

C o s m o
literaturas
^e
C o s m o
filosofias

Coordenação

Rui Sousa

Soraya Nour Sckell

FCT

Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia

CEDIS

CENTRO DE I&D SOBRE
DIREITO E SOCIEDADE

Sousa, Rui e Sckell, Soraya Nour (ed).

Título: *Cosmoliteraturas e Cosmofilosofias*

Autoria: AAVV.

Coordenação: Rui Sousa e Soraya Nour Sckell

Assistência Editorial: Maria Gabriela Ferreira

This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International

Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto PTDC/FER-FIL/30686/2017, Cosmopolitismo: Justiça, Democracia e Cidadania sem Fronteiras (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e CEDIS-NOVA School of Law), bem como dos projetos UIDP/00077/2020 e UIDB/00077/2020 (Grupo 1 do CLEPUL – Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias)

1. Cosmopolitismo – Literatura / Filosofia / Direito. 2. Cidadania – Literatura / Filosofia / Direito. 3. Universalismo – Literatura / Filosofia / Direito. I. Título

CDU 177 Ética e Sociedade

341.1. 8 Direito internacional público

342.7 Direitos humanos. Cidadania

82.09 Crítica literária. Estudos literários

821.134.3 Literatura em língua portuguesa

FCT
Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia

U
LISBOA
UNIVERSIDADE
DE LISBOA

FLUL
FACULDADE
DE LETRAS

CENTRO DE
LITERATURAS
E CULTURAS
LUSÓFONAS
E EUROPEIAS
CLEPUL
Faculdade de Letras da
Universidade de Lisboa

VNIVERSITAS
φ
Centro de Filosofia
OLISIPONENSIS

NOVA
VA
NOVA SCHOOL
OF LAW

CEDIS
CENTRO DE I&D SOBRE
DIREITO E SOCIEDADE

**COSMO
POLITANISM**
FUSCEN 14/JUNHO 2017

Índice

INTRODUÇÃO	7
<i>Rui Sousa e Soraya Nour Sckell</i>	
PARTE I: COSMOLITERATURAS	
A resistência literária da experiência humana	21
<i>Domenico Cambria</i>	
Literatura e cosmopolitismo: uma abordagem dialética materialista	37
<i>Lucas Rodrigues Negri</i>	
O «efeito Lusíadas»: uma tensão rumo ao imperialismo ou ao cosmopolitismo?	63
<i>Nuno Miguel Proença</i>	
O cosmopolitismo ambíguo de Joseph Conrad: uma leitura de Coração das Trevas	91
<i>Pedro António Monteiro Franco</i>	
O nacionalismo cosmopolita de Fernando Pessoa	107
<i>Rui Sousa</i>	
A formação intelectual de Patrícia Galvão, uma escritora cosmopolita	127
<i>Samara Akemi Saraiva</i>	
A invenção de si e do cosmos: cosmologia e poética do eu na obra de Paulo Cardoso	153
<i>Soraya Nour Sckell</i>	

Como se diz «afropolita» em português? Literaturas africanas, I literatura negra portuguesa e afropolitismo	169
<i>Marco Bucaioni</i>	

PARTE II: COSMOFILOSOFIAS

O que é ser cosmopolita? Pequena contribuição à história do conceito	189
<i>Márcio Suzuki</i>	

Direito internacional público: um direito verdadeiramente universal?	203
<i>Madalena Simões</i>	

A negatividade da estética do direito: o direito enquanto relação social fluida e a estética dos direitos humanos	219
<i>João Motta Guedes</i>	

Os contornos da linguagem dentro da comunidade no pensamento de Charles Taylor	237
<i>Jeovet Baca Virgínia</i>	

O libertino como um pensador impaciente: uma leitura kantiana da inservilidade libertina	257
<i>Manuel P. Fernandes</i>	

Como Kant concebeu o cosmopolita à sua imagem e semelhança	269
<i>Diogo Sardinha</i>	

NOTAS BIOGRÁFICAS	289
--------------------------	-----

Introdução

Rui Sousa

Soraya Nour Sckell

Ao longo dos séculos, o conceito de cosmopolitismo tem sido uma das mais prolíferas e ciclicamente revisitadas designações do interesse sistemático do pensamento especulativo, devido ao domínio que as interações entre pessoas providas de todas as partes do mundo exerce sobre a organização da sociedade e sobre a melhor forma de a plasmar criativamente em diálogo aberto. Essa continuidade histórica e a amplitude das suas ambições — dado que a intenção cosmopolita transporta consigo simultaneamente as diferenças entre todos os indivíduos e a possibilidade de as fazer traduzir num plano teórico e prático potencialmente universal — encontra-se também presente nas diferentes disciplinas e áreas do conhecimento que podem ser convocadas para o estudo do cosmopolitismo ou que podem beneficiar do recurso a um vocabulário crítico derivado das propostas cosmopolitas. Este volume pretende explorar precisamente essa diversidade. Resultando de um conjunto de encontros científicos realizados ao longo do ano de 2022, os contributos reunidos ocupam-se dos dois domínios mais representados na discussão levada a cabo nesses eventos: a literatura e a filosofia.

Em primeiro lugar, assinalando o encontro entre o projeto de investigação «Cosmopolitanism: Justice, Democracy and Citizenship without Borders» (PTDC/FER-FIL/30686/2017) e pelo Grupo 1 do CLEPUL (Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Universidade de Lisboa), este volume explora a relação entre as questões associadas ao cosmopolitismo e o domínio da literatura. Com efeito, ao longo da modernidade, a litera-

tura foi expandindo a sua escala de intervenção, convertendo-se progressivamente num dos mais amplos e representativos domínios do permanente questionamento do ser humano acerca da sua condição individual e coletiva, em diferentes contextos, no tempo e no espaço. Através da literatura, indivíduos de todo o mundo têm-se expressado de acordo com os respetivos ângulos de perspetivação e contactaram com outras manifestações historicamente localizadas do fenómeno humano. No contexto europeu, por exemplo, foi através da literatura que se processaram alguns dos mais importantes questionamentos da arrogância eurocêntrica e se exprimiram polemicamente abordagens aos demais continentes, muitas vezes na clandestinidade inerente a todos os discursos que afrontam os regimes totalitários, por natureza pouco dados a reflexões de natureza cosmopolita.

E, como tem sido explorado por alguns importantes desenvolvimentos teóricos no âmbito da teoria literária e das humanidades, é, também, pela literatura, assim como pelas outras expressões artísticas, que se têm produzido importantes reflexões sobre os desenvolvimentos desiguais do meio literário consoante as localizações geográficas e culturais dos diferentes cânones, assim como sobre a necessidade de se questionarem as obras e os vultos literários considerados representativos de um suposto património comum da humanidade. A noção contemporânea de «literatura mundial», nas suas diversas declinações teóricas, é uma das faces de uma certa ambição moderna, mesmo que, por vezes, patente apenas na teoria, de constituição de um espaço comum no qual autores de todo o mundo poderiam dialogar abertamente, situando-se para além das fronteiras geográficas e ultrapassando desse modo os constrangimentos de diferentes ordens — social, política, religiosa, sexual — predominantes nos respetivos contextos nacionais. Uma ambição partilhada por pensadores de todo o mundo e que na Europa correspondeu, em alguns casos decisivos, a um primeiro sintoma de autocritica às limitações da civilização judaico-cristã e à necessidade de a abrir a uma série de formulações mais livres

e produtivas de contacto com a diversidade das manifestações possíveis da condição humana.

No âmbito da filosofia, as reflexões sobre o conceito de cosmopolitismo podem ser articuladas em cinco dimensões principais, encontradas em autores das mais diversas tradições teóricas, discutidas na segunda parte deste volume. A primeira dimensão é a do «eu cosmopolita». Para um cosmopolitismo crítico, a construção de um «eu cosmopolita» é uma questão de justiça. Não se trata apenas de estudar a prescrição ética normativa do cosmopolitismo, mas também o seu reverso, os conflitos de identidade. A maioria das teorias cosmopolitas não pode explicar o motivo por que o universal não resiste ao nacionalismo, ao racismo, à xenofobia e ao sexismo. A segunda dimensão diz respeito à «democracia local cosmopolita». Um cosmopolitismo crítico visa elaborar uma teoria democrática que, diferentemente da teoria democrática moderna, considere uma ordem político-legal local como plenamente democrática apenas se respeitar o meio-ambiente e os direitos humanos de todas as pessoas do mundo, independentemente da sua cidadania. A terceira dimensão é a do «direito cosmopolita». Um cosmopolitismo crítico visa reformular as conceções do direito internacional moderno centradas no Estado, considerando os indivíduos como sujeitos do direito internacional. Isto explicaria dois dos mais originais desenvolvimentos político-jurídicos internacionais do século xx: o direito à petição individual em matéria de proteção internacional e regional de direitos humanos e a responsabilidade individual no direito penal internacional. A quarta dimensão é a da «cosmopolítica». Um cosmopolitismo crítico visa formular um conceito de «cidadania cosmopolita transfronteiriça» diferente da teoria tradicional da cidadania e da representação, por não ter um referencial territorial e por prescindir da «autorização». Isso explicaria a prática de associações transfronteiriças de indivíduos, institucionalizadas ou não. O filósofo Etienne Balibar chama a isso de «cosmopolítica» em vez de «cosmopolitismo». A quinta dimensão é o «ecocentrismo». Um cosmopolitismo crítico visa criar uma

nova forma de consciência ecológica, baseada na relação entre o eu cosmopolita e o cosmos, o que implicaria uma profunda revisão das categorias antropocêntricas.

O volume abre com uma primeira parte dedicada ao cosmopolitismo na literatura, que integra oito textos. O primeiro texto, da autoria de Domenico Cambria, «A resistência literária da experiência humana», reflete precisamente sobre as potencialidades da literatura como espaço de constituição infinita de variações sobre a ideia de alteridade, no encontro sempre estimulante entre um vocabulário partilhado por todos os autores e leitores e o modo como cada um deles reatualiza a matéria comum para produzir novas incursões libertadoras. Partindo de Maurice Blanchot e de Jacques Derrida, o autor equaciona a literatura como espaço de resistência e de autonomização, veículo fundamental de uma rutura relativamente aos padrões constituídos e de uma colocação em jogo das fronteiras e das aproximações entre identidade e alteridade, entre escritor e leitor, partilhando as contingências de uma comunidade literária.

O segundo texto, «Literatura e cosmopolitismo: uma abordagem dialética materialista», de Lucas Rodrigues Negri, atenta na ligação entre os conceitos de cosmopolitismo e de literatura, ambos patenteando uma notável pluralidade de sentidos, para abordar a noção de Cosmópolis a partir de um olhar materialista que tem em Alain Badiou o seu principal referente. O autor defende que, em Badiou, sobretudo no modo como este reflete sobre o fenómeno literário, se encontra uma reatualização contemporânea da noção cosmopolita de universalidade, na sua relação polémica com a noção de localidade. Essas duas noções são pensadas em termos do contraponto entre a singularidade e o desejo de absoluto, os dois lados fundamentais da proposta cosmopolita.

Nuno Miguel Proença propõe no ensaio «O ‘efeito Lusíadas’: uma tensão entre o imperialismo e o cosmopolitismo?» uma análise do livro *Viagens do Olhar*, de Fernando Gil e Helder Macedo, centrando-se num dos mais relevantes debates no contexto da moderna configuração do cosmopolitismo: o contributo de

Portugal para a crise da consciência europeia na transição entre os séculos XVI e XVII e o século das Luzes. O ensaio explora a ambígua e produtiva obra de Camões, *Os Lusíadas*, considerada a primeira expressão moderna das duas mais importantes direções seguidas pelo continente europeu na sua relação com o Outro: a celebração da mitologia nacionalista baseada num ideal imperialista com consequências ainda hoje experienciadas e a viagem como potência ativa para múltiplos encontros civilizacionais e para o desenvolvimento de contactos plurais entre distintas civilizações. O «efeito Lusíadas» é, assim, entendido como um riquíssimo ponto de encontro entre duas forças em tensão permanente, o pendor imperialista, espelhado na missão providencial da nação portuguesa, e o potencial cosmopolita definido pelo encontro e troca entre conhecimentos e narrativas culturais. Um olhar cosmopolita que encontra a sua mais acabada e complexa expressão no território plural da criação literária.

Pedro António Monteiro Franco explora no texto «O ambíguo cosmopolitismo de Joseph Conrad: uma leitura de *Heart of Darkness*» questões próximas, tomando como objeto de análise um dos mais sucedidos e controversos livros de Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, ou, em português, *O Coração das Trevas*. Pedro Franco analisa o sempre ambíguo problema da relação entre a vida do autor e as suas criações literárias, sugerindo que em *Heart of Darkness* se encontram expressas as experiências de Conrad no contexto colonialista de matriz anglo-saxónica e que o romance condensa numa única obra de arte perspectivas devedoras da mundividência imperialista europeia, com os seus traços discriminatórios e desumanizadores, bem como algumas expressões de crítica ou ceticismo relativamente ao excecionalismo cultural de matriz europeia e sobretudo inglesa. Desse modo, introduz-se no romance a presença de múltiplos pontos de vista, essencial ao desenvolvimento de uma leitura cosmopolita da cultura.

Rui Sousa, no contributo «O nacionalismo cosmopolita de Fernando Pessoa», introduz o debate no contexto de um autor crucial da literatura portuguesa dos séculos XX e XXI, Fernando

Pessoa. O poeta dos heterónimos é ainda hoje um dos mais proeminentes nomes integrados na reflexão sobre a metamorfose do pensamento humano na primeira metade do século xx, numa conjuntura de extremos que transformou completamente o mundo em que nos situamos. Essa conjuntura levou a situações-limite o embate entre os nacionalismos mais exacerbados e os projetos de suposta pretensão cosmopolita cujo único pressuposto era a diluição das diferenças entre os indivíduos e a constituição de um de muitos ideais de Homem Novo. Na sua obra poética e teórica, Pessoa desenvolveu uma série de considerações sobre a necessidade de um processo literário capaz de sintetizar os contributos de diferentes civilizações e movimentos programáticos, no sentido da constituição de um diálogo superlativo entre indivíduos capazes de ultrapassar as estreitas fronteiras da sua nacionalidade.

Samara Akemi Saraiva introduz, no seu texto «A formação intelectual de Patrícia Galvão, uma escritora cosmopolita», uma leitura muito pertinente da grande escritora e personalidade modernista brasileira Pagu, cuja obra continua por enquadrar devidamente. O texto explora a importância do contacto de Patrícia Galvão com diferentes realidades linguísticas e culturais no modo como a sua obra e o seu pensamento se foram desenvolvendo, de uma forma progressivamente autónoma e crítica de alguns excessos ortodoxos patentes nos movimentos políticos aos quais aderiu em certos momentos. É o inventário da biblioteca de Patrícia Galvão, e o modo como nele se exibem as diferentes realidades culturais que a autora conheceu e absorveu, que serve de base para a proposta de que estamos perante uma escritora essencialmente cosmopolita.

Soraya Nour Sckell aborda no texto «A invenção de si e do cosmos: cosmologia e poética do eu na obra de Paulo Cardoso» a complexa conjugação entre filosofia e poesia no desenvolvimento da tetralogia do filósofo e poeta Paulo Cardoso Jesus, autor de uma personagem heterónima, Eva Ferreira, que orienta diferentes questionamentos decisivos sobre a poiese como hipótese

de criação de uma identidade individual situada reflexivamente perante um cosmos explorado de forma cada vez mais ampla. Trata-se de uma obra que trabalha articuladamente as três dimensões essenciais a todo o pensamento cosmopolita, o Eu, o Outro e a sua inscrição num Universo potencialmente infinito, que se desdobra e se reatualiza como resultado de um efeito transfigurador derivado do embate entre as individualidades criadoras.

Marco Bucaioni oferece, no texto «Como dizer ‘afropolita’ em português? Literaturas africanas, literatura negra portuguesa e afropolitismo», uma muito atual análise que perpassa a literatura produzida por afrodescendentes portugueses e por escritores africanos em língua portuguesa. Para o efeito, o autor expõe alguns desenvolvimentos recentes na configuração do meio literário em língua portuguesa, recorrendo a autores como Grada Kilomba, Kalaf Epalanga, Djaimilia Pereira de Almeida, Yara Monteiro, Raquel Lima, João Melo, João Paulo Borges Coelho, José Eduardo Agualusa, Mia Couto, entre outros. Bucaioni recorre a dois conceitos internacionais com grande atualidade crítica, o conceito de «afropolitismo» — uma conceção que tenta aplicar o cosmopolitismo às realidades africanas — e o de «afropeu», conceito proposto por David Byrne no sentido de descrever e enquadrar a experiência dos negros europeus. O contributo sugere que, ao longo da última década, uma certa onda literária produzida por escritores afrodescendentes se converteu num momento relevante para editores portugueses, mas com um lado negativo: o modo como esses autores de alguma maneira se apropriaram do nicho editorial anteriormente ocupado por autores africanos escrevendo em português.

A segunda parte do livro reúne um conjunto de seis textos dedicados ao estudo do pensamento cosmopolita na Filosofia, área essencial para a configuração do conceito de cosmopolitismo e na qual este tem revelado uma das suas expressões mais persistentes. Esta segunda parte abre com um texto de Marcio Suzuki que se propõe apresentar o essencial do conceito de cosmopolitismo e os principais contributos da sua problematização

para o conhecimento. Trata-se de uma análise que atravessa diferentes etapas de desenvolvimento do ideal cosmopolita, desde as suas fontes antigas até ao momento de refundação moderna, que marcou, em parte, o panorama crítico a que anteriormente fizemos menção. Nesse sentido, o texto explora, a partir de Pierre Hadot, a importância de uma série de figuras tipicamente modernas, como a do sábio cosmopolita de Shaftesbury, o estrangeiro exótico de Montesquieu, o homem natural de Jean-Jacques Rousseau ou o crítico iluminista de Kant. Em todos esses filósofos do século XVIII se exprimem as conquistas e os limites do olhar cosmopolita de matriz europeia, com a sua produtividade teórica ainda hoje relevante e as suas zonas de sombra e de cegueira. Partem, destas, muitas das revolucionárias propostas introduzidas por uma série de correntes teóricas renovadoras que atentam na necessidade de o projeto cosmopolita trazer para o centro dos holofotes os que foram marginalizados como corpos disponíveis para a curiosidade insaciável do homem europeu, capturados tantas vezes pelas estreitas categorias programáticas do racionalismo iluminista.

No texto seguinte, «Direito internacional público: um direito verdadeiramente universal?», Madalena Simões reflete sobre as controvérsias derivadas da conceção de um direito internacional, aplicável a contextos culturais muito diversos e interferindo em práticas tidas como definidoras da tradição de um determinado povo. A ideia, entendida por vezes como uma manifestação do pendor universalista intrínseco à mundividência eurocêntrica, é abordada tendo como base a obra de Martti Koskenniemi, pensador da dimensão teleológica do conceito de direito internacional, e a partir de um estudo de caso significativo: a controversa persistência do incentivo ao trabalho infantil na Bolívia. A autora conclui com a sugestão de que certos valores e práticas devem ser pensados em termos de um possível acordo entre atores internacionais heterogêneos capazes de alcançar patamares tendentes a uma universalidade essencial para que possa conceber-se um Direito Internacional cosmopolita.

João Motta Guedes, no texto «A negatividade da estética do direito: o direito enquanto relação social fluida e a estética dos direitos humanos», introduz neste livro uma outra dimensão fundamental do cosmopolitismo: a interferência de obras de arte de diferentes naturezas na transformação das mentalidades e no debate sobre questões decisivas para a construção de uma sociedade desejavelmente mais inclusiva e cosmopolita. O autor apresenta a noção de «estética do direito», salientando que dela deriva um potencial contraponto entre as expressões artísticas do padrão cultural vigente e o desenvolvimento de uma criação artística dissidente, crítica e capaz de interferir na sociedade através do diálogo cosmopolita com o público. É essa segunda dimensão que o autor lê a partir da Teoria Crítica, propondo a negatividade do direito como uma valência essencial para a edificação de sociedades democratas, plurais e em constante redefinição.

Jeovet Baca Virgínia propõe no ensaio «Os contornos da linguagem dentro da comunidade no pensamento de Charles Taylor» uma leitura sobre o papel da linguagem na constituição permanente das sociedades humanas, a nível da criação e difusão de mitos compartilhados. O autor baseia-se no pensamento filosófico de Charles Taylor sobre as implicações da natureza do ser humano como animal linguístico para defender a ideia de que o ideal cosmopolita é uma possibilidade de construtivismo social em aberto, estabelecida no encontro entre áreas de atividade diferentes. Desse modo, o cosmopolitismo pode ser pensado no encontro entre duas diferentes realidades: por um lado, a constatação de que as diferenças culturais derivam de contínuos processos de criação e ratificação de significados, e, por outro, a compreensão de que essa diversidade de resultados deriva de um princípio comum, relacionado com a potência criadora da linguagem. Desse modo, a singularidade do fenómeno linguístico pode ser concebida como base fundamental para um entendimento cosmopolita dos encontros culturais.

Manuel P. Fernandes aborda, no ensaio «O libertino como um pensador impaciente: uma leitura kantiana da inservilidade liber-

tina», a complexidade identitária dos libertinos, confrontando-a com o paradigma filosófico de Kant, nomeadamente no que concerne à interpretação kantiana das Luzes e de como estas potenciam formas de iluminação dos indivíduos através do acesso progressivo à autonomia do espírito. O autor defende que, num contexto em que o projeto iluminista triunfasse plenamente, o espaço de manobra dos libertinos seria naturalmente reduzido, dado que o embate entre a autonomia libertina e os mecanismos inquisitoriais ditados pelos poderes instituídos perderia a sua razão de ser. O quadro de superação da circunstância libertina seria, desta perspetiva, um contexto essencialmente cosmopolita, dado que a tolerância pela diversidade e o encontro crítico entre pontos de vista se tornaria um fenómeno natural e não uma experiência exclusiva a alguns indivíduos.

Finalmente, no ensaio «Como Kant concebeu o cosmopolita à sua imagem e semelhança», Diogo Sardinha apresenta uma leitura complexa do início e do fim do derradeiro livro publicado por Kant, *A Antropologia de Um Ponto de Vista Pragmático*, no qual o filósofo dedica particular atenção ao problema do cosmopolitismo. Sardinha sugere que, apesar de o assunto parecer estar circunscrito a esses momentos determinantes do texto, a questão do cosmopolitismo e o seu contributo para as teses kantianas de índole antropológica são estruturantes de toda a reflexão. Desse modo, o texto procura defender que, para Kant, o ideal de cosmopolita corresponde a um tipo humano muito específico, o europeu, e, mais particularmente a uma categoria muito particular de homem europeu: o europeu de nacionalidade francesa, inglesa ou alemã, Essas são, no seu entender as únicas nacionalidades em que o encontro com o Outro deriva de uma curiosidade intelectual de índole cosmopolita e não da exacerbação do orgulho nacional, característica, por exemplo, do homem turco ou do homem hispânico.

Os vários autores estudados (Camões, Conrad, Pessoa, Pagu, Cardoso, Taylor, Kant) e as tradições teóricas entrecruzam-se e abrem um renovado, amplo repertório temático e conceptual

para a literatura e a filosofia política. Esperamos que estes olhares distintos mas complementares possam suscitar novas investigações no futuro e entusiasmar o leitor para a perspectiva de um horizonte cosmopolita que se deseja em permanente processo de diálogo e (re)construção.

PARTE I:

Cosmo
literaturas

A resistência literária da experiência humana

Domenico Cambria

A escrita literária assume a forma da identidade do escritor e, no entanto, afasta-se na direção de uma alteridade desconhecida através de um envio comunitário. Nesse sentido, apresentamos as reflexões de Maurice Blanchot e Jacques Derrida que descrevem a literatura como um modo de resistência que nos permite sair de qualquer controlo institucional e compreender a relação entre identidade e alteridade. Fá-lo-emos em três etapas: em primeiro lugar, abordaremos duas noções ligadas à escrita: a alteridade e a morte, para evidenciar que, na comunidade, o dizer do escritor encontra a sua extensão e prolongamento através da morte. Trataremos, depois, do poder da literatura e da sua extensão democrática. E terminaremos mostrando que esta noção de comunidade une o escritor e o leitor, preservando as suas singularidades.

A comunidade de escritores: alteridade e morte

Embora o escritor possa aparecer sobretudo como uma figura solitária, entregue a si próprio, há, no entanto, uma conotação comunitária que emerge graças à presença silenciosa do leitor. Este é o guardião da abertura do texto a um significado partilhado, porque sem o leitor toda a escrita permaneceria uma letra morta, condenada à incomunicabilidade do seu discurso. Neste sentido, a escrita, enquanto texto de dimensões variáveis, expõe as certezas do sujeito aos limites da sua identidade, fraturando-a em direção a uma outra identidade, a do leitor, mesmo que

esta permanença desconhecida para o escritor. Georges Bataille sintetiza este contraste com a expressão «excesso» da literatura, um excesso que testemunha a impossibilidade de aqueles que querem comunicar serem senhores absolutos das suas palavras, mesmo que estas permaneçam no centro da escrita. Blanchot, por seu lado, retoma esta leitura do sujeito e aplica-a à relação entre o eu e o outro. *La communauté inavouable* sublinha que uma forma de comunidade humana como «imanência de homem para homem» (Blanchot 1983, 12, tradução nossa) é impossível, porque, de acordo com o princípio de incompletude de Bataille, cada sujeito é em si mesmo um princípio de insuficiência.

Sendo o âmbito da categoria de comunidade antes de mais político, como refere *La communauté inavouable*, esta referência revela duas exigências impossíveis: a da comunidade como comunismo, forma de uma «humanidade transparente» (Blanchot 1983, 12), mas também a da sua forma paralela, o individualismo. A comunidade exclui toda a autossuficiência das individualidades envolvidas e, pelo contrário, constitui uma forma de relação, entre o «Eu» e o «Outro», marcada pela sua «dissimetria». Esta disparidade evidencia a natureza polémica do eu: o *polemos* caracteriza o eu, porque procura o outro como um objeto que, no entanto, permanece indisponível. Esta indisponibilidade revela-nos que o outro é uma falta estrutural para que o eu seja comunitário. A afirmação de Blanchot a este respeito é clara:

O eu não procura ser reconhecido, mas contestado; vai, para existir, ao encontro do outro que o contesta e, por vezes, nega-o, de modo que só começa a ser, nessa privação que o torna consciente (é a origem da sua consciência) da impossibilidade de ser ele próprio, de insistir como *ipseidade* ou, se quisermos, como indivíduo separado; assim talvez existisse, experimentando-se como exterioridade sempre prévia, ou como existência vista em perspectiva linear, só se compondo como se estivesse em constante, violenta e silenciosa decomposição.

(Blanchot 1983, 20, itálico no original)

A frase entre parênteses «(é a origem da sua consciência)» torna claro que a privação do outro é a origem da consciência de si, cuja consequência é óbvia: a consciência é comunitária, quando surge na luta entre dois sujeitos que resistem juntos, o eu e o outro. A análise de Blanchot, dependente da visão literária de Bataille, reflete o contraste — um outro eu — como uma transgressão de tudo o que foi anteriormente decretado, e esse contraste torna possível o confronto do ser humano com os seus limites, até ao limite absoluto da vida: a morte. A morte, em vez de encerrar o ser humano na sua individualidade, leva-o à impossibilidade de qualquer gesto soberano. A morte representa, de facto, a perda de si mesmo que permite o encontro com o outro. Ao fazê-lo, a comunidade, partilhando a morte como limite, ultrapassa a subjetividade, porque, se permanecer fechada nos seus limites, não conhecerá senão a repetição do idêntico. Quando, na verdade, a comunidade é uma inserção da singularidade na alteridade que a acompanha.

O papel importante que o outro desempenha na definição do ser humano depende da participação na morte que o eu partilha com o outro, uma morte que é a condição pela qual o sujeito se aproxima de si próprio e, ao mesmo tempo, escapa à sua identidade. O resultado é a morte do eu como possibilidade que passa pelo outro. Assim, Blanchot interroga-se: «Morro eu mesmo, ou não morro sempre um outro, de modo que, se tivesse de falar corretamente, teria de dizer que *eu* não morro.» (Blanchot 1955, 86, itálico no original, tradução modificada)¹ Esta negação rejeita o poder subjetivo sobre a morte, porque é antes a morte que — diz ainda Blanchot — «se rende à impossibilidade de morrer» (Blanchot [1955] 2002, 87). A morte representa, assim, uma singularidade nascida de uma alteridade que a impele a definir-se; compreende-se, portanto, porque é que Blanchot pode também afirmar «morro sempre um outro» (Blanchot 1955, 86, tradução modificada). Esta

1 Sobre o tema da morte nas obras de Blanchot, ver Gonzalo (2011).

condição recorda o laço de alteridade que constitui toda a subjetividade, um laço que permanece originalmente indisponível para qualquer eu.

Esta dinâmica é aplicável, a nosso ver, à escrita, pois, se o posicionamento perante a morte representa o conhecimento de si que passa pelo acontecimento do outro, este processo ocorre da mesma forma na escrita, como uma verdadeira partilha da morte. O escritor, no ato de escrever, morre para si mesmo, pela exigência da alteridade inerente ao seu gesto, incapaz de se completar e de antecipar o fim do seu ato. A morte confirma a natureza da viagem que o escritor empreendeu: «*partilbar* a solidão do acontecimento que parece a sua possibilidade mais própria e a sua posse incomparável uma vez que o despossui radicalmente» (Blanchot 1983, 21, itálico no original).

Esta morte comunitária é, em nosso entender, o sentido da escrita, através da qual o escritor se procura a si próprio e só se encontra a morrer para o seu mundo através desse ato impessoal, mas plenamente singular, que é a escrita. Para escrever é preciso conviver com o impessoal que está gravado na cena da escrita, ao ponto de declarar «não escrever» (Blanchot 1980, 23). Mas escrever sobre o «não escrever» revela-nos a resistência que o escritor sempre enfrentou ao longo da sua vida como uma resistência entre identidade e alteridade. Escrever é também experimentar a impossibilidade de «não escrever» (Blanchot 1980, 23), como uma força vital que o escritor não pode enquadrar nem governar, mas à qual pode deixar morrer a sua identidade, enquanto escreve. O escritor morre na impossibilidade de completar as suas histórias, mas sobrevive na leitura do leitor. A tarefa do escritor é cumprida pela sua vocação — fazer com que «a obra se torne obra» (Blanchot 1955, 257), lembra-nos Blanchot em *L'espace littéraire* — mas, uma vez terminada a sua obra, esta deixa de estar disponível e diz ao escritor: «*noli me legere*» (Blanchot 1955, 13). A obra tem agora um destino universal.

Com efeito, o escritor, que não pode ler-se a si próprio, descobre a morte da sua identidade dada pelo leitor, que sempre esteve

anonimamente presente na escrita e que, através da leitura, se revelou. Esta união mortal explica a importância do último no processo de escrita, a ponto de ser, através desta visão comum, também o autor. Citamos *La part du feu*: «Na obra, só conta aquele que a leu. O leitor faz a obra; ao lê-la, cria-a; é o seu verdadeiro autor, é a consciência e a substância viva da Coisa escrita; assim, o autor só tem um objetivo, escrever para este leitor e confundir-se com ele.» (Blanchot 1949, 298-99)

Em *L'espace littéraire*, Blanchot explica ainda que o escritor sofre o ato do leitor: «A parte do leitor, ou o que será, uma vez feito o trabalho, o poder ou a possibilidade de ler, está já presente, sob formas variáveis, na gênese da obra.» (Blanchot 1955, 256) Se o escritor morre pelo ato do leitor, e o leitor está já presente desde o nascimento da obra, definimos este processo como a resistência comunitária que move o escritor em direção à sua obra singular. Uma vez que o leitor «o anula para devolver a obra a si mesma, à sua presença anônima, à afirmação violenta e impessoal de que ela é» (Blanchot 1955, 256). Esta morte comunitária, provocada pelo leitor, permite, segundo nós, o jogo de resistência e de diálogo das singularidades da escrita.

A resistência do texto literário

Se a comunidade estabelece uma relação entre escritor e leitor a partir da morte, podemos alargar esse sentido de comunidade à literatura e seguir a comparação de Derrida com o modelo democrático. A relação entre literatura e democracia permite-nos retomar, de um outro ponto de vista, o tema da identidade e da alteridade como relação entre o eu e o outro. A este respeito, Derrida afirma:

Não há democracia sem literatura, nem literatura sem democracia. Podemos sempre não querer nem uma nem outra, e não hesitamos em prescindir delas em todos os regimes; no entanto,

não podem ser consideradas como bens incondicionais e direitos indispensáveis. Mas não podemos, em caso algum, dissociá-las uma da outra.

(Derrida 1993, 65, tradução nossa).

Nos mecanismos da democracia, a subjetividade autofundada anula-se a si própria ao autodestruir-se, abrindo-se assim ao indeterminado. Como forma de vida comunitária, o problema do político é sobretudo o problema do eu que aspira à coexistência, e Derrida define esta forma como «auto-co-imunidade» (Derrida 2003, 54).² Por conseguinte, a comunidade democrática não é inteiramente egocêntrica, pelo contrário, deixa-se mudar pela diferença do «outro eu». O eu implica o outro, mas fá-lo numa situação particular de indisponibilidade inicial, porque não é o autor da sua exposição ao outro.

Comunidade como *auto-imunidade co-mum*: não há comunidade que não alimente a sua própria autoimunidade, um princípio de autodestruição sacrificial que arruína o princípio de autoproteção (de manter intacta a própria integridade), e isto com vista a uma supersobrevivência invisível e espectral

(Derrida 1996, 79).

Se a comunidade democrática fosse autónoma, totalmente egocêntrica, sem abertura e incapaz de se deixar mudar pela diferença, apenas regressaria à aridez do idêntico, que se repete eternamente igual a si mesmo. Seria o caso de uma imunidade absoluta que mata ao preservar inteiramente, anulando toda a possibilidade de heterogeneidade. Derrida, pelo contrário, reconhece a abertura da democracia como a sua possibilidade de «vir a ser», inerente ao seu processo histórico, que permite que as diferenças surjam no seu tecido. Isso representa o risco

² Se na tendência autoimune o eu pode voltar-se contra si mesmo, nos mecanismos da democracia a subjetividade autofundada é invertida. Cf. Derrida 2003, 53-6.

interno da democracia, a sua capacidade de autoeliminação, pois «a democracia sempre foi suicida e se há um porvir para ela, é na condição de que a vida e a força da vida sejam pensadas de outra maneira» (Derrida 2003, 57).³ É a pulsão de morte que acompanha sempre o processo democrático, «essa pulsão de morte que se abate silenciosamente sobre toda a comunidade, sobre toda a *auto-co-imunidade*, e que, de facto, a constitui como tal, na sua iterabilidade, na sua herança, na sua tradição espectral» (Derrida [1996] 2003, 105, itálico no original).

A democracia constitui a salvaguarda e, ao mesmo tempo, a desconstrução de um modelo estável e autoritário, pois é capaz de se adaptar a diferentes formas para acomodar o outro. A tutela comunitária da democracia torna-se, assim, um processo interno e externo de defesa contra ameaças, através da suspensão do seu exercício, mas também um processo de inclusão até à modificação da sua estrutura consolidada.

Do mesmo modo, a literatura, ao permanecer sempre aberta, nunca pode declarar-se acabada, mas a democracia e a literatura devem lutar contra a autoridade da instituição que procura a codificação das suas estruturas e a regulamentação das suas leis. Tal como a democracia resiste ao enquadramento da liberdade de expressão dos cidadãos, também a literatura resiste à identificação exclusiva da sua história.⁴ Ambas existem, segundo Derrida, num «porvir» e no seu acontecimento imprevisível. Quando se considera a literatura sob este ângulo, é possível compreender a referência comunitária da escrita, pois só esta lógica mantém a abertura da singularidade do texto literário numa troca comunitária imprevisível.

Esta superação do quadro institucional do texto literário aproxima-o efetivamente da posição particular da democracia por vir.

3 Derrida cita dois casos emblemáticos: o cancelamento das eleições argelinas em 1992, quando se tentava preservar a democracia perante uma vitória islamista, e a colonização francesa que, para promover a forma democrática, apresentou o mesmo modelo democrático original francês, favorecendo o oposto de um governo democrático. Cf. Derrida 2003 51-3.

4 Sobre o tema da literatura no pensamento de Derrida, ver Gasché (1986).

«Não é que [a literatura] dependa de uma democracia estabelecida, mas parece-me inseparável daquilo que uma democracia por vir permite, no sentido mais aberto e certamente o próprio a vir da democracia.» (Derrida 2003, 257) Esta ligação regressa em *Donner la mort*: «tendo em conta o facto de a literatura (no sentido estrito: como instituição ocidental moderna) implicar, em princípio, o direito de dizer tudo e de esconder tudo, parece-me que ela é inseparável de uma democracia por vir.» (Derrida 1999, 184) A democracia por vir não pode prefixar as suas formas e aparências, porque se consolida no processo histórico que a configura e convoca o seu «por vir» a exercer o seu espaço de liberdade no presente.

Chama-nos a atenção o estatuto particular atribuído à literatura, que corre o risco de ser submetida a uma instituição e às suas regras, mas que é capaz de escapar e impor uma liberdade de dizer tudo. Derrida afirma: «A instituição da literatura reconhece, por princípio ou por essência, o direito de dizer tudo ou de não dizer tudo, portanto o direito ao segredo exposto. A literatura é livre. Deve ser livre. A sua liberdade é também aquela que uma democracia promete.» (Derrida 2000, 398)⁵ Esta citação expressa a liberdade de expressão que pertence à literatura, a ponto de a caracterizar como um discurso textual capaz de exercer poder sobre quem o lê. A literatura exerce assim uma liberdade de expressão, utilizando palavras que não podem ser censuradas, porque se projeta num futuro que permanece sempre além da sua expressividade alcançada, revelando assim a singularidade dos seus atores. Nas suas páginas filosóficas, Derrida persegue como fim a liberdade de dizer tudo. Um fim que só a literatura exerce com pureza, porque tudo o que é dito é confiado à interpretação dos leitores, enquanto a filosofia exige um certo rigor e fidelidade à sua tese. O que importa esclarecer é a razão deste impulso para esta «escrita dita literária» numa produção filosófica.

5 Sobre este tema, ver Michaud (2004). Sobre a relação entre Derrida e Blanchot na literatura, ver Masó (2009).

O desafio da literatura é o de suspender toda a referência a uma descrição preestabelecida da realidade, permitindo-nos uma experiência de transformação que, de outro modo, permaneceria oculta. Com efeito, a única lei presente, no texto literário, é aquela que suspende a apropriação imediata e direta do sentido, porque este se oferece a uma variação interpretativa. Associamos a esta suspensão de sentido a característica da sua abertura ao futuro, aquilo a que Derrida chama o seu «vir a ser»: a literatura é capaz de narrar a experiência vivida do escritor, porque vem de um passado imemorial e caminha para um destino inesperado. A literatura, enquanto texto por vir, caracteriza-se pela impossibilidade de determinar antecipadamente as suas formas, porque projeta, no nosso entender, o seu acontecimento num tempo e num espaço que não lhe pertencem e que está ainda por descobrir pelo leitor. A escrita literária ultrapassa as margens interpretativas da filosofia, pois é capaz de reproduzir a fragilidade da experiência do escritor e de combinar os momentos da produção e da receção. Mantém, assim, o desejo da sua própria originalidade e, ao mesmo tempo, abre-se à diversificação da sua compreensão.

O texto é capaz de repetir a vida do escritor através da fragilidade a que as suas páginas o expõem; a literatura oferece a possibilidade de criar uma escrita dinâmica que retém nele o escritor e o leitor, sob a forma de uma adicionalidade do sentido do texto. Se o texto tem um sentido, é apenas em função da abertura da origem — vinda do escritor — para o repor num tempo e num espaço sempre diferentes — reservados ao leitor. No entanto, a literatura assume uma história estratificada pela marca das leituras, razão pela qual aquela se oferece a uma nova crítica textual. A interpretação olha para o ato de escrever como o momento em que a escrita se concretiza, mas é necessário esperar pelo distanciamento para que o seu sentido se desdobre. «A ‘boa’ crítica literária», diz Derrida, «a única válida, implica um ato, uma assinatura ou contra-assinatura literária, uma experiência inventiva da linguagem, *na* linguagem, uma inscrição do ato de leitura no campo do texto lido.» (Derrida 2009, 271, *italico no original*, tradução nossa)

A liberdade da escrita literária revela, de acordo com a nossa interpretação, a sua natureza comunitária, uma vez que é impossível determinar claramente onde termina a intenção do escritor e, por sua vez, começa a alteridade da interpretação literária do leitor. Traduzir um texto de volta à intenção original do escritor corre o risco de estragar a beleza da prosa literária; por isso, a crítica deve passar de uma série de modelos propostos para uma articulação de reescrita textual, organizada de acordo com referências em constante evolução, que acabarão por se tornar próprias de cada leitor. A crítica está, deste modo, intimamente incluída na escrita do texto como a sua possibilidade de vir a ser; não é uma contribuição totalmente alheia à sua estrutura e está já incluída no ato de identidade do escritor.

Cada comentário ao texto não é uma adição a um corpo de sentido já totalmente escrito e traçado, pois, para que haja crítica, esta deve integrar aquele, realizando a sua abertura ao leitor. Assim, um texto resiste à ação do escritor e do destinatário uma vez que os envolve na sua organização, resiste às suas manipulações e, ao mesmo tempo, abre-se a elas. Nesta resistência, o texto permanece uma repetição renovada da sua forma, que, na mudança da sua organização, dá vida a outros modos de expressão singular. Por conseguinte, toda a escrita é comunitária e remete para outras formas de escrita e de leitura que a precedem e que a seguem; cada texto faz emergir uma singularidade que abre novas aberturas igualmente singulares.

A comunidade de singularidades

Voltemos agora ao tema da comunidade para mostrar como esta abertura e liberdade dizem respeito às singularidades do escritor e do leitor. De um outro ponto de vista, Giorgio Agamben sublinha que o cerne dos modelos comunitários é o pacto entre indivíduos que os une, até à sua crise durante o século xx, dando lugar a «puras singularidades» que reclamam espaços anteriormente ocu-

pados pelo divino e pelo Estado. Graças a este vazio, é possível articular a singularidade no espaço comum, pois, segundo Agamben, «o lugar de cada ser singular é já sempre comum, um espaço vazio oferecido à hospitalidade única e irrevogável» (Agamben 1990, 21, tradução nossa). Nesta linha de interpretação, que não nos compete aqui explorar, o escritor é, a nosso ver, uma singularidade que tira partido do espaço comum aberto pela sua escrita. Pois ele não precisa de uma identidade prévia na qual se reconheça, uma vez que parte das diferenças lidas antes dele, das diferenças de outros escritores que leu antes de escrever.

Ao fazê-lo, cria a sua própria identidade, que, a partir dos arquivos, permanece aberta à seleção dessa memória que ele faz e que outros podem fazer depois dele, variando a interpretação. No ato de escrever, o escritor descobre a sua singularidade, mas também o seu ser comum, porque tudo o que escreve tem um valor universal que testemunha a sua singularidade expressa na singularidade da sua experiência de escritor no seu mundo e no mundo daqueles que o vão ler. Não estamos longe da experiência relatada por Bataille antes de iniciar a sua obra-prima *L'expérience intérieure*: «Tal experiência não é inefável, mas eu comunico-a àqueles que a ignoram.» (Bataille [1954] 1973a, 10) Refere-se à experiência de êxtase que vive antes de escrever e que o coloca em comunicação com o outro através dos mesmos instrumentos com que comunica. Neste sentido, a escrita é o meio discursivo entre singularidades, ou seja, veicula essa impossibilidade de realização definitiva da comunidade, porque a mantém em constante diálogo, enquanto escritor e leitor. Bataille afirma que «a 'comunicação' só tem lugar *entre dois seres postos em jogo* — rasgados, dilacerados, suspensos, apoiando-se um e outro no seu nada» (Bataille 1973b, 44-45, itálico no original).

O ser humano que comunica fá-lo ultrapassando o seu quadro pessoal numa abertura e aniquilação que o caracteriza porque, afirma Bataille, «fora de mim, já não sou [...] se [o ser] não comunica, aniquila-se — neste vazio que é a vida, isola-se. Se quer comunicar, arrisca-se também a perder-se» (Bataille 1973b, 44-45).

Por conseguinte, coloca a comunidade sob a influência do negativo e é, ela própria, uma comunidade negativa caracterizada, como observa Blanchot, por uma «ausência de comunidade» (Blanchot [1983] 2002, 13, itálico no original). Sim, a subtração opõe-se à plenitude de uma forma que o homem acredita possuir e está disposto a comunicar: de facto, ele precisa da mediação de um discurso de alteridade para se conhecer a si próprio, porque se vê a si próprio quando se refere a um outro que é aquele que permite a comunicação. Neste sentido, a escrita é um verdadeiro lugar comunitário onde o escritor se encontra com o leitor desconhecido e, no entanto, estes permanecem separados, porque, como refere Blanchot, o escritor permanece na sua solidão, dado que o outro é o «Outro irreduzível» (Blanchot 1983, 13), imprevisível no momento da escrita.

A comunidade literária é, pois, uma não-comunidade, porque os seus membros não respeitam nenhuma unidade, nenhuma pertença recíproca, resistem e, no entanto, fazem comunidade pela troca escriturística das suas singularidades, pois a comunidade funda-se na distância como forma de salvaguardar a sua relação. Não é, portanto, anedótico recordar o sacrifício ritual não realizado de um dos membros da comunidade que Bataille e os amigos da revista *Acéphale* tinham pensado, no contexto da sociedade secreta com o mesmo nome, como um momento de eternização dos laços comunitários. Esta suspensão do sacrifício testemunha a impossibilidade que caracteriza a comunidade, pois se o sacrifício confronta o homem com a finitude comum, com a morte, ao mesmo tempo, a comunidade não pode procurar o seu sentido num ato tão imanente, sob pena de regressar a um modelo fechado e predeterminado.⁶

Na escrita, o ser humano é confrontado com o indefinido da sua existência, que se concretiza nessa alteridade comunitária, sob a marca da falta e do negativo que definem o comum.

6 Todas as tentativas comunitárias terminarão em 1939 devido à guerra, ao sacrifício real e à perda coletiva; Bataille volta-se, então, para a experiência interna da escrita. Cf. Blanchot 1983, 12 e 34.

A comunidade está suspensa, situada num futuro não cumprido por aqueles que a formam, porque o escritor não conhece os seus leitores, e o leitor, ao ler, já não conhece o escritor original, mas o seu próprio escritor. Se a realização plena da comunidade é impossível, é, no entanto, o acontecimento que traz o ser humano de volta ao mundo, através da necessidade de comunicação que a sua escrita preserva.

Conclusão

Esta troca comunitária é sintetizada por Blanchot, na segunda parte de *La communauté inavouable*, como a comunidade dos amantes, porque, retomando a obra de Marguerite Duras, explica que a forma da comunidade é a dos amantes, à maneira do seu amor que separa e une. A comunidade literária baseia-se no desejo de união carnal através do corpo da escrita. No entanto, para que haja amor, a fusão não é possível: no amor é o vazio que une, a distância infinita que promove a aproximação, através da valorização de cada singularidade. Do mesmo modo, o escritor une os seus escritores no seu arquivo de leitura, preservando as suas singularidades, que oferece ao leitor e, por isso, esse ato de escrita que lhe permite existir é um ato de amor por vir.

Em *L'entrelien infini*, Blanchot contrapõe a sua visão do amor a dois modelos de unidade em que um amante tenta dominar o outro numa relação de proximidade e de fusão: no primeiro, dirige-se ao outro numa economia de luta e de dominação; no segundo, a fusão dos dois amantes é imediata; a terceira relação é a do amor que separa juntando e, conseqüentemente, preserva a singularidade de cada um.⁷ Ora, se o amor se encontra no infinito da separação e da distância, ele só pode ser a «*estranheza*» (Blanchot 1969, 97)⁸ dos dois amantes, salvaguardando a alteridade

7 Ver a leitura de *L'arrêt de mort* como uma comunidade de amantes traçada por Anne-Lise Schulte Nordholt (1995, 241-71).

8 Cf. Blanchot 1969, 94-95.

do outro dessa mesma alteridade que se manifesta. Vimos uma condição semelhante a funcionar na escrita: o escritor à procura de si próprio descobre-se num ato pessoal e, ao mesmo tempo, separador, pois escrever é reconhecer-se a partir do arquivo do seu passado, que se destina ao futuro do seu leitor desconhecido. O escritor reúne os seus escritores no seu arquivo de leitura e, por sua vez, a sua singularidade é entregue à realização do leitor.

Estas duas dimensões — arquivo e leitura — são para o escritor os seus limites: a morte dos outros de onde ele nasce, enquanto escreve, e a sua própria morte onde ele morre, enquanto é lido. Com a sua morte literária, o escritor retira-se da escrita, que, no entanto, continua nesse destino comunitário desconhecido. O escritor que morre na sua escrita só existe através do leitor, na diferença que os caracteriza. O arquivo e a leitura são os limites do escritor aos quais ele pode, por um lado, aproximar-se através de um ato aberto ao mundo que não lhe pertence, e que, por outro lado, lhe dão o gosto e o sofrimento para enfrentar a provação da escrita. O que Agamben reconhece no ato de escrever: «O ato perfeito de escrever não provém de uma potência de escrever, mas de uma impotência que se dirige a si mesma e chega assim como um ato puro.» (Agamben 1990, 27)

Neste amor, que definimos como literário, não há fusão possível, pois no amor é a distância infinita que promove a aproximação, valorizando cada singularidade em jogo. Este ato de escrita que permite a existência do escritor e do leitor é um ato de amor, e a comunidade literária baseia-se no desejo de união carnal através do corpo da escrita. A comunidade impossível pertence às palavras que seguem o seu caminho sem conhecer o seu destino final. Neste sentido, a comunidade é a resistência do amor, a impossibilidade de o escritor permanecer com o seu gesto, a impossibilidade de o leitor se apropriar dele definitivamente.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio. 1990. *La comunità che viene*. Torino: Einaudi.
- Bataille, Georges. [1954] 1973a. *Œuvres complètes*, t. V, Paris: Gallimard.
- _____. 1973b. *Œuvres complètes*. t. VI., Paris: Gallimard.
- Blanchot, Maurice. 1949. *La Part du feu*. Paris: Gallimard.
- _____. 1955. *L'espacement littéraire*. Paris: Gallimard.
- _____. 1969. *L'Entretien infini*, Paris: Gallimard.
- _____. 1980. *L'écriture du désastre*. Paris: Gallimard.
- _____. 1983. *La Communauté inavouable*. Paris: Les éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques. 1993. «Passions: 'L'offrande oblique'.» In *Passions*, 11-90. Paris: Galilée.
- _____. 2000. *Foi et Savoir* suivi de *Le Siècle et le Pardon* (1996). Paris: Éditions du Seuil.
- _____. 1999. *Donner la mort*. Paris: Galilée.
- _____. 2001. *Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*. Paris: Galilée.
- _____. 2003. *Voyous. Deux essais sur la raison*. Paris: Galilée.
- _____. 2009. «Cette étrange institution qu'on appelle la littérature.» Entretien avec D. Attridge. In *Derrida d'ici, Derrida de là*, edição de Thomas Dutoit e Philippe Romanskim, 253-293. Paris: Galilée.
- Fernández Gonzalo, Jorge. 2011. «Imposible morir: Escribir la muerte en Maurice Blanchot e Claudio Rodríguez.» *Duererías. Analecta Philosophiae* 2: 1-9. http://guindo.pntic.mec.es/-ssago007/hemeroteca_archivos/n2digital-feb2011-pdf/JorgeFernandez-Imposiblemorir.pdf.
- Gasché, Rodolphe. 1986. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Massachusetts, Londres: Harvard University Press.
- Masó, Joana. 2009. «Comunidad literaria y deconstrucción. Entre el fin del relato y la archi-escritura: Blanchot, Kofman, Derrida.» *Acta Poetica*, n.º 30-2 (outono): 123-34.
- Michaud, Ginette. 2004. «'... le pouvoir de tout dire et de tout cacher...': La littérature en democrisis.» In *La démocratie à venir: Autour de Jacques Derrida*, edição de Marie-Louise Mallet, 37-72. Paris: Galilée.
- Nordholt, Anna Elisabeth Schulte. 1995. *Maurice Blanchot. L'écriture comme expérience du dehors*. Genebra: Droz.

Literatura e cosmopolitismo: uma abordagem dialética materialista

Lucas Rodrigues Negri

O tema deste livro é a dupla cosmopolitismo e literatura, dois termos cujos usos operam muitos sentidos diferentes. Para a sua abordagem, oferecerei, num primeiro momento, uma compreensão formal de cosmopolitismo, para, depois, a partir do desdobramento de um exame orientado pela dialética materialista, marcar uma perspectiva possível de literatura em sua relação com a tal Cosmópolis. Alguns dos exemplos mencionados tentam dialogar com outros textos deste volume.

A dialética materialista a que aqui me refiro é o sistema filosófico de Alain Badiou.¹ Embora não seja de meu conhecimento que o filósofo francês se tenha dedicado, em algum momento de sua obra, especificamente ao tema do cosmopolitismo, é fato que ele reformulou, em nossa época, a noção de universalidade e sua relação com a localidade — assim como sua relação com a singularidade e o absoluto, além de, a partir disso, ter refundado uma ética coerente com sua metafísica —, noções que, como se verá neste texto, necessariamente compõem a ideia de cosmopolitismo. Na verdade, tamanha é a centralidade desses temas pelos quais podemos conectar sua obra à questão da Cosmópolis, que dificilmente poderíamos resumir todo o caso aqui. O que faremos, portanto, é focar alguns pontos que irão incidir sobre o outro elemento que integra o assunto deste evento: a literatura.

1 «Après bien des hésitations j'ai décidé de nommer l'atmosphère idéologique dans laquelle mon entreprise philosophique donne de l'air à sa plus extrême tension une *dialectique matérialiste*.» (Badiou 2006, 11)

1. Forma geral do cosmopolitismo

A história da palavra *cosmopolitismo* remonta à Grécia Antiga. Seu primeiro uso registrado é atribuído a Diógenes, o Cínico, ou o Cão (404-412 a.C. – 323 a.C.). Certa ocasião, quando foi indagado de onde era, ele terá respondido ser um cosmopolita — *kosmopolites*, termo que poderia ser traduzido como «cidadão do cosmos», embora às vezes seja traduzido como «cidadão do mundo» (Laertius, livro 6, passagem 61).

Essa cena original da imagem inventada por Diógenes já lança as tensões fundamentais que compõem o termo. Isto acontece porque a resposta do Cínico é surpreendente: o filósofo declara a sua origem e pertença à jurisdição totalizante da ordem do cosmos, quando era expectável uma informação básica e usual acerca da sua cidade natal. Se trata de uma resposta atravessada pela recusa a pertencer ou a ser originário de qualquer ordem política local. Dito de outro modo, Diógenes coloca a ordem cósmica acima da ordem da *polis* em um movimento que, ao tornar ambas comparáveis, atribui ao cosmos a forma de uma cidade, associando a organização cósmica a uma estrutura ética, como se a natureza fosse capaz de estabelecer orientações a nível político e pudesse ser comparada e mesmo sobreposta à ordem política local, da *polis* em que se encontra.

O que podemos dizer, então, é que a imagem do cosmopolitismo carrega originariamente consigo essas três tensões constituintes: a projeção de uma ordem totalizante e universal; uma relação necessária dessa ordem universal com a ordem particular que forma seu par antitético; e, posteriormente, a possibilidade de, nessa relação, se estabelecer algum modo de influência, governo, controle ou gerenciamento, por parte da ordem universal sobre a particular.

Esses três elementos da cena original parecem constituir a questão do cosmopolitismo sempre que esta surge. Entre os estoicos romanos, que primeiro desenvolveram a ideia cosmopolita dos cínicos gregos, uma república cósmica talvez pudesse

coexistir em harmonia com as leis locais, mas a racionalidade universal que acusava sua existência se mostrava acima das circunstâncias sempre falhas do mundo, que deveria então ser regulado por ela. Na época moderna, o retorno do projeto explicitamente cosmopolita, destacadamente com Kant e sua República das Letras, sob influência estoica, também supunha uma maioria crítica que estabelecia normas éticas de validade universal. A Declaração Universal dos Direitos do Homem, fundada na Revolução Francesa, pressupõe também um conceito de Homem que organiza o espaço geral dos direitos e deveres, e encontra ecos até hoje na tentativa de estabelecimento de uma lei internacional, no projeto globalista da Organização das Nações Unidas. Do mesmo modo, a ideia de um governo das paixões, elaborada entre os sentimentalistas britânicos (passando pelos Founding Fathers norte-americanos, no seu liberalismo aliado a uma visão positiva da expansão capitalista como fundação de uma sociedade cosmopolita), contraposta desde o início à carga racionalizante de muitos desses projetos, propõe um conceito próprio de *natureza humana* como marca universalizante em relação à qual se constrói o sentido ordenador das dinâmicas gerais. É possível identificar na crítica marxista à falsa universalidade do capital — ao entender que a cisão da humanidade é motivada por duas classes em luta — a continuidade de uma ideia de comunidade global por vir, na promessa comunista. Há também reflexões sobre os direitos do inumano que rompem com a ideia de uma Cosmópolis humana e se lançam a uma abrangência maior, subtraindo qualquer conceito de Homem do centro dessa harmonia geral e argumentando pela imposição de deveres e direitos por necessidade natural. A crise ambiental, por exemplo, além da convocação do pensamento de uma ordem cosmopolita, aparece mesmo como sua imposição, ao sublinhar a existência de algo que necessariamente nos igualaria, apesar de nossas diferenças: o modo como todos sofreremos os efeitos do desequilíbrio ambiental. Este seria um fator universalizante que deveria regular nossas ações locais, embora seja evidente que não sofreremos os efeitos

dessa crise da mesma maneira (podemos argumentar que aí subjaz um conceito universalizante de Homem que sustenta a ideia da universalidade dessa crise). Propostas multiculturalistas também pressupõem, sob a afirmação da variedade livre da humanidade, um conceito universalizante de cultura a projetar o ambiente de tolerância global que seria necessário para nossa Cosmópolis.

Traçaremos, portanto, essas três linhas gerais como aquelas que estruturam toda forma de cosmopolitismo: a projeção de um fator de universalidade; a impossibilidade de essa projeção apagar seu par antitético, o da particularidade, pelo que eles sempre aparecem juntos; e a existência de uma relação entre a ordem universalizante e a ordem particular. A numeração dos três tópicos, que podemos encontrar abaixo, será importante para os momentos em que eles serão referidos posteriormente no texto.

1.1) A ideia de cosmopolitismo pressupõe a projeção de uma universalidade. Isto é o mesmo que dizer que o cosmopolitismo só se coloca a partir do momento em que alguma ideia de universalidade já se impôs — seja uma ideia de racionalidade que aponta para um valor absoluto; uma ideia de cultura ou de linguagem como marca da diferença entre os seres; uma ideia de globalização que aponta para a imposição de uma ordem total; ou ainda uma ideia de crise ambiental que parece determinar uma resposta generalizada por parte da espécie, dentre outras possibilidades.

Até porque, a princípio, não haveria por que se preocupar com a fundação de uma Cosmópolis se não houvesse alguma demanda por universalidade. Essa demanda pode ser *apriorística*, como, por exemplo, a fundamentação da racionalidade, ou pode ser, digamos, *responsiva*, como, por exemplo, uma resposta global à falsa universalidade do capital ou à crise ambiental. De qualquer modo, pensar o cosmopolitismo — seja como proposta, ou resposta — exige pensar e propor uma noção de universalidade.

1.2) O segundo ponto tem que ver com o fato de essa universalidade surgir sempre em relação a seu par antitético, o da particularidade. Isto é, a afirmação dessa universalidade não apaga a colocação dos particulares. O que se percebe é que a particularidade (ou o fato de que aquilo que se tem imediatamente não corresponde a uma universalidade) antecipa qualquer ideia de totalidade ou generalidade, o que gera a necessidade da projeção universalizante. As diferenças (de cidades, de leis, de origens etc.) emergem, para nós, antes de qualquer afirmação de existência de uma generalidade, totalidade ou universalidade; “antes”, dizemos, no sentido de corresponderem com a experiência que se tem do mundo, sendo que toda totalidade aparece, então, como uma projeção para além dessa experiência imediata.

Na verdade, parece evidente que nem seria necessário formular uma proposta generalista de Cosmópolis se a generalidade fosse algo dado, ou seja, se, *a priori*, o que gritasse aos olhos não fossem as diferenças e particularidades. É visível, portanto, que o problema da universalidade da Cosmópolis surge já em oposição a uma percepção anterior, a das diferenças, e só se sustenta, então, no seu diálogo/conflito com esta.

1.3) É uma consequência direta dos dois pontos anteriores que alguma forma de relação específica se estabelece entre a universalidade e a particularidade a partir do momento em que a projeção da primeira não apaga a segunda. A natureza dessa relação permanece um tanto em aberto, podendo ser, por exemplo, a simples oposição original da cena de Diógenes, ou uma complementaridade possível entre as leis da razão universal e as leis do Império Romano, ou uma clara orientação comportamental que estabeleça para o indivíduo um código ético à parte de sua cidadania, ou ainda uma abertura contemplativa que, como experiência original, coloque em xeque o sentido das situações cotidianas.

Não há projeção universalizante que não engendre orientação prática sobre as particularidades, conforme determina até mesmo aquilo que elas são para nós, em sua constituição entre o

imediatamente e o geral. E deve ser possível estabelecer que essa relação é o que sustenta a dimensão ética do cosmopolitismo. Será sempre nesse modo de projetar uma universalidade e a relacionar com as particularidades que se estabelecerá o sentido prático da proposta, provavelmente o seu verdadeiro sentido, conforme as práticas que oriente abandonem a idealidade do princípio universalizante.

2. Da forma matemática como pensamento da universalidade

Um dos aspectos centrais para se pensar a universalidade na filosofia de Badiou subjaz à sua declaração de que «as matemáticas são a ontologia». Esse fundamento nos interessa aqui por dois motivos: primeiro, porque, ao explorarmos o que orienta essa afirmação, desdobraremos proposições importantes de sua dialética materialista acerca da noção de universalidade; e, segundo, porque essa afirmação é feita em oposição frontal à utilização de qualquer outra forma de linguagem — as línguas naturais, por exemplo, como o português, o francês ou o inglês — como modo adequado para se pensar a ontologia, o que estabelecerá uma relação específica e importante entre o literário e o pensamento do universal.

Precisamos entender, então, por que motivo as matemáticas aparecem aqui com essa função. Badiou o explica em diversos momentos da sua obra; eu trouxe três abordagens dessa escolha, que incidem diretamente na questão da universalidade e da oposição às linguagens não formais. De certo modo, todas indicam as mesmas razões, apenas se aproximando da questão a partir de perspectivas ligeiramente diferentes.

2.1) A primeira abordagem dessa escolha está na forma como Badiou traz para a filosofia a noção lacaniana de matema. Sabemos que, na elaboração psicanalítica de Lacan, o real assinala o limite e o impasse da linguagem. No movimento de identificação

com o significante, que se dá no estádio do espelho, por exemplo, ele é como uma espécie de resto que, por isso mesmo, passa a constituir a causa do desejo — conforme o limite que ele acusa na linguagem é constitutivo para aquilo que essa mesma linguagem estrutura. Ora, preocupado com a possibilidade de pensar objetivamente esse real, ainda que ele esteja no impossível da linguagem, porque «externo» a ela, Lacan formula o entendimento de que o real da psicanálise «é absolutamente inabordável, a não ser por uma via matemática» (Lacan 2011, 64), chegando mesmo a afirmar que «não há ensino senão matemático, o resto é brincadeira» (Lacan 2012, 26). Resumidamente, pode-se compreender que o que justifica essa solução é que a formalização matemática, por sua natureza não metafórica, reduzida à dedução recursiva e ao raciocínio axiomático, funciona como uma espécie de traço que não produz sentido, mas que apenas estrutura, digamos, uma lógica pura da letra, indiferente a toda singularidade subjetiva. A matemática opera no próprio limite da linguagem, enfrentando a natureza de seu próprio impossível, conforme se constrói na invenção de possibilidades inerentes à forma.

Como Badiou viria depois explicar, «a matemática é justamente o pensamento que nada tem a ver com as experiências da consciência, que não tem relação com a *realidade*, mas é o nó das *letras* e do *real*. É o pensamento confrontado ao vazio, porque ele está sob o ideal da formalização» (2002, 62). E continua: «De fato, a matemática é o verdadeiro aparelho de localização do vazio. Pois ela é o que, na transmissão, *esvazia inteiramente* o que nos separa do real. Entre o real e a forma matemática, não há *nada*.» (2002, 62) O que caracteriza a matemática como linguagem, portanto, nesse entendimento, está na forma como ela esvazia a diferença e o confronto que separam a letra e o real, ou seja, ela funciona como a linguagem em seu limite, à beira do puro traço, o mais longe possível da significação. A diferença entre as abordagens psicanalítica e filosófica desse «ideal do matema» (Badiou 2002, 63), segundo Badiou, estaria apenas no fato de que a psicanálise, pela própria natureza do objeto de

estudo que a caracteriza, localiza esse vazio no sujeito, enquanto a filosofia o localiza no ser — porque a psicanálise pressupõe que o pensamento é um efeito do sujeito, enquanto a filosofia assume que é uma suposição relativa ao ser (Badiou 2002, 61).

Não é necessário nos alongarmos aqui sobre essa diferença dos dois discursos, porque o que nos interessa é o que identifica sua borda comum no ideal do matema: a compreensão de que a forma matemática pode ser localizada no limite do pensamento por causa da sua indiferença às singularidades subjetivas e interpretativas, ou seja, por sua objetividade autorreferente na ordem da letra, que a diferencia de outras estruturas significantes, uma vez que não está ligada à produção de sentido. Em resumo, a formulação matemática não está submetida às possibilidades interpretativas, histórica e às vezes mesmo individualmente determinadas, e por isso pode ocupar o lugar da visada daquilo que é indiferente a nós, a nossas especificidades, alcançando a forma do que deve ser universalmente válido.

Esse ponto nos leva diretamente à segunda abordagem da questão.

2.2) A matemática seria capaz de pensar direta e objetivamente, além de indiferentemente, todas as formas de multiplicidade possíveis, *porque ela pensa somente a forma das multiplicidades*, sem pensar suas especificidades e sem legislar sobre sua existência.

O modo mais fácil de o compreender é reconhecendo por que motivo Badiou considera sua formulação matemática uma forma de materialismo. Retomemos aquilo que foi afirmado antes, quando falávamos do cosmopolitismo, e acerca de a universalidade ser sempre a projeção de algo para além do local, e não o contrário (em 1.2): as diferenças parecem ser sempre imediatamente atestáveis, em oposição à universalidade ou à generalidade, que precisaria de ser projetada. Isto é, lidar com a experiência das coisas implica lidar diretamente com a diferenciação, ainda que também com alguma unificação.

Ora, ao pensar a universalidade, Badiou não parte para a afir-

mação de uma unidade geral, uma forma intuída que se apresente como signo do universal. Ele substitui essa maneira de pensar a universalidade por uma linguagem objetiva e universalmente acessível (universalmente acessível, porque objetiva, isto é, não dependente das interpretações e produções de sentido, como visto em 2.1) que permite *pensar a diferença em sua disseminação infinita*. Ele assume, de saída, uma preeminência da diferenciação sobre a unificação. Desse modo, no lugar da intuição de uma totalidade que nos daria a visada universalizante, ele nos propõe um pensamento da diferença em si mesma, ela própria indiferente às particularidades que a singularizem. Nessa orientação, nem sequer existe o Todo (inclusive ele demonstra, mais de uma vez em sua obra, de mais de uma maneira, por que razão não seria possível pensar a totalidade), até porque a infinidade do espaço especulativo é necessária para a objetividade do pensamento da diferença — a universalidade só se apresenta, então, como um certo modo de pensar as diferenças, o qual não incide na imposição de um limite àquelas e que o consegue fazer somente por ser axiomático e dedutivo por recursividade.

Consideremos que o cosmopolitismo se baseia sempre na projeção de uma universalidade (1.1) — a qual eventualmente pode ser, por exemplo, a razão, a globalização, a crise ambiental, a cultura, etc. Qualquer uma dessas formas projetadas como signo universal é, invariavelmente, carregada de sentido, ideologia ou valor, e justamente por isso é também um tanto quanto inexata nessas determinações, restando aberta a interpretações e a decisões locais acerca de seu sentido efetivo (1.3). O que a escolha pela formalização matemática como pensamento do universal compreende é que não haveria como encontrar uma forma que pudesse ocupar esse lugar totalizante, que não fosse, efetivamente, produtora de disputas, incertezas, inconstâncias — que não fosse, em suma, uma falsa universalidade, falsa porque, enquanto se colocasse como tal, produziria diferenças quase sempre hierárquicas. Em geral, tratar-se-ia de uma produção ideológica na medida em que se mostraria como universalidade apenas para ocultar sua real atuação — na

prática, não raro, dominação ou colonização por um particular.

A solução de Badiou para o caso é a de substituir essa projeção contingente de um valor, cuja única fundamentação só pode ser uma espécie de intuição da forma e da totalidade, por uma abordagem da diferença tomada em si mesma, na marca objetiva da letra matemática — uma letra que não se coloca como a intuição de uma totalidade, mas somente como o traço, no limite da linguagem, da própria diferenciação projetada no vazio e no infinito.

Uma consequência evidente dessa solução está na noção de que tal pensamento da universalidade não propõe nenhum valor ou sentido. Logo, por se basear na própria letra de uma linguagem alheia ao sentido, ela não serve para estabelecer nada como uma orientação ética ou política para uma cidade global ou cósmica. A dimensão ética dessa solução se encontra, então, podemos dizer, numa posição anterior a ela mesma: ela está na recusa à aceitação de qualquer valor ou sentido como capaz de portar um valor objetivamente universal. É uma dimensão ética assumida por princípio, que talvez, na verdade, se justifique mais como uma questão epistemológica acerca da possibilidade de provar a existência de um valor objetivamente universal em algum objeto ou sentido.

Retornaremos adiante (embora muito resumidamente) à observação de como essa mesma dialética materialista, na verdade, propõe a existência de valores e sentidos absolutos, numa relação reconhecível entre as singularidades mundanas e a forma matemática da ontologia. Antes, porém, desdobremos, a partir desta segunda abordagem, a terceira que aqui procuramos apresentar.

2.3) A terceira abordagem para a escolha das matemáticas como único pensamento plausível do universal está na possibilidade de desvincular o pensamento da universalidade do pensamento da experiência.

Uma ideia que não decorre do texto de Badiou, mas que considero uma maneira didática de abordar a questão, é considerar que todo pensamento da universalidade que se sustenta a partir de uma noção de experiência acaba sempre operando por siné-

doque. Por exemplo: quando se diz de uma pessoa (autor ou personagem) que, porque visitou muitos países e experimentou muitas culturas, é um cosmopolita, o que aí se verifica é uma sinédoque que extrapola de um número restrito de países e culturas, sob a forma limitada com que um indivíduo consegue lidar com essa variedade, para uma ideia de totalidade ou globalidade. Ou quando se diz de uma narrativa que é cosmopolita porque, por exemplo, extrapola o eurocentrismo e se abre para outras perspectivas: o que aí se tem é um número limitado de perspectivas que, apenas pelo movimento de extrapolação, é considerado como extrapolação ao nível máximo — seu limite, por sinédoque, é tomado por totalidade. O mesmo poderia ser dito das projeções de um conceito universal de Homem, por exemplo, que sustentasse uma ideia cosmopolita — não passaria de uma forma totalizante necessariamente incapaz de englobar todas as possibilidades humanas, pelo que contaria apenas como uma sinédoque para, a partir de considerações limitadas, querer valer por todas as possibilidades. Tais sinédoques, para retomar a questão da intuição que mencionamos acima, não são senão operadores de uma espécie de intuição que projeta, sobre o específico da experiência, a virtualidade de uma totalidade.

Mas o que a formulação matemática da universalidade coloca é a possibilidade de pensar a infinidade de todas as diferenças sem depender de uma sinédoque. Assim, a orientação pela sinédoque, que toma a experiência como paradigma do pensamento, é aquilo a que Badiou, em alguns momentos, se refere como o pensamento romântico — o qual seria o paradigma do pensamento burguês. Cito aqui um trecho de um texto intitulado «Filosofia e matemática», publicado em *Conditions* (em tradução minha):

É possível dizer que a filosofia romântica alemã, que produziu os meios filosóficos e as técnicas de pensamento do historicismo, acabou por impor a ideia de que o verdadeiro Infinito não se doa senão como estrutura de horizonte *para a historicidade da finitude da exis-*

tência. Mas tanto a representação do limite como um horizonte e o tema da finitude são totalmente estrangeiros à matemática, cujo conceito de limite é apenas o de um ponto presente e cujo pensamento exige a pressuposição da infinitude do seu lugar. A matemática, que encadeia o infinito à potência encerrada na letra e cujos atos repelem qualquer aceitação de tempo, não poderia conceder ao historicismo, do qual o romantismo é o filosofema, qualquer posição paradigmática a respeito da exatidão ou da verdade.

(Badiou 1992, 161-2)

Em outras palavras, re-intrincar a matemática no pensamento da universalidade é um movimento que se opõe à projeção da finitude como totalidade baseada em um horizonte virtual de historicidade; porque não é senão virtual a noção de que manifestar uma abertura à diferença possa equivaler, em algum nível, ao acesso à diferença em si em todas as suas possibilidades. E não é senão uma sinédoque o salto que se dá entre a abertura sempre local da experiência e a afirmação de que esse pequeno passo corresponde a uma abertura para a universalidade em si. Tomando outro caminho, a linguagem formal da matemática, e somente ela, nos permitiria pensar direta e realmente a infinidade, isto é, pensar efetivamente a universalidade pela disseminação infinita das diferenças, sem a estar reduzindo, portanto, às possibilidades locais de experiência e expressão. O que reforça a distância que existe entre o pensamento da universalidade e o estabelecimento de uma forma total: visar a diferença em si é não a preencher com especificidades; é, portanto, não forçar nenhum sentido como um sentido cosmopolita.

3. Matema versus poema

Essa colocação da formalização matemática como única possibilidade de se pensar a universalidade não significa que não possa existir algo no particular que aponte para um valor absoluto, isto é, que não haja a eventualidade de algo particular, de fato, ascender

a um sentido universal. O que Badiou elabora acerca disso indica apenas que essa possibilidade não pode ser atestada pela particularidade em si, sozinha, em seu desejo de totalidade; ela depende de uma espécie de suplementação dos procedimentos, pelo que a combinação do suplemento matemático com o específico singular pode, eventualmente, fornecer um pensamento do valor absoluto de uma particularidade.² No que diz respeito ao literário, que nos interessa mais detidamente aqui, diríamos que a possibilidade de ele acessar um valor universal pode se dar, segundo Badiou, por uma suplementação matemática, via filosofia. Vejamos um dos modos pelos quais isso é elaborado, no debate de Badiou com Heidegger, em *O Ser e o Evento* — questão abordada na oposição entre o poema e o matema sobre o tema da natureza, em sua oposição ao que ele chama de «ontologias poéticas» ou «ontologias da Presença» (Badiou 1996, 105). Badiou escreve:

Fica claro [...] que duas vias, duas orientações, comandam aqui todo o destino do pensamento do Ocidente. Uma, apoiada na natureza em seu sentido originalmente grego, acolhe em poesia o aparecer como presença advenante do ser. A outra, apoiada na Ideia em seu sentido platônico, submete ao matema a falta, a subtração de toda a presença, e separa assim o ser do aparecer, a essência da existência.

Para Heidegger, a via poético-natural, que deixa-ser a apresentação como não-velamento, é a origem autêntica. A via matemático-ideal, que subtrai a presença e promove a evidência, é o encerramento metafísico, o passo primeiro do esquecimento.

(Badiou 1996, 106-7)

Note-se que Badiou identifica a orientação matemática, que ele mesmo assume, com o princípio platônico ao qual Heidegger se

2 O que é apresentado neste texto não leva em conta as formulações específicas sobre o absoluto que Badiou expõe em *Limmanence des vérités*, as quais viriam bem ao caso, mas não caberiam nos limites da exposição. O leitor tenha em conta que foi preciso optar por algumas reflexões em detrimento de outras.

opõe. Vamos tentar evitar aqui uma passagem muito exigente pelo pensamento heideggeriano. Consideremos apenas que essa identificação de Badiou com a via platônica repousa sobre algumas daquelas mesmas observações gerais que apontamos sobre a escolha da formalização matemática como pensamento do universal. Retomando mais uma vez a relação entre a percepção imediata das diferenças e a projeção de uma universalidade que as unifique (assinalada em 1.2 e em 2.2), compreenda-se como podemos tomar a via poético-natural como aquela que assume a presença de um fator geral de doação do ser naquilo que se apresenta para nós (doação do ser no aparecer, que Heidegger localiza no conceito grego de *physis*), enquanto a via matemático-ideal é aquela que recusa esse fator geral e toma o que se apresenta diretamente na sua multiplicidade. Ou seja, é fato que, quando assumimos que nossa experiência imediata das coisas percebe as suas diferenças antes de projetar uma totalidade que as unifique, já estávamos assumindo a via matemático-ideal. Segundo Heidegger, só se pode considerar algo assim quando já nos esquecermos de que a experiência imediata das coisas se compõe de um fator original que é, digamos, a pura doação de seu ser — um fator totalizante que a filosofia ocultou desde Platão e que caberia agora retomar. Sim, essa foi de partida uma escolha ontológica nossa, mas não foi aleatória: ela se justifica, dentre outros motivos, exatamente por aquelas razões que apontamos para se assumir o paradigma matemático no pensamento da universalidade: a busca pela formalização e pelo pensamento objetivo da diferença, que evitam a eleição contingente de um valor dominante e, conseqüentemente, fogem à sinédoque e à virtualidade na assunção dos objetos, desvinculando o pensamento da universalidade de qualquer experiência particular.

Outro caminho poderia ter sido tomado, um mais afeito à orientação heideggeriana: aquele que afirma a percepção imediata de um fator totalizante que compõe a multiplicidade das diferenças. Para o filósofo alemão, o retorno dessa doação pura do ser ao pensamento se liga à poesia. Pois, para ele, o poético,

como paradigma da obra de arte, traz à aparência o desabrochar da *physis*, isto é, traz à experiência (do que se mostra) esse fator de abertura para a presença original, autêntica — justamente aquilo que o matema platônico oculta quando substitui essa presença pelo pensamento restrito da aparência como aspecto, evidência ou forma: *eidós*, ou *idea*. «O matema platônico deve ser pensado [...] exatamente como uma disposição separada, e que se esquece, do *poema* pré-platônico», diz Badiou (1996, 106). O que é chamado de via poético-natural coloca-se, então, como a origem autêntica, em oposição à via matemático-ideal, que substitui a presença original pela falta, no encobrimento operado pela ideia. O retorno da grande poesia, como um retorno dos deuses, é colocado em oposição ao pensamento da diferença tal como articulado pela via matemático-ideal, assinalada por Platão e reivindicada por Badiou.

Essa é a questão posta na perspectiva heideggeriana. Mas o que Badiou propõe, em oposição a ela, é uma outra interpretação dessa relação entre o poético e o matemático, ou entre o poético e o filosófico. Para ele, a interpretação heideggeriana desse suposto «esquecimento» platônico do ser autêntico é um equívoco, pois o poema só poderia ser associado ao pré-platônico *porque* ele foi interrompido pelo matema. Afirma Badiou:

A mudança radical introduzida pela suplementação matemática é que o imemorial do poema, que era doação nativa e plenária, torna-se, após o evento grego, a *tentação* do retorno, tentação que Heidegger — como tantos alemães — acredita ser uma nostalgia e uma perda, quando ela não passa do jogo permanente induzido no pensamento pela dura novidade do matema. A ontologia matemática, labor do texto e da razão inventiva, constituiu retroativamente a proferição poética em tentação auroral, em nostalgia da presença e do repouso. Não é do esquecimento do ser que se tece essa nostalgia, doravante latente em toda a grande empresa poética: é antes, ao contrário, do pronunciamento do ser em sua subtração pelo esforço de pensamento das matemá-

ticas. A vitoriosa enunciação dos matemáticos acarreta que o poema acredita dizer uma presença perdida, um limiar do sentido. Mas isso não passa de uma ilusão dilacerante [...]. O poema só se confia nostalgicamente à natureza porque ele foi uma vez interrompido pelo matema, e o «ser» cuja presença ele persegue não é senão o impossível *preenchimento* do vazio [...].

(Badiou 1996, 107-8)

Dito de outro modo, o poema só poderia ser associado ao desvelamento do ser uma vez que esse ser foi velado, ou só poderia ser associado ao retorno do ser autêntico porque o pensamento do ser assumiu a forma inautêntica da *idea* — logo, é na verdade pela fundação do matema e, portanto, do esquecimento do ser como presença plenária, que surge a possibilidade do desvelamento poético. Antes desse esquecimento, o poema só poderia ser uma «figura pontual, extática e repetitiva» (Badiou 1996, 107). O matema, portanto, não deveria ser tomado como um esquecimento, tal como Heidegger o considera, mas antes como um *suplemento* (Badiou 1996, 107), pois é ele que permite associar ao poético o seu valor de presença autêntica, abrindo assim o texto para a sua força original.

Observe-se que Badiou não afirma o matema acima do poema, mas recusa o conflito e defende a complementaridade. Ele de fato vai dizer que somente as matemáticas podem servir para pensar objetivamente a universalidade, mas isso não significa que o poema não tenha um lugar nessa formulação, e talvez um lugar tão fundamental quanto aquelas. Para ele, o poema participa de uma das quatro formas possíveis do que ele chama de «procedimentos de verdade», processos subjetivos que instauram o traçado de uma verdade no interior de mundos singulares. Se as matemáticas servem à filosofia como modo de pensar a universalidade, a poesia serve à filosofia para que pense aquilo que escapa a essa conformação matemática e que, por isso mesmo, pode aparecer como processo autêntico e transformador, de abertura universalizante para o ser através da particularidade do que aparece.

4. Escolha imposta pela coerência

Referimos anteriormente que nossa orientação pela via matemático-ideal foi uma escolha. De fato, existem muitas outras noções de universalidade que prescindem dessas colocações. Por que não ficar, por exemplo, com Heidegger, e «lembrar-se» da doação do ser no aparecer, assumindo que a *physis* se oferece poeticamente? E de quantas maneiras não é possível responder a essa pergunta? Por que não continuar afirmando um conceito de Homem sem se colocar essas questões metafísicas? E é mesmo verdade que quando falamos em *perspectiva* dialética materialista, parecemos próximos de um relativismo — como se ela fosse uma perspectiva dentre outras, inevitavelmente a culminar num pragmatismo institucional que, por fim, não tem nada a ver com essa mesma dialética.

Perguntemos, então, em que se baseia Badiou para opor a todas as outras formulações da universalidade essa ideia de uma disseminação infinita, uma inexistência do todo, uma restrição do pensamento da universalidade à visada da diferença tal como esta é proporcionada pela escrita matemática, com seus paradigmas de formalização, objetividade e transmissibilidade. Perguntemos o que orienta a escolha apriorística por essas determinações, a fim de se encontrar um sentido mais fundo nessa escolha.

Retornemos a outras considerações mais genéricas sobre a filosofia de Badiou. É possível afirmar que existe uma fórmula geral que constitui seu cerne, e que poderia ser traduzida como: «Coisas aconteceram, agora, se quisermos sustentar que de fato aconteceram, será preciso permanecer fiel a seu acontecimento e desdobrar as consequências desses acontecimentos.» É uma fórmula simples, mas singular e desenvolvida de maneira inédita.

É assim, por exemplo, que ele define o trabalho da filosofia em relação àquilo que considera suas quatro condições de existência, no seu *Manifesto pela Filosofia*. Badiou afirma que «os conceitos filosóficos tramam um espaço geral no qual o pensamento

ascende ao tempo, ao *seu* tempo, pelo que os procedimentos de verdade desse tempo aí encontram o abrigo da sua compossibilidade» (Badiou 1989, 18-9, nossa tradução). Badiou nos diz que as coisas acontecem em certos «lugares»; particularmente, as coisas acontecem na arte, na política, na ciência e no amor; e essas coisas constituem aquilo que podemos chamar de *o nosso tempo*: o nosso tempo é o tempo em que tais coisas aconteceram e estão a desdobrar as suas consequências. Esses desdobramentos são o que ele chama, na citação, de «procedimentos de verdade». Em outras palavras, para sermos contemporâneos dessas coisas — ou seja, para estarmos no seu tempo e poder chamá-lo de nosso —, seria necessário estarmos aptos a pensá-las em conjunto, sendo essa a tarefa da filosofia: constituir o campo de pensamento onde os procedimentos de verdade da arte, da política, da ciência e do amor são pensados juntos.

É aquilo que podemos considerar como uma espécie de demanda por coerência. Se dissermos que algo aconteceu, mas permanecermos indiferentes a esse acontecimento, isso será no mínimo distinto de uma outra situação em que aquilo que aconteceu ajudaria a definir essa mesma situação. Por exemplo: se vivemos nossa vida de determinado modo, um dia conhecemos alguém e acreditamos que nos apaixonamos, mas nada acontece, nada muda em nosso comportamento a não ser que passamos a dizer por aí que nos apaixonamos, então o caráter de verdade desse suposto acontecimento da paixão será, no mínimo, duvidoso. Ou: se, por exemplo, um texto literário é publicado, chega até a ser reconhecido como uma grande obra, mas jamais vem a exercer grande influência no cenário geral de uma cultura, dificilmente se dirá que foi determinante para a sua época. Ou ainda: se vivemos nossas vidas como se não houvesse uma promoção de chacinas por parte do Estado, podemos até ler as notícias e sentir algum tipo de indignação, mas dificilmente se dirá que vivemos, particularmente, no tempo desse massacre. Isto porque, na verdade, o nosso tempo não parece regido por esses fatores, mas antes por outros, mais incidentes em nosso cotidiano, como, por

exemplo, os nossos compromissos particulares. Ou então se dirá que esse é o nosso tempo, sendo que nesse tempo nós marcamos a posição obscurantista dos indiferentes, que aceitam aquele tal como ele é porque lhes assenta bem.

A filosofia aparece como o discurso que indaga pelo nosso tempo. Houve uma revolução: nosso tempo será o tempo em que ocorreu essa revolução, ou será um tempo que tenta permanecer o mais próximo possível do que era quando aquela ainda não tinha acontecido? Certas ideias foram inventadas: o nosso tempo será aquele em que essas ideias foram criadas, pelo que se distingue da época em que aquelas ainda não o haviam sido? Ou tudo permanece igual a quando elas ainda não existiam? Por que poderíamos dizer que não vivemos hoje como se vivia há 20, 50 ou cem anos? Quais são os acontecimentos que definem este tempo como outro tempo em relação àquele?

Essa definição do tempo em relação a seus acontecimentos fundadores é o que chamamos de demanda por coerência — a própria possibilidade de identificar um tempo como o tempo desdobrado por certos acontecimentos.

Vejamos alguns detalhes importantes acerca dessa colocação:

4.1) A filosofia marca, por definição, a possibilidade de pensar a forma geral do tempo como o espaço conjunto dos acontecimentos da época, porque ela formula um pensamento da universalidade. Se qualquer outro discurso se dispusesse a fazê-lo, mas não pudesse elaborar esse pensamento, acabaria por perder de vista algum elemento fundamental; ele não seria a filosofia, mas a sua suspensão. A filosofia não se manifesta apenas a partir do ato de declarar «sou a filosofia», mas por estar em ação de acordo com aquilo que a determina — no caso, o pensamento da forma geral do tempo como o espaço conjunto dos acontecimentos da época.

É evidente que permanece contestável a possibilidade de ela ocupar essa posição. Poderíamos dizer que é uma questão epistemológica, se a epistemologia em si já não fosse posterior, e não anterior, à filosofia. É possível afirmar qualquer coisa, como,

por exemplo, que o poema é mais determinante para o espírito humano do que a política, ou afirmar o contrário disso. No fim, a natureza de *escolha* da orientação do pensamento permanece. Mas temos aqui uma convocação ao reconhecimento de que as coisas se diferem, de que o real não é aleatório e de que é possível pensar, objetivamente, *como* se diferem.

Imagina-se, com a filosofia, essa perspectiva «acima», pela qual podemos conceber a diferença entre as coisas e as diferentes coerências que elas estabelecem entre si.

4.2) Deve ser evidente que a existência dessa perspectiva «acima», desse olhar isolado e em si indiferente ao resto, pelo qual as diferenças podem ser objetivadas, permanece sempre, em sua natureza discursiva, como uma espécie de ficção — a qual pode ser, e não raro é, ignorada. A filosofia também pode ser definida como uma *ficção mimética*. Não à toa, em «Définition de la philosophie», publicado em *Conditions*, Badiou afirma: «Ficção de saber, a filosofia imita o matema. Ficção de arte, ela imita o poema. Intensidade de um ato, ela é como um amor sem objeto. Direcionada a todos para que todos se impressionem com a existência de verdades, ela é como uma estratégia política sem jogo de poder.» (1992, 79)

Uma ficção, sim, mas uma que surge pela combinação das condições da época pensadas em sua compossibilidade. E essa demanda pela compossibilidade é o que traz para esse discurso o sentido que ele é capaz de carregar quando fala em universalidade. É claro que é possível falar de universalidade de muitas maneiras, em muitos contextos, sob muitos usos da linguagem. Mas aqui está um modo de organizar certas condições para que falar sobre esse conceito alcance um certo sentido do que seja universal — um sentido que, fora dessas condições, esse termo não conquista. Mesmo na medida em que não passa de uma aposta experimental sobre as possibilidades do pensamento, é uma aposta sobre a própria marca da diferenciação entre uma aposta e outra — e pensar assim não é como pensar de outros

modos, porque a possibilidade dessa diferença foi estruturada aqui. É esse lance de autorreferência estruturada sobre a possibilidade do pensamento que oferece, à dialética materialista de Badiou, o seu modo de pensar a universalidade — de onde poderemos desdobrar um pensamento da ideia cosmopolita.

4.3) Essa questão do desdobramento dos procedimentos de verdade, seu reconhecimento e a necessidade de extrair consequências deles para que se possa estar a pensar em seu tempo, é, de fato, algo que remete à escolha das matemáticas como paradigma da objetividade em oposição, por exemplo, à proferição poética. Em linhas gerais, as linguagens matemáticas que Badiou trabalha (ZFC, categorias, topologia, etc.), à semelhança das linguagens matemáticas em geral, operam como os desdobramentos *necessários* que se dão a partir de um certo conjunto de premissas. Em ZFC, por exemplo, temos um conjunto de nove axiomas e tudo o mais é construído por dedução a partir deles. Não há saltos, escolhas, acaso nessas deduções. É claro que, como vimos acima no diálogo com Heidegger, isso não significa que Badiou se oponha a um pensamento poético, de saltos, escolhas e acaso. Pelo contrário, eles são *a* questão, mas não se confundem com o *suplemento* que lhes reconhece, objetivamente, o sentido real (matematizável) que mobilizam. Não se confundem com o discurso que pode atestar a coerência geral dos seus saltos e desvios — não se confundem com a possibilidade (e mesmo a necessidade) de reconhecer objetivamente o que é e o que não é atuação desse mesmo processo criativo, diferindo o que ignora e o que é efeito dessas criações. A filosofia não tem ingerência sobre o poema, não vai dizer o que ele pode ou não fazer, ou qual o seu valor. E o poema poderá dizer que esta época é aquela, ou que existe uma correlação entre coisas aparentemente díspares, na força de suas imagens. O poema é, de fato, poderíamos dizer, uma instância de liberdade, uma abertura para as possibilidades humanas e inumanas, algo que não deve ser regrado nem orientado pela objetividade filosófica. O problema é apenas o quanto o poema depende

dessa objetividade para ter, na sua abertura, a marca dessa liberdade, e como se dá esse jogo.

A filosofia vai pensar as mesmas imagens junto de outros modos de pensar — por exemplo, o pensamento matemático, no que ele carrega de invenção formal e objetiva — e tentar formular então a compossibilidade da invenção poética com a objetividade científica, dando a cada forma de poder o seu pensamento, que se alcança na sua compossibilidade. O mesmo deverá incluir também a política e o amor, que junto com a arte e a ciência são reconhecidos, por Badiou, como as quatro condições da filosofia — e, portanto, como as quatro condições desse discurso da universalidade. E nunca é demais frisar como essas condições não se confundem com os discursos relativos a elas: debates políticos não são a política, histórias de amor não são o amor, obras literárias, por exemplo, não são a arte apenas por serem obras literárias, e por aí adiante. Quem pensa sobre tais coisas e elabora discursos sobre elas está próximo do terreno filosófico — as condições tomadas em si mesmas são, em geral, definidas pela sua atuação efetiva sobre os objetos dos mundos, nos efeitos e transformações que produzem neles.

Só a filosofia pensa a universalidade, bem como a validade universal de certas formas particulares, conforme dá às matemáticas a orientação que assinalamos aqui e, a partir delas, constitui o suplemento que instaura tal perspectiva. Mas a filosofia surge apenas na busca pela coerência geral da época, pelo que depende das suas quatro condições, cada uma delas trazendo algo específico para a formação do pensamento desse espaço comum. Consequentemente, a filosofia pode projetar um conceito cosmopolita a partir de sua projeção de uma ideia de universalidade, mas esse conceito dependerá, também, das quatro condições para alcançar um alcance verdadeiramente universal. Não faria sentido, portanto, falar na Cosmópolis, por exemplo, como uma República das Letras — primeiro porque não seria uma República, mas principalmente porque não é apenas com letras que se pensa efetivamente *a e na* universalidade. A dialética materialista

badiouana convoca à necessidade de que o cosmopolitismo seja artístico, científico, político e amoroso como dimensões objetiva e simultaneamente ativas.

5. *Literatura para a Cosmópolis*

Para encerrar estas reflexões, talvez seja necessário abordar com um pouco mais de clareza o que foi dito logo acima. Um dos aspectos mais interessantes e notáveis da filosofia de Badiou é o modo como ela se preocupa em marcar a diferença entre o seu próprio discurso e os procedimentos de verdade que caracterizam suas quatro condições, assim como a diferença entre os procedimentos de verdade entre si.

Por meio de estruturas que não cabe analisarmos aqui, o discurso filosófico torna possível pensar a universalidade, a singularidade, e ainda o absoluto enquanto categorias, mas «apenas» para os acusar nos procedimentos de verdade que o condicionaram. É como se a filosofia permitisse pensar a universalidade, mas para se pensar *na* universalidade, ou seja, para se estar no terreno do universal, já é preciso não estar na filosofia, mas antes na política, na arte, na ciência ou no amor, que, como referimos, não são meros discursos, mas formas mundanas ativas e objetivas.

É por isso que uma obra poética, por exemplo, pode ser a inscrição do ser no aparecer: não porque a filosofia disse que a poesia o é, nem porque o próprio poema disse ser, mas porque a filosofia deu instrumentos por meio dos quais se pode reconhecer que algo aconteceu a partir de uma obra poética. Do mesmo modo, a filosofia não fundará a Cosmópolis, mas dará instrumentos com os quais ela pode ser pensada em suas relações efetivas, por exemplo, com nossas experiências políticas, sensíveis, intelectuais ou amorosas. Ela dispõe uma colocação objetivante dos processos, permitindo atestar suas continuidades nos procedimentos de verdade, marcando a diferença entre o que objetivamente é consequência do quê e o que não é.

Estou chamando a atenção para este aspecto para considerarmos, mais diretamente, algo acerca da relação entre a literatura e o cosmopolitismo. Marcando o reconhecimento formal das diferenças que a dialética materialista coloca, seria preciso admitir que a constituição de uma Cosmópolis, ou a tentativa de estabelecer uma ordem global — quer como resposta ao capitalismo, ou à crise ambiental, ou ainda como proposta de uma racionalidade universal *à la* estoicismo, em suma, a tentativa (voluntária ou involuntária) de assumir ou colocar em prática, no mundo, um paradigma de universalidade ética, sob a marca daquilo que se designa por cosmopolitismo — não poderia ser pensada se não congregasse em si elementos da ordem da arte, da política, da ciência e do amor.

No que diz respeito à literatura, é possível argumentar que esta, conforme agrega diferenças, mostra realidades, formula possibilidades e muito mais, contribui para a construção dessa Cosmópolis, não servindo apenas de veículo ideológico de ideias específicas, mas, no seu conjunto, apontando para a construção de uma cultura globalista, para a educação para a diferença, uma espécie de formação cidadã para a cidade global. Tudo isso pode ser verdade. Só que, em última instância, é preciso reconhecer que a literatura se movimenta na sociedade e nas experiências subjetivas sob a orientação das organizações sociais, das possibilidades dadas pelos meios, pela comunicação, pelas formas de envolvimento, etc. Ou seja: não é porque a literatura permite essa experiência sensível da diferença que ela coincide de alguma forma com o território da Cosmópolis. Porque não basta que ela exista, que esteja lá, e que um número limitado de pessoas tenha um conjunto específico e limitado de experiências com ela, para ela congregar as pessoas sob as suas injunções. Dito de outro modo, a existência de uma literatura universal que congrega as diferenças — junto da possibilidade de tal coisa existir como prática, e não apenas como fábula — não é algo que se resolve com representações mais ou menos bem feitas de uma universalidade por sinédoque, mas sim sob a injunção de outras determinações.

O que determina a capacidade da literatura de operar a favor de uma Cosmópolis, de constituí-la, é um procedimento estrutural coletivo — o que, pelo olhar da filosofia de Badiou, coincide com o que se entende por política, e não com o que se entende por arte. Portanto, a dialética materialista, nesse assunto, nos orienta a não esquecer a diferença entre o que a literatura efetivamente é e o que ela pode ser; ela nos orienta a não cair na falácia da virtualidade, da sinédoque da experiência e da representação literária equivalendo a algum tipo de existência real da universalidade. Ela nos orienta, em suma, no reconhecimento das estruturas ideológicas que revestem toda afirmação cosmopolita, instaurando a diferença entre a universalidade objetivamente pensável e as formas particulares que reclamam valor universal.

Bibliografia

- Badiou, Alain. 1989. *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____. 1992. *Conditions*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____. 1996. *O Ser e o Evento*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 2002. «Filosofia e psicanálise.» In *Para Uma Nova Teoria do Sujeito: Conferências Brasileiras*. Tradução de Emerson Xavier da Silva e Gilda Sodré, 59-64. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____. 2006. *Logiques des mondes: L'être et l'événement*, 2. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, Jacques. 2011. *Estou Falando com as Paredes: Conversas na Capela de Sainte – Anne*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 2012. *O Seminário, Livro 19: ...ou Pior*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar.
- Laertius, Diogenes. 1972. *The Lives of Eminent Philosophers*, editado por R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press. Texto *online* em grego e em inglês no Perseus Project. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text.jsp?doc=Perseus:ext:1999.01.0258>.

O «efeito Lusíadas»: uma tensão rumo ao imperialismo ou ao cosmopolitismo?

Nuno Miguel Proença¹

Em 1998, Fernando Gil e Helder Macedo publicaram uma importante reflexão sobre os temas da retrospectiva, da visão e da profecia no Renascimento Português. *Viagens do Olhar*, traduzido para inglês como *The Travelling Eye*,² toma em consideração algumas das mais notáveis obras literárias deste período da história de Portugal que tiveram um papel na génese da crise da consciência europeia no período de transição do século XVII para o século das Luzes. Aquelas criaram condições originais para a renovação das aspirações cosmopolitas nos tempos modernos, ao instaurarem novas formas de relação consigo próprias e com os outros, e questionando dessa forma a identidade através de uma interrogação permanente daquilo que se mantém no exterior. Ao deixar entrar as figuras dos estrangeiros, dos estranhos e da estranheza nas representações artísticas e literárias do Velho Continente, estas obras contribuíram largamente para a possibilidade da mudança de perspectiva e do questionamento dos dogmas, certezas e crenças tidas por garantidas antes do encontro com estes «Outros Povos» e culturas. Falamos de «novos horizontes geográficos, políticos e cosmológicos» que viriam a alterar por completo, e irreversivelmente, a concepção europeia do mundo. Entre os temas fundamentais da literatura e da cultura portuguesas, encontramos

1 O autor não segue o acordo ortográfico de 1990.

2 Completaremos a nossa leitura com referências a dois outros livros dos autores, que, no nosso entender, oferecem elementos complementares para a compreensão destas questões: *Traité de l'évidence* (Gil 1993) e *Camões e Outros Contemporâneos* (Macedo 2017). Apesar da existência de uma tradução do *Tratado da Evidência* (Gil 1996), proporemos a nossa adaptação para português dos trechos citados.

os da viagem e do encontro com povos e lugares diferentes daqueles que eram previamente conhecidos na Europa. Cada um deles abre perspectivas inesperadas que comprometem a identidade e as certezas nacionalistas, mas que foram frequentemente usadas para promover e confortar concepções imperiais que tentam contradizer o pavor e o encanto originais suscitados por aquilo com o que estes europeus em viagem se depararam.³

Apesar de várias leituras e análises empreendidas no seu estudo, que incide sobre algumas das obras literárias mais notáveis deste período da história de Portugal, desejamos focalizar-nos naquilo a que Fernando Gil dá o nome de «efeito Lusíadas» ao abreviar duas inspirações contraditórias que atravessam a épica camoniana. Na verdade, as análises de Fernando Gil mostram que existe uma tensão permanente e insolúvel entre a aspiração da viagem e o desejo de uma renovada fundação da nacionalidade além-mar: a nossa leitura vai ter em consideração que a primeira tende para o cosmopolitismo e a segunda para o imperialismo de cariz nacionalista. Se bem que *Os Lusíadas* tenham, por vezes, produzido a ilusão da sua unidade coerente por meio de justificações artificiais e de infortúnios ideológicos, fundação e viagem nunca se completam uma à outra numa evidência poética única, porque não resultam de um mesmo desejo. A tensão entre estas duas aspirações contraditórias é tanto mais complexa, que aquilo que poderia ser visto como uma épica fundacional, na tradição da *Eneida* de Virgílio, é também a crítica da ambição imperial, uma defesa indirecta das suas vítimas tanto quanto das práticas e das experiências da condição humana universal que, no mínimo, se

3 Estes temas também são familiares aos historiadores da cultura e das representações portuguesas, que frequentemente se interrogam sobre o que pode ser específico na literatura portuguesa no seu processo de questionamento da identidade a partir do final do século XVI. Reportando à vasta e densa *História da Expansão Portuguesa* (Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri 1998), diz-nos Diogo Ramada Curto, no capítulo sobre «Cultura escrita e práticas de identidade», que «as obras de Luís de Camões, Diogo Couto, Manuel Seival de Faria e do Padre António Vieira fazem parte de um processo de questionamento da identidade [e que] um primeiro tempo de intensidade exemplar na reflexão sobre a nação se situa entre a década de 1570 e os anos de 1620. Camões e Couto são as figuras de mais fácil reconhecimento nesta configuração» (Curto 1998b, 458).

encontravam em oposição aos valores oficiais e às justificações da nação conquistadora.⁴

Sem propor uma aproximação histórica, mas não indiferente ao contexto da expansão marítima e à descoberta de realidades até então desconhecidas para os portugueses e outros europeus, a originalidade do trabalho de Fernando Gil e Helder Macedo consiste, assim, numa interrogação filosófica de tais temas e na confrontação das hipóteses formuladas pela realidade literal dos textos, por entretecerem a análise literária com um questionamento da recepção das obras, que se faz acompanhar pela teoria do conhecimento que nos permite apreender a dinâmica de uma tal recepção, do seu sentido e dos seus efeitos. Ao iluminarem alguns estratos arcaicos da racionalidade e do conhecimento, os temas da viagem e do encontro com o que é novo também dão lugar às questões da relação entre a racionalidade e a crença. É uma reflexão sobre a *crença* que, de modo incidental, estabelece uma ligação entre as temáticas da Renascença e as questões da evidência, às quais Fernando Gil dedicou o *Traité de l'évidence* (Gil 1993; 1996), um livro longo e difícil, publicado em França no ano de 1993. Em *Viagens do Olhar*, um dos propósitos dos autores consiste precisamente em verificar algumas das teses do *Tratado*, nomeadamente no capítulo sobre Camões e o «Efeito Lusíadas» (Gil e Macedo 1998, 13-76).

A crença no que é novo, que, para alguns escritores da Renascença, se exprime ora como crença nas coisas profetizadas, ora como crença na redenção pelo amor, ou ainda como crença no esplendor da descoberta, «desloca completamente a tranquilidade da norma aceite como tal» (Gil e Macedo 1998, 10) e modifica, perturbando-as, as representações que temos de nós próprios, dos

4 «Tem-se escrito que Camões é um poeta petrarquista. É e não é. O petrarquismo foi para ele a base do antipetrarquismo. Tem-se escrito que *Os Lusíadas* são uma épica virgiliana. Também são e não são. A celebração épica da *Eneida* foi para ele a base de uma crítica antiépica. Tem-se tentado separar o Camões malcomportado dos bordeis lisboetas do sublime Camões da espiritualidade do amor. Mas ele próprio o não faz quando, na Ilha do Amor — esse vasto bordel de marinheiros e de ninfas —, a iluminação espiritual é entendida como um corolário da satisfação do desejo sexual.» (Macedo 2017, 97)

outros e do mundo. Uma das hipóteses de Fernando Gil é que estas crenças assentam na alucinação. Contrariamente ao que se poderia pensar, a alucinação não é entendida como patológica, mas é antes um nível arcaico da vida mental normal. As nossas crenças têm lugar no estrato alucinatório que é do mesmo estofa de que são feitos os nossos sonhos. Ao retomar a tese de Freud, Gil admite a hipótese segundo a qual o desejo do sonhador é satisfeito de forma alucinatória nos seus sonhos, do mesmo modo que o bebé alucina o seio da sua mãe quando esta se ausenta. Encontramos uma referência a estes dois aspectos da vida mental no parágrafo 142 do *Tratado*, onde Gil dá mais indicações acerca da forma como adopta as teses de Freud sobre a existência de uma *alucinação original*, segundo a qual, «no início das nossas vidas, alucinamos realmente o objecto satisfatório quando sentimos a sua necessidade» (Freud [1917] 1968, 136). Em tais *inícios*, que talvez sejam só fictícios (e em que se confundem a ficção das origens e a origem da ficção), para os quais regressaríamos em sonhos, como consequência da regressão para o processo primário que os caracteriza, «não podemos distinguir entre sentido e percepção, figural e desejo, representação e força» (Gil 1993, §142). A alucinação é acompanhada pelo grau mais alto de crença, pela convicção absoluta que desencadeia a *presença* e a *existência* dos seus objectos. Por esta razão, ela é considerada como operador fundamental da evidência.⁵

E assim acontece com a recepção do poema épico de Camões. Acreditar na *verdade* das profecias, na verdade da narração das origens e do passado da nação, ou na verdade do esplendor das coisas descobertas durante a viagem é, de uma certa forma, representá-las como tendo tido lugar e acreditar na sua *existência*, o que requer uma estrutura subjectiva capaz de tornar *absolutamente presente* o seu conteúdo, que não testemunhámos. Por

5 No vocabulário de Gil, este operador recebe o nome de «operador-X» e é o denominador comum de dois outros operadores aos quais se dá respectivamente o nome de «E» e «X». O primeiro destes dois permite a transformação dos dados sensoriais e linguísticos em inteligibilidade, o segundo permite a transformação da inteligibilidade em satisfação de espírito.

outras palavras, é no solo arcaico da alucinação que a crença está enraizada, na forma específica de ficção comum aos sonhos e à origem da nossa vida mental. Sem a evidência e o seu solo alucinatório, comum tanto à ficção como à poesia, não poderia haver nenhuma forma de crença nem outro tipo de apropriação subjectiva ou colectiva dos eventos narrados. No entanto, a alucinação, a evidência, a crença e a ficção, que são indispensáveis para que algo seja verdade para alguém, são igualmente inseparáveis de um desejo vivo.

Nas obras literárias estudadas ao longo das *Viagens do Olhar*, aquilo que inicialmente implica a dimensão da evidência, ao articular a racionalidade e a alucinação, é o tema da *fundação*. Segundo Macedo e Gil, estes problemas clássicos, presentes nas obras dos escritores portugueses da Renascença, aparecem na forma de textos literários respeitantes à «fundação», à «refundação» ou aos «princípios fundadores» tanto no que toca à «efectivação do amor» na obra de Bernardim Ribeiro, como no que toca ao «estatuto do eu» na poesia de Sá de Miranda ou até — o que nos interessará aqui em parte — quando se trata do «estatuto da nacionalidade» em Fernão Lopes e Camões.⁶ Deste modo, levanta questões respeitantes à filosofia do conhecimento e à filosofia política. «Se chamarmos “evidente” àquilo que dispensa prova e “verdadeiro” *àquilo que é*, a evidência é uma verdade redobrada, uma afirmação que não requer qualquer justificação» (Gil 1993, 5). Apesar disso, quer estejamos narrando a evidência do amor ou da profecia, a da fundação do eu ou da nação, ela não tem nada de evidente! «É ao mesmo tempo fundadora e insustentável.» (Gil e Macedo 1998, 10) Podemos encontrar este seu duplo aspecto na leitura que Gil faz de *Os Lusíadas*. Apesar da maioria das ocorrências em que pode ser constatada, a presença de elementos constitutivos da evidência na obra de Camões é problemática. Também os encontramos, de forma mais espontâ-

6 «Como toda a poesia épica, *Os Lusíadas* é, ou pretende ser um poema de fundação. Cabe no entanto perguntar: fundação do quê?» (Macedo 2017, 105)

nea e, por assim dizer, mais natural, na caracterização da viagem. Ambos os temas, fundação e viagem, atravessam toda a épica e criam uma tensão inultrapassável com consequências literárias e políticas que podem sobrepor-se à oposição análoga entre a justificação de um empreendimento imperial e o maravilhamento de uma viagem que abre os olhos europeus ao esplendor da Terra e à riqueza dos seus povos e culturas.

O «efeito-Lusiadas», assim nomeado por Fernando Gil,⁷ o efeito geral de uma obra literária que a cultura portuguesa não cessou de pôr em jogo desde a sua publicação (mesmo depois do irreversível regresso de *As Naus*, assinalado em 1988 por António Lobo Antunes, ou o *Fim de Império*, escrito por António Bracinha Vieira, outro psiquiatra enviado para a guerra, na defesa de ideais coloniais nos quais não acreditava), é o resultado de valores e de efeitos induzidos por cada um dos sistemas *sintácticos* e *semânticos* desenrolados ao longo do eixo da *viagem* e da *fundação*. Este efeito geral — diz-nos Gil, em consonância com aquilo que é defendido por historiadores e estudiosos da literatura — é a «abreviação das duas inspirações que dão vida aos Lusíadas» (Gil e Macedo 1998, 15). Cada um dos sistemas tem os seus próprios valores que interagem: «a fundação é narrada no quadro duma viagem que constitui uma extensão da fundação» (Gil e Macedo 1998, 26). No entanto, um dos pontos mais importantes desta análise consiste em mostrar que há uma tensão permanente, e talvez irremediável, entre estas duas inspirações: uma que tende para o cosmopolitismo e outra que é a do nacionalismo imperial. Segundo Gil, o segredo da composição de *Os Lusíadas* consiste, por isso, na contraposição e na unidade destes dois registos, mas também na impossibilidade desta unidade. Apesar de *Os Lusíadas* por vezes produzirem a sua ilusão por meio de justificações e de infortúnios ideológicos, fundação e viagem nunca se completam numa evidência única, porque não são oriundos do mesmo desejo.

7 Cf. Gil e Macedo 1998: «Um efeito global resultará do somatório dos valores próprios e dos efeitos induzidos. Ele realiza o efeito-Lusiadas, aquilo que os Lusíadas põem em jogo.» (Gil e Macedo 1998, 27)

Três anos depois da edição do livro de Fernando Gil e de Helder Macedo, Landeg White, o tradutor mais recente do poema épico de Camões para inglês, lembra que o seu autor foi o primeiro artista europeu a visitar os trópicos e a Ásia. Foi assim o primeiro a enfrentar o desafio de encontrar uma linguagem e uma forma capazes de dar expressão a esta nova experiência. Acima de tudo, *Os Lusíadas* são uma épica cujos heróis e tema foram dados pela história. A própria experiência da viagem do poeta à Índia, semelhante à que foi levada a cabo por Vasco da Gama em 1497-1498, fornece uma grande variedade de *nuanças* íntimas à descrição do tema principal da narrativa. Apesar disso, «Camões dramatiza o significado daquela viagem fundacional como evento que transcende a história e redefine o curso dos afazeres humanos num plano divino. A viagem de exploração de Vasco da Gama torna-se uma extensa metáfora da sua própria exploração do ‘ofício’ da poesia» (White 2001, XVII-XVIII). E talvez os vectores contraditórios que atravessam *Os Lusíadas*, a tensão estrutural dos seus dois eixos, sejam também um resultado desta novidade na tradição literária da épica, em conjunto com a experiência e o testemunho pessoais, e ainda com a justificação imperial e as imagens induzidas. Esta observação sobre a originalidade de um poema que precisou de procurar formas de exprimir o que transcendia os temas da sua própria tradição também é feita por Helder Macedo, ao retomar a análise das obras de Camões em 2017; além de uma série de considerações sobre a dimensão metafísica da viagem que não pode ser capturada, enclausurada ou unificada pelas ambições de qualquer fundação nacional ou imperial.

Camões viveu num mundo em transição. Foi o primeiro poeta europeu com prolongada experiência directa de culturas tão diferentes da sua quanto eram então as de África, da Índia, da Indochina. A sua poesia insere-se, é claro, na tradição ocidental que inclui Virgílio, Ovídio, Dante, Petrarca e, em termos mais amplos, o neoplatonismo renascentista. Afinal toda a linguagem é feita de passados e não de futuros. Mas a profunda originalidade

de Camões manifesta-se nos subtis deslocamentos semânticos que impôs a essa tradição, modulando a linguagem do passado de modo a poder significar uma nova visão do mundo para qual ainda não havia linguagem feita. Usou a temática tradicional do exílio metafísico para registrar passos concretos de uma ‘vida pelo mundo em pedaços repartida e, ao fazê-lo, deu expressão a um novo entendimento que contrapõe ao absoluto da ordem divina o relativismo da ordem — ou desordem — humana.

(Macedo 2017, 96-7)

Ora, segundo Fernando Gil, as três primeiras estrofes de *Os Lusíadas* parecem conter em si, quase completamente, aquilo de que trata a epopeia, a sua essência, ao expor os seus temas narrativos explícitos, as suas expectáveis ambições, mas também preparando o terreno para as suas críticas mais insidiosas, menos previsíveis: «o poema vai narrar uma odisséia marítima que conduzirá à edificação de um ‘novo Reino’» (Gil e Macedo 1998, 15). Naturalmente, como recorda Gil, por intermédio das personagens de Vasco e Paulo da Gama, Camões vai cantar também a memória dos reis e heróis devastadores imortalizados pelas suas ações, de tal maneira que «pelas ‘navegações’, pelas ‘vitórias’ dos reis e dos heróis, é o valor superlativo de toda a nação Lusitana que *Os Lusíadas* estão a celebrar» (Gil e Macedo 1998, 15), aquela que é a primeira de muitas aspirações nacionalistas, e provavelmente imperialistas, do poema.

A leitura da epopeia permite-nos assim compreender que a memória da nação, tal como é declinada nas narrativas de reis e heróis, se situa no mesmo plano semântico do Novo Reino, cuja sede inicial passará a encontrar-se na Índia. «Este plano é o de uma fundação que se repete» (Gil e Macedo 1998, 15) a nível de uma evidência que é verdadeiramente alucinatória, e na qual o poema deseja implicar-nos. Mas será que consegue fazê-lo? É importante notar, antes de iniciarmos uma leitura mais detalhada do trabalho do autor, que os efeitos literários procurados não são separáveis da função de sublimação da imagem que os

portugueses tinham de si próprios, numa altura em que o império estabelecido na Índia dava sinais de inegável cansaço, como lembra Eduardo Lourenço na sua introdução à tradução francesa do poema camoniano (Lourenço 1996, VII). Além disso, se tivermos igualmente em consideração o contexto geral das produções escritas, tal como apresentado por Diogo Ramada Curto, compreenderemos ainda melhor o quanto os processos retóricos empregados na obra, assim como os temas da epopeia camoniana, são inseparáveis do esforço de «compensação cultural, constituída pela publicação de obras de diferentes géneros, frente a uma crise no plano político, social e económico» (Curto 1998a, 451).

Se, durante a primeira metade do século XVI, só foram publicados quatro títulos sobre a expansão portuguesa, a nova configuração pode ser interpretada como uma espécie de celebração colectiva das descobertas e de outros feitos dos portugueses da altura — reis, soldados, heróis e navegadores —, «num momento de crise da confiança nacional, caracterizado pelo abandono de algumas praças do norte de África, em 1550, e pelas propostas destinadas ao abandono do Estado da Índia, apresentada em 1562» (Curto 1998-I, 451). Esta história, largamente aceite entre os historiadores e os literatos da literatura portuguesa, permite-nos encarar o conjunto da produção cultural daquele tempo e «considerar que as celebrações do passado, ou seja, as tentativas destinadas a *inventar* ou a *manipular* a memória em função dos interesses do presente, atingem a sua maior intensidade em momentos de crise e são sobretudo instrumentalizadas por aqueles que pretendem exorcizar as suas próprias derrotas» (Curto 1998-I, 451). Como tal, será fácil considerar que o esforço destinado a celebrar a identidade nacional por meio da história «atinge o seu ponto mais elevado, a sua maturidade, na épica de Camões» (Curto 1998a, 451) ou, como defende Jorge Borges de Macedo, que «o facto de estabelecer publicamente uma hierarquia de heróis e de factos de guerra, inaugurada pelas crónicas da segunda metade do século XVI, atingirá em *Os Lusíadas* uma das suas mais complexas expressões» (Macedo 1982, 130). Assim,

muito antes de terem sido apropriados pelo aparelho de propaganda do Estado Novo, *Os Lusíadas* já tinham sido «empregues para reforçar um orgulho nacional ferido. Ainda hoje, no Portugal pós-revolucionário, o quicentenário dos ‘descobrimentos’ não prevê que haja muito a ser ‘descoberto’ por Portugal, apenas por outras nações que ficam a saber da sua grandeza passada...» (White 2001, XI).⁸

A impossível unidade da epopeia, a tensão inerente ao «efeito Lusíadas», resulta assim de uma incompatibilidade entre, por um lado, a celebração de um empreendimento imperialista, e, por outro, a interpretação poética de um encontro pacífico, encantado com terras estranhas e estrangeiros distantes — humanos, fantásticos ou divinos. Neste contexto, levando as personagens literárias e a imaginação dos leitores a uma nova forma cosmopolita de estar no mundo que já podia ter sido notada na sociedade portuguesa na altura em que o poema foi escrito. Embora três séculos de domínio colonial endurecidos pelo paternalismo e por um grau de ignorância dos — e por vezes de desprezo pelos — povos e culturas de África, da Índia e da Ásia tenham rebotado a nossa resposta àquela visão imaculada (como lembra White), a perigosa excitação ligada àqueles encontros originais está ainda, de certo modo, presente nos cantos III a V, VII, VIII e X.

Assim, estes encontros tornaram possível uma complementaridade de visões que, peça a peça, compuseram uma nova concepção do mundo e do cosmos posteriormente partilhada por várias civilizações. Isto acontece quando Gama explica ao Sultão de Melinde onde fica exactamente a Europa, país por país,

8 Será esta uma das razões pelas quais, apesar de os portugueses do período do Renascimento terem sido dos primeiros a passar tanto tempo em diferentes continentes e a encontrar-se com um número tão grande de povos e culturas, se encontrarem desde então entre aqueles que menos estudaram, compreenderam ou divulgaram junto da população o conhecimento destas outras culturas, línguas, sistemas de pensamento, espiritualidades ou múltiplos entendimentos do cosmos? Terá sido, em suma, porque a abertura à novidade e os efeitos do encontro com outros povos estavam subsumidos pela identidade portuguesa e foram tornados instrumentos do imaginário nacionalista e imperial, de modo que, em conjunto com a ideia de evangelização dos gentis e com o alastrar da inquisição católica, contradiziam qualquer aspiração real ao cosmopolitismo?

e como Portugal veio a financiar a sua expedição. Acontece também quando o Sultão de Melinde concede a Gama um piloto que lhe permite navegar pelo Oceano Índico até Calecute. Volta a acontecer quando a frota chega ao seu destino e é, então, Monsavede, um homem muçulmano de Marrocos, que explica a Vasco da Gama a história, a religião e os sistemas sociais e políticos da Índia, antes de contar ao Samorim hindu de Malabar tudo o que sabe sobre os portugueses, no canto VII. Esta informação é depois complementada no canto VIII, quando Paulo da Gama dá uma lição de história portuguesa aos funcionários do Samorim. Quantas nacionalidades existem no poema de Camões? E mesmo que os encontros entre elas não sejam sempre pacíficos, que outra epopeia europeia é composta por tantos povos da Terra? O canto X termina com uma visita guiada à Europa, a África, ao Médio Oriente, à Índia, à China, ao Japão, e a várias ilhas do Pacífico e do Oceano Índico. Por fim, evoca as Américas e a Antártida, à medida que Tétis explica aos portugueses as importantes consequências da sua viagem à Índia, que deu a conhecer à humanidade daquela época as dimensões e a riqueza do planeta que habita. Como White recorda, só em Dezembro de 1968 terá acontecido algo do género, quando a nave espacial *Apollo 8* nos mostrou as primeiras fotografias da Terra tiradas do espaço.

Camões foi o primeiro artista europeu a atravessar o Equador e, na verdade, testemunhou, durante a sua viagem de 17 anos, que a sua nação estava prestes a perder a independência e que o império intercontinental forjado pelo comércio marítimo estava a ponto de ser tomado pelas frotas inglesa, francesa e holandesa. No entanto, também no decurso dessa experiência, aprendeu a celebrar aquilo que os navegadores portugueses tinham dado ao mundo, particularmente ao entendimento e à representação europeia do cosmos, com as expedições pioneiras do século XV, que culminaram na viagem marítima à Índia, graças à qual as verdadeiras dimensões do Planeta foram reveladas, assim como a sua riqueza e a multiplicidade dos seus povos. Daí a variedade de incidentes e descrições, a sua abertura às maravilhas do mundo natu-

ral. A epopeia de Camões, num movimento que se entrelaça com a tragédia, o erotismo e o humor, desfruta das diferenças entre as sociedades humanas e confirma, desse modo, as aspirações cosmopolitas que são também usadas para criticar os excessos imperialistas. Além do mais, numa nota de elegia para realizações já em desvanecimento, também louva os feitos de uma nação que contribuiu de forma intensa para modificar o entendimento que os humanos tinham da superfície do planeta que habitam. Por tudo isto, *Os Lusíadas* exigiram a pompa da inovação e a surpresa da poesia, como deixam entender tanto White como Macedo.

A compreensão que Helder Macedo tem do conjunto da epopeia camonianiana confirma ainda as afirmações de Ramada Curto e de Eduardo Lourenço, defendendo, para lá delas que, ao ser escrita uma centena de anos depois do início das aventuras marítimas portuguesas, ela também incluía uma crítica do Império enquanto tal. É essa a razão pela qual, como mencionámos mais cedo, contrariamente à *Eneida* de Virgílio, que celebra a fundação de Roma para glorificar a Roma imperial contemporânea da sua redacção, *Os Lusíadas* são um «poema épico algo ambíguo por ser tão crítico do presente quanto celebratório do passado e, nas suas previsões de futuro, *menos afirmativo do que condicional*» (Macedo 2017, 105), para além de que «dificilmente poderá ser entendido como um poema da fundação da nação ou do império. Se é um poema de fundação seria, *in medias res*, um poema sobre uma ideia da nacionalidade e sobre um conceito de império que pressupunham a necessidade de fundar de novo o que já deveria estar fundado e de fortalecer o que se havia tornado precário» (Macedo 2017, 105). Contrariamente a Virgílio, «Camões estava a confrontar uma crise e a considerar como superá-la» (Macedo 2017, 105) e assim, se «Camões celebrou a fundação do império português», *Os Lusíadas* também foram escritos com o intuito de criticar o Portugal do seu tempo (Macedo 2017, 105).

Além disso, a súbita abertura para o resto do mundo, que foi simultaneamente comercial, moral, espiritual, religiosa, tecnológica, artística e científica, que esteve reflectida na transformação

de uma parte significativa da paisagem humana e institucional portuguesa, também iria sofrer de um golpe oriundo das tendências mais reaccionárias e mortíferas da sociedade, o qual deixaria marcas indeléveis nas suas aspirações e na sua realidade cosmopolita. «Camões tinha cerca de dezoito anos quando o primeiro auto-de-fé se celebrou em Portugal. Cerca de vinte e três anos quando foi criado em Coimbra um dos mais progressivos colégios da Europa, o Colégio das Artes, cujos lentes (já ele estava em Goa) iriam ser investigados pela Inquisição.» (Macedo 2017, 99) As complexidades inerentes à sociedade portuguesa, altamente transformada — para o melhor e para o pior — pelas expedições marítimas, conquistas ultramarinas e pelo comércio intercontinental, dificilmente poderiam não ser consideradas como cosmopolitas. Mais tarde, e durante vários séculos, seriam modificadas por uma rigidez que contradizia profundamente o espírito da Renascença europeia e minimizava os impactos que, na consciência da nação portuguesa, tiveram os encontros dos portugueses com outros povos, lugares, modos de viver ou ainda formas de conhecimento e de credo. Em Lisboa,

Judeus e mouros coexistiam e traficavam lado a lado com cristãos vindos de toda a Europa. Mais de dez por cento da população lisboeta era negra. A violência pública abrangia todas as classes sociais. Mas questões de fé entre as diferentes religiões eram debatidas em termos filosóficos, como, por exemplo, na *Rópica Pnefma* de João de Barros. Os marinheiros contavam as suas inverosímeis experiências factuais com gentes e em mundos até então desconhecidos pelos outros povos europeus. Na tecnologia, no pensamento e nas artes, Portugal estava na vanguarda do Renascimento europeu. Mas tudo estava em vias de mudar, o bom e o mau [...].

(Macedo 2017, 99)

Isto porque entretanto a inquisição se impunha e o império revelava as suas falhas e excessos, perdendo lentamente força.

Assim, se, do lado imperialista de *Os Lusíadas*, temos o mono-teísmo do cristianismo católico romano «Daqueles Reis que foram dilatando [...] o Império, e as terras viciosas / De África e de Ásia andaram devastando» (Camões, [1572] 1978, I, 2), do outro lado temos o politeísmo dos deuses do Olimpo, mas também o Islão. Se a comunidade trans-histórica da nação por fundar de novo na Índia é feita de certezas não contingentes, se aquela é movida pelo desejo contínuo de conquista e de dominação e ainda por intuítos imperiais, exercendo violência sobre outros e procedendo à expansão das suas fronteiras e à imposição da sua «mesmidade»⁹ política e religiosa, a incerteza dos marinheiros individuais levados pelo acaso e pela fortuna confronta-se com a novidade do desconhecido, a ameaça de monstros, a selvajaria dos elementos naturais, e está a par de que as coisas poderiam

9 Fazemos aqui uso de um termo resultante da distinção que Paul Ricoeur estabelece entre a identidade entendida como *idem* e a identidade entendida como *ipse*. Sobre esta diferença e a sua relação com a noção de «identidade narrativa», pode ler-se *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), em especial as páginas 140 a 198. Regressaremos brevemente a este ponto das reflexões do filósofo francês sobre a relação entre o Mesmo e o Outro, tal como as podemos deduzir de uma teoria da identidade narrativa. Retenhamos, no entanto, o seguinte, que nos parece esclarecedor e interessante de aproximar da análise de Fernando Gil: a mesmidade diz respeito a ser o mesmo, a ipseidade a ser si mesmo. Se a primeira permite responder à pergunta «o que é?», a segunda remete para a pergunta «quem é?». Uma reúne três aspectos da identidade que são o numérico, o qualitativo e o de permanência, a outra acrescenta-lhes uma dimensão que só a linguagem e as relações que por ela se estabelecem podem assegurar e de que a promessa é um exemplo paradigmático. Quem somos, como resultado de identificações adquiridas pela interiorização do exterior e por uma aparente assimilação das características da alteridade, difere do que somos apesar de todas as transformações resultantes dos eventos de uma vida vivida com outros. No modelo de uma identidade como mesmidade (de que a semântica da fundação parece fazer uso), quem somos confunde-se com o que somos enquanto resultado daquilo que do passado permanece e recebemos, mesmo que o tenhamos recebido de nós próprios (individual ou colectivamente). A identidade como mesmidade parece assim manter-nos na totalidade temporal das coisas acabadas, enquanto a identidade como ipseidade permite que se vislumbre uma forma de se ser que não se socorre nem se apoia na mesmidade, porque ao sermos nós próprios não somos nada daquilo que passivamente recebemos do passado. Esta identidade antes resulta do futuro gerado unicamente por nós próprios, na relação com os outros, nas aspirações e desejos que daí nascem e que nos mantêm na abertura ao que ainda não é. Quem somos é uma questão que permanentemente se debate com o possível e, por isso, também com a imaginação e o sonho, o que situa a forma de identidade da viagem, tal como a entende Gil, no campo da ipseidade e não na orbe da mesmidade, na qual se encontra o intuito fundacional.

ser de outra forma. Uma tal comunidade paradoxal — em que os indivíduos têm apenas em comum a aventura contingente da sua viagem — alarga unicamente as fronteiras do seu mundo vivido e da sua consciência humana, mas não perpetua qualquer projecto nacionalista.

Viagem versus fundação, cosmopolitismo pluralista versus identidade imperial

Com base na análise de Fernando Gil, podemos elaborar um quadro com as características sintácticas e semânticas dos dois eixos em tensão a partir dos quais são compostos *Os Lusíadas*.

Este quadro permite-nos notar que «a fundação aparece *retrospectivamente* como posição [da] *identidade* [de uma comunidade] — como posição que, dentro da economia providencial da história, é *necessária*» (Gil e Macedo 1998, 16. Os itálicos são nossos). É a ideologia característica de qualquer identidade colectiva que cria esta necessidade retrospectiva. Portugal é apresentado como um país que não podia não ter sido. Mais, «para todo o sempre Portugal permanecerá idêntico a si, reconquistando-se sempre que a sua identidade periclita» (Gil e Macedo 1998, 16). Por outro lado, a viagem expõe aquilo que é diferente, desconhecido e incerto. A viagem «é o oposto da fundação de uma identidade e da necessidade de um destino colectivo» (Gil e Macedo 1998, 18). As suas modalidades são as da possibilidade e da contingência.

Se os eixos da fundação e da re-fundação asseguram a identidade a si própria da comunidade lusitana na continuidade entre o *passado* e o *futuro*, o aspecto temporal da viagem é o da novidade do *presente*, traduzido pelo aspecto progressivo dos verbos que exprimem um processo no seu desenvolvimento, opondo assim o *perfectivo* e a perpetuidade da posição desta nação na economia providencial. A viagem é sempre «esta expedição *hic et nunc*, que navega» (Gil e Macedo 1998, 18), é efectuada por individualidades, a sua enunciação toma forma na primeira pessoa do presente da

SEMÂNTICA

	Fundação	Viagem
Lógica da	Identidade	Alteridade / Diferença
Modalidade ontológica	Necessidade	Possibilidade / Contingência
Modalidade de conhecimento	Certeza	Incerteza / Desconhecido
Conceito	Ostensão / Atenção	Intuição
Temporalidade	Continuidade	Novidade
Duração	Permanência trans-histórica dos eventos	<i>Hic et nunc</i> da expedição
Agente	Comunidade	Marinheiros individuais
Posição do agente	Transcendência da comunidade	Individualidade dos marinheiros
Ação	Conquista / Domínio	Conhecimento / Maravilhamento / Encanto / Descoberta dos segredos do mundo
Efeito	Efectivação	Abertura / Processo
Religião	Cristianismo católico	Paganismo
Divindade	Deus dos cristãos	Deuses do Olimpo
Infinito	Actual	Potencial

SINTAXE

Aspecto Verbal	Perfectivo	Progressivo
Tempo	Passado	Presente / Imperfeito da acção
Sujeito	Terceira pessoa	Primeira pessoa

Quadro 1: Semântica e sintaxe dos eixos da fundação e da viagem tal como se podem deduzir da análise de Fernando Gil.

ação e leva ao encontro de seres e de eventos singulares, traduzindo assim a imanência da sua própria experiência. Desse modo, a viagem *abre* para o inesperado da novidade, enquanto a história da fundação *cumpr*e um destino providencial narrado com verbos no passado que têm por sujeito a terceira pessoa.

Além disso, na épica camonianiana, se a história de Portugal como continuidade de uma identidade e de uma comunidade se caracteriza por um *catolicismo unívoco* (Gil e Macedo 1998, 18) — o que oblitera a presença e posterior perseguição, em Portugal, de judeus, muçulmanos e outros sujeitos não cristãos da coroa —, a viagem é definida pelo *pluralismo da mitologia* (Gil e Macedo 1998, 18). O deus cristão é o das fundações, enquanto Baco, Vénus, Neptuno, Júpiter, a Ninfa e Tétis são as divindades do futuro de Portugal, cujo destino, por meio da viagem de Gama, *se joga* nos oceanos, num processo em curso.

A oposição entre os sistemas da viagem e da fundação é simultaneamente semântica e sintáctica. Mas é apenas a viagem como abertura que confere uma evidência natural ao poema. Segundo Gil, a composição da épica assenta numa exploração sistemática das estruturas daquilo a que os filósofos chamaram evidência, se bem que, no poema, os seus efeitos estejam desfasados e parcialmente distorcidos. A distorção e o desfasamento são consequência da impossibilidade em efectivamente alargar a realidade sintáctica da evidência ao eixo da fundação. É aquilo que está em jogo no acto retórico da fundação que torna impossível a unidade dos dois registos. Segundo Gil, uma caracterização filosófica da evidência, levada a cabo no *Tratado da Evidência*, e resumida num quadro sobre a operação da evidência apresentado na mesma obra, pode ser compreendida como um produto alucinatório de operações figurais do desejo que transformam os materiais linguístico, experiencial e sensorial. Estes inscrevem-se respectivamente nas categorias da relação, da realidade e da unidade. Permitimo-nos retomá-lo aqui:

OBJECTOS 1

	Linguagem	Experiência	Sentidos	
→	Voz activa Voz passiva	Orientação -	Espontaneidade Receptividade	→
→ Operação - X Estesia	Modo indicativo	Toque	Ligação ao objecto	→
Experiência de satisfação	Tempo presente	Vista	Ponto de vista	→
→	Aspecto progres- sivo	Ouvido	O que está em progresso	→
→	Categoria da relação	Categoria da realidade	Categoria da unidade	

OBJECTOS 2

	Metáfora	Conceitos	
→	Despertar Abertura	Atenção	→
→ operação - H	Captura Contacto	Ostensão	Operação - E
presença compulsiva →	Luz	Intuição	mostração apodicticidade satisfação do espírito, adequação
→	Voz		→
	Categorias	da necessidade	

Quadro da Operação da Evidência (Gil 1993, 218).

O aspecto progressivo, o tempo presente da acção em curso e a primeira pessoa pertencem a um conjunto cuja complexidade constitui a evidência. O modo indicativo e o dístico também. Num primeiro plano, este sistema está instalado numa gramática de sensações (orientação, toque, vista, ouvido), na propriedade dos sentidos (tais como a receptividade, a ligação ao objecto, o ponto de vista e o que está em progresso). Num segundo plano, no que respeita às metáforas, os objectos exprimem a abertura e o contacto, no âmbito dos conceitos de atenção, ostensão e intuição, que pertencem à categoria da necessidade. No poema de Camões, os objectos da operação da evidência encontram-se quase todos presentes de forma natural, por assim dizer, na caracterização da *viagem*, e quase totalmente ausentes da caracterização da *fundação*, como se o carácter imediato do conhecimento tendesse para a pluralidade e a multiplicidade do mundo. Além da atenção, da ostensão e da necessidade, não encontramos qualquer outro elemento de evidência nas colunas referentes à semântica e à sintaxe da *fundação*. Acresce ainda o facto de a necessária identificação de alguns dos termos do registo semântico se revelar problemática, levantando questões respeitantes à dimensão ideológica da retórica do projecto camoniano, como veremos mais adiante.

O esforço poético consiste em induzir os efeitos de evidência onde eles não estão presentes, sem conseguir levar a cabo essa tarefa. Entre o grande número de exemplos estudados por Fernando Gil, o mais simples de entender diz respeito ao efeito de *actualidade* na narrativa dos dois irmãos Gama. Ele consiste na transformação do aspecto perceptivo do passado num aspecto progressivo («lutava» em vez de «lutou», e assim por diante) ou de algumas formas passadas e cumpridas em verbos no presente e no particípio presente, revestindo a memória daquilo que já não é com o aspecto daquilo que está ainda em progresso, mostrando-o de forma ostensiva. Desse modo, o passado, em vez de estar cumprido, está incessantemente cumprindo-se por um processo literário que faz de cada leitor, por meio de uma alucinação induzida, uma testemunha literária do evento *a posteriori*. Com o

renovar desta alucinação das origens, todo o sistema semântico da fundação se repete a cada leitura, tal como a identidade nacional é repetidamente contada, no seu esforço de uma nova fundação imperial. Daí a possibilidade do seu uso propagandístico nas escolas, durante tantos séculos. Apesar disso, segundo Gil, como podemos constatá-lo na nossa própria leitura crítica, tal esforço não é eficaz. Os dois planos característicos da evidência (linguagem, experiência e sentidos, por um lado, metáforas e conceitos, por outro) são constitutivos do poético, mas, apesar dos esforços de Camões, aqueles «faltam no discurso católico-imperial da fundação» (Gil e Macedo 1998, 72, nota 7), simplesmente porque o que é poético não pertence ali. Portanto, neste aspecto reside uma das principais falhas do «efeito-Lusíadas»: a fundação identitária não tem nada de evidente, mesmo quando a sua retórica é enxertada na evidência natural da viagem, que tende para o cosmopolitismo.¹⁰

É notória, porém, segundo Gil, a existência de várias «passagens [...] entre o registo da viagem e o registo da fundação» (Gil e Macedo 1998, 18), de tal modo que não só há oposição, mas também iluminação recíproca, mútua explicação e reforço. O efeito total deveria produzir algo como um «regime intensificado de verdade» (Gil e Macedo 1998, 19), característico da evidência,

10 Uma tal transformação da contingência dos efeitos passados em formas de necessidade retroactiva é considerada pelo filósofo Paul Ricoeur como sendo um elemento constitutivo de qualquer narrativa, especialmente quando se trata de narrativas de identidade. A configuração da identidade, no sentido narrativo, é, assim, uma arte de composição que serve de mediação entre a discordância e a concordância. Os acontecimentos são fonte inicial de discordância porque a sua novidade perturba a identidade do mesmo. São concordantes a partir do momento em que fazem parte de uma intriga em que aquilo que sucede acontece a alguém, fazendo avançar uma história e dizendo-nos de quem se trata. A intriga tem a virtude de tornar possíveis a unidade, a diversidade e uma concordância discordante, além de tornar necessária a contingência do que nos acontece. Por ela, o que podia não ter tido lugar, ou ocorrer de outra forma, é incorporado num efeito de necessidade exercido pelo acto de configuração narrativa. Este será o caso sobretudo quando eventos discordantes, uma pluralidade de acções com diversos agentes, muitas vezes sem relação entre eles, em diversos tempos e diferentes espaços, com diversos pacientes e por vários motivos, são reunidos numa só narrativa, que tenta criar a ilusão da mesmidade do agente (a comunidade portuguesa) e das suas intenções (de re-fundação da nação), subsumindo o resultado e os efeitos da diversidade das acções e das intenções dos muitos marinheiros de várias épocas sob a missão de um agente singular (que só existe como efeito alucinatório resultante da criação literária) em relação com uma vontade divina.

que dispensaria qualquer prova ou ratificação, ao conduzir-nos (de modo alucinatório) à presença das próprias coisas narradas. A conjugação dos dois regimes produziria um efeito sintáctico-semântico global como modo de interligar os dois conjuntos. Ao primeiro, Gil dá o nome de «veri-dicção»; ao segundo, que é de natureza semântica, dá o nome de «validação».

A nível narrativo, a verdade é veri-dicção (Gil e Macedo 1998, 19). Trata-se de uma operação alucinatória, do resultado de uma reconstrução da sintaxe da fundação imperial pela sintaxe da viagem cosmopolita. Quando é eficaz, produz a evidência do discurso fundacional. Os exemplos dados por Gil são em grande número. Por seu turno, a «validação» é o resultado da reconstrução da semântica da viagem pelos temas da fundação. Os seus efeitos consistem em privar a viagem do seu vaguear e em apresentá-la como uma missão necessária. Falando de forma esquemática, como podemos ver no quadro que elaborámos a partir do texto de Fernando Gil (Quadro 3), tal efeito atesta uma sobreposição ligada à re-elaboração do grupo «expedição/diferença/possibilidade, contingência/paganismo» pelo grupo «comunidade/identidade/necessidade/catolicismo». Além disso, vai ser estabelecida a relação de superioridade entre os valores da fundação e os que caracterizam a viagem.

Valores	Relação estabelecida	Efeitos
Comunidade + Expedição	Comunidade > Expedição	Delegação Portuguesa
Identidade + Diferença	Identidade > Diferença	Continuidade
Necessidade + Possibilidade	Necessidade > Possibilidade	Efectuação
Fundação necessária + Contingência	Fundação necessária > Contingência	Estilo inaugural
Necessidade + Contingência	Necessidade > Contingência	Missão
Cristianismo + Paganismo / Islão	Cristianismo > Paganismo / Islão... como consequência da intervenção de Vénus!	Sucesso

Quadro 3: Efeitos da validação da viagem derivando da sobreposição dos valores semânticos da viagem e da fundação.

Por meio desta sobreposição semântica, diz-nos Gil, a *expedição* marítima é transformada em representante da *comunidade* e os navegadores tornam-se uma *delegação* de Portugal. A continuidade histórica é assim estabelecida pela manutenção da *identidade* como mesmidade (para usar um termo de Ricœur) entre a *diferença*. Uma identidade estranhamente incapaz de ser afetada ou transformada pela alteridade dos outros e pelo que há de imprevisível nos eventos. Essa *continuidade*, guiada pela *necessidade* e por um propósito, investe o campo das *possibilidades* e das *contingências*. A viagem é *necessária*, não pode não ter lugar, tem de ser feita em nome da *identidade* nacional. A continência é subsumida pela necessidade, que dá um estilo inaugural à jornada através dos mares rumo à Índia. Como testemunho da vontade colectiva da comunidade, a viagem de Gama é assim transformada numa *missão* providencial, não numa aventura contingente. Segundo Gil, «o êxito da viagem, declarado desde o início do poema, torna-se o primeiro momento de vitória política e religiosa sobre o Mouro e sobre o paganismo, pela qual se resgatará a cristandade corrompida [...] conduzindo assim ao estabelecimento definitivo e universal do cristianismo» (Gil e Macedo 1998, 44).

No poema de Camões, comunidade, identidade e necessidade histórica combinam-se de modo a declarar a identidade de um Portugal que é o arauto da cristandade. O excesso e o exagero também são apenas possíveis graças ao mau uso de certos elementos da evidência. Permitem a transformação da liberdade e da contingência naquilo que não poderia não ter tido lugar historicamente (nem cosmologicamente, se a dimensão providencial da religião cristã for tida em consideração). Ao fazê-lo, transforma-se «em destino a sorte raramente comum de uma certa gente que fala uma certa língua numa certa terra, ligada em cada momento por algumas solidariedades e muitas dependências, mais ou menos conflituosas» (Gil e Macedo 1998, 45). A viagem que foi feita, «como se pôde, de um povo através da sua história sublima-se num absoluto personificado» (Gil e Macedo 1998, 45);

ela é sublimada e tornada num absoluto personificado graças a um «tour de force» retórico. Esta afirmação é acompanhada por uma crítica do uso das categorias da unidade e da necessidade, características da evidência, no campo da política. Se «a identidade e a necessidade são parte da evidência», já «uma religião de Estado e um projecto imperial não são certamente evidências, e menos ainda quando são rejeitados quando são rejeitados pelos seus destinatários, como acontece com Portugal na Índia» (Gil e Macedo 1998, 45). Por meio da «veridicção» e da *validação*, «sintaxe e semântica deveriam contribuir para uma verdade única», escreve Gil. No entanto, não só a primeira operação não é realizada com sucesso, como a semântica da viagem resiste à semântica da fundação e recusa a submissão ao seu «império» (Gil e Macedo 1998, 42). O escolho é o próprio poético, que lhe resiste e que é capaz de «muito mais do que a política» (Gil e Macedo 1998, 42). É a este nível que encontramos o desejo vivo, intimamente ligado à abertura para a multiplicidade dos povos e dos lugares que fazem a riqueza do mundo.

Ainda que a fundação peça a sintaxe emprestada à viagem, é, contudo, incapaz de lhe retomar o desejo. Se cobre parcialmente a semântica da viagem, não pode realmente apoderar-se dela. É que, diz-nos Gil, a ideologia não produz poesia — «em termos absolutos, antes e depois de Camões, e as razões para tal são propriamente humanas» (Gil e Macedo 1998, 56). A falha no esforço para assimilar a viagem e a poética ao político não pode ser colmatada. Não só o verdadeiro motor da evidência é o desejo, mas o próprio desejo — fonte de todas as viagens e do poético — opõe-se irremediavelmente e transgride as ambições políticas.¹¹ Poderíamos lembrar, a este propósito, os poemas de amor dirigidos a Bárbara, uma mulher negra escravizada, ou à amada

11 O problema poderia ser anunciado de outra forma: se a sintaxe tomada de empréstimo tem o poder de produzir efeitos figurais de evidência, se tem o poder, apesar de limitado, de *mostrar*, não tem o poder de intensificar a verdade que é a dimensão do desejo investido. Esta é a intensificação que produz a alucinação e que faz surgir a evidência. Ora, é também essa intensificação que está ausente quando aquilo que está em jogo é a adequação dos registos semânticos e sintácticos da viagem e da fundação.

chinesa, apelidada Dinamene, morta num naufrágio na costa do Camboja. Nenhuma delas era portuguesa nem cristã e, segundo o poeta, apesar disso, nenhuma delas dava qualquer sinal da bárbara violência perpetrada contra os gentios por conquistadores paradoxalmente orgulhosos da sua fé universal. Contrariamente à viagem, a fundação não tem lugar na imanência da experiência, nem sensorial nem afectiva, na espontaneidade, na descoberta e na abertura, mas reporta antes a uma auto-designação que só faz apelo à circularidade e à clausura identitária na qual a viagem é encerrada. Sem o reconhecimento e a ratificação (que requerem o desejo e a alteridade), a auto-designação não pode ser mais do que violência narcisista ou ficção patológica. O que não é nem poesia nem um verdadeiro empreendimento cosmopolita.

No registo semântico da fundação, a épica acarreta um excesso quando comparada com o material da experiência. Afirma Gil que esse excesso consiste em transformar a contingência num destino e em forjar uma identidade não ambígua e sem falhas do «coração lusitano», sem que haja qualquer evidência de uma tal identidade. Trata-se de um ponto crítico em que, por meio da ilusão, a evidência desliza para o campo da justificação. Portanto, afirma o autor, num estilo polémico que arruina qualquer possibilidade de uso identitário ou nacionalista do poema épico de Camões, que «não há delegação e embaixada de um povo através do Gama, nem missão providencial, nem continuidade, nem promessa de êxito, mas violência ideológica e ferocidade contra um inimigo que não depõe as armas, e é isso que o estilo grandiloquo dos *Lusíadas* mascara» (Gil e Macedo 1998, 57). De uma certa forma, esta é a razão da maldição lançada pelo Velho do Restelo. Na leitura de Gil, esta estranha figura é não só a expressão de um Portugal tradicional e reaccionário; o seu conhecimento põe em guarda contra o que já fora conhecido pelos portugueses do século anterior ao poema de Camões: o sofrimento dos marinheiros, das famílias deixadas para trás, da separação, da doença e da perda, mas também diz a verdade silenciada das descobertas para os povos «descobertos», que desvelaram as intenções

imperiais escondidas, entrelaçadas com a expansão de uma fé imposta e ameaçadora, cuja universalidade, longe de ser cosmopolita, antes aparece tentada por aspirações totalitárias.¹² É também esse o sentido das palavras de Baco, quando alerta o Xequê de Moçambique: na sua versão de conquista, a viagem também é «predação, engano, destruição, roubo, redução à servidão» (Gil e Macedo 1998, 42), que se escondem por trás das retóricas ideológicas de re-fundação transatlântica da comunidade nacional. Mais uma vez, «Camões incorpora a condenação do império no mesmo poema em que o celebra» (Macedo 2017, 107). O método de veri-dicção e as alucinações induzidas pela actualização morfossintáctica são incapazes de evitar a redundância. A afirmação identitária não é a evidência aberta da viagem e, por sua vez, a autodesignação, que não aceita quaisquer alternativas e não suporta ser questionada, não vai ser capaz de conduzir realmente a abertura da viagem à clausura do império. Tanto mais que a semântica da fundação não é forte o suficiente para voltar a dar um novo sentido à semântica da viagem. Não é simples, acrescenta o filósofo, porque o mesmo corpo segura na espada com uma mão e na pena com a outra. O resultado é uma antinomia característica d'*Os Lusíadas* e do seu efeito.

Por ser uma fonte de surpresa, a viagem expõe constantemente à estranheza e ao desconhecido. Abre para a novidade do extraordinário, que é ao mesmo tempo aterrador e, por assim dizer, maravilhoso. «A viagem é naturalmente poética, e também o amor, e o poético é habitado por uma estranheza múltipla» (Gil e Macedo 1998, 40), podemos nós ler numa análise que parece fazer eco das descrições do Freud de *Das Unheimliche* (Freud [1919] 2003). Desta forma, há também uma verdade ontológica da viagem. «Nesta experiência duma *estranheza* que é *inquietante* por estabelecer a

12 «O venerando velho que representa a sabedoria popular derivada da experiência — ‘com um saber só de experiência feito’ (IV, 94, v. 7) — não só amaldiçoa a aventura imperial que está a ser iniciada, mas também roga que ‘nem cítara sonora ou vivo engenho’ dê a tais actos ‘fama nem memória’ (IV, 101, vv. 6-7). Ou seja, a sua condenação abrange o próprio poema que Camões está a escrever.» (Macedo 2017, 107)

mais próxima intimidade com um alheio absoluto, o mítico Tritão é *pura verdade*, como também são verdadeiras as alucinações do Adamastor e da Ilha dos Amores.» (Gil e Macedo 1998, 38. Os itálicos são nossos) Neste regime de verdade, a viagem é inseparável da evidência, do desejo, mas também de uma falta e da promessa de um reencontro que aponta para a alteridade. Ambos exprimem a perda do Paraíso e a errância (da qual Gama é acusado) forçando ao contacto com a estranheza e com estranhos, constituindo a viagem, tanto quanto a promessa de qualquer encontro, o prazer da novidade tanto quanto o conhecimento.¹³

Assim, diz-nos ainda Gil, «sem o sentimento de um exílio originário não haveria razão para sair de casa e ir à procura, sem o desejo a viagem não seria um movimento natural, sem prazer e promessa o desejo ficaria em terra» (Gil e Macedo 1998, 40). Os elementos semânticos da viagem são também os do poético em si. A viagem e o poético, tanto quanto o amor e o conhecimento, são dados em simultâneo. É este nível de existência, o mais estranho e o mais perturbador, que a fundação vai tentar esconder incessantemente ao tentar fechá-lo na repetição de uma identidade que finge não estar aberta ao porvir. Paganismo e pluralidade, que não são meras fontes de alegorias úteis para escrever belas rimas, mas antes verdadeiros aliados no abrir para o mundo e para o maravilhamento face à sua multiplicidade, são também parte deste nível ontológico. Isto é inteiramente um aspecto do poético e resiste ontologicamente àquilo que é ideológico (Gil e Macedo 1998, 40), da mesma forma que a viagem resiste à fundação. Por outras palavras, «os resultados anti-poéticos da rigidez ideológica enchem os *Lusíadas*. Mas não têm força para impedir a

13 As considerações de Gil e Macedo, além de lembrarem Freud, ressoam harmoniosamente com as observações do filósofo Richard Kearney sobre «as fronteiras fantasmáticas onde os mapas se esgotam, os navios lançam amarras e os navegadores fecham as suas bússolas», recordando-nos que estranhos, deuses e monstros são figuras da alteridade. Estas «ocupam a zona fronteira onde a razão vacila e as fantasias florescem», representando assim «experiências extremas que nos levam ao limite», subvertendo as nossas categorias estabelecidas e desafiando-nos a pensar de novo, pois ameaçam o conhecido com o desconhecido (Kearney 2002, 3).

dispersão poética da viagem, a ideologia não asfixia a novidade e o alegre espanto dos navegantes. Com o que só ficamos a ganhar» (Gil e Macedo 1998, 51). Mas a viagem também é derrelicção irremissível, separação e perda. O discurso da fundação não os pode assimilar.

O «efeito-Lusíadas» está consequentemente longe de ser evidente, à medida que Camões se engana e nos engana no que respeita ao estatuto da fundação e ao poder da viagem (Gil e Macedo 1998, 45). Mas, n'Os *Lusíadas*, o poeta não nos mente acerca da dimensão essencial da poesia, do amor e do conhecimento que são provavelmente, depois do regresso das naus e do fim de império, a única coisa que resta da aspiração cosmopolita à universalidade e do desejo de abertura e encontro que foram — e ainda são — encarnados na viagem.

Bibliografia

- Antunes, António Lobo. 1988. *As Naus*. Lisboa: Edições Dom Quixote.
- Bethencourt, Francisco, e Kirti Chaudhuri. 1998a. *História da Expansão Portuguesa. Volume I*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- . 1998b. *História da Expansão Portuguesa. Volume II*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Camões. [1572] 1978. *Os Lusíadas*. Figueirinhas: Porto.
- . [1572] 2001. *The Lusiads*. Tradução de Landeg White. Oxford: Oxford University Press.
- Curto, Diogo Ramada. 1998. «Cultura escrita e práticas da identidade.» In *História da Expansão Portuguesa. Vol. II — Do Índico ao Atlântico (1570-1697)*, editado por Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, 458-531. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Gil, Fernando. 1993. *Traité de l'évidence*. Grenoble: Jérôme Million.
- . 1996. *Tratado da Evidência*. Tradução portuguesa de Maria Bragança. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Gil, Fernando, e Helder Macedo. 1998. *Viagens do Olhar: Retrospeção, Visão e Profecia no Renascimento Português*. Porto: Campo das Letras.
- . 2009. *The Travelling Eye: Retrospection, Vision, and Prophecy in the Portuguese Renaissance*. Dartmouth: Tagus Press at University of Massachusetts.
- Freud, Sigmund. [1919] 2003. *The Uncanny. Translated into English by David McLintock with an Introduction by Hugh Haughton*. Londres: Penguin Books.
- . [1917] 1968. «Complément Métapsychologique à la théorie des rêves.» In *Metapsychologie*. Tradução francesa de Jean Laplanche e J.-B. Pontalis, 123-143. Paris: Galli-

mar

- Kearney, Richard. 2002. *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- Lourenço, Eduardo. 1996. «Une épopée singulière.» In Camões, *Les Lusíades*. Tradução francesa de Roger Bismutg, VII-XIV. Paris: Robert Laffont.
- Macedo, Helder. 2017. *Camões e Outros Contemporâneos*. Lisboa: Editorial Presença.
- Macedo, Jorge Borges de. 1982. «Damião de Góis et l'historiographie portugaise.» In *Damião de Góis Humaniste Européen*, editado por José V. de Pina Martins, 55-244. Paris: Jean Touzot Editeur.
- Ricoeur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Vieira, António. 2008. *Fim de Império*. Lisboa: Asa.
- White, Landeg. 2001. «Introduction.» In *The Lusíads*. Tradução de Landeg White, IX-XX. Oxford: Oxford University Press.

O cosmopolitismo ambíguo de Joseph Conrad: uma leitura de *Coração das Trevas*

Pedro António Monteiro Franco¹

Existe na arte um tópico difícil e persistente. Quando falamos de obras de arte, devemos separá-las do seu criador, ou a vida do artista é relevante a esse propósito? Normalmente, esta questão surge quando assuntos políticos ou morais estão em jogo. Na maioria das vezes, quando deparamos com a biografia de um artista, temos as ferramentas para não ser complacentes com qualquer forma de preconceito ou ideal totalitário, mas antes interpretar essas obras de arte de uma forma que possa travar a perpetuação de tais comportamentos.

Joseph Conrad, o escritor polaco-inglês, é um excelente caso de estudo a este respeito. Muitos dos seus romances são assumidamente autobiográficos, por isso é impossível separar a sua vida das suas obras. Os seus problemas de identidade tão peculiares permeiam os romances e contos que nos deixou. Mas o mesmo acontece com os seus preconceitos racistas, que se manifestam na maneira como descreve certas pessoas, a sua aparência, indumentária ou maneira de falar. E isto é inegável para quem o lê. No entanto, reduzir a obra de Conrad a essas expressões de preconceito e bani-las do leitorado, como sugeriu o crítico Chinua Achebe (2005),² privar-nos-ia de uma grande reflexão sobre as

1 Esta publicação foi financiada por fundos nacionais através da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do Projecto SFRH/BD/146796/2019. O autor não segue o acordo ortográfico de 1990.

2 Vide o seu ensaio «An image of Africa» (Conrad 2006, 336-47). Achebe afirma que, mesmo que *Coração das Trevas* seja uma viagem para dentro de si, o seu autor faz uso da paisagem e das pessoas africanas como meios para um fim, o que, para aquele, constitui uma forma de «desumanização».

iniquidades do imperialismo e os complicados obstáculos do cosmopolitismo. O seu romance *Coração das Trevas*, objecto da nossa análise, retrata mais particularmente a evolução moral de uma personagem específica, que, no nosso entender, de forma bastante incomum para a época, passa a questionar todo o empreendimento colonial.

1 — *A vida de Conrad e as origens de Coração das Trevas*

Devemos, portanto, começar com uma visão geral da biografia de Conrad. O autor nasceu em 1857 em Berdychev, na actual Ucrânia, então controlada pela Rússia Imperial. Como os seus pais insistiram ao longo da sua educação, ele era um polaco, um católico e um *szlachta*, ou seja, um nobre. Esperava-se que os nobres polacos desempenhassem um papel no movimento de libertação nacional, que foi justamente o que o pai de Conrad fez, Apollo Korzeniowski. O seu envolvimento em levantamentos polacos custou-lhe a detenção e encarceramento por oficiais russos, que o condenaram ao exílio com a sua família. Os pais de Conrad morreram de tuberculose antes que este completasse 12 anos. O seu tio materno, Tadeusz Bobrowski, ficou com o jovem Conrad sob a sua guarda. Ele seria o seu apoio vitalício. Bobrowski encorajou o interesse do autor pela vida marítima desde muito jovem e enviou-o para Marselha para trabalhar em navios mercantes franceses. Conrad estava então a começar uma carreira que o tiraria do seu país natal para o resto da sua vida (exceptuando breves visitas posteriores). Quando a sua carreira foi interrompida por uma recusa dos russos em renovar os seus documentos, Conrad tentou a sua sorte na marinha mercante britânica, que não exigia documentação para fins profissionais.

Assim, chegou a Inglaterra, país que veio a adoptá-lo e onde desenvolveu a maior parte da sua carreira de escritor, depois de ter viajado pelo mundo: Caraíbas, Índia, Austrália, Indonésia e Tailândia, dentro e à volta de África, entre outras viagens.

O único período em que Conrad parou de trabalhar para a marinha mercante britânica foi quando se inscreveu em 1890 para trabalhar para a Sociedade Belga de Comércio do Alto Congo. Esta empresa monopolizou o comércio de marfim e borracha sob o projecto colonial do rei Leopoldo do Estado Livre do Congo, conhecido pelas atrocidades que infligiu contra os nativos. Essa experiência, como sabemos, é o tema de *Coração das Trevas*. Embora o romance não o mencione explicitamente, o próprio Conrad e muitos críticos literários, biógrafos e historiadores estabeleceram uma correspondência perfeita entre os lugares e as pessoas que Conrad conheceu no Congo e os lugares e personagens deste curto romance.³

Conrad poderia ser um dos primeiros exemplos de um autor transnacional, um verdadeiro escritor cosmopolita: não teve um domicílio fixo senão em fim de carreira; passou mais de nove anos no mar; nunca esqueceu que a sua nação não teve direito à autodeterminação durante quase toda a sua vida e, acima de tudo, nunca foi reconhecido pelos ingleses como verdadeiramente inglês, apesar da sua naturalização em 1896. Mas Conrad também representa os problemas de incorporar tal atributo. O autor confessou numa carta a um amigo, em 1903, que se sentia um *homo duplex*: «Tanto no mar quanto em terra, o meu ponto de vista é inglês, do que não se deve retirar a conclusão de que me tornei inglês. Não é assim. *Homo duplex*, no meu caso, tem mais do que um significado.»⁴ O que é que isto significa, então? Os outros significados têm algo que ver com a questão da cultura e da nacionalidade, ou vão mais além disso? E o que fazer não apenas das acusações de racismo que recebeu, mas também da sua defesa de um suposto excepcionalismo britânico? Se lermos os

3 Uma biografia de Joseph Conrad recente e envolvente, que foi útil para este resumo introdutório, é *Dawn Watch: Joseph Conrad in a Global World*, de Maya Jasanoff (2017). Além disso, a carta de Conrad a Kazimierz Walszewski (5 de Dezembro de 1903) aponta muitos dos acontecimentos que acabámos de mencionar. Vide Conrad (1988a, 88-90).

4 Vide a sua carta a Kazimierz Walszewski (5 de Dezembro de 1903) em Conrad (1988a, 89). Todas as traduções no presente artigo são da minha responsabilidade, incluindo as dos títulos e dos excertos das obras de Conrad.

seus romances e a sua correspondência, Conrad parecia acreditar que apenas os britânicos tinham uma compreensão correcta da liberdade. Assim, o sentimento da necessidade de autodeterminação do povo nas dependências britânicas era, para ele, incompreensível.⁵ Prejudica isso os ataques de Conrad ao imperialismo, que deveriam caracterizar um carácter cosmopolita, sobretudo de alguém que sofreu sob outra potência imperialista? Como veremos, ambos os problemas se entrelaçam e atravessam a obra de Conrad, principalmente *Coração das Trevas*.

2 — *Um resumo do enredo*

Coração das Trevas é um dos romances mais comentados da literatura inglesa. O enredo é conhecido por muitos. No entanto, é útil resumi-lo novamente para a nossa leitura. A narração inicial é feita pela voz de uma das personagens, cujo nome não chega a ser revelado. O primeiro cenário do romance é o rio Tamisa, onde o narrador em primeira pessoa, um marinheiro, se encontra num barco (o *Nellie*) com os seus colegas. Um deles, Charles Marlow, começa a contar a história da sua jornada num rio em África e o trabalho que o levou até lá. Com a ajuda da sua tia, que acreditava na benevolência desta missão civilizadora, Marlow conseguiu um contrato para trabalhar com uma empresa estrangeira de comércio de marfim («a Companhia») como capitão de um barco a vapor. No seu caminho para este novo país, Marlow vê um navio de guerra francês a bombardear uma povoação africana, antecipando o que estaria prestes a testemunhar em terra. Ao chegar, começa a perceber (através de descrições flagrantes) a brutalidade com que os nativos eram tratados — açoites, trabalhos forçados,

5 *Vide*, por exemplo, a sua carta a Aniela Zagórska (25 de Dezembro de 1899), na qual reflecte sobre a Guerra Anglo-Boer: «Os meus sentimentos são muito complexos — como você pode imaginar. Não há dúvida de que eles [os bóeres] estão a lutar de boa-fé pela sua independência; mas também é factual que eles não têm uma ideia de liberdade, que só pode ser encontrada sob a bandeira inglesa em todo o mundo. *C'est un peuple essentiellement despotique*, como aliás os holandeses.» (Conrad 1988b, 230)

cadáveres abandonados — e o quão ineficientes e egoístas eram os colonizadores europeus.

Há uma clara progressão tanto geográfica quanto no conhecimento de Marlow. Na Estação Externa, ele começa a ouvir falar sobre Kurtz, o oficial encarregado da Estação Interna, que se encontra a montante, nas profundezas da floresta. No princípio, Marlow fica a saber o quanto Kurtz é respeitado (é visto como um «agente de primeira classe»), mas logo na Estação Central, após uma viagem a pé com 60 pessoas (a quem ele chama de «peregrinos»), começa a perceber que aquele é odiado pelo gestor local da Companhia, ainda que a sua missão seja encontrá-lo. A tarefa de Marlow também começa com o pé esquerdo: o barco a vapor que estava ao seu encargo afunda e são precisos meses para o consertar, pois não havia ferramentas disponíveis. Mais tarde, Marlow descobrirá como essa avaria foi planeada para se evitar salvar Kurtz das doenças de que estava a padecer.

Quando finalmente coloca o barco em viagem com a tripulação de «peregrinos» e nativos, uma névoa espessa cai perto da Estação Interna. Uma enxurrada de flechas ataca o barco e o timoneiro morre. Quando finalmente atracam na Estação Interna, um marinho russo, um vagabundo vestido de «arlequim», entra no barco e começa a contar como conheceu Kurtz e como o admira. Ele também lhe diz que os nativos da região agora adoram aquele oficial e que ele está doente. A obsessão inicial de Marlow por Kurtz parece ter desaparecido e agora ele está convencido da sua loucura. Ao entrar na Estação, a tripulação repara em postes com cabeças decepadas. Kurtz aparece frágil e triunfante numa maca e impede os nativos ao seu redor de atacar, ao gritar com eles. A tripulação leva-o para o barco e coloca-o numa cabine. Marlow então ouve do gerente que eles fizeram planos para matar Kurtz, já que ele estava a pôr em risco o comércio de marfim. O vagabundo russo sente que não há sentido em continuar a segui-lo; ele informa-o que o ataque de flechas foi ordenado pelo seu mestre e pede a Marlow para proteger a reputação de Kurtz. O russo também pede munições e tabaco, e sai do barco para se juntar a três companheiros nativos.

A certo momento, Kurtz foge do barco a vapor durante a noite e Marlow sai para apanhá-lo. Ele encontra-o a rastejar de volta para a Estação, e Kurtz diz a Marlow que ele tinha «grandes planos». Há uma cena de confronto entre os dois homens, mas Kurtz está consideravelmente frágil e Marlow trá-lo de volta ao barco. Os nativos vêm à costa para comunicar com Kurtz. Alguns tripulantes preparam-se para atirar sobre eles, mas Marlow consegue evitar o ataque com o apito do vapor, o que os faz fugir (algo que aprendeu com o russo). Kurtz dá a Marlow o relatório de 17 páginas que ele estava a escrever para a «Sociedade Internacional para a Supressão dos Costumes Selvagens», que continha o pós-escrito: «exterminar todos os brutos». Marlow guarda-o. Kurtz morre, proferindo as famosas palavras «O horror! O horror!» e é enterrado ali mesmo.

Marlow volta para a metrópole, onde se enche de repulsa pela «civilização». Arranca o pós-escrito do relatório e entrega-o aos directores da Companhia, que o recusam. Marlow entrega-o então a um jornalista para fazer dele o que entender. Marlow descobre que ninguém tem bem a certeza de qual era a ocupação de Kurtz, porventura músico ou político. Por fim, Marlow visita a pretendente de Kurtz, que tem a certeza de que todos o admiravam. Ela implora que ele lhe conte quais foram as palavras finais de Kurtz, e Marlow, que no início declarou que detestava mentiras, diz-lhe que as suas últimas palavras foram o nome dela.

3 — *Influência política: Coração das Trevas e o Movimento de Reforma do Congo*

A conclusão mais óbvia seria a de que este romance é mais uma forma de denúncia pública, embora inserida num quadro pessimista (especialmente se considerarmos as últimas decisões de Marlow de aparentemente compactuar com o mito do projecto colonial, ainda que a contragosto). De facto, é indiscutível a sua influência no Movimento de Reforma do Congo. Liderado por Edmund Morel, este movimento valeu-se das cartas de Conrad

e da fama do romance, cumprindo o seu objectivo: pressionar o Reino Belga a anexar o Congo e assim ficar sujeito à lei, ao contrário do que acontecia no Estado Livre do Congo. Juntamente com o relatório oficial de Roger Casement, publicado em 1903 pelo diplomata britânico, e os esforços de Edmund Morel para pressionar os governos, *Coração das Trevas* de Conrad foi fundamental com a sua ampla influência na opinião pública sobre as atrocidades do Congo. Ajudou o facto de ter sido publicado pela primeira vez numa revista conhecida (a *Blackwoods*). Mas, mais importante, o trabalho de Conrad teve mais influência do que o relatório de Casement ou os panfletos de Morel devido à sua natureza artística, uma vez que os relatórios, com a sua apresentação crua dos factos abomináveis, sofriam de fácil descrédito por parte das instituições e do público. É também por isso que Morel pediu a Conrad para citar uma das suas cartas num panfleto. A forma artística de Conrad apresentar os factos fez toda a diferença.

Alan Simmons (2005, 189) apresenta exactamente este argumento: a natureza artística da obra ajudou «a criar o contexto e as condições para acreditar nos relatos de atrocidades vindos do Congo precisamente porque a escala do ‘horror’ a que alude não pode ser adequadamente transmitida através dos factos de qualquer maneira». É também por isso que Conrad, em *Coração das Trevas*, insiste tanto no tópico da sensação inefável e onírica provocada pelos factos, como muitos críticos notaram. Portanto, a contribuição de Conrad para o debate foi «essa relação entre os factos das atrocidades no Congo e a forma ficcional em que Conrad os apresenta» (Simmons 2005, 191). Com efeito, o próprio autor, num prefácio de 1917 ao volume *Juventude*, que incluía *Coração das Trevas*, afirmou que «aquele tema sombrio deveria receber uma ressonância sinistra, uma tonalidade própria, uma vibração contínua que, esperava eu, pairaria no ar e permaneceria no ouvido depois de a última nota ter sido tocada» (Conrad 2005, 290).

No entanto, as reflexões de *Coração das Trevas* sobre os males do imperialismo são muito mais profundas do que o foco nos «factos» e os seus impactos políticos mais imediatos. Na minha

perspectiva, *Coração das Trevas* conta a história de uma decepção com a natureza humana decadente, uma história de conversão incompleta, mas em desenvolvimento. Em seguida, focar-me-ei neste argumento, mas antes disso, aprofundaremos a nossa compreensão das intenções literárias de Conrad.

4 — «Fazer-vos ver» — o que significa

No prefácio de *O Negro do Narciso*, Conrad cunhou esta famosa expressão: «A tarefa que tento cumprir é, pelo poder da palavra escrita, fazer-vos ouvir, fazer-vos sentir — é, antes de tudo, fazer-vos ver.» (Conrad 2005, 281) Na verdade, não se trata de apenas ouvir ou ver os factos. Como afirma logo antes deste parágrafo:

A ficção — se é que aspira a ser arte — apela ao temperamento. E, na verdade, deve ser, como a pintura, como a música, como toda a arte, o apelo de um temperamento a todos os outros temperamentos inumeráveis cujo poder subtil e irresistível confere aos eventos passageiros o seu verdadeiro significado e cria a moral, a atmosfera emocional do lugar e do tempo. Tal apelo, para ser eficaz, deve ser uma impressão transmitida pelos sentidos; e, de facto, isto não pode ser feito de outra maneira, porque o temperamento, seja individual ou colectivo, não é passível de persuasão.

Isto reforça o que tínhamos dito sobre o poder político do romance. Observe-se agora como a teoria do romance de Conrad aparece nas primeiras páginas de *Coração das Trevas*:

[...] para ele [Marlow] o significado de um episódio não estava dentro como um núcleo, mas fora, envolvendo o conto que o trouxe à tona tal como um brilho traz uma névoa, à semelhança de um desses halos enevoados que às vezes é tornado visível pela iluminação espectral do luar.

(Conrad 2005, 5)

Esta citação poderia explicar o que é que «fazer-nos ver» significa para Conrad. Para começar, a imagem reveste-se de um tom cromático, mesmo que isso não seja mencionado explicitamente. O luar e a neblina são ambos brancos (prevendo também aquela névoa branca que Marlow e a sua tripulação encontram quando se aproximam da Estação Interna: Conrad 2005, 39) e uma luz branca a incidir sobre uma névoa branca lembra-nos dos múltiplos significados desta cor, que, em *Coração das Trevas*, representa a hipocrisia do comércio de marfim e, mais claramente, Bruxelas, a cidade que lhe lembrava um «sepulcro caído» (Conrad 2005, 9). Isto remete-nos para a acusação do Evangelho de Mateus sobre a hipocrisia dos mestres da lei e dos fariseus, que são «semelhantes a sepulcros caídos: formosos por fora, mas, por dentro, cheios de ossos de mortos e de toda a espécie de imundície» (Mt. 23: 27).⁶ Logo, dar luz a este género de coisas é realmente fazer-nos ver a hipocrisia do projecto imperialista, através dos meandros confusos da propaganda colonial (como uma névoa). E o facto de a luz também ser branca pode também estar relacionado com o último temperamento de Marlow: a resignação.

Assim, para Marlow (e por extensão para Conrad), o escritor é mais uma lâmpada do que um espelho. Não é por acaso que este romance é, sobretudo, sobre a evolução das crenças e lealdades de uma personagem que se vê obrigada a dar sentido aos episódios marcantes que viveu e que são incongruentes com o discurso público. Por isso, espelhar os factos não seria suficiente. A luz é lançada sobre os próprios pensamentos e consciência do narrador, transformando o seu próprio sentido de identidade. A ideia de *metanoia* é confirmada pela sua insistência na metáfora da luz:

[o ponto mais distante da navegação e o ponto culminante da minha experiência] parecia de alguma forma lançar uma espécie de luz sobre tudo ao meu redor — e nos meus pensamentos. Era

6 Esta referência foi notada pela primeira vez por Stewart Wilcox (1960) no seu artigo «Conrad's complicated presentations of symbolic imagery in *Heart of Darkness*».

sombrio o suficiente também — e lamentável —, não extraordinário, de maneira nenhuma — nem muito claro. Não, não muito claro. E, no entanto, parecia lançar uma espécie de luz.

(Conrad 2006, 7)

Poderíamos dizer que isto traz então outro sentido para a situação do *homo duplex*, que se traduz tão bem no motivo do duplo: Marlow é, em sentido estrito, o duplo de Conrad; Kurtz é, num sentido aspiracional, e até certo ponto, o duplo de Marlow, mas também o vagabundo russo é o duplo de Marlow, num sentido simbólico: ele poderia representar a fase da obsessão deste último por Kurtz, e quando esta termina, ele desaparece.⁷ No entanto, e de certa forma, ele é igualmente o duplo de Conrad, que também era um súbdito russo frequentemente deixado em apuros e na pobreza, trabalhando para uma empresa estrangeira.

5 — *Civilização e autenticidade*

Suponhamos que queremos dar um tom hegeliano a essa leitura. Nesse caso, é certamente tentador dizer que o nosso protagonista e narrador, Marlow, como na parábola do mestre e o escravo (Hegel 1977, III-9), superará a sua obediência ao mestre através do trabalho.⁸ Marlow diz: «Eu não gosto de trabalhar — nenhum homem gosta — mas eu gosto do que o trabalho nos dá — a oportunidade de se encontrar a si mesmo. A sua própria realidade — para si mesmo —, não para os outros — o que nenhum outro homem pode conhecer.» (Conrad 2005, 29) Poderíamos até dizer que o momento do confronto físico entre Marlow e Kurtz encontra um paralelo na parábola de Hegel, significando que os instintos de dominação total representados por Kurtz se extinguem juntamente com o seu carácter, e Marlow desencadeia uma espécie de *Aufhebung*, supres-

7 Esta é a leitura de James Morgan. *Vide* Morgan (2001).

8 Junyk apontou a possibilidade de uma leitura hegeliana de *Coração das Trevas*, mas não desenvolveu essa ideia, dado o seu interesse numa perspectiva levinasiana. *Vide* Junyk (2008).

são e preservação, num movimento de transcendência ou superação da consciência colonizadora, no caso. Mas a sua conversão encontra-se incompleta. No final do romance, ele está ainda preso na posição do céptico (uma fase que se segue a esse confronto, depois da fase estoíca e antes da fase da consciência infeliz, como previu Hegel na *Fenomenologia do Espírito*), sendo ainda incapaz ou inseguro de como interagir com os outros. É por isso que ele trai os seus próprios princípios no final do romance, quando responde às perguntas da pretendente de Kurtz, mentindo.⁹

Há aqui semelhanças com outra figura de Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*: a da consciência desintegrada, que é, um «espírito em auto-realização» como o sobrinho de Rameau, que rejeita as normas do colectivo, que considera arbitrárias, para experimentar outras possibilidades. Na perspectiva hegeliana, trata-se de um passo necessário para superar os males e a moral degenerada das sociedades, mas ainda manifestamente insuficiente porque esta consciência não se compromete com uma comunidade, é apenas irónica (Hegel 1977, 317-21). As pareências desta figura com a do arlequim são notáveis. Poderia o vagabundo russo (descrito como um «arlequim») representar outra espécie de *Aufhebung*, abandonando todos estes jogos de poder para ir morar com os nativos? Ou é ele mais um escravo que acabou de ultrapassar o poder do seu antigo mestre, perpetuando assim um ciclo de subjugação? A desorientação do próprio Marlow acentua a perplexidade do leitor com a existência desta personagem: «A sua própria existência era improvável, inexplicável e totalmente desconcertante. Ele era um problema insolúvel.» (Conrad 2005, 54) É «[às] vezes pergunto-me se realmente o tinha visto — se seria possível encontrar tal fenómeno!...» (Conrad 2005, 63)

Embora Marlow esteja perturbado com esta experiência e não consiga explicá-la, vemos que é descrito como um Buda

9 «Odeio, abomino e não suporto uma mentira [...]. Há uma mancha de morte, um sabor a mortandade nas mentiras.» (Conrad 2005, 27)

tanto no início da sua narração para os seus pares no *Nellie* quanto no seu encontro com a pretendente de Kurtz. Embora esta descrição pareça irónica, podemos admitir que Marlow teve, efectivamente, uma espécie de revelação. Esta parece ser sobre o mal intrínseco ao coração humano. A referência a um véu rasgado aquando da morte de Kurtz (Conrad 2005, 69) é uma referência óbvia à morte de Cristo, quando o véu do templo de Jerusalém também foi rasgado (Mc 15, 37-38). Existe até uma semelhança no último grito — Jesus gritou em alta voz na hora da sua morte. No entanto, não é a salvação e a dissolução das fronteiras entre o humano e o divino o que aqui acontece. Em vez disso, é a universalização do «horror» proferida por Kurtz. Este «penetra» todo o coração humano, que é essencialmente mau e egoísta, mesmo o cosmopolita e culto, como era, aliás, o próprio Kurtz.¹⁰ Segundo Marlow, todo o coração humano pode ser corrompido pela hipocrisia das civilizações ou pelo isolamento e pela lei do mais forte se não houver um «polícia» que nos vigie.¹¹ A vitória moral mencionada por Marlow (incompleta) é ser capaz de *ver* isto mesmo.

Na verdade, muitas das cartas de Conrad confirmam que ele acreditava que o egoísmo era a força mais poderosa do mundo humano. Apenas a sua negação, o altruísmo, poderia alguma vez opor-se a ela. Mas o altruísmo por si só seria também ele «fatal». Talvez esta ideia se refira ao caso de Kurtz, quando alguém morre por «uma ideia» — a ideia de super-eficiência ou de liberdade

10 «O Kurtz original foi educado em parte em Inglaterra e — como ele mesmo disse — as suas simpatias estavam no lugar certo. A sua mãe era meio-inglesa, o seu pai meio-francês. A Europa inteira contribuiu para a criação de Kurtz.» (Conrad 2005, 49)

11 «Como poderias — com piso sólido sob os teus pés, rodeado de vizinhos gentis prontos para te animar ou cair sobre ti, andando delicadamente entre o talhante e o polícia, no terror sagrado de escândalos e forcas e manicómios —, como podes imaginar em que região particular das primeiras eras os pés desimpedidos de um homem podem levá-lo pelo caminho da solidão — a solidão total, sem um polícia —, pelo caminho do silêncio — o silêncio total, onde não se ouve nenhuma voz de advertência de um vizinho gentil a sussurrar a opinião pública. Estas pequenas coisas fazem toda a diferença. Quando estas coisas desaparecem, tens de recorrer à tua própria força inata, à tua própria capacidade de fidelidade.» (Conrad 2005, 97-8)

absoluta.¹² Recordemo-nos das palavras de Marlow no início da sua narração:

O que nos salva é a eficiência — a devoção à eficiência [...]. A conquista da terra, que significa principalmente tomá-la àqueles que têm uma tez diferente ou um nariz um pouco mais achatado do que nós, não é uma coisa bonita quando se olha para ela de frente. O que a redime é apenas a ideia. Uma ideia por trás disso, não uma pretensão sentimental, mas uma ideia; e uma crença altruísta na ideia — algo que possamos estabelecer, e perante a qual nos possamos curvar, e oferecer um sacrifício para...

(Conrad 2005, 6-7)

Se assim for, então esta leitura apresenta Marlow como um céptico: no significado que Hegel atribuiu a esta expressão na *Fenomenologia do Espírito*, uma consciência infeliz num estado incompleto, ou uma consciência desintegrada, meramente irónica. Podemos seguir o comentário de Lionel Trilling sobre *Coração das Trevas* sem embatermos num paradoxo se o entendermos dessa maneira:

Coração das Trevas é, portanto, uma história que se move estranhamente em duas direcções bastante opostas — por um lado, para a visão de que a civilização é por natureza tão inautêntica que a integridade pessoal só pode ser arrancada dela pela inversão de todos os seus princípios declarados; por outro lado, para a afirmação categórica de que a civilização pode e cumpre os seus propósitos anunciados, não universalmente, de facto, mas pelo menos na instância significativa de uma nação particular.

(Trilling 1972, 109-10)

¹² Vide, por exemplo, a sua carta para o *The New York Times Saturday Review*, Conrad (2005, 297).

Não consigo, porém, concordar inteiramente com o último ponto de Trilling. Se nos encontrarmos no mesmo temperamento do Marlow do fim do romance, deveremos ser capazes de admitir que a distinção entre uma suposta «ideia» e uma «pretensão sentimental» é artificial. Isso é precisamente o que parece acontecer na traumática história de vida de Conrad. A sua defesa do excepcionalismo inglês a respeito da concepção de liberdade parece dever-se mais à sua experiência pessoal do que a uma pretensão universalizante da razão. E, conseqüentemente, não há diferença entre formas de imperialismo e discriminação ou desumanização. Assim, o excepcionalismo britânico e o racismo de Marlow ou Conrad caem com uma só cajadada desse *homo duplex* ou *multiplex*, tomado pelo cepticismo. Assim, ter múltiplos pontos de vista, ou a experiência de uma consciência dividida é, sem dúvida, vantajoso para o progresso moral, mesmo que traga uma carga de sofrimento. Felizmente, Conrad não perdeu a esperança e estava mais do que apto para este trabalho. Num texto intitulado «Livros» (1905) referiu que acreditava que a tarefa do romanista era evitar o niilismo moral — exactamente o que parecemos obter com *Coração das Trevas*. Em vez disso, portanto, o romanista deveria ter esperança «no sentido artístico», isto é, acreditar que «não há impossibilidade de melhorar [o mundo]» (Conrad 2005, 289). Nesse sentido, cabe, então, a nós, leitores, buscar esperança nas páginas deste verdadeiro autor cosmopolita, ainda que, paradoxalmente, tenhamos de prescrever um certo grau de cepticismo — aquele que as convicções políticas e pessoais mais inflexíveis seguramente merecem.

Bibliografia

- Achebe, Chinua. 2005. «An image of Africa.» In *Heart of Darkness: A Norton Critical Edition*, 4.^a ed., editado por Paul B. Armstrong, 336-349. Nova Iorque e Londres: W.W. Norton & Company. Bíblia Sagrada. 2003. 4.^a edição, coordenação de José Augusto Ramos e Herculano Alves. Lisboa, Fátima: Difusora Bíblica, Franciscanos Capuchinhos.

- Brooks, Peter. 2005. «An unreadable report: Conrad's *Heart of Darkness*.» In *Heart of Darkness: A Norton Critical Edition*, 4.^a ed., editado por Paul B. Armstrong, 376-386. Nova Iorque e Londres: W.W. Norton & Company.
- Conrad, Joseph. 1988a. *The Collected Letters of Joseph Conrad. Vol. 2, 1899-1902*, editado por Frederick R. Karl e Laurence Davies. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conrad, Joseph. 1988b. *The Collected Letters of Joseph Conrad. Vol. 3, 1903-1907*, editado por Frederick R. Karl e Laurence Davies. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conrad, Joseph. 2005. «*Heart of Darkness*.» In *Heart of Darkness: A Norton Critical Edition*, 4.^a ed., editado por Paul B. Armstrong, 3-77. Nova Iorque e Londres: W. W. Norton & Company.
- Jasanoff, Maya. 2017. *The Dawn Watch: Joseph Conrad in a Global World*. Nova Iorque: Penguin.
- Hegel, G.F. 1977. *Phenomenology of Spirit*. Tradução de A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- Morgan, James. 2001. «Harlequin in Hell: Marlow and the Russian sailor in Conrad's *Heart of Darkness*.» *Conradiana* 33, n.º 1 (primavera): 40-48.
- Junyk, Ihor. 2008. «Beyond the dialectic: Conrad, Levinas, and the scene of recognition.» *Modern Fiction Studies* 54, n.º 1 (primavera): 140-159. DOI:10.1353/mfs.2008.0018.
- Said, Edward W. 2005. «Two visions in *Heart of Darkness*.» In *Heart of Darkness: A Norton Critical Edition*, 4.^a ed., editado por Paul B. Armstrong, 422-429. Nova Iorque e Londres: W.W. Norton & Company.
- Simmons, Alan. 2005. «Conrad, Casement, and the Congo atrocities.» In *Heart of Darkness: A Norton Critical Edition*, 4.^a ed., editado por Paul B. Armstrong, 181-192. Nova Iorque e Londres: W.W. Norton & Company.
- Trilling, Lionel. 1972. *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, MA; Londres: Harvard University Press.
- Wilcox, Stewart C. 1960. «Conrad's complicated presentations of symbolic imagery in *Heart of Darkness*.» *Philological Quarterly* 39: 1-17.

O nacionalismo cosmopolita de Fernando Pessoa

Rui Sousa¹

O conceito de cosmopolitismo, como a recente produção bibliográfica tem ajudado a evidenciar, está longe de ter um sentido unívoco. A sua plasticidade permitiu-lhe adaptar-se a diversos momentos históricos e remeter para diferentes formas de interacção entre indivíduos e comunidades, partindo de um mínimo comum expresso na etimologia do termo, *kosmopolites*.

Tendo um sentido algo oximórico,² o conceito aponta para uma certa disposição do indivíduo quando colocado em situação face a um contexto que tem em conta simultaneamente um plano fechado que é recusado — outros entendimentos e expressões da cidadania — e uma alternativa que, no limite, pode abranger a totalidade das manifestações humanas, num enquadramento não necessariamente de natureza geográfica. Neste texto, assumimos alguns pressupostos fundamentais, para cujo aprofundamento convoco alguns suportes bibliográficos. Assim, o argumento desenvolvido parte das considerações que passo a expor.

1 Esta publicação foi financiada por fundos nacionais através da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do Projecto UIDP/00077/2020. O autor não segue o acordo ortográfico de 1990.

2 Recorro à seguinte perspectiva de Jean-Pierre Dubost (2021, 18): «*Kosmopolites* is an oxymoron, a conjunction of incompatibilities. Developing the word into a full sentence, we could rewrite it approximately as follows: 'I *am* here and anywhere at the same time. This is the only answer I can give to your question.' If the question actually was 'Where are you *from*?', why does Diogenes of Sinope answer where he *is* (and is not)? Isn't there by this very fact a major evasion from origins, and therefore an unambiguous presentification of being? It has something disturbing — like the answers of a Zen Master to his pupil. Diogenes is in the midst of the *polis*, but, on the other hand, he urges detachment and his answer suggests a displacement — from *polis* to *cosmos*, from here, among us (in Athens) to 'the world', whatever the word *kosmos* may mean, for one thing is certain: Diogenes does not define what is meant by *kosmos*.»

Por um lado, a perspectiva cosmopolita parece de certo modo partir de uma natureza polémica. Assim, o entendimento de uma determinada forma de o indivíduo se situar face às diversas comunidades com que se relaciona implica um contraponto mais ou menos evidente relativamente a outros pontos de vista. Trata-se de uma determinada vocação do cosmopolitismo para questionar os paradigmas vigentes de articulação entre as instâncias individual e comunitária, sobretudo em contextos de controvérsia e transformação cultural.

Por outro lado, recorrendo aos termos de Alan D. McKillop, importantes para o perfil do cosmopolitismo equacionado por Pessoa, podem conceber-se duas direcções no sentido do conceito: um sentido exclusivista, focado num padrão universal de civilização humana a procurar e a impor a todos, e um sentido inclusivista, definido por um ideal de interacção entre expressões culturais distintas.

A este panorama acrescento a síntese de Fuyuki Kurasawa, que remete o recurso ao conceito de cosmopolitismo para três nexos fundamentais, nos quais se encontra presente a dimensão crítica a que comecei por fazer menção. Em primeiro lugar, o cosmopolitismo pressupõe uma ampla compreensão da cidadania que se distingue de noções mais recorrentes de pertença territorial ou sociocultural a nações, sistemas religiosos, grupos étnicos. Em segundo lugar, o cosmopolitismo convoca uma experiência do mundo aberta à curiosidade pelas diversas manifestações do humano, por contraponto aos diversos paroquialismos e confinamentos ideológicos. Derivando deste segundo sentido, Kurasawa (2011, 301-2) refere ainda um sentido do cosmopolitismo que implica algum distanciamento relativamente ao paradigma cultural de pertença, em nome da valorização de uma unidade humana que se alimenta dos diferentes contributos de indivíduos e comunidades dispersos no tempo e no espaço.

Esta perspectiva aponta necessariamente para um dos paradigmas definidos por McKillop, o de um cosmopolitismo tendencial-

mente inclusivista. Com efeito, o autor tinha em mente a diferença entre um universalismo abstracto, a alcançar desejavelmente em todo o mundo e a definir como modelo comunitário global, e um outro cosmopolitismo inclusivista, apto a abraçar múltiplas afiliações e a promover um ideal de diálogo e de experiência intercultural (McKillop 1965). Amanda Anderson, partindo dessa terminologia, clarificou o alcance da cisão do seguinte modo:

Yet the forms of distance from cultural identification that are advocated within specific cosmopolitanisms can range from the rigorously negative or exclusionary, as in the Stoic position of eschewing petty allegiances in favor of a universal standard, to the expansively inclusionary, as in those cosmopolitanisms that promote understanding of many different cultures and experiences. In exclusionary cosmopolitanism, little to no weight is given to exploration of disparate cultures: all value lies in an abstract or 'cosmic' universalism. In inclusionary cosmopolitanism, by contrast, universalism finds expression through sympathetic imagination and intercultural exchange. This tension, between bracketing affiliations, on the one hand, and appreciating and sometimes integrating them, on the other, appears throughout the history of cosmopolitan thought, including its contemporary articulations, which tend to argue for a redefined dialectic between the two.

(Anderson 2006, 72-3)

O cosmopolitismo idealizado por Fernando Pessoa — sobretudo num período circunscrito entre o início da década de 1910 e meados da década de 1920 — lida, de um modo particular, mas eloquente, não só com a necessidade cosmopolita de uma ruptura crítica relativamente a paroquialismos e demarcações culturais politicamente impostas, mas também com o contraste entre cosmopolitismos totalitários e cosmopolitismos sincréticos. Sem ser exaustivo, assinalarei duas manifestações relevantes do recurso explícito de Pessoa ao conceito

de «cosmopolitismo», em torno das quais o presente ensaio se estrutura.³

Em primeiro lugar, de forma particularmente original, Pessoa concebe a hipótese de um cosmopolitismo expresso artisticamente, resultando de um projecto individual e colectivo conseguido através da interacção com um contexto histórico pleno de transformações e desafios e, nessa medida, impulsionador da ruptura relativamente a procedimentos artísticos e culturais ultrapassados, sobretudo por exprimirem um entendimento demasiado paroquial e estanque da nacionalidade.

Relacionando-se com essa questão, mas com um alcance ligeiramente distinto, deve salientar-se também o modo como a noção de cosmopolitismo permite a Pessoa expor as linhas gerais de uma perspectiva sobre a história e o destino de Portugal, relacionada com uma forma peculiar de interacção com a diversidade das manifestações humanas, no sentido da constituição do que parece ser uma plataforma futura aberta a conexões dinâmicas entre esse património.

Esses dois aspectos, exprimindo o sentido mais recorrente que Pessoa confere ao termo, não esgotam a gama de usos que dele foram feitos pelo poeta. Importa, portanto, antes de prosseguir, que fique claro que em alguns casos, não abordados neste

3 Tenho presentes alguns trabalhos recentes sobre o cosmopolitismo pessoano. Fernando Beleza tem dedicado bastante atenção, quer ao impacto de um olhar cosmopolita sobre o mundo e sobre a cultura na própria expressão artística transgressiva dos poetas de *Orpheu*, como Pessoa e sobretudo Mário de Sá-Carneiro, quer à importância do estatuto periférico da cultura portuguesa no modo como Pessoa constituiu as suas observações teóricas e o próprio projecto colectivo da revista modernista portuguesa, em termos de tensão entre nacionalismo e cosmopolitismo (Beleza 2015, 30-56; Beleza 2017, 113-36). Por sua vez, Bartholomew Ryan tem explorado as relações entre o cosmopolitismo pessoano e os casos de Nietzsche e de James Joyce, lendo-os como emblemas de um certo exílio modernista, aspecto também tratado por John Pedro Schwartz para a discussão da impersonalidade modernista (Ryan 2020, 361-78; Schwartz 2014, 25-54). Ryan defende também o conceito de uma «racialidade pluritópica» para a discussão das relações entre o imperialismo e o cosmopolitismo nas concepções de Pessoa, sobretudo em torno do sensacionismo (Ryan 2017, 92-101). Recentemente, a revista *Pessoa Plural* publicou também um dossiê com o tema «Originalidade e cosmopolitismo», abordando o problema sobretudo em termos da pluralidade linguística do poeta e do impacto dessa valência no encontro com autores de diferentes nacionalidades (em linha: <https://doi.org/10.26300/vv7t-p812>).

texto, se percebe uma visão distinta, que chega mesmo a alcançar um tom depreciativo. Essa circunstância verifica-se sobretudo na produção atribuída ao filósofo pagão António Mora, que tende a associar o conceito de cosmopolitismo ao modo como o cristianismo se apropriou do paradigma imperialista romano e a partir dele se expandiu, conspurcando a cultura europeia. Será talvez importante analisar, em futuros contributos, se essa perspectiva não implica o contraponto entre duas noções de cosmopolitismo ou, mesmo, do diálogo entre Pessoa e os dois paradigmas históricos mais relevantes em que a visão cosmopolita adquiriu contornos programáticos. Assim, a visão de Mora, destinada a fazer a apologia radical dos valores pagãos de matriz grega, poderá corresponder a um determinado cosmopolitismo isolacionista, de acordo com o qual a abertura cristã às multidões desfavorecidas do Império Romano é vista como ruptura relativamente a um princípio culturalmente aristocrático e ao modelo grego fundado em cidades-estado autónomas.

Outro problema que importa considerar na presente leitura é o facto de a análise de Pessoa germinar, em grande medida, de um horizonte cultural marcadamente eurocêntrico, adequado ao contexto específico de dois impérios ocidentais com maior impacto no decurso de toda a modernidade, o modelo anglo-saxónico em cujo seio decorreu a sua formação intelectual e o modelo português sobre o qual dissertaria ao longo de toda a sua obra. No entanto, em algumas passagens importantes, percebe-se, não apenas a crítica a alguns excessos programáticos do discurso imperialista europeu, com raízes num cosmopolitismo abstracto que fazia coincidir o destino de um mundo tendente à cidadania universal com os radicalismos teóricos do iluminismo setecentista, mas também a sugestão de que a Europa deveria servir de suporte para um encontro frutífero com diferentes expressões culturais dispersas no tempo e no espaço.

A singularidade do discurso pessoano deve enquadrar-se no contexto específico da transição entre o século XIX e o momento de ascensão totalitária de uma série de modelos sociais

produzidos por meio da combinação peculiar entre a valorização de nacionalismos avessos à mistura com qualquer manifestação de diversidade cultural e a definição de novos ideais de ser humano que deveriam ser impostos a toda a humanidade, alargando o paradigma de um contexto restrito a todo o globo.

Atentando no modo como Amanda Anderson apresenta as diversas manifestações históricas de cosmopolitismo, e os aspectos que as aproximam, sugiro a hipótese de as propostas cosmopolitas produzidas neste período serem vistas como reflexos de um outro momento que reproduz o essencial desse percurso. O esquema de Anderson pressupõe uma ruptura entre os responsáveis pela mundividência cosmopolita num determinado momento histórico e o paradigma sociopolítico e cultural dominante na época. Assim, entre os cínicos e estóicos, o cosmopolitismo correspondera a uma crítica à excessiva valorização de obediência à *polis* na qual cada indivíduo nascera, passando no Iluminismo a afirmar-se como reacção aos constrangimentos de várias ordens vividos nos séculos anteriores, que apartavam os seres humanos em função da sua origem política, da sua classe social, da sua confissão religiosa ou das suas convicções filosóficas; e encontrando a partir do final do século xx um novo terreno fértil relacionado com a persistência de velhas circunscrições paroquiais e sobretudo de resquícios do imaginário imperialista ocidental. O traço comum a todos esses episódios é, segundo a autora, a manifestação de uma certa densidade cultural que problematiza os valores vigentes e obriga à emergência de novas ferramentas interpretativas:

To reiterate, cosmopolitanism is characteristically elaborated within an experience of cultural multiplicity and at least limited self-reflexivity, and against a specific form of parochialism. Cosmopolitanism has repeatedly emerged at times when the world has suddenly seemed to expand in unassimilable ways; it is at these moments that universalism needs the rhetoric of worldliness that cosmopolitanism provides.

(Anderson 2006, 77)

As primeiras décadas do século xx correspondem a um desses momentos. Na verdade, a percepção de crise civilizacional iminente persistia desde as últimas décadas do século xix, apontando por vezes para o declínio do modelo ocidental, e a tendência para se procurarem alternativas para a suposta degeneração cultural europeia nos continentes colonizados, nas culturas orientais ou em momentos míticos do passado colectivo condicionaram a atmosfera em que se geraram as antinomias implicadas no cenário bélico de 1914. Por outro lado, as tremendas consequências da Primeira Guerra Mundial, paralelamente ao ímpeto revolucionário que transformaria para sempre a realidade política em todo o mundo, proporcionaram a ascensão de uma série de mundividências totalitárias que ameaçariam substituir as grandes narrativas agregadoras do passado e impor novas variações à velha ambição de um rosto único para a universalidade global, com reflexos na coeva emergência de vários projectos de constituição de um Homem Novo.

Parece evidente que um cosmopolitismo adequado a este período específico teria de passar, quer pela experiência das consequências do esgotamento do paradigma cultural europeu e da necessária revisão dos seus valores, quer pela crítica da actualização histórica daquelas que podem considerar-se duas das mais recorrentes expressões de anticosmopolitismo:⁴ o nacionalismo exacerbado, com a sua retórica essencialista, o seu enclausuramento cultural em mitologias locais e as várias manifestações de xenofobia e de eugenismo racial e cultural; e o universalismo

4 Como salienta João Relvão Caetano, o anticosmopolitismo, embora não integrado nos dicionários de referência, é um fenómeno que persiste, não apenas em momentos nos quais se restringe o espírito de abertura aos cidadãos de outros contextos geográficos e políticos e se torna mais delicada a livre circulação entre fronteiras artificiais, mas também em contextos nos quais o cosmopolitismo já é uma realidade disseminada, como ocorre no caso privilegiado pelo autor, a União Europeia. Com efeito, mesmo na Europa das primeiras décadas do século xxi europeu, persistem formas distintas, mas poderosas de anticosmopolitismo: «A par de um anticosmopolitismo ideológico, verificou-se um anticosmopolitismo prático. A aversão ao outro (o estrangeiro, o imigrante, o estranho) tem a sua origem, neste período histórico, mais no medo de se perder a segurança — *e.g.*, de se perder ou não encontrar trabalho — do que numa luta por diferentes modos de vida.» (Caetano 2019, 462-6)

assente na valorização de um princípio abstracto ideologicamente definido, cujo único destino previsível passa pelo confronto com as outras civilizações e, idealmente, pela supressão de todas as manifestações de divergência interna e externa. A crítica ao anticosmopolitismo estruturante dos regimes totalitários emergentes na segunda década do século xx, embora ultrapasse os aspectos privilegiados neste ensaio, é um ângulo de leitura essencial para a compreensão dos vários textos de Fernando Pessoa coligidos no volume *Sobre o Fascismo, a Ditadura Militar e Salazar*, ao qual voltarei no final deste artigo.

Assinaladas estas questões de fundo, prossigo a reflexão tendo em conta sobretudo os textos teóricos, a maioria dos quais dados a conhecer postumamente, nos quais Pessoa se dedicou a apresentar o projecto dos poetas de *Orpheu* e a descrever o conteúdo específico do sensacionismo. Num caso como noutro, o contraste entre os pressupostos que Pessoa expõe e os paradigmas vigentes no seu tempo estabelece-se através de uma situação face à cultura que é de índole cosmopolita.

Com efeito, a novidade atribuída à corrente literária representada por *Orpheu* passa, em primeiro lugar, pela naturalidade com que aquela interage com todas as correntes do seu contexto histórico. Trata-se de uma disposição intelectual que se evidencia, não pela edificação de um novo projecto doutrinário vocacionado para a imunização face aos movimentos contemporâneos, mas pela apreensão crítica de alguns dos seus resultados. Num documento escrito na sequência da publicação do primeiro número de *Orpheu* (final de Março de 1915), é precisamente a conjugação entre essa potência agregadora e a capacidade de produzir algo que excede o já feito a partir do conhecimento das diferentes manifestações possíveis que merece o maior destaque:

Mas o certo é que, d'esta vez, aparece em Portugal uma corrente literaria que não só engloba todas as correntes do tempo — o que já seria uma cousa grande, e em Portugal uma cousa nova —, mas as excede e se apresenta com um caracter absolutamente novo,

em relação a qualquer outra corrente ou obra, mas dentro ou fóra do seu paiz de origem. [...] Ha aqui, sem duvida, uma nova forma litteraria, uma nova visão da Realidade e da Vida, uma nova forma de dar expressão às sensações e aos pensamentos.

(Pessoa 2009, 47)

É em torno das várias ideias enunciadas nesta passagem que se constituirá o conceito de cosmopolitismo segundo Pessoa, nomeadamente em termos da adequação entre a amplitude do encontro com as diversas manifestações da época (e, noutros textos, de todas as épocas e locais) e a capacidade de se produzir uma interpretação inédita e plural da totalidade da existência. O facto de esse desiderato simultaneamente individual e colectivo se concretizar através da literatura justifica-se se atentarmos na fórmula utilizada por Pessoa num dos mais eloquentes textos produzidos na época, para responder à questão «O que quer *Orpheu?*»: «Crear uma arte cosmopolita no tempo e no espaço.» A exposição mais demorada do sentido desse manifesto de intenções propicia o efeito muito significativo de confluência entre o âmbito mais tipicamente associado à noção de cosmopolitismo — o domínio do encontro entre realidades, que se produz a partir da sua dimensão geográfica ou mesmo geopolítica — e o que deriva do desenvolvimento de culturas distintas no quadro de territórios delimitados por fronteiras artificiais. O ideal de um cosmopolitismo futuro deixa de se manifestar exclusivamente a nível da possibilidade de se ultrapassarem limites na superfície cartografada do globo para se encontrar sobretudo na valorização do encontro com heranças culturais distintas. Trata-se de um efeito da contemporaneidade que, apesar de passar pela apologia da Europa como centro estruturante de toda essa diversidade cultural, valoriza a confluência e a preservação de tudo quanto pode ser trazido ao conhecimento de cada indivíduo:

A nossa epocha é aquella em que todos os paizes, mais materialmente do que nunca, e pela primeira vez intellectualmente, exis-

tem todos dentro de cada um, em que a Asia, a America, a Africa e a Oceania são a Europa, e existem todos na Europa. Basta qualquer caes europeu — mesmo aquelle caes de Alcantara — para ter alli toda a terra em comprimido. E se chamo a isto *europêu*, e não americano, por exemplo, é que é a Europa, e não a America, a *fons et origo* d'este typo civilizacional, a região civilizada que dá o *typo* e a *direcção* a todo o mundo.

(Pessoa 2009, 76)

É significativa a distinção que se estabelece entre dois tipos de internacionalismo, que são também duas noções de cosmopolitismo. A originalidade do momento histórico que serve de ponto de partida para estas interpretações encontra-se não tanto no encontro entre povos baseado apenas em relações de ordem material, mas na sua expansão para domínios muito mais profundos e com muito maior alcance em termos de interpenetração de paradigmas. Com efeito, as relações estruturadas apenas em interesses materialistas, propiciando a exploração activa do outro e valorizando acima de tudo os recursos próprios que se pretendem transaccionar, acabam por impedir uma outra conexão entre os vários redutos civilizacionais implicados. A coesão cosmopolita idealizada por Pessoa foca-se, sobretudo, na capacidade de cada indivíduo se relacionar livremente com o património de cada local, aquele que não é valorizado pelas transacções comerciais e que de algum modo, mesmo que através de uma visão profundamente estereotipada, identificam a identidade dos povos que estiveram na sua génese:

Porisso a verdadeira arte moderna tem de ser maximamente desnacionalizada — accumular dentro de si todas as partes do mundo. Só assim será tipicamente moderna. Que a nossa arte seja uma onde a dolencia e o mysticismo asiatico, o primitivismo africano, o cosmopolitismo das Americas, o exotismo ultra da Oceania e o /machinismo/ decadente da Europa se fundam, se cruzem, se interseccionem. E, feita esta fusão expontaneamente,

resultará uma arte-todas-as-artes, uma inspiração espontaneamente complexa...

(Pessoa 2009, 76)

Além de comportar esse elo entre a delimitação geográfica dos agregados civilizacionais e a interpretação ocidental dos traços que os distanciam e lhes conferem peculiaridade, o cosmopolitismo idealizado por Pessoa depende também de um entendimento específico da temporalidade. Assim, o momento que permite esse olhar panorâmico sobre as diversas manifestações culturais faz-se, também ele, de um distanciamento compreensivo que acentua a sua posteridade não pela ruptura, mas pela apropriação:

Queremos, depois, uma arte que prove claramente que o Séclo XX vem depois dos séculos que vieram antes. Queremos uma arte que nada deixe perder do que o esforço das diferentes épocas passadas produziu. Uma arte em que não fique fora o esoterismo ritual da literatura egypcia, o mysticismo transcendental da India Antiga, o poder constructivo, harmonico, organizador da Hellade, a que a Renascença deu, do egotismo e do pantheismo visual que o romantismo trouxe, a contribuição mais pequena, mais estreita, mas poderosamente despertadora do symbolismo, do decadentismo e dos varios movimentos (cubismo, futurismo, etc.) que teem origem na personalidade supremamente americana de Walt Whitman.

(Pessoa 2009, 76)

Embora evidenciando alguma saturação de lugares-comuns estruturantes de uma visão eurocêntrica da história global, o projecto literário de Pessoa carrega consigo também alguns traços de crítica a excessos imperialistas desse modelo e algumas considerações sobre a constituição de uma outra ideia de ordem mundial, assente em valores distintos dos que condicionaram essa ambígua relação com os outros povos e culturas. É nesse sentido que o objectivo de

se concretizar pela literatura um contexto cosmopolita que seja, não a «fusão de todas as terras e de todos os tempos», mas uma «fusão de todas as artes», é também um efeito de consciência de que «[c]ada povo dá á civilização aquillo que a índole d'esse povo pode produzir — e não a índole de outros — em contacto com o typo e direcção geraes d'essa civilização» (Pessoa 2009, 77).

Como adiante acrescentará o poeta, o aspecto distintivo da cultura portuguesa, integrada no contexto da civilização europeia, reside na propensão profunda para escapar aos excessos nacionalistas dominantes em todos os outros países e, desse modo, para dialogar com o novo e o diverso. Trata-se de um verdadeiro quadro de completude histórica em linha com a leitura que Pessoa foi fazendo do momento renascentista, tido como inaugurador do cosmopolitismo moderno através das viagens marítimas portuguesas:

A unica cousa portugueza, typicamente portugueza, que houve em Portugal foi as descobertas — a obra mais gloriosamente internacional, cosmopolita, e desnacionalizada (tanto que nos levou á decadencia pelo próprio espírito e genero da obra) que tem havido. Nunca houve litteratura portugueza, ou arte portugueza, porque a arte portugueza só agora é que pode chegar, o seu tempo é agora, porque a nossa epocha é que [é] a epocha cosmopolita — e unico povo cosmopolita-nato é o portuguez.

(Pessoa 2009, 77)

Num dos vários textos em que distingue o projecto dos poetas de *Orpheu* do paradigma de que partiram e se distanciaram, o saudosismo de Teixeira de Pascoes, Pessoa acentua a originalidade de um esforço colectivo de fuga ao expectável espírito lusitanista em nome de uma abertura de horizontes que ultrapassa o rumo seguido pela literatura portuguesa no início do século xx:

Não se trata de *saudosismo*, ou de *lusitanismo*. Trata-se de qualquer cousa que, logo á primeira vista, não se sabe porquê, tem dois

aspectos — o da originalidade e o do cosmopolitismo. Ao contrario do saudosismo, que está fechado dentro de um conceito artístico, que nos seus creadores é com certeza elevado, mas que é estreito como pensamento humano e sobretudo como pensamento moderno porque é pensamento que não pretende ser senão portuguez, a escola de 'Orpheu' (não sabemos se ella tem um nome) é internacionalista por excelencia, resulta de uma synthese de todas as correntes modernas, e de alguma cousa mais, que lhe é proprio, e que é onde consiste o seu maior valor e interesse.

(Pessoa 2009, 48)

A noção de cosmopolitismo de que Pessoa se ocupa é, uma vez mais, de natureza muito particular. Por um lado, partilha com as outras interpretações do conceito o essencial do seu sentido etimológico, afirmando a ultrapassagem das fronteiras estanques da nacionalidade fechada sobre si mesma e o apelo internacionalista. Por outro lado, contudo, o domínio em que este cosmopolitismo se manifesta é específico, relacionando-se com o grau do alcance que se consegue ter em termos de «pensamento humano» e, mais propriamente, com o domínio da criação literária e da já referida vocação para a síntese e para a expansão das vertentes anteriores, cada qual com os seus limites próprios e o tipo de fronteiras associadas à ideia de «corrente literária».

A este respeito, deve considerar-se uma interessante observação de Pheng Cheah. Na sua leitura, a relação entre a literatura e os objectivos da proposta cosmopolita reside, sobretudo, no facto de na literatura se encontrarem em potência condições essenciais à emergência de um paradigma cosmopolita. Cheah observa que a literatura permite simultaneamente a idealização complexa de uma nova ideia do mundo — um dos aspectos intrínsecos aos pressupostos cosmopolitas, dada a sua natureza parcialmente utópica — e a comunhão em torno de uma característica partilhada em qualquer contexto humano, a vocação comunicativa.

Esse entendimento obriga a duas compreensões diferentes da ideia de «mundo», a que o concebe como o percurso teleológico

em vista a uma «totality produced by processes of globalization, [...] a bounded object or entity in Mercatorian space» e a que se processa através do ritmo infinito da idealização humana. Esse domínio desenvolve-se paralelamente à ditadura fixista da realidade material e, através da literatura, afirma-se como «the force of a passage, an experience, through which we are given and receive any determinable reality. The issue of receptibility is fundamental here. It does not refer to the reception of a piece of literature but to the structure of opening through which one receives a world and through which another world can appear» (Cheah 2012, 141-5).

É com base nesse gesto de incessante recepção e transmissão de percepções do mundo que Pessoa exprime a sua noção de um nacionalismo cosmopolita, voltado simultaneamente para o contacto profundo com todas as correntes da sua época e para a vontade de se projectar como parte desse grande espaço dinâmico de encontros. Trata-se de uma relação de busca e de partilha que reconhece o valor de tudo quanto caracteriza ou marca um determinado contexto global e assume a vocação comunicativa de fazer chegar a esse mesmo contexto aspectos distintos dos que, entretanto, foram dados a conhecer. É desse modo que Frederico Reis, ao expor a singularidade dos heterónimos no contexto português marcado pelo saudosismo, pode defender que a natureza profundamente cosmopolita da sua atitude reside no facto de ser «tomada como que para a Europa toda e não para Portugal», em nome de um diálogo que se faz «não para um paiz, mas para uma epoca e para uma civilização» (Pessoa 2009, 58).

Tomando como projecto contrastante os discursos nacionalistas vigentes no seu tempo, Pessoa distingue três noções de nacionalismo. Ao fazê-lo, afasta-se dos paradigmas que recusam respirar para além do espaço fechado das tradições locais ou que procuram construir uma nova mitologia assente numa determinada ideia do que seja a alma nacional, para privilegiar uma visão cosmopolita do próprio nacionalismo. Assim: «O terceiro nacionalismo é o que n'um nacionalismo real integra todos os elementos cosmopolitas.» (Pessoa 2009, 67); ou, como mais claramente

explica num outro documento, aquele que «consiste em atribuir a uma nacionalidade, como principio de individuação, não uma tradição determinada, nem um psychismo determinadamente tal, mas um modo especial de synthetisar as influencias do jogo civilizacional» (Pessoa 2009, 68).

O projecto do nacionalismo cosmopolita é, desse modo, uma forma específica de perceber a relação entre o indivíduo, o contexto nacional em que se encontra situado e o espaço amplo e diversificado de discursos disponíveis. Recorrendo às sugestões de Pheng Cheah, torna-se evidente que a diferença entre esse modelo e os outros que comenta e critica se processa a nível das características que fazem da literatura um esteio a ter em conta em qualquer discussão genuína do ideal cosmopolita.

Segundo Cheah, a literatura, mesmo que através do olhar de alguém como Goethe, demasiado eurocêntrico e cego às desigualdades hierárquicas entre potências políticas e culturais, é sempre potencialmente um campo aberto à percepção de que o mundo é um «dynamic process of becoming, something continually made and remade rather than a spatial-geographical entity» (Cheah 2012, 141); a literatura, portanto, situa-se nesse ponto intermédio entre a acumulação de «imaginings and stories of what it means to be part of a world» e a disseminação comunicativa desse material que pertence ao mundo (Cheah 2012, 141-6). Para Pessoa, ao invés de uma literatura construída em torno da afirmação interna de um ponto único do passado ou a nível da criação de um mito colectivo fixo e definitivo, importava produzir as condições discursivas necessárias para que em Portugal se conseguisse aceder a esse manancial de narrativas plurais e se edificasse uma expressão artística com espessura humana e supranacional. Não por acaso, o processo desse nacionalismo cosmopolita é da ordem, não da edificação de uma «alma nacional», que aponta para algo definitivo, estanque e uniforme, mas uma «direcção nacional», ou seja, uma forma de estabelecer o contacto entre as características de um espaço cultural e todas as manifestações históricas com que terá de conviver no tempo e no espaço.

É em torno destas reflexões que convoco, para efeitos de conclusão, alguns fragmentos do final da vida de Pessoa, cerca de 20 anos depois de escritos estes apontamentos, e pouco depois de publicada a *Mensagem*, um livro que em parte parece afastar-se dos propósitos neles expressos, ao conjugar episódios da histórica mítica portuguesa tendo como finalidade a composição de um mito nacional mais vasto.⁵ O problema da *Mensagem* e da sua relação com o uso específico da mitologia em Fernando Pessoa excede os propósitos deste ensaio, importando apenas sugerir que a esse como a outros textos pessoanos em torno da necessidade de renovação de Portugal subjaz a abertura a motivos que estão longe de ser produto exclusivo da tradição portuguesa e a intenção de se inscrever a cultura portuguesa num propósito mais vasto de renovação crítica da cultura europeia.

Atentemos num dos textos de 1935 em que Pessoa critica, como na sua juventude, quer o nacionalismo ensimesmado, quer os internacionalismos unilaterais e totalitários, quanto a mim os mais evidentes exemplos de anticosmopolitismo. Trata-se do esboço de um artigo intitulado «Nacionalismo liberal», no qual se desenvolve o conceito aparentemente oximórico que lhe dá título e que, em alguns aspectos, se aproxima da noção também aparentemente paradoxal de nacionalismo cosmopolita. Nesses fragmentos, complexos e com uma série de considerações que não são relevantes para este argumento, desenvolvem-se algumas das questões com que se confronta qualquer discussão em torno do cosmopolitismo, sobretudo atendendo à sempre delicada problemática da filiação múltipla, que permite conjugar a ligação à nação em que cada indivíduo nasceu e foi culturalmente formado e o âmbito mais vasto da comunidade humana subjacente à noção de «cidadão do mundo».

Resumo, de modo necessariamente incompleto e esquemático, a proposta de Pessoa, que, sem nunca recorrer ao conceito

5 Para o complexo problema do mito em Pessoa, sobretudo no contexto da *Mensagem*, remeto para Almeida (2014).

de cosmopolitismo, que praticamente deixou de ser empregado em meados da década de 1920, se aproxima do essencial dos problemas por ele convocados. A teoria de Pessoa passa pelos seguintes princípios, que se revelam um bom início de debate: 1) só existem três realidades reconhecíveis, a do indivíduo, a da nação e a da comunidade humana; 2) em cada nação, o indivíduo deve ser livre de exprimir-se e de contactar com outras expressões culturais, desenvolvendo-se enquanto realidade autónoma e ajudando a valorizar a sua nação no confronto com indivíduos de todo o mundo, vivendo portanto um nacionalismo que não é apenas amor atávico e tradicionalista à terra e aos seus costumes tradicionais; 3) a verdadeira ameaça à identidade nacional encontra-se nos internacionalismos totalitários, que visam submeter as especificidades locais a um único princípio doutrinário, e que neste texto são identificados com a finança internacional, a Igreja de Roma e o comunismo; 4) finalmente, e partindo do pressuposto de que a nação corresponde a um «caminho» que liga cada indivíduo à realidade mais vasta que é a humanidade, o contexto nacional do presente é entendido como espaço preparatório das condições humanas futuras — «A Nação é a escola presente para a super-Nação futura. Cumpre, porém, não esquecer que estamos ainda, e durante séculos estaremos, na escola e só na escola.» (Pessoa 2015, 354-372)

Com efeito, ao longo de todo o percurso, o pensamento cosmopolita manteve uma relação ambígua com as formas de organização política estabelecidas, das cidades-estado do tempo de Diógenes ao sistema actual fixado em torno dos resquícios das nações modernas e sobretudo a nível das grandes organizações internacionais e militares. A complexificação gradual da realidade política trouxe conflitos cada vez mais difíceis de gerir, constituídos em torno do modo como diferentes estruturas agregadoras disputam os mesmos territórios e particularmente procuram penetrar no maior número possível de consciências individuais. Assim, os indivíduos e as comunidades encontram-se cada vez mais à deriva, entre o apelo à pertença a velhas instituições como

o núcleo familiar, a filiação a uma crença religiosa, as tradições intemporais de comunidades muitas vezes violentadas por poderes imperialistas e o efeito cada vez mais esmagador de totalitarismos que convidam não ao convívio entre seres humanos com diferentes origens e bases sentimentais, e o direito a tê-las, mas à obediência cega a regras supranacionais que ignoram totalmente as heranças singulares de que a vida também se faz.

Um verdadeiro cosmopolitismo, como nos melhores momentos Fernando Pessoa procurou argumentar, pode começar num respeito inalienável pela autonomia de cada indivíduo, passar pela memória derivada da pertença a origens específicas no quadro de um mundo tão diverso e pleno de histórias e, desejavelmente, culminar na valorização e no reconhecimento das diferentes facetas de uma comum pertença ao património humano que civilizações diversas foram construindo.

Bibliografia

- Almeida, Onésimo Teotónio. 2014. *Pessoa, Portugal e o Futuro*. Lisboa: Gradiva.
- Anderson, Amanda. 2006. *The Way We Argue Now: A Study in the Cultures of Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Beleza, Fernando. 2015. «Orpheu cosmopolita: Políticas culturais e heterotopia sensacionista em 'Ode marítima' de Álvaro de Campos.» *Estranhar Pessoa* 2: 30-56.
- Beleza, Fernando. 2017. «Peripheral desires, modernist fantasies: Mário de Sá-Carneiro's queer cosmopolitanism.» In *Mário de Sá-Carneiro, a Cosmopolitan Modernist*, editado por Fernando Beleza e Simon Park, 113-136. Oxford: Peter Lang.
- Caetano, João Relvão. 2019. «Antic cosmopolitismo.» In *Dicionário dos Antis: A Cultura Portuguesa em Negativo*, vol. 1, direção de José Eduardo Franco, 462-66. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Cheah, Pheng. 2012. «What is a world?: On world literature as world-making activity.» In *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*, editado por Gerard Delanty, 138-149. Nova Iorque e Londres: Routledge.
- Dubost, Jean-Pierre. 2021. «The paradox of the cosmopolitan: Individuality, globalism and the indefinite openness of the world.» In *Migrating Minds Theories and Practices of Cultural Cosmopolitanism*, editado por Didier Coste, Christina Kkona e Nicoletta Pireddu, 17-28. Nova Iorque e Londres: Routledge.
- Kurasawa, Fuyuki. 2011. «Cosmopolitanism's theoretical and substantive dimensions.» In *Routledge International Handbook of Contemporary Social and Political Theory*, edi-

- tado por Gerard Delanty e Stephen P. Turner, 301-311. Londres: Routledge.
- McKillop, Andrew D. 1965. «Local attachment and cosmopolitanism: The eighteenth-century pattern.» In *From Sensibility to Romanticism: Essays Presented to Frederick A. Pottle*, editado por Frederick H. Hilles e Harold Bloom, 191-218. Oxford: Oxford University Press.
- Pessoa, Fernando. 2009. *Sensacionismo e Outros Ismos*, editado por Jerónimo Pizarro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando. 2015. *Sobre o Fascismo, a Ditadura Militar e Salazar*, editado por José Barreto. Lisboa: Tinta-da-china.
- Ryan, Bartholomew. 2017. «Aplicando as expressões de Pessoa ‘nonregionalism’ e ‘indefiniteness of soul’ ao cosmopolitismo radical e à racialidade pluritópica.» In *Congresso Internacional Fernando Pessoa 2017*, 92-101. Lisboa: Casa Fernando Pessoa.
- _____. 2020. «The children of Nietzsche: Chaos, plurality and cosmopolitanism in Joyce and Pessoa.» In *European/Supra-European: Cultural Encounters in Nietzsche’s Philosophy*, editado por Marco Brusotti, Michael McNeal, Corinna Schubert e Herman Siemens, 361-378. Berlin: De Gruyter.
- Schwartz, John Pedro. 2014. «The geopolitics of modernist impersonality: Pessoa’s notes on Joyce.» In *TransLatin Joyce: Global Transmissions in Ibero-American Literature*, editado por Brian L. Price, César A. Salgado e John Pedro Schwartz, 25-54. Nova Iorque: Palgrave Macmillan.

A formação intelectual de Patrícia Galvão, uma escritora cosmopolita

Samara Akemi Saraiva

Cumprir renunciar aos exageros de sua museificação — quer como musa, quer como protagonista do museu modernista —, desmuseisá-la, por mais atraente que possa ser a sua personalidade.¹

Em 1929, a revista carioca *Para Todos* anunciava a chegada de Patrícia Galvão à cidade do Rio de Janeiro. A notícia ilustrada veio acompanhada por um desenho do pintor modernista Di Cavalcanti que retratava a artista sentada em uma cadeira segurando uma piteira. Enaltecendo as qualidades de Pagú, o texto assinado por «A...»² traçava os contornos pelos quais a figura da artista passaria a ser conhecida. Patrícia Galvão tornara-se então «[...] o anúncio luminoso da antropofagia».³

Se posicionando como musa do modernismo ou da antropofagia, Pagú deixou de ser vista como uma pessoa com múltiplas experiências enquanto mulher, intelectual, artista e militante comunista e tornou-se um personagem quase mítico. Frequentemente lembrada em seu próprio tempo — mas também posteriormente a ele — por polêmicas que envolveram sua figura, ou pela personalidade forte que lhe foi atribuída, «o mito Pagú» ofuscou sua produção intelectual e artística, além de sua entrega à luta social como militante comunista. Assim como tantos outros mitos, sua história sofreu um profundo apagamento e diferentes distorções ao longo do tempo.

1 Augusto de Campos sobre a ideia de «musa-mártir» atribuída à figura de Patrícia Galvão. Conferir em Campos (2014).

2 Em seu livro, Augusto de Campos revela que o autor desta reportagem seria Alvaro Moreira, poeta, cronista e jornalista brasileiro. Conferir em Campos (2014).

3 *Para Todos*, Julho 27, 1929.

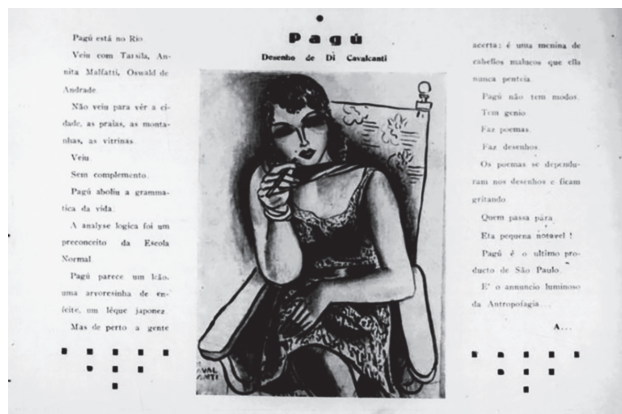


Figura 1: O anúncio da chegada de Pagú ao Rio de Janeiro.
 Fonte: Hemeroteca Digital Brasileira. *Para Todos*, Julho 27, 1929.

A intenção deste artigo é demonstrar a importância da produção intelectual de Patrícia Galvão para que possamos compreender o período histórico em que a escritora viveu e escreveu, para além das fronteiras nacionais. Suas produções literárias foram marcadas por seus compromissos políticos e seus ideais de emancipação das classes trabalhadoras e sobretudo da mulher trabalhadora. Suas experiências enquanto militante comunista e o que escreveu nos jornais e em seus romances estão diretamente relacionados ao próprio curso da história, não só brasileira, mas também de outros territórios e fronteiras que Patrícia Galvão atravessou e nos quais atuou.⁴ A formação intelectual de Patrícia Galvão e como esta se reflete em sua produção é a temática que estrutura esta nossa reflexão. Cabe destacar que compreendemos produção intelectual não como obra das aspirações espirituais de um gênio criador (Williams 2011a), mas como um trabalho que pressupõe formação, técnica e processos múltiplos de elaboração.

4 Patrícia Galvão publicou dois romances: *Parque Industrial* e *A Famosa Revista*. Além disso, escreveu nove contos policiais, originalmente publicados na revista carioca *Detective* — dirigida pelo famoso escritor brasileiro Nelson Rodrigues — e reunidos em um livro chamado *Safra Macabra*, publicado em 1998 pela editora José Olympio. Nos jornais, foi editora de *O Homem do Povo*, e publicou em jornais como *Vanguarda Socialista*, *A Noite* (SP), *Diário de S. Paulo*, *Fanfulla*, *A Tribuna*, entre outros.

As análises sobre Patrícia Galvão e toda a sua produção ainda são incipientes no campo da história, sobretudo da história social da literatura. Algo que permanece ainda não explorado sobre suas experiências e produções é a formação política e intelectual da escritora, seu universo de leituras e a maneira como se apropriou das mesmas. Nesse sentido, buscamos analisar o percurso formativo de Patrícia Galvão a partir de uma lista de livros que a autora possuía e que foram apreendidos pelo DEOPS/SP⁵ em 1936, quando foi presa pelo Estado Brasileiro sob o comando de Getúlio Vargas.

O que nos chama a atenção nos interesses de leitura da escritora, além de que as temáticas são sobretudo sobre formação política e literária, é o caráter cosmopolita de sua biblioteca. Dentre um total de 62 livros apreendidos pelo DEOPS/SP⁶ em sua casa, 26 deles eram de idiomas diferentes de sua língua de origem, neste caso, o português. Dessa forma, buscamos compreender de que maneira essas leituras informaram Patrícia Galvão sobre a realidade de outras sociedades para lá das fronteiras nacionais, para que assim ela pudesse conformar a sua própria interpretação sobre o contexto social brasileiro.

Patrícia Galvão: para além do mito Pagú

Patrícia Rehder Galvão nasceu em 9 de junho de 1910, na cidade de São João da Boa Vista, no interior do estado de São Paulo. Foi a terceira de quatro filhos do casal Adélia Aguiar Rehder, descen-

5 «O Departamento de Ordem Política e Social — denominado Deops em São Paulo — é a polícia política mais antiga do país, atuando entre 1924 e 1983. Teve papel de destaque durante o Estado Novo (1937-1945) e a ditadura civil-militar, sendo um conhecido centro de repressão e tortura que operava também na instauração de inquéritos e produção de informações sobre setores vigiados da sociedade.» Para mais informações sobre o DEOPS/SP, conferir o verbete produzido pelo Memorial da Resistência de São Paulo, de onde este trecho foi retirado. Gumieri, Julia. «Deops/SP». In *Memorial da Resistência de São Paulo*: <http://memorialdaresistencia.org.br/lugares/deops-sp/>.

6 Auto de Exibição e Apreensão. Delegacia de Ordem Social. São Paulo, 23 de janeiro de 1936. Fl. 20-22. Prontuário. 1.053 — Patrícia Galvão. Fundo DEOPS/SP, Arquivo Público do Estado de São Paulo.

dentes de imigrantes alemães, e Thiers Galvão de França, advogado pertencente a uma tradicional família de São Paulo (Freire 2008, 27-31). Ainda criança, sua família transferiu-se para a capital do Estado, a cidade de São Paulo. Depois de morar em alguns bairros próximos ao centro da cidade, a família de Pagú estabeleceu moradia em uma vila operária do Brás, que naquele período correspondia a um bairro majoritariamente industrial. Até aos 16 anos, Pagú foi vizinha de uma famosa fábrica da cidade, a Tece-lagem Ítalo-Brasileira. A experiência de ter morado em uma vila operária é relembada por Patrícia em sua autobiografia.⁷

Na época em que Patrícia Galvão nasceu, a cidade de São Paulo passava por um processo de desenvolvimento industrial e um acelerado crescimento demográfico. A ocupação territorial das indústrias nessa altura ocorria sobretudo nos bairros da zona leste, que eram próximos ao centro da cidade, como o Brás — onde Pagú passou sua infância e adolescência —, Mooca e Belenzinho (Biondi e Toledo 2018, 21). Esse contexto de desenvolvimento industrial, em um país que ainda não possuía leis que assegurassem o direito dos trabalhadores, gerou péssimas condições de trabalho no interior das fábricas. Associado a isto, os trabalhadores da Primeira República viviam em situações de vida precárias, o que os levou a diversas lutas por melhores condições de trabalho. Ao relembra-los do período em que morou no bairro do Brás, Patrícia Galvão relata que embora não tivesse, durante esta fase, interesse nas questões sociais, ao viver em um ambiente majoritariamente operário, presenciou muitas manifestações e greves de trabalhadores (Ferraz 2005, 56-7). Ou seja, foi sob o cotidiano deste ambiente operário, formado por trabalhadores brasileiros e estrangeiros que imigraram no início do século xx para o Brasil, que Patrícia Galvão cresceu, e essa experiência se reflete em suas produções futuras.

7 Em 1940, Patrícia Galvão produziu uma longa carta autobiográfica para Geraldo Ferraz, seu marido na época. Nela, a escritora narra detalhes de sua infância, até a sua viagem para a União Soviética em 1934. No ano de 2005, essa longa carta foi publicada em formato de livro por iniciativa do segundo filho de Patrícia Galvão, Geraldo Galvão Ferraz. Conferir em Ferraz (2005, 56).

Sua vida artística iniciou-se com ilustrações que publicou sob o pseudônimo de «Patsy» para o *Brás Jornal*, aos 15 anos de idade. Depois. Aos 18, formou-se professora na Escola Normal da Capital, e passou a frequentar grupos de intelectuais modernistas, em especial, aqueles ligados ao movimento da antropofagia, comandado por Oswald de Andrade. Foi neste momento que ganhou o apelido de «Pagú», como popularmente passou a ser conhecida (Freire 2008, 31-45). Inserindo-se no grupo dos modernistas, no ano de 1929, Pagú fez sua estreia na chamada «segunda dentição» da *Revista de Antropofagia*, com a publicação de alguns de seus desenhos (Campos 2014, 57-8). O primeiro deles, por exemplo, demonstra alguns traços do «primitivismo», uma das influências do movimento antropofágico (Nascimento 2015). Na ilustração, Patrícia Galvão retrata um espaço de natureza tropical, provavelmente anterior aos processos de colonização e consequente catequização dos povos indígenas.⁸ Nesse ambiente, uma mulher com vestimentas modernas encara com feição de espanto a tranquilidade de uma mulher «nativa».

Ainda no campo das ilustrações — a maior parte de suas produções iniciais —, escreveu e ilustrou: o *Álbum de Pagu: Nascimento, Vida, Paixão e Morte* (1929), dedicado a Tarsila do Amaral; *Croquis de Pagu, 1929-Agosto*, um caderno de ilustrações das paisagens de São Paulo, Rio de Janeiro, Santos, Itanhaém, Bahia, Espírito Santos; e *Romance da Época Anarquista ou Livro das Horas de Pagu que São Minhas* (1929), um diário íntimo. Este último foi escrito a quatro mãos, juntamente com Oswald de Andrade, e funciona como uma espécie de autobiografia do início da relação amorosa do casal, contendo poemas, desenhos e muito humor. Inclusive, os acontecimentos que circundam o relacionamento de Patrícia Galvão com Oswald de Andrade são parte do que sustenta o imaginário popular sobre Pagú.

8 O movimento antropofágico defendia a apropriação dos valores estéticos das vanguardas europeias, que deveriam ser deglutidas pela cultura nativa brasileira. Oswald de Andrade, no «Manifesto antropofágico», defendeu: «Tupi, or not tupi that is the question. Contra todas as catequeses. É contra a mãe dos Gracos. Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.», *Revista de Antropofagia*, Maio, 1928, ano 1, número 1, página 03.



Figura 2: Estreia de Patrícia Galvão na *Revista de Antropofagia* com uma ilustração antropofágica de duas mulheres em um espaço de natureza. Fonte: Acervo Digital da Biblioteca Brasileira Mindlin. «*Revista de Antropofagia*», 1929. *Diário de S. Paulo*, 2.^a dentição, 2.^o num., Março 24, 1929.

A relação agitada que a escritora manteve com o poeta modernista, quando este ainda se encontrava casado com a pintora Tarsila do Amaral — ambos personagens conhecidos dessa fase da arte e sociedade brasileira — foi bastante explorada pela sociedade de seu tempo e de alguma forma reproduzida ao longo da história. É provável que o relacionamento de Pagú com Oswald tenha iniciado no mesmo contexto de sua aproximação ao movimento modernista, pois o *Romance da Época Anarquista ou Livro das Horas de Pagu que São Minhas* inicia com a data de 24 de maio de 1929.⁹ Os artistas modernistas casaram-se em 5 de janeiro de 1930, e em 25 de setembro de 1930 tiveram o seu primeiro filho, Rudá Poronominare Galvão de Andrade (Freire 2008, 51-4).

No início da década de 1930, o país atravessou sucessivos problemas político-econômicos que atingiram seu ápice na chamada «Revolução de 1930».¹⁰ Neste contexto, em uma viagem de Pagú para um congresso de poesias na Argentina, a escritora aproxi-

⁹ A reprodução de parte do *Romance da Época Anarquista ou Livro das Horas de Pagu que São Minhas* foi publicada na obra de Augusto de Campos. Conferir em Campos (2014, 115-9).

¹⁰ Para mais informações sobre o período e as transformações que ocorreram no Brasil na década de 1920-1930, conferir Ferreira e Sá Pinto (2003).

mou-se de alguns comunistas latino-americanos. Na ocasião, Patrícia Galvão foi apresentada às opressões e lutas que as classes trabalhadoras dos países da América Latina enfrentavam. Em sua autobiografia, a escritora relata como sua experiência ao atravessar a fronteira a transformou: «embarquei com uma vasta bagagem de livros marxistas e tudo que havia de material editado nos últimos tempos pelo Partido Comunista Argentino» (Ferraz 2005, 73). É possível que alguns livros encontrados em sua biblioteca no ano de 1936 tenham derivado deste deslocamento geográfico da escritora. O encontro de Pagú com o comunismo também tem como base a sua transposição física das fronteiras nacionais. Foi no encontro do outro lado da fronteira nacional que Pagú reconheceu as semelhanças de condições de vida e de lutas da classe trabalhadora do Brasil e dos demais países da América Latina e do mundo.

Em um aprofundamento da compreensão do papel da cultura e da intelectualidade para a construção de uma nova sociedade, a escritora entrou em uma fase de engajamento político através da ideologia comunista e da teoria marxista. Seu marido, Oswald de Andrade, era um intelectual que recorrentemente se colocava no debate público acerca dos diversos tipos de projeto para o desenvolvimento nacional. Juntos, os dois decidiram lançar em São Paulo o jornal de teor político e panfletário *O Homem do Povo*.

No jornal, Pagú assinou a coluna «A mulher do povo», espaço em que criticou através da teoria marxista a elite paulistana e o movimento feminista incipiente que ascendia da burguesia. Além disso, publicou diversas ilustrações, vinhetas, títulos, *charges* e artigos usando de diversos pseudônimos.¹¹ Devido ao seu teor explicitamente contestatório, o jornal teve um curto período de publicação — apenas oito números publicados entre 27 de março de 1931 a 13 de abril de 1931 —, pois foi empastelado pela burguesia paulistana em uma confusão gerada por algumas publicações feitas pelo casal contra grupos pertencentes a elite da cidade.

11 O jornal *O Homem do Povo* está digitalizado e disponível no *site* da Hemeroteca Digital Brasileira.



A MULHER DO POVO

Maltus Alem

Excluída a grande maioria de pequenas burguezas cuja instrução é feita nos livrinhos de beleza, nas palavras estudadas dos meninos de baratinha, nos gestos das artistas de cinema mais em voga ou no ambiente semi-familiar dos cocktails modernos — temos a atrapalhar o movimento revolucionario do Brasil uma elitezinha de «João Pessoa» que sustentada pelo nome de vanguardistas e feministas berra a favor da liberdade sexual, da maternidade consciente, do direito do voto para «mulheres cultas» achando que a orientação do velho Maltus resolve todos os problemas do mundo.

Estas feministas de elite, que negam o voto aos operarios e trabalhadores sem instrução, porque, não lhes sobra tempo do trabalho forçado a que se têm que entregar para a manutenção dos seus filhos, se esquece que a limitação de natalidade quasi que já existe mesmo nas classes mais pobres e que os problemas todos da vida

economica e social ainda estão para ser resolvidos. Seria muito engraçado que a filha de poeta D. Maria Lacerda de Moura fosse ensinar a lei de Maltus ao sr. Brandt, para que elle evitasse a guerra mundial atirando a bocca avida dos imperialistas gananciosos, um punhado de livros sobre maternidade consciente. Marx já passou um sabão no celabatarío Maltus, que desviava o sentido da revolução para um detalhe que a Rússia por exemplo já resolveu. O materialismo *soluções* dando problemas maiores faz com que esse problema desapareça por si. O batalhão «João Pessoa» do feminismo ideológico tem em D. Maria Lacerda de Moura um simples sargento reformista que precisa estender a sua visão para horizontes mais vastos afim de melhor actuar no proximo Congresso de Sexo.

Pagú

Figura 3: Artigo de Pagú em «A mulher do povo» criticando o movimento feminista proveniente da elite econômica e que ignorava as pautas das mulheres trabalhadoras. Fonte: Hemeroteca Digital Brasileira.

Galvão, Patrícia. 1929. «A mulher do povo: Maltus Alem», *O Homem do Povo*, Março 27, 1931.

O compromisso intelectual com a luta dos trabalhadores mostrou-se insuficiente para Pagú. Em 1931, em uma viagem a Santos, litoral da cidade de São Paulo, a escritora participou de reuniões do Sindicato de Construção Civil e decidiu iniciar a sua militância ativa no Partido Comunista Brasileiro (PCB). Neste contexto desempenhou alguns ofícios junto à classe trabalhadora e iniciou o seu processo de proletarização como exigia o partido (Ferraz 2005, 80-5).

Em 1930 o PCB entrou em uma nova fase, diferente da política que o partido mantinha desde a sua criação em 1922. Conforme Edgard Carone nos mostra, esta fase seria o resultado de um conjunto de fatores: a nova linha da Internacional Comunista (IC) estabelecida pelo VI Congresso ocorrido em 1928; a reação ao Governo Provisório instaurado após a chamada Revolução de 1930; e a crise econômica que havia atingido o mundo desde o *crash* da bolsa de valores de Nova Iorque em 1929. Assim, «[...] o

PCB começa a pôr em prática a política obreirista, isto é, passa a defender política anti-intelectualista» (Carone 1991, 54). Na política «obreirista» os militantes que não possuíam sua origem na classe operária, deveriam identificar-se fisicamente com ela, usando as mesmas roupas, abandonando seus trabalhos intelectuais e se incorporando aos proletários (Carone 1991, 55-6).

No aprofundamento da linha «obreirista» adotada pelo PCB, iniciou-se no partido uma campanha de depuração dos intelectuais e pequenos burgueses pertencentes aos seus quadros. Nesta ocasião, Pagú não chegou a ser expulsa, pois a escritora havia seguido todas as determinações exigidas pela organização, tinha se afastado de seus trabalhos intelectuais, cortado suas relações com pessoas provenientes da classe burguesa e realizado trabalhos junto à classe operária nas fábricas. Mas devido à sua relação conturbada com o partido, acabou sendo afastada por tempo indeterminado dos quadros do PCB.

Entregue à militância política comunista, ainda que discordando da expulsão dos intelectuais do partido, Pagú decidiu continuar na luta, mesmo que fora das tarefas da organização. Foi então que surgiu a ideia da escrita de um romance, que, segundo a própria escritora, funcionaria como uma literatura de propaganda e seria publicado com um pseudônimo — Mara Lobo — para não gerar ainda mais conflitos com o partido. A partir de uma diversa experiência social, cultural e política, Patrícia Galvão, aos 22 anos, escreveu e publicou *Parque Industrial*, um romance dedicado ao cotidiano das mulheres trabalhadoras da cidade de São Paulo na década de 1930, focando-se nelas, talvez, por ter percebido por experiência própria a dupla opressão que estas sofriam como mulheres e trabalhadoras. Nesta obra, é possível identificarmos certa confluência entre a conformação de seus ideais políticos e literários e sua possível leitura de caráter cosmopolita.

Após a publicação de seu livro e ainda em afastamento dos quadros do PCB, Pagú decidiu retirar-se do país. Ao comunicar sua decisão para o partido, mesmo afastada dos quadros da

organização, recebeu como tarefa a determinação de embarcar para a URSS com credenciais do PCB, desde que fizesse a viagem com recursos financeiros próprios (Freire 2008, 129-32). Em sua viagem, a escritora passou primeiramente pelo estado brasileiro do Pará, depois pelas cidades de Nova Orleans, Galveston e Los Angeles, nos Estados Unidos. Após permanecer um mês em terras norte-americanas, Pagú seguiu para o Japão, Xangai, China, Manchúria, URSS e Paris.¹² Esta viagem tornou-se um período importante para a vida de Patrícia Galvão, pois foi nesse momento que ela ampliou a sua rede de trocas intelectuais com artistas e militantes de diversos países. Foi também neste período que Pagú tornou-se correspondente internacional de alguns jornais como *O Correio da Manhã* do Rio e o *Diário de Notícias* de São Paulo (Freire 2008, 132).

Sua estadia em Paris pode ser outro exemplo de que, ao deslocar-se, Pagú trocou experiências e ampliou seu escopo de posicionamentos sobre o mundo e a sociedade de seu tempo. Na cidade, Pagú hospedou-se na casa do poeta francês Benjamin Péret (1899-1959), um dos mais importantes do surrealismo (Freire 2008, 173). Além disso, aderiu ao Partido Comunista Francês sob o pseudônimo de Leonnie Boucher e participou das manifestações da Frente Antifascista de Paris. Em decorrência das manifestações e confrontos com a polícia e grupos fascistas nas ruas da cidade, Pagú foi presa como comunista estrangeira e deportada para o Brasil (Freire 2008, 174-77). As fronteiras ultrapassadas pela escritora tornaram-se importantes para que Pagú pudesse conformar mais à frente a sua própria ideia de que os cidadãos do mundo compartilham da mesma natureza humana e as sociedades nacionais enfrentam questões muito parecidas.

Seu retorno ao Brasil aconteceu em fins de 1935, mas, envolvendo-se novamente em atividades militantes no país, em janeiro do ano seguinte foi presa (Freire 2008, 184). Sua prisão deu-se no aprofundamento da tensão entre o movimento comunista e o

12 Para mais detalhes sobre sua viagem, conferir Freire (2008, 129-79).

governo Vargas após 1935. Após ser autuada em flagrante, a polícia realizou uma busca em sua casa, onde foi encontrada «profusa documentação» que comprovava sua participação em «atos de propaganda e atuação comunista» —, o que, segundo a Lei de Segurança Nacional de 4 de abril de 1935, definia-se como «crime contra a ordem política e social».¹³ Segundo Andreucci, que realizou um estudo sobre as relações entre os intelectuais e a polícia política entre 1930 e 1945, durante o governo de Getúlio Vargas, a busca na residência dos detidos era uma ação comum:

Após a identificação do sujeito, era prática policial realizar uma ‘batida’ na residência do detido, com o objetivo de confiscar provas comprometedoras do crime político. Tal procedimento era detalhadamente relatado nos ‘Autos de Busca e Apreensão’, e esses autos eram anexados aos prontuários pelos investigadores, oferecendo às autoridades argumentos para a acusação. No caso dos intelectuais, fossem eles anônimos ou reconhecidos, o olhar do investigador se voltava para um tipo de prova específica: *seus escritos e os livros que possuía*. Daí o risco das idéias levarem os intelectuais às grades das prisões.

(Andreucci 2006, 106; grifo nosso)

Em sua detenção realizada pelo DEOPS/SP, Patrícia Galvão teve 62 livros apreendidos. Dentre eles, encontram-se obras sobre teoria revolucionária marxista, poesias, romances, psicanálise, pedagogia e teoria econômica.¹⁴ Observando as temáticas dos livros, conclui-se que estamos diante de uma substancial biblioteca de formação política. A lista possui ao todo 36 livros em português, 14 em espa-

13 As informações relatadas sobre a prisão de Patrícia Galvão no ano de 1936 podem ser encontradas no prontuário da escritora pertencente ao Fundo DEOPS/SP sob a guarda do Arquivo Público do Estado de São Paulo: Relatório. Delegacia de Ordem Social. São Paulo, 27 de janeiro de 1936. Fl.27-29. Prontuário 1.053 — Patrícia Galvão. DEOPS/SP, DAESP.

14 Auto de Exibição e Apreensão. Delegacia de Ordem Social. São Paulo, 23 de janeiro de 1936. Fl. 20-22. Prontuário. 1.053 — Patrícia Galvão. Fundo DEOPS/SP, Arquivo Público do Estado de São Paulo.

nhol, nove em francês, dois em alemão e um em italiano. Quatro dos livros aparecem listados sem autor, 22 deles são de literatura, 28 de formação política, histórica e econômica, cinco de psicologia/psicanálise e ainda três de pedagogia. Isto é, a maior quantidade de livros era relacionada à formação política e à literatura.

Dessa prisão, após sofrer diversas torturas, Patrícia Galvão foi libertada no ano de 1940.¹⁵ Rompeu definitivamente com o Partido Comunista do Brasil, por opor-se à política de Estaline e discordar das diretrizes do PCB. No entanto, não abandonou suas convicções revolucionárias. Entre 1940 e 1945, colaborou em diversos jornais como *A Manhã* e *O Jornal* no Rio de Janeiro, e *A Noite* em São Paulo, sempre com críticas sobre o mundo das artes e os problemas político-sociais do Brasil. Em 1945 lançou seu segundo romance, *A Famosa Revista*, em coautoria com seu segundo marido, Geraldo Ferraz, livro que traça uma crítica direta às diretrizes do Partido Comunista do período marcado pelo estalinismo. No mesmo ano ela passou a escrever para o jornal *Vanguarda Socialista*, um periódico formado por um grupo dissidente do PCB. Nele manteve uma coluna própria (que redigiu até 1946) voltada à crítica literária, recorrentemente referindo-se à literatura militante do período. Além disso, colaborou com diversos jornais, foi crítica de artes e cultura, deixando intensa produção jornalística, teatral e literária até à sua morte no ano de 1962, aos 52 anos, devido a um câncer no pulmão.

A análise de fonte que nos propomos neste artigo é de entender a natureza da formação que essas leituras exerceram sobre a escritora e conseqüentemente vieram a se expressar em sua produção literária. Levando em consideração que Patrícia Galvão utilizava-se de sua literatura para formular suas opiniões e posicionamentos políticos, buscamos perceber de que modo suas lei-

15 Alvará de soltura assinado pelo ministro Frederico de Barros Barreto, presidente do Tribunal de Segurança Nacional. Delegacia de Ordem Social. São Paulo, 16 de julho de 1940. Fl. 154. Prontuário. 1.053 — Patrícia Galvão. Fundo DEOPS/SP, Arquivo Público do Estado de São Paulo.

turas podem ou não se fazer presente em sua escrita. A partir de uma análise geral das temáticas de seus livros, argumentamos que Patrícia Galvão, além de conformar-se uma escritora cosmopolita, antes formou-se uma leitora cosmopolita.

Nesse sentido, Robert Darnton afirma que «um catálogo de uma biblioteca particular pode servir como um perfil do leitor, ainda que não tenhamos lido todos os livros que nos pertencem e tenhamos lido muitos livros que nunca adquirimos» (Darnton 1992, 208). É fato que não temos como declarar que Patrícia Galvão leu todos os livros listados pelo DEOPS, mas decerto podemos considerar que eles refletem os interesses da escritora. Darnton observa ainda que «o estudo das bibliotecas particulares tem a vantagem de unir ‘o que’ com o ‘quem’ da leitura» (Darnton 1992, 208). E a referida lista de livros documenta, no todo ou em parte, o conteúdo da biblioteca particular de Pagú.

As novas mulheres na Rússia e no Brasil: as mulheres e a revolução para além das fronteiras

O sentido de investigar a formação intelectual de Patrícia Galvão através da lista de livros apreendidos na casa da escritora pelo DEOPS tem suas bases ancoradas nos pressupostos teórico-metodológicos do campo da história social da literatura, no qual se entende que todo texto literário é marcado pelo tempo e espaço, pois é um produto historicamente construído. Nesse sentido, as leituras e a formação que Patrícia Galvão pode ter adquirido ao realizá-las fazem parte deste processo de produção e, portanto, devem ser investigadas pelo historiador.

Desenvolvendo uma crítica marxista sobre literatura, Raymond Williams formulou uma concepção própria de materialismo cultural, focalizando a transformação dos meios de produção e das relações sociais e culturais. Este pensador defende «uma teoria das especificidades da produção cultural e literária material, dentro do materialismo histórico» (Williams 1979, 12). Através

do *materialismo cultural*, o autor realiza uma reavaliação da relação entre base e superestrutura (Williams 2011b, 47). A base não sendo apenas a produção primária das relações econômicas capitalistas, mas também da produção da própria sociedade. E a superestrutura não mais como um reflexo ou uma reprodução de uma base socioeconômica, mas um conjunto de práticas culturais dialéticas (Williams 2011b, 47-9). Dessa forma, Williams aprofunda o conceito de cultura como parte de um processo social que não só reproduz, mas também produz os modos de vida da sociedade.

Neste sentido, ao analisar a literatura através do *materialismo cultural*, Williams também traça uma crítica à ideia de um «gênio criador», em que os artistas seriam seres excepcionais e totalmente apartados da sociedade (Williams 2011a, 54-72). Os estudos do autor são imprescindíveis, pois nos trazem a compreensão de que toda obra de arte é construída através de procedimentos concretos e de uma composição prática. Ou seja, faz parte de um processo de produção. Em sua crítica ao gênio criador e conseqüentemente à dissociação entre o homem e o poeta, o autor argumenta que toda obra de arte precisa de ser analisada pela sua forma (incluindo a dimensão estética), assim como pelo seu contexto de produção. Dessa maneira, olhar para a formação política e literária de Patrícia Galvão através do materialismo cultural nos permite compreender o contexto histórico das produções e as leituras da autora não como um simples pano de fundo, mas como algo que se faz presente em suas obras.

Semelhantemente, Antonio Candido argumenta que ao analisar a literatura é preciso fundir texto e contexto numa interpretação dialética. O autor defende que devemos tomar a literatura como um sistema de obras ligadas por denominadores comuns. Esses denominadores seriam as características internas e externas que conferem às obras literárias um aspecto orgânico. Desse modo, é preciso questionar:

[...] qual a influência exercida pelo meio social sobre a obra de arte?

Digamos que ela deve ser imediatamente completada por outra:

qual a influência exercida pela obra de arte sobre o meio? Assim poderemos chegar mais perto de uma interpretação dialética, superando o caráter mecanicista das que geralmente predominam.

(Candido 2006, 27)

Para Candido, trata-se de considerar a influência que valores sociais, ideologias e sistemas de comunicação podem exercer sobre o conteúdo e a forma de uma obra. Esses fatores marcam aquilo que o autor caracteriza como os quatro momentos da produção artística: «a) o artista, sob o impulso de uma necessidade interior, orienta-o segundo os padrões da sua época, b) escolhe certos temas, c) usa certas formas e d) a síntese resultante age sobre o meio.» Para o autor, este sistema simbólico é constituído de três elementos: os produtores (autor), que são mais ou menos conscientes de seu papel; os receptores (público), formado por diferentes tipos; o transmissor (obra), uma linguagem capaz de ligar produtor e receptor (Candido 2006, 30-1).

A perspectiva de Candido nos fornece a compreensão de que a literatura não pode ser entendida como uma obra dotada de autonomia. Mesmo que aquela busque transcender o real, fatores externos à obra exercem funções em sua estrutura interna, já que a literatura faz parte de um sistema articulado a um dado momento histórico (Candido 2009, 23-37).

Dessa forma, um exemplo para compreender a formação política e literária de Pagú através de suas leituras é a convergência entre o seu romance *Parque Industrial* e um dos livros que foi encontrado em sua casa em 1936, *A Nova Mulher e a Moral Sexual*, de Alexandra Kollontai.

Ao escrever *Parque Industrial*, por exemplo, Patrícia Galvão buscou descrever a configuração de uma comunidade proletária, marcada por um contexto de crescimento industrial e demográfico. Assim, as condições socioeconômicas da cidade de São Paulo no período inicial do século xx são parte constituinte da narrativa do romance. Ademais, a obra coloca em debate a luta de classes em um momento em que o Brasil passava por sucessi-

vas crises políticas e econômicas, além das consequências da chamada «Revolução de 1930».¹⁶ Apresentando o universo operário de São Paulo do início do século xx em *Parque Industrial*, a escritora nos permite conhecer um pouco da sua perspectiva acerca das lutas da classe trabalhadora. No entanto, realiza uma escolha na abordagem das temáticas propostas, dado que a centralidade da realidade retratada no romance reside nas experiências vividas pelas mulheres trabalhadoras do período. O cotidiano de mulheres operárias que configuraram, à época, a principal força de trabalho nas indústrias têxteis da cidade é a tônica do conteúdo crítico presente na obra.

Patrícia Galvão tinha apenas 22 anos quando lançou *Parque Industrial*. Ainda que as condições em que viviam as mulheres trabalhadoras pudesse ter feito parte de seu cotidiano, uma vez que a escritora cresceu em uma vila operária (Ferraz 2005, 56), o teor crítico presente na obra é a expressão de um entendimento intelectual bastante aprofundado sobre a realidade que a circundava. Como esse entendimento foi formulado? Analisando a lista de livros confiscados pelo DEOPS, podemos notar duas obras que podem ter tido certa importância na composição de sua formação intelectual acerca das experiências das mulheres: *A Nova Mulher e a Moral Sexual*, de Alexandra Kollontai, e *L'origine de la famille*, de Friedrich Engels. Nesta análise nos concentramos na importância da obra de Kollontai para Pagú.

O pensamento de Alexandra Kollontai sobre a realidade das mulheres parte de um viés marxista que busca entender e solucionar a questão da opressão das mulheres, considerando a estrutura política e econômica dominante — o capitalismo. Para a autora, a família e os meios de produção são indispensáveis para a manutenção do poder exercido sobre a mulher. Em *A Nova Mulher e a Moral Sexual*, Kollontai faz uma crítica à situação da mulher na sociedade burguesa. Segundo a autora, entre 1870 e 1880 um novo tipo de mulher surgiu na sociedade russa, forjada «na luta pesada

16 Sobre este período, conferir Pandolfi (2003, 13-37).

da necessidade vital. [...] Uma mulher com novas necessidades e emoções» (Kollontai 2011, 58). Essas novas mulheres, se engajadas na causa proletária, poderiam alcançar uma prática política que as diferenciariam das mulheres das gerações passadas, o que faria delas sujeitos ativos do processo histórico. Em determinado trecho do texto, a autora afirma:

As operárias sentem o antagonismo de classe com uma intensidade infinitamente maior que as mulheres do tipo antigo, que não tinham consciência da luta social. Para a operária, que deixou sua casa, que experimentou sobre si mesma toda a força das contradições sociais e que se viu obrigada a participar ativamente na luta de classes, uma ideologia de classe, clara e definida, adquire a importância de uma arma na luta pela existência.

(Kollontai 2011, 9)

Este excerto sugere aproximação com as representações das personagens de *Parque Industrial*. O romance apresenta cinco mulheres que se distinguem entre as que possuem consciência de classe — ou a adquirem ao longo da trama — e as que não possuem. Conhecemos a luta de classes empreendida pelas mulheres trabalhadoras através das experiências de Otávia, Rosinha Lituana e Matilde, em contraposição às experiências vividas pelas mulheres que ignoram esse período de mudança, neste caso, representadas por principalmente por Eleonora e em certa medida por Corina. Além disso, *Parque Industrial* apresenta uma passagem específica semelhante a esta noção de Kollontai. Na narrativa, a personagem trabalhadora de fábrica, Matilde, é despedida por recusar-se a ir até ao quarto de seu chefe. Contrariada, escreve uma carta para Otávia contando o ocorrido:

Tenho que te dar uma noticiuzinha má. Como você me ensinou, para o materialista tudo está certo. Acabam de me despedir da fábrica, sem uma explicação sem um motivo. Porque me recusei a ir ao quarto do chefe. *Como sinto, companheira, mais do que nunca*

a luta de classes! Como estou revoltada e feliz por ter consciência! Quando o gerente me pôs na rua *senti todo o alcance de minha definitiva proletarização*, tantas vezes adiada! É uma coisa fatal. É impossível que os proletários não se revoltem. *Agora é que eu senti toda a injustiça, toda a iniquidade, toda a infâmia do regime capitalista. Só tenho uma coisa a fazer, lutar encarniçadamente contra esses patifes da burguesia.* Lutar ao lado dos meus camaradas de escravidão.

(Galvão 2018, 89; grifo nosso)

Ou seja, Matilde foi capaz de «sentir o antagonismo de classe» ao vivenciar a experiência de ser uma mulher operária. Ao recusar-se a ir ao quarto do chefe e ser despedida por isso, a personagem deparou-se com «as contradições sociais e se viu obrigada a participar ativamente da luta de classes». Em sua decisão por lutar contra a burguesia ao lado de seus camaradas, Matilde teve uma visão «clara e definida» sobre a ideologia de classe, tornando-se ela própria «uma arma na luta pela existência».

O texto que foi escrito por Kollontai em 1918, pouco tempo depois dos acontecimentos da Revolução Russa, pode ter sido lido por Patrícia Galvão no mesmo período, ou em um momento muito próximo da escrita do romance *Parque Industrial*, pois a edição apreendida em sua casa era em português. Numa busca preliminar, sabemos que a edição mais antiga de *A Nova Mulher e a Moral Sexual* presente em bibliotecas brasileiras data do ano de 1932.¹⁷

Patrícia Galvão: uma escritora cosmopolita

A coleção de livros de Patrícia Galvão, que foi apreendida em 1936 no momento de sua detenção pelo DEOPS/SP, possui diversos significados. Além de poder demonstrar certos cami-

¹⁷ Um exemplar dessa edição encontra-se no Arquivo Edgard Leuenroth/UNICAMP. Outro foi encontrado no Museu Republicano de ITU/USP. Os dois exemplares são da Editorial Pax e trata-se de uma tradução portuguesa de Galeão Coutinho.

nhos percorridos pela escritora na conformação de seu posicionamento intelectual, também representa um universo próprio de interesses. Considerando que se trata da coleção de livros de uma mulher, brasileira, escritora e comunista, que viveu inúmeras experiências dentro do contexto político-social do início do século xx — quando poucas mulheres possuíam acesso à educação e menos ainda a expressar suas opiniões políticas em canais públicos, como livros e jornais —, a listagem mostra-se um caminho indispensável a ser percorrido para compreendermos a natureza da intervenção que suas leituras exerceram em sua formação.

Sabemos que Patrícia Galvão sabia ler pelo menos quatro idiomas: português, alemão, espanhol e francês. Como era brasileira, o português era sua língua nativa. Sobre o alemão, Pagú era descendente de imigrantes alemães, e pode ter aprendido o idioma em sua família.

Podemos verificar a sua compreensão de espanhol em seu relato sobre a viagem a Buenos Aires e a alguns países da América Latina entre 1931-1932. Na cidade argentina a escritora esteve em direto e constante contato com intelectuais do movimento de vanguarda modernista do país que eram ligados ou participavam da criação da revista *Sur*, entre eles, Victoria Ocampo, Eduardo Mallea e Jorge Luis Borges (Ferraz 2005, 72). A *Sur* foi uma famosa revista literária argentina criada no ano de 1931 pela escritora e editora Victoria Ocampo. A revista representa um marco na literatura moderna argentina e circulou no país até ao ano de 1991.¹⁸ Patrícia Galvão viajou para a Argentina em dezembro de 1930 para um congresso de escritores latino-americanos e esteve em contato com Victoria Ocampo e os demais colaboradores da revista no momento de efervescência do movimento modernista argentino e da criação da *Sur* (Freire 2008, 75).

Dessa forma, é possível pensarmos em uma circulação de ideias entre estes intelectuais. Semelhanças e diferenças entre

18 Para entender a importância não só da revista, mas da vanguarda argentina da década de 1920, ligada à criação da *Sur*, conferir Miceli (2018).

os movimentos modernistas dos dois países podem ter se confrontado quando Pagú ultrapassou as fronteiras físicas que dividem esses dois países e se encontrou com os literatos argentinos. Todavia, essa troca não se limitou apenas aos intelectuais da *Sur*. Patrícia Galvão afirma em sua autobiografia que quando voltou da Argentina para o Brasil trouxe consigo uma vasta bagagem de livros marxistas e todo o material editado pelo Partido Comunista Argentino daquele período. Nesse sentido, é importante refletirmos que uma escritora como Pagú, que deixou vasta produção literária e jornalística e que participou de importantes movimentos político-sociais do país, chegando a ter a sua vida diretamente conectada a eventos marcantes do Brasil, teve a sua aproximação inicial com o movimento comunista quando esteve em contato com outras pessoas da América Latina, ou seja, fora dos contornos de seu estado-nação de origem.

Em referência ao idioma francês, a escritora relata em sua autobiografia que em sua viagem para o Japão em 1934-1935, aquando de um jantar onde esteve na companhia do líder do movimento de independência indiana Jawaharlal Nehru, precisou de conversar com ele por intermédio de uma terceira pessoa que falava francês, pois ela não falava inglês como o revolucionário (Ferraz 2005, 143).

Também sabemos que Pagú morou em Paris entre os anos 1934-1935, aderiu ao Partido Comunista Francês e circulou entre os artistas surrealistas do país.¹⁹ Segundo Freire, os surrealistas franceses aproximaram-se do comunismo em 1925, no contexto da guerra de emancipação do Marrocos. Porém, em 1929, quando Trotski foi deportado da União Soviética, o surrealista André Breton posicionou-se favoravelmente às suas ideias, enquanto seu companheiro de movimento, Louis Aragon, se posicionou ao lado da política de Estaline. A partir dessa ruptura ideológica no grupo dos surrealistas franceses e mais particularmente sobre a

19 Para saber mais sobre o período em que Patrícia Galvão morou em Paris, conferir Armony (2022).

experiência de Pagú nessa relação, a autora argumenta:

Foi esse o ambiente político e cultural que Pagu encontrou na sua chegada à França em 1934. Hóspede de Benjamin Péret (1899-1959) e Elsie Houston, ela não ficará alheia às críticas feitas pelos surrealistas ao stalinismo. A relação com o casal Péret-Houston vinha desde 1929, tempo da *Revista de Antropofagia*, em que foi colaboradora, assim como Péret, residente no Brasil de 1929 a 1931. Nesse ano, ele foi expulso do Brasil pela polícia getulista, por sua declarada simpatia — e militância — pelo grupo trotskista liderado por Mário Pedrosa, casado com a irmã de Elsie.

(Freire 2008, 173)

De fato, ainda que Pagú tenha aderido ao Partido Comunista Francês em 1934-1935, anteriormente quando esteve em Moscou, demonstrou uma certa decepção com os desdobramentos da Revolução de 1917. A escritora relata em sua autobiografia um ambiente de certo luxo em que vivia um oficial do Exército Vermelho que conheceu, enquanto uma garotinha de oito ou nove anos a parou para pedir esmolas nas ruas de Moscou. Nesta ocasião, Pagú questionou-se: «Então a Revolução se fez para isto? Para que contínuem a humilhação e a miséria das crianças?» (Ferraz 2005, 148-50)

Assim, depois de ter retornado ao Brasil e sido presa, no momento de sua libertação em 1940, Patrícia Galvão rompeu com o PCB e aproximou-se do movimento dissidente do partido liderado por Mário Pedrosa. Podemos conhecer um pouco sobre os motivos de seu rompimento com o partido através do panfleto político *Verdade e Liberdade*, publicado em 1950, quando Patrícia Galvão se candidatou pelo Partido Socialista Brasileiro à Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo:

De degrau em degrau desci a escada das degradações, porque o Partido precisava de quem não tivesse um escrúpulo, de quem não tivesse personalidade, de quem não discutisse. De quem

apenas ACEITASSE. Reduziram-se ao trapo que partiu um dia para longe, para o Pacífico, para o Japão e para a China, pois o Partido cansara de fazer de mim gato e sapato. Não podia mais me empregar em nada: estava ‘pintada’ demais. Mas, não haviam conseguido destruir a personalidade que transitoriamente submeteram. E o ideal ruiu, na Rússia, diante da infância miserável das sarjetas, os pés descalços e os olhos agudos de fome. Em Moscou, um grande hotel de luxo para os altos burocratas, os turistas do comunismo, para os estrangeiros ricos. Na rua, as crianças mortas de fome: era o regime comunista. De tal modo, quando um cartaz enorme clamou nas ruas de Paris que STÁ-LIN TEM RAZÃO, eu sabia que NÃO. Ainda militei. Ainda esperei que a Polícia me liquidasse. Ainda enfrentei as tropas de choque nas ruas de Paris — três meses de hospital. Ainda lutei: nenhuma bala me alcançava. O embaixador Souza Dantas excluiu-me de um Conselho de Guerra: estrangeira militando na França. Salvou-me, depois, de ser jogada na Alemanha ou na Itália — da mesma sorte de Olga Benário, e tudo por iniciativa própria. Conseguiu, ainda, comutar-me qualquer condenação por um repatriamento. Em 1935, procurei uma revolução que o Partido preparava e não achei revolução nenhuma.²⁰

Ou seja, é possível que os debates entre as adesões aos projetos de Trotski ou de Estaline entre os surrealistas franceses tenha influenciado Patrícia Galvão a repensar o seu posicionamento dentro da ideologia do comunismo. A escritora esteve dentro deste contexto nos anos de 1934-1935, mas só rompeu definitivamente com as diretrizes de Moscou, que eram seguidas pelo Partido Comunista do Brasil, em 1940, o que demonstra que a escritora pode ter maturado esses influxos ao longo de suas experiências de retorno ao Brasil e de cárcere e tortura ao longo dos quatro anos em que esteve presa.

20 A reprodução de parte do panfleto foi publicada na obra de Augusto de Campos. Conferir Campos (2014, 256-60).

Considerações finais

Os trânsitos físicos de Patrícia Galvão são uma demonstração de seu caráter cosmopolita. Ao analisar o seu cruzamento de fronteiras entre diversos países, podemos compreender o caminho percorrido pela autora, e de que forma aquelas fizeram parte de seus influxos. Além de terem colaborado com o processo de sua formação intelectual.

No entanto, Pagú não só atravessou as fronteiras físicas que dividiam esses territórios, como também percorreu estes caminhos a partir do campo das ideias. Um exemplo disto é a quantidade de livros em outros idiomas diferentes do português que a escritora possuía em sua casa: dos 62 livros, 26 deles eram em língua estrangeira. Nas produções de Patrícia Galvão encontramos diversos diálogos com ideias e defesas de intelectuais e movimentos para além das fronteiras geográficas do Brasil, e é comum que intelectuais e produções de outros países sejam citados pela autora em seus escritos.

Analisando as diferentes formas do conceito de *cosmopolitismo* em alguns autores como Joaquim Nabuco, Immanuel Kant, Boaventura de Souza Santos e entre outros, Figueiredo afirma:

O cosmopolitismo, que costumava ser uma característica dos donos do dinheiro e das elites letradas que, desde os tempos coloniais, viajavam para o exterior e ficavam a par das novas tendências, conhece na contemporaneidade novas formas de expressão.

(Figueiredo 2016, 42-7)

A autora também defende que o conceito, que antes possuía características como «despreocupado» e «alienado», atualmente tem se voltado a «[...] real necessidade de assegurar a proteção de pessoas expulsas de seus países pela política, pela religião ou pela falta de oportunidades de trabalho e desenvolvimento de suas potencialidades» (Figueiredo 2016, 42).

Na obra de Patrícia Galvão, *Parque Industrial*, a personagem Rosinha Lituana, uma criança imigrante lituana que trabalha nas fábricas do Brás e participa dos quadros de militantes do Partido Comunista do Brasil, após envolver-se em uma greve operária, é presa pela polícia. O diálogo que a escritora cria para essa situação segue da seguinte forma:

No interrogatório, comunicam-lhe que a vão expulsar.

— Você é estrangeira!

Mas ela não conhece outro país. Sempre dera o seu trabalho aos ricos do Brasil!

Sorri numa amargura. Vão levá-la para sempre, do Brás... Que importa? Ela ouvira dos próprios defensores do presídio social:

— Pobre não tem pátria!

Mas deixar o Brás! Para ir aonde? Aquilo lhe dói como uma tremenda injustiça. Que importa! Se em todos os países do mundo capitalista ameaçado, há um Brás...

Outros ficarão. Outras ficarão.

Brás do Brasil. Brás de todo o mundo.

(Galvão 2018, 81)

Assim, o cosmopolitismo da escritora pode ser identificado desta maneira. Pagú não pensava apenas nos problemas do Brasil e como os brasileiros poderiam resolvê-los; afinal, foram as produções do Partido Comunista Argentino que ajudaram a responder seus questionamentos no momento inicial de seu engajamento na luta política. Do mesmo modo, ela não se furtou a lutar pela libertação da classe trabalhadora francesa (sendo inclusive presa por isso) no Partido Comunista Francês quando esteve de passagem pelo país.

A incorporação da ideia de um mundo sem fronteiras onde os trabalhadores possam ser libertos de suas opressões também se expressa em suas produções. A construção da personagem Rosinha Lituana é um exemplo claro disso, uma vez que, ainda que não tenha nascido no Brasil, luta pela libertação dos trabalhadores que assim como ela sofrem na mão dos proprietários

de fábrica no bairro do Brás, na cidade de São Paulo. Quando Rosinha é expulsa desse país onde não nasceu, mas que passou sua infância trabalhando para ajudar a construí-lo, a personagem compreende que «em todos os países do mundo capitalista ameaçado, há um Brás» (Galvão 2018, 81).

Bibliografia

- Andreucci, Álvaro Gonçalves Antunes. 2006. *O Risco das Ideias: Intelectuais e a Política (1930-1945)*. São Paulo: Humanitas, FAPESP.
- Armony, Adriana. 2022. *Pagu no Metrô*. São Paulo: Editora Nós.
- Baptista, Abel Barros. 2009. «Ideia de literatura brasileira com propósito cosmopolita.» *Revista Brasileira de Literatura Comparada* 11 (15): 61-87.
- Biondi, Luigi, e Edilene Toledo. 2018. *Uma Revolta Urbana: A Greve Geral de 1917 em São Paulo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- Campos, Augusto de. 2014. *Pagu: Vida-obra*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Candido, Antonio. 2009. «Introdução.» In *Formação da Literatura Brasileira: Momentos Decisivos, 1750-1880*, 23-27. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul; São Paulo: FAPESP.
- _____. 2006. «A literatura e a vida social.» In *Literatura e Sociedade*, 27-49. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul.
- Carone, Edgard. 1991. *Brasil: Anos de Crise (1930-1945)*. São Paulo: Ática.
- Darnton, Robert. 1992. «História da leitura.» In *A Escrita da História: Novas Perspectivas*, editado por Peter Burke, 199-236. São Paulo: Editora UNESP.
- Ferraz, Geraldo (org.). 2005. *Paixão Pagu: A Autobiografia Precoce de Patrícia Galvão*. Rio de Janeiro: Agir.
- Ferreira, Marieta de Moraes, e Surama Conde Sá Pinto. 2003. «A crise dos anos 1920 e a Revolução de 1930.» In *O Tempo do Liberalismo Excludente: Da Proclamação da República à Revolução de 1930*, editado por Jorge Ferreira e Lucilia de Almeida Neves Delgado, 386-415. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Figueiredo, Eurídice. 2016. «Cosmopolitismo.» In *Viagens, Deslocamentos, Espaços [Conceitos Críticos]*, editado por Stelamaris Coser, 42-47. Vitória: EDUFES.
- Freire, Tereza. 2008. *Dos Escombros de Pagu*. São Paulo: Senac.
- Galvão, Patrícia. 2018. *Parque Industrial*. São Paulo: Linha a Linha.
- Kollontai, Alexandra. 2011. *A Nova Mulher e a Moral Sexual*. São Paulo: Expressão Popular.
- Miceli, Sergio. 2018. *Sonhos da Periferia: Inteligência Argentina e Mecenato Privado*. São Paulo: Todavia.
- Nascimento, Evando Batista. 2015. «A Semana de Arte Moderna de 1922 e o modernismo brasileiro: Atualização cultural e ‘primitivismo’ artístico.» *Gragoatá* 20, n.º 39: 376-91. Consultado em: <https://doi.org/10.22409/gragoata.v20i39.33354>.
- Pandolfi, Dulce. 2003. «Os anos 1930: As incertezas do regime.» In *O Tempo do Nacional-*

-*Estatismo: Do Início da Década de 1930 ao Apogeu do Estado Novo*, editado por Jorge Ferreira e Lucília de Almeida Neves Delgado, 13-37. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.

Williams, Raymond. 1979. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. 2011a. «O artista romântico.» In *Cultura e Sociedade: De Coleridge a Orwell*. Tradução de Vera Joscelyne, 54-72. Petrópolis, RJ: Vozes.

_____. 2011b. «Base e superestrutura na teoria da cultura marxista.» In *Cultura e Materialismo*, editado por Raymond Williams, 43-68. São Paulo: Editora UNESP.

A invenção de si e do cosmos: cosmologia e poética do eu na obra de Paulo Cardoso

Soraya Nour Sckell¹

A obra poética de Paulo Cardoso Jesus pode ser perfeitamente definida pelo que Novalis chamou de «poesia transcendental», misto de filosofia e poesia. A tetralogia em torno da personagem heterônima Eva Ferreira, criada por Cardoso Jesus — *Órbitas Primitivas* (2007, Prêmio Daniel Faria 2007), *Labirinto Íntimo* (2013, Prêmio Nuno Júdice 2011), *Caos Boca-a-Boca* (2014) e *Eros e Psyche* (2017) — traduz em poesia algo do que o autor, em sua obra filosófica, chamou de «poética do *Ipse*», a criação de si próprio, entendendo-se a palavra *poiesis* no seu sentido originário, como produção. O que nos trabalhos filosóficos nos aparece na forma reflexiva, na poesia de Eva Ferreira é experiência concreta e singular, vivida. A questão do si próprio surge como a «poética do *ipse*», incessante trabalho sobre si próprio, trabalho de descoberta e constituição (Jesus 2008; 2010).²

Analiso neste capítulo o modo como na obra literária de Paulo Cardoso Jesus as metáforas cosmológicas e cosmopolitas organizam a relação entre o eu, o outro e o universo. O autor traduz em sua obra poética, enquanto exercício narrativo, a concepção de *poética do ipse* que desenvolve nos seus escritos filosóficos, enquanto exercício reflexivo, em quatro dimensões: o eu que se

1 Esta publicação foi realizada no âmbito do projeto coletivo PTDC/FER – FIL/30686/2017 (Cosmopolitanism: Justice, Democracy and Citizenship without Borders), financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P.

2 Este capítulo é uma versão em português, revista, de meu artigo «Orbits, a labyrinth and chaos» (Sckell 2016), ampliado com a análise da obra publicada no ano seguinte por Paulo Jesus, *Eros e Psyche* (Cardoso 2017).

produz (autonomia), em *Órbitas* (2007); o eu que é dado (heteronomia), em *Labirinto* (2013); o eu dialógico, em relação com o outro, em *Caos* (2014); e o eu desejante, em *Eros e Psyche* (2017). Em *Órbitas* (2007), Eva Ferreira cria-se como se criasse o universo. Em *Labirinto* (2013), confronta-se com um dado exterior, seu próprio corpo. Em *Caos* (2014), a *pele*, metáfora de todo dado exterior, assume forma dialógica — o *toque* é a metáfora da forma da relação com o outro. Em *Eros e Psyche* (2017), Eva se descobre como ser que deseja, e que se torna criadora, que cria a si própria, por desejar. A flecha sempre em voo de Eros é a metáfora do desejo que se move ao infinito, do desejo infinito, que não tem fim, que não conhece limites, que se abre para todos os possíveis. E é deste desejo infinito que se origina a criatividade infinita.

Se Kant havia tratado da complexidade do caráter fenomenal do objeto da ciência a ser conhecido, este objeto fenomenal, nos estudos filosóficos de Cardoso Jesus sobre Kant, é o próprio sujeito. Husserl e Heidegger, concordando com Kant quanto ao caráter fenomenal do objeto a ser conhecido, insistiram em pensar a própria fenomenalidade; e Husserl, herdeiro de Brentano, pensava a fenomenalidade pensando a intencionalidade, que inscreve na recetividade do sujeito que conhece a relação na qual o dado é constituído como objeto, coisa, portanto, em relação, e não coisa em si. Cardoso Jesus, por sua vez, estuda o sujeito que tem a intencionalidade (Jesus 2008; 2010), mas cria uma fenomenologia da pele (Jesus 2009; 2010; 2013), já enunciada em *Órbitas*, que se torna o motivo central em *Labirinto* — a *pele* é metáfora de todo dado exterior — e que assume forma dialógica em *Caos* — o *toque* é a metáfora da forma de minha relação com o outro. Em *Eros e Psyche*, a pele é atingida pela flecha de Eros, Eva é *atacada*, *agredida* pelo desejo, e deste desejo infinito — que a surpreende como se viesse de fora de si, se origina sua criatividade infinita. Eros simboliza o amor, o desejo; por sua vez, Psyche, a alma,

a capacidade de criação, o modo criativo de viver. O mito grego da união eterna entre Eros e Psyche, símbolo da união entre o coração e a alma, torna-se na poesia de Eva a fusão entre o desejo infinito e a criatividade infinita, a fusão entre desejar e criar sem limites. Eros está dentro de Psyche, Psyche está dentro de Eros. É o desejo que Eva *sofre* que a faz *criar*, é *criar* que leva Eva a desejar — infinitamente.

Se de modo reflexivo e filosófico o objeto me afeta, importa para Paulo a autoafetação, ou seja, como eu mesmo me afeto. O eu é uma construção, mas a existência não pode ser toda construída, e Paulo quer chamar a atenção para uma passividade, uma vulnerabilidade, cuja matéria principal é a pele, e para algo que a atinge, o desejo — que agride a pele como uma flecha lançada por alguma outra pessoa. É a pele que tem cicatrizes e feridas, que pede e sente a carícia, que, em *Labirinto*, arde, que, em *Caos*, toca e é tocada, e que, em *Eros e Psyche*, é atravessada por uma flecha. A pele simboliza de tal modo a exterioridade fundamental de todo Eu, que «tudo se passa em mim como se fosse sobre mim» (Cardoso 2014, 7-8), ou então: «Tudo arde sobre a pele. / e a pele sobre Tudo» (Cardoso 2014, 10).

O tato passa a ser a forma absoluta da existência: «Somos Absoluto tacto de coração no coração.» (Cardoso 2014, 76) É porque tocar e ser tocado simboliza o fundamento da relação com o outro que Eva pede: «Toca-me e salva-me das fracturas.» (Cardoso 2014, 77) *Boca-a-Boca* simboliza assim simultaneamente diálogo, toque amoroso e respiração salvadora, tema retomado em *Eros e Psyche*:

Eros tem olhos capazes de Originar outro mundo.

Uma criança livre nunca esquece o barco à vela.

Eros de Vento. Argila de Psyche.

Sopramos boca-a-boca.

Por fim, um vulcão respira. À flor da pele.

(Cardoso 2017, 80)

Assim como a pele simboliza uma exterioridade, a flecha de Eros, do desejo que me atinge, também simboliza uma exterioridade. O desejo me toma como se fosse algo tão incontrollável a mim, como se fosse tão exterior a mim, que é como que um ataque, uma agressão. Mas é deste desejo que atinge Eva como se não viesse dela própria que nasce o que lhe é mais próprio, a vitalidade, a criatividade com que a personagem se constitui a si própria e a seu mundo. A vitalidade criadora depende do desejo: «A inteligência viva de Psyche depende da continuidade infinita de Eros.» (Cardoso 2017, 87)

Cardoso Jesus concebe um sujeito que só se produz ao se exercer, que só emerge no exercício. O exercício é produtor, poético. Pensar a si próprio requer exercício, experiência e experimentação, no qual se encontram «a vida do eu e a virtude do pensamento». A obra filosófica e poética de Cardoso Jesus mostra assim o «pensamento em obra», obra na qual o pensamento o mais abstrato se torna o mais concreto, e o mais universal se torna o mais particular. O pensamento é o mais abstrato e o mais universal por enunciar simplesmente o ato puro de pensar comum a todo pensamento, o ato que precede toda operação cognitiva, a forma pura de todo julgamento e proposição possível. Seu caráter concreto e particular deriva da intimidade radical da primeira pessoa e da materialidade — concreta e particular — que pertence a algo de real sobre o qual o pensamento se aplica, para existir pensando. Pois o pensamento é a realização de um ato, e mesmo o ato de um querer e de um conceber puros deve agir sobre algo, uma matéria. Ao questionar o *eu* ele próprio, Cardoso Jesus questiona o *exercício* do eu ele próprio. Este exercício do eu é a última instância, na qual o eu se pratica e se sente, se experimenta e, como diz Cardoso, se *alucina como* se fosse a origem absoluta (Jesus 2008; 2010).

É esta «alucinação» de se pensar como a origem absoluta que ganha forma poética (no sentido literário do termo) em *Órbitas*, na qual Eva Ferreira se sente como o início do universo a partir

de nebulosas, brumas e névoas:

Esta manhã acordei vaga e imensa como uma cidade desabitada
[...]
E sou a bruma indissolúvel envolvente etéreo de nada
Num universo de nebulosas.
Sou bruma [...]
Eu atmosfera densa de ausências
[...]
Eu Só Névoa.

(Cardoso 2007, 14)

Em *Órbitas*, em uma gènesis sem Deus, sem um criador, a criatura é o criador, criadora de si própria. Nem criatura de Deus, nem criada a partir de Adão, Eva é a primeira mulher no sentido o mais absoluto que a autonomia pode ter, ela é o início do universo.

A autonomia absoluta que aparece neste momento de construção de si é também o que explica a atividade literária. Na verdade, a construção de si como uma obra se equaciona à escrita. «Não sei e sinto sede», diz Eva (Cardoso 2007, 12). Esta sede de saber não encontra nenhum livro que a sacie: o livro que pode saciar não pode ser dado por outrem, só pode ser um escrito por ela própria, ou melhor, a escrita infinita, antes que um livro que, findo, se substancializa.

A minha fome procura um livro que não encontra.
[...]
Mas talvez não haja ainda o livro da minha fome e falta que
A própria fome a fome de livro seja posto em livro
Continuarei faminto a fiar silêncios
Até que a minha fome se faça escrita
[...]
O livro é impossível de haver: só há escrita
Pois esta é o tempo aberto de todos os fluxos.

(Cardoso 2007, 49)

A escrita em *Caos* sofre uma mudança formal: o recurso ao dispositivo epistolar. O livro é organizado como uma sequência de correspondências em que não há propriamente uma identificação dos interlocutores, mas apenas se expõe o vínculo emocional entre os correspondentes. Pode-se mesmo imaginar que Eva escreve a si própria. Mas pode-se também imaginar que se trata de uma dissimulação poética da própria relação amorosa, que é sempre a procura de um encontro, de uma palavra, de um gesto em movimento entre mim e o outro. A correspondência como forma já significa este movimento.

As minhas cartas são a verdade toda desta cadeia de coisas
finitas
em movimento imanente: são o corpo do mundo
no meu corpo.

(Cardoso 2014, 17)

Ainda, esta correspondência está organizada em ciclos, sendo que cada um deles corresponde a um ano. Em cada estação uma carta é enviada e recebida: oito cartas no primeiro ano (ou ciclo), outras oito no segundo. Um ciclo indica sempre repetição e diferenciação, imagem que se encontra nas *Órbitas* mas também no *Labirinto*. Órbitas são fenômenos cíclicos. O labirinto é um espaço enigmático onde tudo se repete e se diferencia, onde nos encontramos e nos perdemos. Outra distinção formal entre *Caos* e os outros dois livros da trilogia, que transmite também a ideia de movimento, diz respeito aos fac-símiles, os fluxogramas, constituídos por linhas e palavras, como que a propor cursos, fluxos de leituras diagonais.

A escrita em *Eros e Psyche* sofre uma nova mudança formal: há um livro dentro de outro livro. Eva escreve não só sobre sua investigação de si própria, mas aparece-nos aqui como autora de um outro livro, uma fábula infantil. Se Eva surgiu de entre órbitas primitivas, nesta sua fábula nasce a Ulissa num oceano primordial, num arquipélago vulcânico, intitulado «A infância do

infinito: uma história sobre o princípio do mundo», e cujo escopo Eva assim explica:

Escrevo um poema sobre o Princípio para que uma criança compreenda os vulcões que vibram dentro de Tudo.

(Cardoso 2017, 89)

Trata-se assim em toda a trilogia de uma «poética da ipseidade», uma análise do «ato da escritura de si mesmo», o trabalho do si sobre si próprio na produção de uma consciência narrativa de si. Nesta narrativa é impossível discernir o que é simbólico, imaginário ou realidade. Não sabemos se «boca-a-boca» simboliza um encontro antes espiritual que nunca se deu e nem sequer fisicamente boca a boca, que em última instância poderia ser mesmo um encontro de Eva consigo própria; não sabemos se «boca-a-boca» é imaginário, desejo de um encontro que nunca houve; ou se as cartas falam de uma realidade anterior à escritura, ou que lhe será posterior.

Em *Órbitas*, ocorre a fusão entre ficção (no sentido poético *sui generis* da autocomposição) e visão (enquanto consciência). É um conhecimento anterior a qualquer conhecimento, um conhecimento mais fundamental que precede e acompanha todo conhecimento: é o sentimento primitivo de seu agir, sentimento que tem uma espécie de função protorreflexiva. O intelecto agente é sempre em ato, ele é essencialmente um *actus primus*, anterior e inerente a toda reflexão (Jesus 2008; 2010).

É esta anterioridade que se anuncia na abertura das *Órbitas Primitivas*, e que explica «Por que tudo aqui é primeiro e primitivo». Trata-se de uma

espécie de assertividade pura

Cujo conteúdo se confunde com a forma

Dado que se trata de uma asserção sem outro objeto

Que o seu sujeito

Nada de coisa tudo ato.

(Cardoso 2007, 7)

Há um sentimento coextensivo ao pensamento: o pensamento se sente pensar e se sente pensado, se sente julgando e julgado. Toda filosofia do sujeito, pressupõe Cardoso, só pode repousar sobre as regras do desenvolvimento do pensamento, como sistema sempre em processo, sempre em ato. A fim de se compreender ela própria, a subjetividade deve se apreender como operação construtora. Pensar a si próprio é o exercício de ser sujeito, de se pensar a si próprio como lei de ação (Jesus 2008; 2010).

Deus cessa seu trabalho de criação, se o que cria é uma substância, mas na gênese de que aqui se trata, na qual a criatura é quem se cria, e na qual o ato de criar e de se criar é que importa, o trabalho é incessante:

Ser-me é trabalho infinito.

(Cardoso 2007, 23)

Sétimo Dia.

Deus dorme. Eu trabalho.

(Cardoso 2007, 99)

Este trabalho infinito pressupõe um futuro que encontra uma dificuldade em nossa condição de ser finito:

Vir do pó voltar ao pó

Ter a origem por destino grãos de pó. Não sei.

(Cardoso 2007, 98)

As leis do pensamento só se constituem em sistema no momento em que instituem o sistema da experiência. Daí uma coincidência entre a constituição da razão e a instituição do mundo. Portanto, não se trata de aprender uma filosofia, mas de se entregar a uma atividade, a atividade de filosofar. Uma prática exercida por si leva não a uma ciência, mas à formação de procedimentos práticos, a uma atitude geradora cujo método pode ser apenas o da busca produtiva. O Eu não pode ser nada mais do que um traba-

lho, uma prática, um exercício que se explica apenas por sua espontaneidade. A ciência é a ciência do sujeito e não do objeto, assim como a poesia é a poesia do sujeito, e não do objeto; trata-se de identificar os atos que regem a construção ou o conhecimento de um objeto qualquer: o sujeito se compreende a si mesmo enquanto sujeito agindo, construtor ou conhecedor. «Poética do *ipse*» é a atividade que define a subjetividade humana enquanto inteligência em um ato de liberdade absoluta, uma criação *ex nihilo*, a produção de algo que não existia, um começo absoluto, a espontaneidade radical do si-mesmo — a *ipse* poética é idêntica à autopoiesis — e a «poética do *ipse*» não tem outro conteúdo que esta espontaneidade. A *ipse* testemunha a pura «poiesis de si», na qual desejo de ser (*conatus essendi*) e desejo de conhecer (*conatus cognoscendi*) se identificam. O eu é força e poder de conceção. Assim, o sentido primeiro desta poeticidade é uma vitalidade (Jesus 2008; 2010).

Deparamo-nos portanto com um momento energético primordial.

(Cardoso 2007, 7)

A construção de si é uma construção corpórea, que acontece e continua a acontecer em um processo que Eva não controla, que se passa como que independentemente dela própria:

Sei apenas que a verdade é a mesma e que há algo
De óssico e de muscular na verdade que trabalha:
Sou eu articulando-me.

(Cardoso 2007, 99)

A «poética» é uma operação imanente a mim, mas o eu não é ainda o agente ou o sujeito no sentido próprio do termo. Há uma certa precedência da atividade em relação ao agente. Eu me dou conta de mim agindo, acontece de eu estar agindo. Este ato-acontecimento é uma potencialidade necessária que precede toda experiência e linguagem possível de si mesmo, é um *habitus*. Para

obter a *ipse*, é necessário desconcretizar o Eu estável e perdurável que Husserl chama de um «substrato de habitualidade», um caráter pessoal. A problemática que surge é que se o si-mesmo desenvolve uma atividade autêntica, é por trazer em si um coeficiente de realidade, por reiterar incessantemente a tautologia entre ser e pensar. O ato de pensar deve ser sempre ligado a algo, o ato só se ativa aplicando-se necessariamente a algo. A *ipse*, o si-mesmo, é o que faz com que um indivíduo seja ele mesmo antes mesmo que um outro, algo que o indivíduo encontra em si e produz por si, a essência de sua entidade singular. O eu puro não é um fundamento lógico, mas um fundamento dinâmico de todo sistema cognitivo possível. O entendimento contém em si uma dimensão de organismo de poderes — o entendimento tem um poder, uma força —, ele é organicamente vivo. A ciência que tem o entendimento por objeto não pode se confinar a uma lógica e apela a uma biopoética da inteligência. A inteligência e a razão são um organismo, um sistema vivo. Por isso uma descrição puramente lógica da razão não é suficiente. Sua natureza arquitetônica manifesta um dinamismo antes que uma lógica (Jesus 2008; 2010). O imóvel deve se mover. Daí o movimento contínuo expresso na semântica das órbitas, das vagas dentro de mim, do pêndulo do relógio que leva meu olhar ritmicamente de um lado a outro.

Nesta «poética do *ipse*», a imaginação se torna central na dinâmica cognitiva. A imaginação produtora significa a produtividade de toda cognição. Cardoso concebe assim o exame da atividade cognitiva como exame da imaginação. Esta, mais do que uma faculdade, é um dinamismo intrínseco a toda cognição possível. No princípio, é o tempo que, enquanto forma da sensibilidade, se afirma como o que há de mais real, o lugar formal no qual aparece a consciência empírica de mim. Eu sou perceptível para mim apenas enquanto me fenomenalizo, enquanto apareço no tempo. Daí a coincidência entre tornar-se consciente e ser temporal (Jesus 2008; 2010).

Mas esta permanência de mim mesmo no tempo não reivindica nenhuma substancialidade. A estratégia de Cardoso é, ao contrário, a oposição a qualquer tentativa de assimilação do eu

a uma substância. Daí o papel fundamental da imagem da metamorfose de si, de seu corpo.

Em *Órbitas*, autonomia e heteronomia estão já presentes. O trabalho de construção (autonomia) e descoberta (da heteronomia) é desenvolvido metaforicamente em torno de duas imagens: a construção nos aparece pela imagem da gènesis — a construção de si é a construção do universo. E a descoberta de si, do que é heterónimo a Eva, do outro de sua razão e do outro de si própria, aparece pelas imagens das navegações, dos descobrimentos. As órbitas são primitivas porque são os primeiros movimentos de construção de si, movimentos orbitais, posto que incessantes. As navegações também são circulares — são circum-navegações. Construção de si e descoberta do que em si é outro vão então aparecendo na síntese das imagens da gènesis e das navegações.

Se em *Órbitas* a autonomia aparecia em primeiro plano, por sua vez, em *Labirinto* é a heteronomia que predomina. Nesta obra, a heteronomia que age em nós, que nos afeta, que mostra a finitude de nossa razão, passa para o primeiro plano. Eva se depara com várias heteronomias, com várias finitudes. A primeira é seu próprio corpo, que Eva deseja que se transforme: Eva tem um «desejo de metamorfose», desejo de que seu corpo se transforme, passando pelas etapas de transformação orgânicas e fisiológicas de crescimento do corpo de uma mulher; que ele se transforme pelo crescimento e pelo amor.

A heteronomia aqui é completa. Seu corpo no qual ela se encontra não foi sua criação, e Eva deseja que ele se transforme. E também o lugar no qual se encontra não faz parte dela própria. Eva foi arrancada de sua casa, como no poema de Bernardim Ribeiro, que *Labirinto* recria, e que se inicia com o tema de ter sido levada de casa e finda com o tema da metamorfose contínua:

Menina e moça, me levaram de casa de meu pae para longes terras. Qual fosse então a causa d'aquela minha levada, — era eu pequena, — não na soube. Agora, não lhe ponho outra, senão que já então, parece, havia de ser o que depois foi.

Saudades (primeira frase do livro), de Ribeiro (1554)

se em alguma cousa d'este mundo houvera segurança.
 Mas não na ha; que mudança possui tudo!
 Saudades (última frase do livro), de Ribeiro (1554)

Toda referência espacial, seu corpo e o lugar onde seu corpo se encontra, lhe são estranhos e heterônimos. Todo espaço lhe afeta como algo exterior. Em *Órbitas*, Eva é o início do universo, princípio absoluto, autonomia absoluta. Em *Labirinto*, tudo é heteronomia: Eva se encontra em um lugar que não é o seu, ao qual foi trazida. A dimensão cósmica da obra se relaciona assim também com um certo cosmopolitismo: na construção de si, Eva não se prende a nenhum local (ao contrário do Ser-aí heideggeriano). Não faz parte da construção da identidade do eu a terra à qual pertence. Eva é errante, encontra-se em êxodo, e a Babilônia é também o espaço da multiplicidade de línguas.

Nesta busca de si, Eva descobre-se buscando o outro. Mas o outro é indecifrável ou mesmo hostil. Indecifrável, como uma América ainda a ser descoberta:

De resto penso muitas vezes no silêncio de um amor
 Que cruzei uma remota noite
 Lembro-me de olhar para o lado oceânico daquele silêncio
 E de concluir com os olhos incendiados: o silêncio deste amor
 É uma América nova ainda encoberta sitiada por oceanos
 Quase infinitos — serão necessários séculos
 Para que ela se desenhe nas cartas de marear.

(Cardoso 2007, 98)

O outro é também hostil, aquele que recusa e que nega:

Procurei braços encontrei espadas
 Procurei portas encontrei paredes.

(Cardoso 2013, 98)

Daí também a concepção de relação com o outro como uma «luta por reconhecimento»:

alguém em busca de alguém em busca de alguém em
Busca de alguém em busca de alguém até ao Sem-Fim
Da busca.

(Cardoso 2013, 164)

A dimensão da luta, do conflito, com um mundo que lhe aparece hostil e com um outro que lhe é indiferente é aqui fundamental:

Enamorei-me de uma espada
Beijo-a todas as manhãs todas as madrugadas
Sempre grata livre Heróica
Sei que há raras mulheres guerreiras como raros homens oceânicos
Tudo depende da exatidão férrea da alma.

(Cardoso 2007, 21)

E desta sua alma férrea Eva ganha seu nome de família, Ferreira. É também com a fusão da ideia de desejo e de combate, do que se opõe como o dia e a noite, que Eva finda sua narrativa em *Labirinto Íntimo*: «Sete dias mais um sete combates mais um sete desejos mais um sete luas mais uma.» (Cardoso 2013, 164)

Já em *Caos*, o caráter dialógico é também ressaltado no combate, em contraposição ao encontro boca a boca. O combate é corpo a corpo, peito a peito, e as marcas ficam no corpo: «O corpo não esquece.» (Cardoso 2014, 68); «O corpo não esquece, longos combates, peito a peito.» (Cardoso 2014, 71); «[] O corpo não esquece a ferida.» (Cardoso 2014, 72)

Mas no *Caos*, o mais importante é o encontro. Enquanto *Órbitas* é o livro da autonomia absoluta, no qual Eva cria a si própria como se criasse o universo a partir do nada, e *Labirinto* é o livro da heteronomia, no qual aquela se confronta com um dado, seu próprio corpo, *Caos* é o livro no qual a heteronomia que surge é o Outro. Em *Órbitas*,

tudo orbita, gira em torno de si própria; em *Labirinto*, Eva se descobre presa em seu próprio corpo, do qual quer como que sair, que pretende metamorfosear como deseja, mas não consegue, e sobretudo metamorfosear enquanto menina que se quer tornar mulher. Em *Caos*, o Outro surge no caos — caos da relação consigo própria e com o outro; um caos que não angustia, porque Eva não sofre do desejo de ordem e harmonia, mas sobretudo porque não é mais vivido de forma solitária como em *Órbitas* e *Labirinto*. *Boca-a-boca* é conjunção, encontro. O livro é por isso construído em formas de cartas.

O Outro estava naturalmente presente nas *Órbitas* e no *Labirinto*. Mas em *Órbitas* o Outro era algo profundamente misterioso, um novo continente a ser descoberto. Em *Labirinto*, o Outro é alguém por quem Eva espera e nunca chega. Agora, em *Caos*, o encontro finalmente acontece — boca a boca. A resposta amorosa no primeiro outono é: «esta mão é para ti enquanto a tua mão quiser» (Cardoso 2014, 27).

Em *Órbitas*, a criação de si é representada pela metáfora bíblica do Génesis, da criação do mundo. Cada dia é o dia da construção de algo de si até ao Sétimo Dia. *Órbitas* encerra no Sétimo Dia — no qual Deus dorme, mas Eva continua a trabalhar. O trabalho continua no Sétimo Dia e depois — e assim o *Labirinto* encerra não no Sétimo Dia, mas em um dia que vem depois — sete dias mais um. *Caos boca-a-boca*, livro do encontro, apresenta outra metáfora bíblica que não mais a do Génesis: o lugar bíblico do encontro é o do Jardim com a serpente.

O encontro com o Outro é bocaaboca no sentido do diálogo epistolar, mas nada no livro nos indica que este encontro tenha passado pelo corpo. O encontro com o Outro do qual aqui podemos saber se dá por cartas. E nem sequer sabemos se é o Outro mesmo que responde ou se Eva continua a delirar, a alucinar, e fantasia que o Outro lhe responde, de tal modo que o encontro como que acontece, e que a busca como que acaba, e junto com ela a angústia de não ter absolutamente nenhuma resposta: «Os sonhadores não acordam nunca.» (Cardoso 2014, 76)

Daí a tensão entre, por um lado, um encontro físico que é

evocado e, por outro, a realidade de um texto que é puramente epistolar. O leitor não tem nenhuma pista. Sabemos que de nada adiantaria perguntar ao autor do livro, pois ele também não saberia, e provavelmente se surpreende ao saber que desperta tal curiosidade no leitor, como se se tratasse de uma trama amorosa, um romance, que deixa o leitor apreensivo em saber se houve ou não de fato o encontro. Em última instância, a trama que se sugere aqui não se distingue de uma poesia filosófica na qual a construção de si, o encontro consigo próprio continua a ser o tema central, mesmo que o encontro consigo próprio não se desvincule do encontro com o Outro.

A poética de si, o trabalho da construção de si, se dá, contudo, no caos e não visa estabelecer nexos, dar um sentido, construir uma biografia linear e coerente. Daí também a forma da escrita que, rompendo com as normas gramaticais de sintaxe, nos aparece como que desconectada:

Desconexo gramatical e lógico — estilo de AmarTê no sobre-possível Real. Na minha vida, não acontece Bio-Grafia. Não sofro de desejo de nexo-com-nexo. Todos os ruídos de Caos fazem sentido.

(Cardoso 2014, 78)

A estória de Eva nos conta também, entre outras muitas coisas, a de sua indagação de porque Eva é Eva e não um nada ou uma outra pessoa. Mas na sua singularidade única, a sua estória se revela também ser a estória de todos nós: percorrendo junto com Eva seu caminho de descoberta e constituição de si própria, acabamos por fazer a experiência deste percurso rumo ao mais íntimo de nossa interioridade, e a percorrer cada um seu próprio caminho de constituição de si próprio no seu âmago mais profundo. Mas enquanto *Órbitas* e *Labirinto* trazem também ao leitor as angústias desta construção, *Caos* deixa-nos antes com o reconforto de um encontro, de um repouso — seja o encontro com um Outro, seja o encontro consigo mesmo.

Bibliografia

Observação: O autor Paulo Cardoso Jesus assina seus textos filosóficos como Paulo Jesus, e os literários como Paulo Cardoso.

- Cardoso, Paulo. 2007. *Órbitas Primitivas*. Vila Nova de Famalicão: Edições Quasi.
- _____. 2013. *Labirinto Íntimo*. Lisboa: Chiado.
- _____. 2014. *Caos Boca-a-Boca*. Lisboa: Chiado.
- _____. 2017. *Eros e Psyche*. Lisboa: Chiado.
- Jesus, Paulo. 2008. *Poétique de l'ipse: étude sur le Je pense kantien*. Prefácio de F. Marty. Berna: Peter Lang.
- _____. 2009. «L'instabilité de l'être-avec: configurations de l'intersubjectivité autour de Sartre, Merleau-Ponty et Levinas.» *Revue philosophique de Louvain* 107, n.º 2: 269-300.
- _____. 2010. «Le Je pense comme facteur de vérité: adéquation, cohérence et communauté sémantique.» *Kant-Studien* 101: 167-88.
- _____. 2013. «Le Moi entre barbarie et messianisme: critique et jouissance du non sens comme tâches éthiques.» In *Kritik gegenwärtiger Kultur: phänomenologische und christliche Perspektiven*, editado por M. Enders e R. Kühn, 233-47. Munique: K. Alber Verlag.
- Ribeiro, Bernardim. [1554] 2009. *Saudades: História de Menina e Moça*. Estarreja: Mel Editores.
- Sckell, Soraya Nour. 2016. «Orbits, a labyrinth and chaos: The philosophy and poetry of the poetics of selfhood in the work of Paulo Cardoso Jesus.» *Iberoromania* 83, n.º 1: 71-83.

Como se diz «afropolita» em português? Literaturas africanas, literatura negra portuguesa e afropolitismo

Marco Bucaioni

Quando aplicado a realidades africanas, o termo cosmopolitismo tem, em anos recentes, dado lugar à formulação do afropolitismo. Não obstante os problemas que tal rótulo levanta e a sua natureza um pouco escorregadia (ver a introdução de James Hodapp à sua obra *Afropolitan Literature as World Literature*, 2020), o supramencionado conceito tem vindo a deixar a sua marca nos estudos literários. Porém, no que à produção literária africana e afro-europeia em língua portuguesa diz respeito, o conceito não se tem mostrado, até à data, fecundo, nem no âmbito académico, nem no circuito mais estritamente literário.

Ainda assim, é por demais evidente que o selo ou rótulo afropolita se adequaria na perfeição a figuras intelectuais da diáspora negra, como Grada Kilomba ou Kalaf Epalanga, assim como é igualmente evidente que a sua definição poderia ser aplicada à produção literária de certos autores africanos que escrevem em português (por exemplo, o *corpus* de contos de João Melo cuja ação se desenrola numa Luanda contemporânea e extremamente urbana, ou o percurso literário de João Paulo Borges Coelho, imbuído de cenários múltiplos e de um horizonte literário *de facto* cosmopolita). Mais ilustrativas ainda deste cosmopolitismo serão as trajetórias autorais de Agualusa — um viajante incansável que já se encontrou sediado em Luanda, no Rio de Janeiro, em Lisboa e, mais recentemente, em Moçambique e cuja escrita mobiliza um vasto leque de cenários incluindo Goa, Índia e o «Extremo Oriente» — e de Mia Couto, o autor africano de língua portuguesa mais traduzido, galardoado e lido.

Em todo o caso, podemos afirmar que, no seu conjunto, a criação literária africana de língua portuguesa possui um certo grau de cosmopolitismo, no sentido em que foi institucionalmente elaborada, e o seu cânone selecionado e consagrado, afora da área geográfica que nominalmente a produziu, ou seja, África. Encontra-se amplamente demonstrado que estas literaturas têm sido historicamente institucionalizadas em Portugal e por editoras e instituições governamentais portuguesas (Bucaioni 2020).

O presente texto pretende discutir a adequação e os possíveis resultados da aplicação do conceito de afropolitismo à produção literária africana de língua portuguesa.

A favor e contra o afropolitismo

O conceito de afropolitismo foi célebre e primeiramente proposto por Taiye Selasi no seu ensaio *Bye Bye Barbar*, de 2005, no qual a autora define o sujeito afropolitita do seguinte modo:

You'll know us by our funny blend of London fashion, New York jargon, African ethics, and academic successes. Some of us are ethnic mixes, *e.g.* Ghanaian and Canadian, Nigerian and Swiss; others merely cultural mutts: American accent, European affect, African *ethos*. Most of us are multilingual: in addition to English and a Romantic or two, we understand some indigenous tongue and speak a few urban vernaculars. [...] We are Afropolitans: not citizens, but Africans of the world.

(Selasi [2005] 2013, 528)

Torna-se evidente, desde o momento da sua primeira formulação, que o conceito afropolitita decorre da conceção do termo cosmopolita quando aplicada a indivíduos afrodescendentes ou afrodiaspóricos. O seu principal objetivo é o de contrariar a narrativa afropessimista ainda bastante ubíqua dentro e fora do continente africano e que tende a dominar certos discursos sobre

África a uma escala mundial. O afropessimismo pode ser entendido enquanto arma discursiva que dá continuidade a práticas colonialistas com o objetivo de invisibilizar quaisquer atributos de qualquer realidade africana que possam auxiliar o continente a libertar-se da colonialidade e a participar na história do desenvolvimento humano numa situação de paridade com os restantes quadrantes do globo. O afropessimismo, na sua pior aceção, é uma reformulação de uma visão hegeliana e eurocêntrica do continente, entendido como estrutural e eternamente incapaz de escapar da sua espiral de insignificância (miséria, pobreza, subdesenvolvimento, etc...), que permite que os não africanos continuem a perceber os africanos como integralmente incapazes de entrar na modernidade. Assume-se, então, como versão dura-doura e relativamente subtil de racismo, particularmente eficaz num período histórico no qual o racismo declarado e explícito tende a ser condenado.

Achille Mbembe retomou o conceito em 2007 e, posteriormente, num artigo mais recente de 2020 intitulado «Afropolitanism as ethico-political stance».

Simon Gikandi, por sua vez, afirma que o termo «constitui uma tentativa significativa de repensar o conhecimento africano fora do topo da crise [...]». Ao invés de conceber a migração massiva de africanos para outros continentes e países como uma perda, o idioma do afropolitismo acolhe o movimento através do tempo e do espaço como condição de possibilidade de um modo africano de ser» (2011, 9-10).

Contudo, várias pessoas encontraram também falhas na formulação afropolita, apontando-lhe críticas a diversos níveis. Birgit Neumann and Gabriele Rippl, no seu artigo «Celebrating Afropolitan identities? Contemporary African world literatures in English», notam que:

[...] the concept of Afropolitanism was not only celebrated but also contested and criticized by a number of scholars and activists. Some—such as Chielozona Eze (2014: 239-240)—lamented

the emphasis on a seemingly distinctively African mode of cosmopolitanism, asking why ‘an African’ cannot «just be cosmopolitan» as the European or the Asian. Others, such as writer and journalist Binyavanga Wainaina, miss its engagement with global inequalities and decry the concept for its elitist and «product-driven» thrust, which, according to Wainaina, results in the commodification of both mobility and African identity (Wainaina, quoted *in* Bosch Santana 2013). From this perspective, the concept is seen to be complicit with western hegemony, global capitalism and neoliberal biopolitics.

(Neumann e Rippl *apud* Hodapp 2020, 1)

Este tipo de crítica, tal como foi concebida, é de suma importância para nós, no sentido em que atenta, simultaneamente, no interesse e posição tanto da diáspora africana (rica ou pobre) quanto dos autores africanos (ricos e pobres) que vivem e escrevem no continente.

Na introdução à sua obra *Afropolitan Literature as World Literature* (2020), James Hodapp examina cuidadosamente o conceito, focando-se, a um tempo, nos prós e nos contras da proposta afropolita. Assim, Hodapp elogia o seu caráter antiafropessimista, não ignorando, contudo, o conjunto de críticas que lhe podem ser imputadas. Logo na epígrafe, é reproduzido um excerto de uma entrevista conduzida por Noor Saro-Wiwa, na Universidade de Ibadan, a uma escritora nigeriana que afirma:

«It seems that Nigerian writers who make it are from the diaspora. I want to write a book, but I’m scared. Will I be able to publish it? People don’t seem to want to read books by Nigerians living in Nigeria. Do I have to travel abroad for people to like my work?» [...] She cited Kaine Agary’s *Yellow-Yellow* as a book similar to [Chimamanda] Adichie’s but didn’t enjoy the same publicity. «If Agary had published the book in the US, Nigerians would have taken an interest in it.»

(Saro-Wiwa *apud* Hodapp 2020, 1)

Esta percepção da indústria editorial global como sendo estruturada em oposição aos escritores africanos que operam em solo africano e privilegiando vozes da diáspora africana — ou produções literárias afrodescendentes que tendem a representar a população negra enquanto unidade monolítica — é significativa. Deparamos também com falas semelhantes enunciadas por vários artistas e escritores africanos de língua portuguesa.

Devemos dizer «afropolita» em português?

No que diz respeito à matéria deste capítulo, provar-se-ia útil testar se o selo ou rótulo «afropolita» se pode traduzir positivamente, isto é, se pode acarretar vantagens quando aplicado à produção artística afrodescendente, no geral, e à literatura escrita em português e a partir de Portugal, em particular. Partamos, então, do facto de que, em anos recentes, as vozes de afrodescendentes principiam a ser timidamente escutadas em termos de representatividade social, com uma nova geração de portugueses negros reclamando a ocupação de um espaço social, denunciando as adversidades que as suas comunidades enfrentam diariamente e expondo o racismo estrutural que, embora em relativo silêncio, permeia a sociedade e as instituições portuguesas.

No panorama literário, as principais figuras desta geração são, até ao momento, Djaimilia Pereira de Almeida, Kalaf Epalanga, Yara Monteiro e Raquel Lima. Responsáveis por uma produção diversificada, estes autores possuem algumas características comuns: por um lado, são escritores africanos ou de ascendência africana cujas vidas e obras têm transitado e incidido no espaço português; por outro, os seus livros têm mobilizado, de forma explícita, conteúdos relacionados com identidades híbridas e racismo, temas caros à comunidade afrodescendente em Portugal. A estes nomes, poderíamos ainda acrescentar o de Grada Kilomba, artista, *performer*, académica e ensaísta. Estas personalidades têm sido progressiva e crescentemente referenciadas,

em artigos científicos e capítulos de livros, por uma nova geração de académicos interessada em investigar o papel desempenhado pelos afrodescendentes no campo da literatura e das artes em Portugal, uma área de estudo entretanto estabelecida e em vias de consolidação. Alguns destes nomes, por exemplo, figuram num documentário recente de Doris Wieser, intitulado *Viver e Escrever em Trânsito: Entre Angola e Portugal* (2021).

Djaimilia Pereira de Almeida assume-se, até à data, como a autora afrodescendente portuguesa mais prolífica. Desde a publicação da sua primeira obra, *Esse Cabelo*, dada à estampa pela Teorema em 2015, lançou mais sete títulos, a maioria pela editora Relógio d'Água. O seu romance de estreia já foi traduzido para várias línguas europeias, tendo suscitado um amplo debate no seio da sociedade e academia portuguesas no que diz respeito à negritude em Portugal. Djaimilia é doutorada em Teoria da Literatura pela Universidade de Lisboa.

Enquanto integrava, entre 2005 e 2016, o grupo Buraka Som Sistema, fenómeno musical que granjeou sucesso internacional, Kalaf Epalanga publicou três volumes ficcionais entre 2011 e 2017 (dois livros de contos e um romance, *Também os Brancos Sabem Dançar*, de 2017), todos pela prestigiada editora Caminho.

Yara Monteiro publicou a sua primeira obra, *Essa Dama Bate Bué!*, pela Guerra & Paz, à qual se seguiu um livro de poesia em 2021. O seu primeiro romance, já traduzido para italiano, inglês, alemão e mandarim, contribuiu igualmente para a discussão pública e académica da experiência negra portuguesa, focando-se em temáticas relacionadas com a identidade de uma protagonista portuguesa negra.

Raquel Lima é uma académica e poeta, com um *corpus* de poesia publicado e traduzido para várias línguas.

Estes quatro autores nasceram entre 1978 e 1983 e começaram a publicar depois de 2010, sendo este um indício de uma geração emergente da negritude portuguesa, que enceta um discurso literário em torno destas problemáticas.

Existem também outros autores afrodescendentes ativos e com algum destaque no campo da literatura portuguesa. Um

dos exemplos mais notáveis é porventura o de Ricardo Adolfo, nascido em Luanda, em 1974, criado em Portugal e, mais recentemente, sediado em Tóquio, Japão — com um percurso afropolita bastante ortodoxo, evidentemente. No entanto, e apesar de uma reputação literária extremamente consolidada — com obra publicada pela Alfabeta e uma vasta lista de literatura secundária científica —, o seu nome é pouco citado no *milieu* da literatura afrodescendente e negra portuguesa, possivelmente porque a sua produção literária não possui um enfoque em problemáticas relacionadas com afrodescendência/negritude europeia e/ou questões identitárias. O facto de estarmos perante um autor não branco e afrodescendente, que, ainda assim, raramente é identificado como tal, deveria alertar a crítica para o risco de se proceder à identificação de uma subcategoria literária pelos temas convocados e não pelas características do autor, sobretudo porque teoricamente e por definição a literatura afrodescendente encontra-se vinculada às circunstâncias de vida dos autores.

O primeiro ponto que importa assinalar é que nem os produtores literários ou artísticos anteriormente mencionados e tampouco os académicos que se ocupam de investigar os seus trabalhos consolidaram, até à data, o termo afropolita enquanto rótulo/categoria relevante para pensar esta vaga emergente nos discursos público e académico em Portugal. Os protagonistas deste movimento tendem a autoidentificar-se enquanto «africanos» (em trânsito) ou como «afrodescendentes», aparentando ser este último o termo mais adequado e produtivo para descrever o fenómeno na sociedade portuguesa contemporânea.

Um conceito possivelmente concorrente com o de afropolita, até certa medida, e também potencialmente produtivo é o de «afropeu». Com origem no mundo da música — esse termo foi, num primeiro momento, proposto em 1993 por David Byrne e é refletido no título de um álbum de Zap Mama, *Adventures in Afropea*, do mesmo ano —, alguns trabalhos recentes projetaram este conceito à atenção dos média, do público e de determinados setores do mundo académico como conceito relevante para

descrever e enquadrar de forma mais adequada a experiência dos negros europeus. Para dar só dois exemplos: Johny Pitts publicou primeiro um *travelogue* e depois um livro para a Penguin com o título de *Afropean: Adventures from Black Europe* (Pitts 2019, também disponível em tradução portuguesa desde 2022), no qual, o autor, enquanto britânico, nascido no Reino Unido e com ascendência parcialmente negra (o seu pai é negro americano), invoca o conceito de afropeu com o intuito de se distanciar — ele próprio e toda a comunidade e experiência europeia negra — do arquivo quer das culturas negras africanas e, mais imediatamente, do arquivo literário, filosófico e histórico da «American Blackness», que falha, no seu entender, em captar a realidade da dimensão negra europeia.

A conceituada escritora franco-camaronesa Léonora Miano (Prix Goncourt des Lycéens, Prix Fémina 2013, entre outras distinções) produziu um notável ensaio intitulado *Afropea: Utopie post-occidentale et post-raciste* (Miano 2020)¹ no qual teoriza e discute a adequação desse termo, quando aplicado à comunidade negra contemporânea europeia e, em particular, francesa. Tal como sucedeu com a designação afropolita, o termo afropeu tem recebido pouca — se não nula — atenção em Portugal, tanto pelos protagonistas da cena literária afrodescendente quanto pelos seus comentadores.

Teoricamente, os termos afropolita e afropeu poderiam provar-se fecundos quando aplicados tanto ao «novo movimento literário» afrodescendente quanto aos cânones e arquivos já consolidados das literaturas africanas em português.

Por um lado, e no que diz respeito à correlação afropolita, deve ser tido em conta que todo e qualquer empreendimento literário africano em língua portuguesa (tal como sucede, de resto, com as línguas inglesa, francesa e outros idiomas pós-imperiais) é dotado, na sua gênese e do ponto de vista concetual, de um certo

¹ Entre 2006 e 2008, Miano publicou cinco romances pela editora Flammarion agregados pelo título geral *Afropean et autres nouvelles*.

grau de cosmopolitismo. As literaturas africanas em português, inglês e francês assumem-se notavelmente enquanto criações pós-coloniais híbridas, com o autor africano a ocupar uma posição distinta da ocupada pelos seus colegas europeus, no sentido em que os agentes e instituições que promoveram e ainda promovem, consagraram e ainda consagram, presidiram e ainda presidem à publicação e circulação do seu trabalho, estão sediados em solo europeu ou norte-americano. Esta discussão não é nova no panorama das literaturas africanas. Ao menos desde a conferência de escritores africanos, realizada em 1962 na Universidade de Makerere, com o subsequente debate acerca do uso da linguagem na literatura africana — que expôs o problema da definição do autor africano — e até às formulações mais recentes, como, por exemplo, a de Ashleigh Harris, que fala em «de-realização de África» no mercado literário contemporâneo (Harris 2020), que este problema é debatido e adquire novos sentidos. Sendo, de qualquer modo, criações euro-africanas ou, posto de outra forma, criações ao mesmo tempo do sul e do norte globais, as literaturas africanas escritas em línguas pós-imperiais são um empreendimento cosmopolita no seu âmago — conforme demonstrou Claire Ducournau (2016; 2017) relativamente ao universo francófono, e conforme investigamos no projeto em curso «AfroLab», com resultados parcialmente publicados (Bucaioni 2020).

Mais especificamente, os cânones tradicionais da literatura africana estão repletos de exemplos de cosmopolitismo: o exemplo do percurso pessoal e literário de José Eduardo Agualusa é disso perfeitamente ilustrativo. Autor angolano, Agualusa tem sido um viajante incansável ao longo da sua vida, tendo vivido durante vários anos em Lisboa e em múltiplas localidades no Brasil, até à sua fixação mais recente em Moçambique. A sua disponibilidade para viajar contribuiu para que a sua obra se visse traduzida para as mais remotas línguas europeias, com o autor a deslocar-se frequentemente em cansativas, mas necessárias *tour-nées*, digressões que aparentam ser uma das tarefas fundamentais de uma autoria moderna, internacional e cosmopolita. A sua obra

literária contempla vários cenários não só exteriores a Angola, como também externos ao universo de língua portuguesa, sendo igualmente autor de literatura de viagem, principalmente contos.

Menos virado para os holofotes do *jet-set* literário internacional, o seu amigo e colega Mia Couto, embora nunca tenha renunciado à sua residência em Moçambique e ao seu trabalho como biólogo, também teve uma internacionalização muito importante da sua obra literária e da sua fama como autor. Atualmente, Mia Couto e Agualusa são, de longe, os autores africanos de língua portuguesa mais traduzidos, somando importantes prémios internacionais e residências no estrangeiro (Prémio de Ficção Estrangeira do *Independent* atribuído, em 2007, a *O Livro dos Camaleões* de Agualusa, e Prémio Internacional Neustadt de Literatura atribuído a Mia Couto, no ano de 2014, pela totalidade da sua obra). Ademais do cosmopolitismo inerente às literaturas africanas enquanto fruto da sua génese Sul-Norte, os supracitados exemplos adicionam uma aura cosmopolita e glamorosa que envolve tanto a figura dos autores como as suas produções literárias.

Ainda assim, os escritores acima mencionados raramente são mobilizados na discussão sobre a categoria afropolita. No caso de Mia Couto e de Agualusa, podemos estar perante um problema racial: ambos são de tez clara — com efeito, Mia Couto não pode ser visto, sob qualquer grelha de classificação racial socialmente relevante, enquanto não branco, ao passo que Agualusa pode reclamar uma ascendência negra parcial —, facto que evidencia os problemas que possivelmente advêm da proveniência do termo afropolita de universos diferentes do de língua portuguesa, pelo que respeita a perceção racial, reduzida na visão anglo-americana à dita «one drop rule», ou seja, a visão de divisão racial da sociedade em que basta uma mínima parte de ascendência africana para ser considerado negro. A posição ocupada por autores brancos ou de tez clara nas literaturas africanas, particularmente quando debatida dentro dos vários campos literários nacionais africanos, sempre se provou problemática numa discussão que também não é recente (O conto de João Melo, «O Escritor», no

qual o autor angolano forja o conceito de «pigmentocracia» como mecanismo que explica o domínio de autores de tez clara no panorama da literatura nacional, é disso mesmo indicativo...).

Em todo o caso, a posição ocupada por autores como Agualusa e Mia Couto — aos quais poderíamos acrescentar Luandino Vieira, Pepetela, Germano Almeida, Ondjaki e Paulina Chiziane — ecoa na lamentação da escritora nigeriana recolhida por Noor Saro-Wiwa e citada no primeiro parágrafo deste capítulo: isto é, a eterna divisão entre quem fala por (e escreve sobre) África a partir de um lugar institucional (senão mesmo físico) situado no Norte global e aqueles que escrevem sobre África a partir de África.

Esta divisão envolve e arrisca conspurcar qualquer discussão possível em torno do afropolitismo enquanto conceito útil e eventualmente produtivo aplicado às literaturas africanas e à diáspora africana.

A correlação afropolita aparenta encontrar-se intimamente ligada às línguas dominantes globalmente. Grada Kilomba, por exemplo, percebe a língua portuguesa enquanto uma língua memorialmente poluída pela colonização, o que impede o seu uso na sua escrita e arte (a autora escreveu *Memórias da Plantação* em inglês, obra que foi primeiramente publicada na Alemanha). Simultaneamente, Kilomba parece não atribuir as mesmas características à língua inglesa, ainda que esta se assumia como idioma imperial por excelência no espaço europeu. Todavia, o *glamour* do inglês global e a extensão do seu domínio, que afinal se encontra no topo da escala cosmopolita, parecem ter triunfado sobre a memória imperial britânica.

É importante também notar que nos situamos perante sinais de uma possível e parcial subtração do espaço antes dedicado às literaturas africanas pela vaga afrodescendente. Testemunhos provenientes de África como os recolhidos por James Hodapp são extremamente valiosos, tal como é valioso o discurso de Harris no que diz respeito à «de-realização» do continente africano em literatura. A impressão de que o mercado livreiro internacional se guia em direção a tudo o que tem «um gosto africano» ao

invés daquilo que é «legitimamente africano» é mais do que uma impressão — um dado que nos deveria levar a questionar o modo como outras culturas e literaturas periféricas ou semiperiféricas são retratadas pelo centro e sistema literário mundial... O facto de que muitos autores globais-africanos tendam a escrever romances semelhantes entre si em termos de forma, técnica e linguagem literária — produto da padronização literária global — deve também ser tido em conta. No que diz respeito a essa padronização, tanto as literaturas africanas em língua portuguesa quanto a literatura afrodescendente permanecem, por agora, seguras: parece existir uma poliformia em termos de temáticas, formas e estilos literários não apenas entre os autores africanos de língua portuguesa, mas também entre a mais recente geração afrodescendente.

Por outro lado, há que ter igualmente em conta uma mudança na política editorial em Portugal: a maioria das principais editoras portuguesas suspendeu, de facto, a busca e promoção de novos autores africanos há mais de uma década. Embora continue a publicar novos materiais literários produzidos por autores já consagrados, como Germano Almeida, Ondjaki, João Melo, João Paulo Borges Coelho, entre outros, a editora Caminho não dá a conhecer ao público português a obra de qualquer novo autor desde há muito tempo. A última novidade africana no mercado e panorama literários portugueses foi, com efeito, Ondjaki, cuja obra principiou a ser publicada nos anos 2000, ou, se incluirmos a poesia, a santomense Conceição Lima, com o seu primeiro título a aparecer no catálogo dessa editora em 2004. Uma explicação parcial da situação pode ser encontrada nas palavras de Zeferino Coelho — editor-chefe da Caminho e figura central na formação do cânone africano em língua portuguesa desde a década de 1990 —, proferidas numa conferência na Universidade de Lisboa em maio de 2021:² Coelho simplesmente interrompeu, a partir de 2010 e por motivos económicos, as suas deslocações

2 Conferência *online* AFROLAB | A construção das literaturas africanas, 25 de maio de 2021. Disponível para consulta em <https://www.youtube.com/watch?v=sCEvLaVzpuM>. Último acesso em 12 de junho de 2022.

anuais a Angola e Moçambique, incursões durante as quais se inteirava das novidades literárias. Esta, porém, é apenas uma explicação parcial.

A contemporânea ascensão da vaga de literatura afrodescendente provou-se uma ótima oportunidade para as editoras portuguesas, que, desta forma, puderam poupar esforços e recursos, com os autores já situados em Portugal ou, pelo menos, na Europa e disponíveis para feiras do livro e outras mundanidades literárias, mas provocou um efeito perverso no mercado e paisagem literários: olhando a partir de Lisboa, parece que os autores afrodescendentes substituíram, na percepção do público e da crítica, a posição de nicho de mercado anteriormente ocupada por autores africanos que escrevem em português. Ademais, a ponte literária outrora existente entre escritores africanos de língua portuguesa e Portugal parece estar comprometida: atualmente, as editoras e agentes literários lisboetas são cada vez menos um fator decisivo para as literaturas africanas em português e para a sua disseminação global.

A posição dominante dos agentes da antiga metrópole sobre as literaturas africanas — muito embora essa dominação não fosse desejável para a independência cultural das nações africanas — foi diminuindo e não foi substituída por outra via que os autores africanos possam percorrer de modo a internacionalizarem a sua obra em tradução, impedindo, de facto, esta forma de cosmopolitismo literário que as traduções acarretam. Esta situação expõe um paradoxo profundo que concorre na construção das literaturas africanas escritas em línguas pós-imperiais: a influência das antigas metrópoles, por vezes perccionada enquanto empreendimento pós-imperial, pode mostrar-se benéfica para determinados setores da paisagem intelectual africana. Nos anos recentes, cresceu o interesse dos circuitos editorial e académico brasileiros nas literaturas africanas de língua portuguesa e na produção literária e artística negra portuguesa, um fator que se traduziu na ocupação, pelo menos parcial, do espaço deixado vago pela falta de iniciativa e de investimento portugueses.

Não se diz afropolita em português (por enquanto)

Como se diz, então, afropolita em português? Não se diz! Pelo menos por enquanto. Por um lado, porque ninguém o está ainda a dizer; por outro, porque o termo levanta, a nosso ver, sérias dúvidas no que diz respeito à sua adequação para descrever o percurso de escritores portugueses ou africanos de língua portuguesa, exceto para uma minoria que não pode ser tida como representativa.

Tal como demonstrámos, existe uma forma e um grau de afropolitismo tanto nas literaturas africanas de língua portuguesa quanto na literatura negra portuguesa, mas é precoce — parece-nos — chegar a qualquer conclusão relevante. É verdade que a vaga afrodescendente (é este o rótulo utilizado, até ao momento, pelos protagonistas e comentadores deste empreendimento) constitui um movimento crescente na sociedade portuguesa e nas artes e nas literaturas, mas a vaga, em si mesma, é nova e problemática (os critérios de inclusão/exclusão parecem não estar ainda completamente definidos).

Além disso, o *corpus* de literatura negra portuguesa é ainda muito reduzido. Se, por um lado, consideramos que o rótulo afrodescendente pode ser utilizado enquanto ferramenta capaz de conferir espaço a uma série de conceitos relevantes para a generalidade do público português, e ainda como catalisador de discussões em torno da presença, peso, representatividade, lugar de enunciação e visibilidade das pessoas negras em Portugal; por outro, o facto de este *corpus* ser ainda incipiente deve alertar-nos para as limitações que possam decorrer de qualquer conclusão parcial neste momento.

Nesta situação, os enquadramentos teórico e conceptual são de extrema importância para a análise correta e prolífica dos produtos literários. O afropolitismo, enquanto modo de superação do afropessimismo, é um fenómeno louvável. São muitas, porém, as críticas a este conceito e aquelas que nos chegam de África devem ser escutadas. A formulação de «afropeu» constitui, pos-

sivelmente, uma proposta mais pertinente, numa vertente cosmopolita de observar e posicionar a experiência específica dos afrodescendentes na Europa. Com efeito, uma boa porção de arquivos e *corpora* de literatura/pensamento e história e cultura negras têm origem nos Estados Unidos ou em países das Américas de língua inglesa, oferecendo ao cidadão europeu negro uma espécie de arquivo «deslocado» no qual não se pode totalmente apoiar.

A ascensão das literaturas negras europeias é um fenómeno extremamente interessante, mas permanece ainda relativamente marginal na maior parte do continente e provavelmente assim permanecerá nos anos vindouros, sobretudo nos locais onde a comunidade negra não possui uma expressão demográfica acentuada. Um estudo comparativo das variadas experiências literárias negras europeias, como o realizado por Brancato em 2008, mas atualizado para dar conta das mudanças que se verificaram desde então, seria, possivelmente, a melhor forma de circunscrever, teórica e criticamente, o movimento e as suas conquistas nacionais. Não apenas Portugal, mas todo o universo de língua portuguesa beneficiaria de um estudo que avaliasse o impacto destes novos fenómenos e da importação de teoria para o discurso doméstico (tanto no meio académico como no meio literário), um projeto que poderia resultar na produção de teoria e pensamento úteis e relevantes para realidades locais.

O Brasil, por exemplo, importou, no seguimento de uma viragem legislativa, o conceito epistémico de literatura negra conforme produzido pelo universo anglo-saxónico: atente-se no modo como, em menos de duas décadas, esta viragem transformou o panorama literário brasileiro que antes importava literatura lusófona africana, via Lisboa, e que agora se encontra mais recetivo a outros apelos de África, não limitados ao universo das literaturas em língua portuguesa, mas limitados ao universo da literatura negra. Isto é, o Brasil partiu de um interesse pelas literaturas africanas lusófonas (tímido e localizado) para um interesse mais amplo nas literaturas negras em geral. Esta passagem pode, contudo, comprometer a posição ocupada por autores

africanos não negros, entre os quais se encontram alguns dos nomes mais sonantes do cânone literário lusófono: Pepetela, Luandino, Mia Couto, Agualusa são alguns dos autores mais relevantes não só relativamente ao número de obras publicadas e traduzidas, mas também aos prémios arrecadados.

Esperemos que seja possível pensar em formas que nos permitam continuar a sublinhar, destacar e visibilizar o trabalho literário dos afrodescendentes sem, simultaneamente, comprometer os elos de ligação com África — um fenómeno já em curso —, o que privaria os leitores e colegas de uma comunicação produtiva com este continente: dar voz aos escritores negros portugueses e a autores e pensadores africanos de vários pontos do continente — por exemplo, Chimanda ou Mbembe — não significa necessariamente que não exista espaço, no futuro, para as literaturas africanas de língua portuguesa.

Bibliografia

- Appiah, Kwame Anthony. 2006. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. Nova Iorque e Londres: Norton.
- Brancato, Sabrina. 2008. «Afro-European literature(s): A new discursive category?» *Research in African Literatures* 39, n.º 3 (outono): 1-13.
- Bucaioni, Marco. 2020. «Quem constrói o 'cânone internacional' das literaturas africanas em português? Tradução, instituições e assimetrias Norte/Sul.» *Mulemba* 12, n.º 22 (janeiro-junho): 28-48.
- Ducournau, Claire. 2016. «How African literature is made: The case of authors from Francophone Sub-Saharan Africa (1960-2010).» In *Institutions of World Literature: Writing, Translation, Markets*, editado por S. Helgesson e P. Vermeulen, 160-173. Nova Iorque: Routledge.
- _____. 2017. *La fabrique des classiques africains: Écrivains d'Afrique subsaharienne francophone (1960-2012)*. Paris: CNRS.
- George, Olakunle. 2021. *A Companion to African Literatures*. Hoboken: Wiley.
- Harris, Ashleigh. 2020. *Afropolitanism and the Novel: De-Realizing Africa*. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- Hodapp, James, ed. 2020. *Afropolitan Literature as World Literature*. Nova Iorque e Londres: Bloomsbury.
- Huggan, Graham. 2001. *The Postcolonial Exotic: Marketing the Margins*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

- Mbembe, Achille, e Laurent Chavet. 2020. «Afropolitanism as ethico-political stance.» *NKA Journal of Contemporary African Art* 2020, n.º 46: 56-61.
- Miano, Léonora. 2020. *Afropea: Utopie post-occidentale et post-raciste*. Paris: Grasset.
- Pitts, Johny. 2019. *Afropean: Notes from Black Europe*. Londres: Allen Lane.
- Wa Ng g , Mukoma. 2018. *The Rise of the African Novel: Politics of Language, Identity, and Ownership*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.
- Wieser, Doris. 2021. *Viver e Escrever em Trânsito: Entre Angola e Portugal*. https://www.youtube.com/watch?v=gjx_CtQ1xUs.

PARTE II:

Cosmo
filosofias

O que é ser cosmopolita? Pequena contribuição à história do conceito

Márcio Suzuki¹

*Die Philosophie ist eigentlich Heimweh,
ein Trieb, überall zu Hause zu sein.*

Novalis²

Em várias passagens de *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, Pierre Hadot enalteceu e procurou marcar sua afinidade com o empenho de Michel Foucault em resgatar a tradição da ascese espiritual das filosofias helenísticas. Não menos marcante, porém, é sua posição crítica em relação ao autor da *História da Sexualidade*. A divergência é conhecida: Hadot se mostra reticente quanto à possibilidade de interpretar como «técnicas de si» os modos de vida preconizados pelas escolas filosóficas antigas e praticados pelos seus adeptos; segundo ele, não se poderia dizer que os exercícios espirituais antigos tenham sido técnicas de «subjetivação», formas de construir sujeitos como obras de arte. Foucault teria procurado mostrar, com razão, a atualidade dos exercícios espirituais, mas estes não podem ser pensados como uma atividade estética, e pretender vê-los como modelos ou antecipadores de uma «estética da existência», tal como praticada na modernidade, seria um anacronismo, um equívoco, cujo não pequeno risco é dar margem ao ressurgimento de um novo dandismo (Hadot 2002, 308, 331, 345).

A «hermenêutica do sujeito» foucaultiana é unilateral: focalizando exclusivamente a meditação individual, o exame de consciência, o «cuidado de si», faz perder de vista o outro lado das práticas ascéticas, aquele pelo qual o sujeito se dessubjetiviza e

1 Este artigo foi escrito graças a uma bolsa como professor visitante na Universidade de Bari em 2019, concedida pela Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES — Brasil, Finance Code 001). Outra versão deste texto apareceu em *Intelligere* 9 (2020, 1-13).

2 «Filosofia é propriamente nostalgia, um ímpeto de estar em casa em qualquer parte.» (Novalis 1978, 675)

procura participar da ordem universal. Com sua alergia a todo tipo de universalismo, Foucault despreza esse lado «objetivo» das técnicas antigas, mas sem a complementaridade entre o movimento de concentração em si e de expansão do indivíduo no universal não se pode compreender o essencial dos exercícios espirituais. Nas diferentes escolas em que se praticavam esses exercícios, Hadot reconhece um mesmo tipo de explicação para a maneira como o indivíduo chega à consciência de si mesmo. No platonismo, no aristotelismo, no epicurismo, no estoicismo, entre outros, tomar consciência de suas ações, dos seus erros, dos seus preconceitos implica obedecer a dois movimentos opostos: um movimento centrífugo, de concentração e exame de si (sobre o qual se deteve Foucault), e um movimento centrífugo de dispersão ou dessubjetivação na totalidade. Os dois movimentos seriam complementares, podendo, inclusive, ocorrer num mesmo momento:

O movimento de concentração em si e de atenção a si aparece estreitamente ligado a um movimento inverso, o de dilatação e de expansão pelo qual o eu se recoloca na perspectiva do Todo, de sua relação com o resto do mundo e com o destino que se manifesta nos acontecimentos.

(Hadot 1995, 309)

Apesar das direções opostas (concentração — dilatação), o que se busca nos dois casos é a libertação ético-moral alcançada pelos exercícios espirituais, graças aos quais o indivíduo se purifica daquilo que é «impuro» em si.³ O contraste com a posição estetizante de Foucault serve de ensejo para Hadot trazer à tona o próprio propósito: os laços de afinidade entre o pensamento antigo e o mundo moderno e contemporâneo só podem

3 Exemplos não faltariam dessa prática de libertar o eu na imensidão superlativa do cosmo: Platão (*República*, 486 a; *Fedro*, 246 b-c; *Teeteto*, 173 e), Cícero («O sonho de Cipião», *De re publica*, VI, 9, 9; *Da Natureza dos Deuses*, I, 21, 54), Lucrecio (*De rerum natura*, II, 1044-1047 e III, 16 e 30), Sêneca (*Cartas*, 102, 21; *Questões Naturais*, I), Marco Aurélio (*Pensamentos*, XI, 1, 3; VII, 47, 1; X, 17), Filon de Alexandria (*De specialibus legibus*, II, § 45), etc.

ser mais bem identificados quando não se deixa de lado a visão totalizante, a expansão do homem à escala cósmica. Aliás, compreender esse impulso de se integrar à dimensão cósmica teria sido o que o levou a se interessar pela ideia de *natureza*, sobre a qual escreveu um livro notável (Hadot 2004); e foi esse esforço também que o fez compor uma série de ensaios dedicados a mostrar a presença da tradição dos exercícios espirituais em Goethe, ensaios que culminam nos estudos «O olhar do alto e a viagem cósmica» e «As asas da esperança». Estes dois textos traçam a história dos voos imaginativos de filósofos, poetas, sábios e outros que, da Antiguidade aos tempos modernos, tentaram se afastar da terra e alcançar uma visão distanciada dos problemas individuais (Hadot 2008). A divergência das posições fica, assim, bem mais clara. Enquanto Foucault privilegia uma visão ética e estética da filosofia antiga, Hadot insiste que também a *física* era uma forma de exercício espiritual para os antigos, e isso desde o *Timeu* de Platão. Ele se interessa, por isso, pelo «aspecto cósmico da filosofia», em razão talvez, sugere, de experiências pessoais que ele mesmo teve, com aquela do «sentimento oceânico» (Hadot 2002, 391). Mas o interesse de sua proposta extrapola bastante — e Hadot sabe disso — o campo de sua própria experimentação. O que ele está querendo sugerir é como certas experiências modernas podem dar uma ideia ou sentimento aproximado daquilo que teria sido vivido pelos antigos.

De fato, conceber a física não como uma atividade puramente teórica, mas como um exercício espiritual, tal como praticado entre os antigos, leva a pensar a relação entre homem e natureza de uma maneira bastante diferente, o que permite uma releitura radical de temas já consagrados: é assim que, a partir da leitura dos escritos de Hadot, se torna possível relativizar, por exemplo, a ideia de que o «sentimento de natureza» e de sua «perda» no século XVIII é resultado de uma rejeição ao mecanicismo moderno, instaurado com a ciência de Galileu, Descartes e Newton. A partir de Hadot (embora não fosse exatamente esta a sua intenção), se pode ver melhor que a visão

da natureza como uma época de ouro, como uma Arcádia a ser resgatada pela poesia e pelas artes não contaminadas pelo racionalismo, é apenas, em parte, fruto da revolta de mentes indignadas com a hegemonia do método geométrico, responsável pela perda da alma das coisas, com o concomitante empobrecimento da vida espiritual. A interpretação de que a volta à natureza é reação ao mecanicismo tem seu tanto de verdade, desde que não encubra por completo o trajeto que liga o pensamento antigo ao pensamento moderno.

O elo entre antigos e modernos: Shaftesbury

Interessado em observar e rastrear as continuidades e rupturas com a tradição que lhe é cara (seriam fortes os indícios das filosofias antigas em Descartes, Montaigne, Kant, Renan, Goethe, Kierkegaard, Thoreau, etc.) Hadot se mostra, a certa altura, impressionado com a leitura dos *Exercícios (Askemata)* de Shaftesbury, que seriam, segundo ele, «exercícios espirituais inspirados por Epiteto e Marco Aurélio e totalmente não-cristãos» (Hadot 2002, 374).⁴ A surpresa é certamente grande, já que os *Exercícios* shaftesburianos são um documento que comprova que um autor moderno praticava exatamente o mesmo tipo de ascese dos autores antigos. É pena, no entanto, que Hadot não tenha se atido também às obras publicadas do filósofo inglês, pois teria percebido como a tradição dos exercícios espirituais foi fundamental para a constituição do sentimento moderno em relação à natureza. Nos próprios termos hadotianos: diferentemente do que representou para Galileu, Descartes e Newton, a «física» como conhecimento da natureza é também para Shaftesbury um exer-

4 Os *Askemata* só foram publicados postumamente em 1900 por Benjamin Rand com o título de *Regime Filosófico* (Rand 1999). Hadot conhece e comenta a obra pela edição traduzida, apresentada e comentada por Laurent Jaffro (Shaftesbury 1993). Os *Exercícios* de Shaftesbury foram estudados pelo mesmo Jaffro (1998). Dos *Askemata* há tradução para o português (Shaftesbury 2016).

cício espiritual. E também continuará sendo depois dele, com mais ou menos consciência, uma ascese do indivíduo a um plano cósmico supraindividual.

O ganho historiográfico não é certamente pequeno: compreender o conhecimento da natureza como um exercício de meditação à maneira estoica — uma prática também aqui guiada sempre por um mestre — modifica substancialmente o modo de ver a filosofia do próprio Shaftesbury e dos autores que lhe seguiram os passos.⁵ Isso porque seu pensamento foi majoritariamente interpretado como um deísmo, como uma *teleologia*, cujo objetivo principal é justificar a ordenação divina do mundo perante o ateísmo ímpio, o materialismo ateu, que só sabe ressaltar os seus males e imperfeições. Por certo, o parentesco com as tentativas semelhantes de justificar o plano da criação, o paralelismo do sistema shaftesburiano com esses ensaios de «cosmodiceia», não é de todo impertinente; tampouco é mero acaso que Leibniz tenha afirmado que, ao ler os *Moralistas*, esse «sacrário da mais sublime filosofia», encontrou ali quase toda a sua teodiceia «antes que ela visse a luz do dia» (Leibniz 1960, 429). Num caminho paralelo ao do melhor dos mundos leibnizianos, a cosmovisão shaftesburiana gerou aquele tipo de otimismo que culmina na sentença de Pope: «Whatever is, is right» — tudo o que é, é justo, é correto. Noutra formulação, esse otimismo também teria conduzido a uma visão visceralmente antropomórfica: todos os seres, animados e inanimados, encontram-se numa cadeia crescente contínua, cujo ápice é o ser humano, no qual todos os poderes e faculdades se encontram reunidos; mais ainda: tudo o que existe, desde a mais ínfima criatura até ao ser vivo mais completo, só teria sido criado em função e em benefício do homem.⁶

5 Bem antes da voga alcançada pelos livros de Hadot e de Foucault, a vinculação do eu com o cosmos e com a natureza nos *Askemata* (e na obra de Shaftesbury em geral) já havia sido exaustivamente tratada no livro de Friedrich Uehlein (1976).

6 «Without this just gradation, could they be / Subjected, these to those, or all to thee? / The pow'rs of all subdu'd by thee alone, / Is not thy reason all these pow'rs in one?» («Sem essa justa gradação, como poderiam estar / Sujeitos, estes àqueles, ou todos a ti? / Os poderes de tudo apenas a ti submetidos, / Não é tua razão todos os poderes num só.»). Pope, *Essay on Man*, Epístola VII.

Na verdade, com os trabalhos de Hadot, essa interpretação já não faz mais inteiramente sentido: a filosofia shaftesburiana não apresenta um sistema cósmico teleologicamente acabado, como seriam os sistemas renascentistas com os quais chegou a ser comparada; o «todo» do seu sistema é aquele que cada indivíduo só pode apreender paulatinamente, no compasso de seu aprimoramento ético-moral.⁷ Mais o ser humano se conhece, mais ele conhece o mundo, e vice-versa. A ideia é fundamental para entender a ideia de perfectibilidade presente na antropologia do século XVIII, sobretudo na Alemanha: o perfectibilismo ali tão marcante não deve ser entendido de maneira apenas *cultural*, já que o aprimoramento pessoal constitui na verdade não só um dever de cada um, mas a tarefa ética por excelência, uma «missão» («destinação» dirão os shaftesburianos alemães) delegada pela natureza ao homem, que, ao cumpri-la, acaba por sua vez revelando a ordem cósmica em que está inscrito. O indivíduo não está apenas situado no universo, não é um microcosmo que reflete a totalidade cósmica, como no pensamento renascentista (ver Cassirer 2001), mas cresce e se desenvolve juntamente com a ampliação de seus conhecimentos sobre o mundo. Esse traço evolutivo ou histórico certamente não está presente nos humanistas italianos ou ingleses, mas bem compreendê-lo significa também não deixar de levar em conta esse aspecto fundamental: o de que a ideia de história como *Geschichte*, que começa a nascer no século XVIII, aparece ali articulada à natureza, isto é, a história cultural ou civilizacional não pode ser inteiramente destacada da

7 A leitura de Shaftesbury como continuador da filosofia humanista ficou durante muito tempo marcada pela interpretação de Cassirer, no capítulo «The end of the Cambridge School and its subsequent influence — Shaftesbury» (Cassirer 1953) e principalmente no estudo «Shaftesbury und die Renaissance des Platonismus in England», de 1932. Neste último, Cassirer chama a atenção para a presença da autarcia e autossuficiência estoica no pensamento shaftesburiano, mas para dizer que a importância de Platão é bem maior do que a dos estoicos (Cassirer 2004, 18, 343). É verdade que o primeiro texto publicado de Shaftesbury é o prefácio que redigiu em 1698 aos *Sermões* de um neoplatônico de Cambridge, Benjamin Whichcote. A presença acentuada do estoicismo na constituição do pensamento shaftesburiano é, no entanto, um empecilho considerável para a interpretação histórica de Cassirer, que pretende mostrar a continuidade do pensamento humanista do Renascimento em Goethe, para a qual Shaftesbury seria figura incontornável.

história natural. Algo de que a filosofia da história posterior acabou infelizmente se afastando.

Outro aspecto importante: nessa conjunção do perfectibilismo com a natureza é possível reconhecer as características fundamentais da ideia de «formação» (*Bildung*), que virá a ser tão marcante no pensamento alemão, em autores como Winckelmann, Sulzer, Wieland, Herder, Goethe, Schiller, ou Humboldt (para ficar apenas nos mais famosos). Essa ideia já está claramente delineada por Shaftesbury, em quem se pode encontrar, com todas as letras, uma «teoria da formação» antes mesmo da sua consolidação na Alemanha.⁸ Como se está tentando sugerir, é preciso não perder de vista que a ideia de *Bildung* é no fundo uma síntese (original, sem dúvida) do estoicismo helenista.

Como no estoicismo, a «física» não é para Shaftesbury uma ciência demonstrativa, mas uma das formas de praticar a meditação e a elevação do espírito, e só porque não se observou esse aspecto é que a filosofia shaftesburiana foi geralmente analisada do ponto de vista de um deísmo ou de uma físico-teleologia. Mesmo que isso seja verdade, já de partida é preciso constatar que o lastro estoico — como foi imediatamente notado por Hadot — impede que o «deus», que a divindade ou a providência que habita o cosmos seja confundida com o Deus criador cristão.⁹ A natureza se apresenta antes como ocasião para a ascese, como escada para uma ascensão contínua a níveis mais elevados de autonomia intelectual e moral. O cosmo é efetivamente um *telos*, não no sentido finalista, mas no sentido de

8 Com efeito, uma «teoria da formação antes da teoria da formação» é o título dado por Rebekka Horlacher a seu estudo sobre a recepção de Shaftesbury na Alemanha e na Suíça do século XVIII (Horlacher 2004). A autora reconstitui a história da recepção da *Bildung* shaftesburiana não só no pensamento de autores consagrados, mas a partir das traduções, excertos e comentários sobre a obra do nobre inglês.

9 «A deidade está presente em todas as coisas, conhece todas as coisas e provê a tudo.» Essa frase dos *Exercícios* de Shaftesbury é assim comentada por Friedrich A. Uehlein: «O que se deve ouvir aqui não são conotações cristãs; assim como a ideia de cosmo, o sentido dessa afirmação se encontra no horizonte da tradição estoica. Partindo dessa tradição, Shaftesbury se volta contra o que é específico do cristianismo. O que determina o saber sobre deus, a confiança nele e no todo que ele dirige e cuida não é a transmissão de um acontecimento histórico e sua tradição, nem milagres, nem crença numa vida futura [...]» (1976, 85)

um destino final para o sábio, como o lugar por excelência em que este aparece livre de todas as peias afetivas e passionais que o prendem à família, aos amigos, à sua cidade, ao seu país. Assim como, na história natural, o homem é o animal que não está preso a nenhuma esfera particular, a nenhuma região do globo terrestre, mas pode se adaptar a qualquer uma, assim também o filósofo ou sábio é aquele que pode viver bem em qualquer parte do mundo. «Dever absoluto», como ensinava Cícero, a obrigação fundamental para com a ordem cósmica não pode ser preterida a «deveres relativos», menores, para com a pátria, profissão, condição social, família, etc. (Cícero, *De officiis*, I, 8).¹⁰ Para cumprir seu dever ético supremo, o homem deve se tornar o cidadão «da cidade mais eminente», da qual «as cidades restantes são apenas como casas» (Marco Aurélio, 3, II, 85).

O sábio deve habitar o mundo: é do estoicismo que advêm tanto a designação como a significação filosófica de *cosmopolita*, ser humano que se estrangeirou por completo e que, por isso, pode se colocar espiritualmente em qualquer lugar da esfera cósmica, como se lê no belíssimo trecho de Fílon de Alexandria:

Aspirando a uma vida de paz e serenidade, eles contemplam a natureza e tudo o que nela se encontra [...] acompanham em pensamento a lua, o sol, as evoluções dos astros errantes e fixos; os seus corpos permanecem na terra, sem dúvida, mas eles dão asas a suas almas, para que, elevando-se no éter, elas observem as potências que aí se encontram como convém a homens que se tornaram cidadãos do mundo.

(Alexandria, *De specialibus legibus*, II, § 45, *apud* Hadot 1995, 312)

O percurso de «formação» do sábio implica que vá abdicando gradativamente de cada uma das ligações que o prendem à (sua)

¹⁰ «Seguir a natureza», o preceito fundamental do estoicismo é assim explicado logo no início dos *Exercícios*: «[...] uma criatura que é racional num grau tão alto e pode considerar o bem do todo e a si mesma como relacionada ao todo, tem de considerar a si mesma sob a obrigação com o interesse e o bem do todo, preferivelmente ao interesse das espécies privadas; e isso é o fundamento de uma afecção nova e superior» (Shaftesbury 1900, 4; tradução francesa, 59).

pátria, para que sua alma ganhe asas e ele possa se alçar ao ponto de vista de Sirius. Shaftesbury entendeu perfeitamente não só o caráter formativo, mas também o alcance crítico dessa figura filosófica, de plena independência ético-moral em relação a seus conterrâneos e contemporâneos. É assim que ele descreve o cosmopolita, o habitante da *commonwealth* mundial, não como um indivíduo concreto, particularizado, mas como figura modelar que serve de parâmetro para todo juízo crítico:

Pois, para entender os costumes e constituições dos homens em comum [coletivamente], é necessário estudar o *homem* em particular, e conhecer a criatura tal como é em si mesma, antes de considerá-la em companhia, interessando-se pelo estado ou ligando-se a alguma cidade ou comunidade. Nada é mais costumeiro do que refletir sobre o homem participando de uma confederação ou de uma nação; estando engajado nesta ou naquela sociedade, por nascimento ou naturalidade; e, no entanto, considerá-lo como cidadão ou habitante do mundo [*Citizen or Commoner of the World*], investigar seu *pedigree* na natureza, e ver seu fim e sua constituição nela, é algo que, ao que parece, se considera como especulação um tanto intrincada ou demasiadamente refinada.

(Shaftesbury, *The Moralists*, II, 185)

Para conhecer o homem como ele é, é preciso tomá-lo não como ateniense, romano ou europeu, não como um homem em sociedade, mas fora dela, na condição de cidadão do mundo (Shaftesbury 1900, 4; tradução francesa, 173); é preciso saber a sua origem na natureza, qual é a sua estirpe ou *pedigree* no «reino natural». O homem de natureza rousseauiano — aquela ficção heurística empregada para medir o estado de depravação dos homens civilizados pelo «homem natural» — não tem provavelmente outra fonte mais verossímil do que essas considerações do terceiro

conde de Shaftesbury.¹¹ Aliás, a ideia corrente no século XVIII do estrangeiro exótico que visita um país e analisa os seus costumes de um ponto de vista outro (como nas *Cartas Persas* de Montesquieu) deriva também de Shaftesbury, que, por sua vez, está provavelmente apenas remodelando a figura do historiador crítico ideada por Bayle.¹² Não há exagero em dizer que a antropologia, a moral, e a política no século XVIII dependem em grande medida do significado dado ao cosmopolita.¹³

Na *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault assinalou muito bem o papel essencialmente crítico dessa figura, ao descrever as técnicas de si como forma de crítica das instituições. Ao discutir a diferença entre o sentido do cuidado de si em Atenas (preparação do jovem Alcibíades para governar os atenienses) e o sentido que tomou na filosofia do período helenístico e romano, ele lembra que, neste último, a prática de si vale principalmente para os mais

11 O programa de partir do estado de natureza e do homem fora da sociedade para deduzir os princípios da constituição civil e medir a depravação atual dos homens aparece delineado com todas as letras nesta frase de Shaftesbury: «For to understand the Manners and Constitutions of Men in common, 'tis necessary to study *Man* in particular, and know the Creature, as he is in himself, before we consider him in Company, as he is interested in the State, or join'd to any City or Community.» (Shaftesbury 1709/187, 24) («Pois para entender as maneiras e constituições dos homens em comum é necessário estudar o *homem* em particular, e conhecer a criatura, como é nele mesmo, antes de o considerarmos em companhia, quando se interessa pelo Estado ou está vinculado a uma cidade ou comunidade.»)

12 Shaftesbury travou contato com Bayle e outros pensadores huguenotes importantes na Holanda, em 1710. Sobre a figura do historiador crítico em Bayle, é importante o comentário de Roland Desné, de acordo com o qual os grossos in-fólios do *Dicionário Histórico e Crítico* apresentavam ao leitor «a primeira imagem do historiador moderno que deve se colocar o máximo possível na condição de um estoico que não é agitado por nenhuma paixão, e que, distante de todo interesse de grupo, é um «habitante do mundo» (Desné 1979, 241). Essencial para a argumentação é o verbete Usson, do *Dicionário* de Bayle (que cita como fonte principal o texto *De specialibus legibus*, de Filon de Alexandria). O artigo de Desné também é importante em geral para a avaliação da importância de Shaftesbury na filosofia francesa do século XVIII (Desné 1979, 264). Ver também Schlegel (1969).

13 Embora também possa ter sido inspirada em outras fontes, a terceira «lei natural» apresentada por Herder em seu escrito sobre a origem das línguas tem certamente uma origem shaftesburiana. O homem não está destinado a viver numa região específica do globo, como ocorre com a maioria dos animais; ele não está limitado, como estes, a uma esfera restrita de sensibilidade e ação. O ser humano está destinado a ser um *Erdbewohner* (morador da terra), pois capaz de viver em qualquer região do planeta: «Os seres humanos podem viver em qualquer parte da terra, enquanto toda espécie animal tem meramente sua terra e sua esfera mais estreita» (Herder 1985, 794).

velhos, e na idade adulta aquela não teria apenas sentido formador, mas também crítico:

A prática de si terá um papel corretor ao menos tanto quanto formador. Ou ainda: a prática de si se tornará mais e mais uma atividade crítica em relação a seu mundo cultural, à vida que os outros levam. O elemento formador existe ainda e sempre, mas estará ligado de uma maneira essencial à prática da crítica.¹⁴

(Foucault 2001, 90)

Também é muito certamente apenas sob fundo estoico-shaftesburiano que se poderá entender o sentido do termo *cosmopolita* em Kant. Com efeito, uma pequena seleção de textos seus não deixará dúvidas quanto a isso, como se vê já numa reflexão dos anos 1765-1766, em que a antropologia aparece como o saber que ajuda a compreender o destino do homem no mundo, o lugar que ele deve ocupar entre os outros seres:

Se há alguma ciência de que o homem carece, é a que o ensina a preencher convenientemente o lugar que lhe foi atribuído na criação, de onde pode aprender o que se precisa ser para se tornar um homem.

(Kant 1991, 3, 39)

Há duas maneiras de considerar o papel que o homem deve desempenhar no mundo, que corresponde a dois tipos de dever: ele não deve esquecer de satisfazer suas necessidades e seu bem-estar, embora essa obrigação deve estar subordinada à principal, a qual consiste em observar a ordem mais geral que rege os homens e o mundo. É assim que, como diz outra reflexão, o «cosmopolita» (*Weltbürger*) não pode ser confundido com um mero «filho da terra» (*Erdensohn*):

14 A crítica deve atingir as instituições, a educação, a família, onde desde cedo as crianças são aleitadas nos preconceitos (Foucault 2001, 92).

Aquilo que é preciso para ser um homem é superar o ponto de vista de simples ‘filho da terra’ e se elevar ao ponto de vista de ‘cidadão do mundo’: o primeiro só se interessa pelas suas necessidades, aquilo que o prende às coisas na medida em que influenciam seu bem-estar; o segundo se interessa pela humanidade, por todo o universo, pela origem das coisas, seu valor intrínseco, seu fim último, tanto quanto possa julgar com inclinação.¹⁵

É precisamente também nesse sentido estoico-crítico que deve ser lida a expressão «cosmopolita» no título do opúsculo de Kant sobre a história universal: a *Weltgeschichte* não pode ser escrita pelo cidadão de uma nação, mas somente pelo historiador crítico (no sentido bayliano), pelo cidadão do mundo, por aquele que se coloca numa perspectiva exterior à sua família, Estado, país, etc.

Seria possível ir um pouco além e dizer que não só a filosofia da história e a antropologia kantianas, mas todo o projeto crítico chegou também a ser concebido a partir da ótica do nomadismo cosmopolita. É o que se pode ler na «definição» que o filósofo dá da crítica da razão pura numa de suas reflexões sobre metafísica:

A crítica da razão pura é um preservativo contra uma doença da razão que tem seu germe em nossa natureza. Ela é o oposto da inclinação que nos prende a nossa pátria/país natal (*nostalgia*). Uma ânsia de nos perder fora de nosso círculo e entrar em outros mundos.¹⁶

Muito se tem criticado o caráter eurocêntrico do cosmopolitismo kantiano. Parte dessa crítica talvez se justifique pelo corte mais ou menos acentuado que a filosofia kantiana promoveu

15 Immanuel Kant, Refl. 1170 (1772-1775). Ak, XV, vol. 2, 517. A aproximação do *Weltbürger* kantiano com o *citizen or commoner of the world* shaftesburiano é discutida por Larthomas (1985) às páginas 18-19, 89 e 146-147.

16 «Die Kritik der reinen Vernunft ist ein Präservativ vor eine Krankheit der Vernunft, welche ihren Keim in unserer Natur hat. Sie ist das Gegentheil von der Neigung, die uns an unser Vaterland fesselt (heimweh). Eine sehnsucht, uns ausser unserm Kreise zu verlieren und Andre Welten zu beziehen.» Kant, Refl. 5073, 79-80.

entre natureza e razão, entre natureza e cultura, em que pese o valor teleológico desta para a sua filosofia da história. Voltar a essa fratura não deixa de ter o seu interesse: o ponto em que Kant se afasta de seus conterrâneos e contemporâneos shaftesburianos (Wieland, Sulzer, Herder, Goethe, Schiller, entre outros) pode servir para aferir melhor a distância que separa as técnicas de si de Michel Foucault do estoicismo «cósmico» de Pierre Hadot.

Bibliografia

- Cassirer, Ernst. 1953. *The Platonic Renaissance in England*. Tradução de James P. Pettegrove. Edimburgo: Thomas Nelson.
- Cassirer, Ernst. 2001. *Indivíduo e Cosmo na Filosofia do Renascimento*. Tradução de João Azenha Jr. São Paulo: Martins Fontes.
- Desné, Roland. 1979. «La philosophie française au XVIII^e siècle.» In *La philosophie: De Galillée à J.-J. Rousseau*, editado por F. Châtelet. Paris: Marabout.
- Foucault, Michel. 2001. *Herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard.
- Hadot, Pierre. 1995. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard.
- _____. 2002. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel.
- _____. 2004. *Le voile d'Isis: Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*. Paris: Gallimard.
- _____. 2008. *Noublié pas de vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels*. Paris: Albin Michel.
- Herder, Johann Gottfried. 1985. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache, in Frühe Schriften (1764-1772)*, editado por Ulrich Gaier. Frankfurt am Main: dkv.
- Horlacher, Rebekka. 2004. *Bildungstheorie vor der Bildungstheorie: Die Shaftesbury-Rezeption in Deutschland und der Schweiz in 18. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Jaffro, Laurent. 1998. *Éthique de la communication et l'art d'écrire: Shaftesbury et les Lumières anglaises*. Paris: Puf.
- Kant, Immanuel. 1991. *Bemerkungen in den «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabene»*, editado por Marie Rischmüller. Hamburgo: Meiner, vol. 3.
- Larthomas, Jean-Paul. 1985. *De Shaftesbury a Kant*. Paris: Didier.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1960. «Briefwechsel zwischen Leibniz und Coste. 1706-1712.» In *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. 3, editado por C.I. Gerhardt, 377-436. Hildesheim: Olms.
- Novalis. 1978. «Das allgemeine Brouillon.» In *Werke, Tagebücher und Briefe*, editado por Hans-Joachim Mähl, n.º 857, 473-970. Munique: Hanser.
- Schlegel, Dorothy B. 1969. *Shaftesbury and the French Deists*. Nova Iorque: Johnson.
- Shaftesbury. 1900. *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, editado por B. Rand. Londres: Sonnenschein.

- Shaftesbury. 1993. *Exercices*. Tradução, apresentação e notas de Laurent Jaffro. Paris: Aubier.
- Shaftesbury. 1999. *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, editado por Benjamin Rand. Bristol: Thoemmes.
- Shaftesbury. 2016. *Exercícios*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Unesp.
- Uehlein, Friedrich A. 1976. *Kosmos und Subjektivität: Lord Shaftesburys philosophical regimen*. Munique: Alber.

Direito internacional público: um direito verdadeiramente universal?

Madalena Simões

Ao longo da história, os Estados europeus invocaram, para o seu próprio lucro e no seu próprio interesse, valores que declararam como universais, para legitimar a colonização e a exploração de outros povos (Dupuy 2005, 132; Preiser 1995). O direito internacional tinha, na época, uma missão civilizadora e hegemónica. Embora atualmente não se possa afirmar que o direito internacional seja instrumentalizado para estes fins, coloca-se ainda, com bastante pertinência, a questão de saber se aquele é um direito verdadeiramente universal ou a mera imposição de um direito europeu à escala global. No presente trabalho, procuramos dar uma resposta a esta questão à luz da obra de Martti Koskeniemi, autor que se tem dedicado a este tema e a outras grandes questões teleológicas do direito internacional, mais concretamente nos textos *International Legal Theory and Doctrine* (2012) e *International Law in Europe: Between Tradition and Renewal* (2004).

Subjaz à procura de resposta a esta questão a busca por um direito internacional que não caia no erro de impor valores e princípios da cultura ocidental e europeia a outras regiões do planeta, por vezes incompatíveis com o seu contexto social, económico, político e/ou cultural e, portanto, a busca por um direito internacional verdadeiramente universal. Como explica Martti Koskeniemi, «não há dúvida de que a linguagem e o *ethos* do direito universal são património europeu, um património que sempre se imaginou como aplicável também fora da Europa. O desafio tem sido construir a lei de tal forma que ela não seja simplesmente outro *ius gentium*: a lei de um centro imperial aplicável a estran-

geiros» (Koskenniemi 2012, 2). O presente trabalho tem como objeto este desafio. A partir da análise de algumas teorias filosóficas, procuraremos o método mais adequado para identificar as «verdadeiras universalidades», na terminologia de Martti Koskenniemi, isto é, os valores e normas verdadeiramente universais e, por isso, dignos da tutela do direito internacional, por forma a que quaisquer aspetos particulares e regionais fiquem fora do âmbito de aplicação do direito internacional, assim preservando e garantindo o seu caráter universal.

I — Problema socio-político-jurídico: trabalho infantil na Bolívia

Como se disse na introdução, o direito internacional enfrenta o risco de constituir a imposição de valores e princípios da cultura europeia a outras regiões, que se podem revelar incompatíveis com o seu contexto social, económico, político e/ou cultural. É este o problema socio-político-jurídico contemporâneo a que se dedica o presente trabalho. Para melhor o compreender, debruçaremos o nosso estudo sobre um caso particular: a licitude do trabalho infantil na Bolívia à luz da ordem jurídica interna, pese embora em desconformidade com o direito internacional.

A 11 de junho de 1997 a Bolívia ratificou a Convenção sobre a Idade Mínima da Organização Internacional do Trabalho (OIT), comprometendo-se a estabelecer a idade mínima para trabalhar no país nos 14 anos de idade.¹ Contudo, em julho de 2014 entrou em vigor uma lei no país que admite, em certas circunstâncias, que a idade mínima para trabalhar seja de 10 anos de idade. Assim, apesar de, regra geral, as crianças deverem ter pelo menos 14 anos de idade para trabalhar, a lei de 2014 abre duas exceções: (i) as crianças entre os 10 e os 12 anos de idade podem trabalhar se forem trabalhadores independentes, puderem frequentar a

1 Ratificações da C138 — Convenção da Idade Mínima, OIT, 1973 (N.º 138).

escola e tiverem autorização dos pais; (ii) a partir dos 12 anos de idade, as crianças podem trabalhar para um empregador durante seis horas por dia, se se tratar de trabalho leve e desde que tal não interfira com a sua educação. Adicionalmente, todos os trabalhadores infantis devem ser autorizados a trabalhar e registados junto de um responsável pela proteção de menores.

A reação a esta alteração legislativa não foi unívoca. Por um lado, representantes das organizações internacionais criticam o incumprimento, por parte da Bolívia, das suas obrigações internacionais (*The New York Times* 2016) e argumentam que a lei prejudica as crianças porque as força a crescer demasiado depressa e as deixa privadas da educação, a qual as ajudará a sair da pobreza. Os opositores à alteração legislativa defendem que a melhor forma de eliminar a pobreza na Bolívia é aumentar o salário mínimo dos adultos. Deste modo, os pais não terão de depender dos rendimentos dos seus filhos para sustentar o agregado familiar. Muitas crianças bolivianas concordam com este ponto de vista (Flynn 2016). Contudo, há também apoiantes da lei de 2014, que entendem que o trabalho infantil está profundamente enraizado na cultura do país e que as crianças continuarão a trabalhar, independentemente de a lei o permitir. As crianças sindicalizadas, membros da UNATSBO (União das Crianças e Adolescentes Trabalhadores), concordam que os seus salários são necessários para sustentar as suas famílias e dizem que estão contentes pelo facto de a lei os reconhecer como trabalhadores e por lhes atribuir proteção legal.

Assim, enquanto a nível internacional se defende o fim de todo o trabalho infantil, a UNATSBO segue uma linha mais pragmática, argumentando que, numa região onde o trabalho infantil é abundante, o importante é assegurar que os jovens trabalhadores não sejam explorados. Entende que, em vez de tentar acabar com muitas formas de trabalho infantil e adolescente, o objetivo legal deve visar o fim da exploração, criando empregos a tempo parcial, seguros e mais bem remunerados para os jovens que os querem (Shahriari 2020).

Além do contexto socioeconómico da Bolívia, que leva a que para a maioria das famílias não seja possível prescindir dos salários que as crianças levam para casa, há também um aspeto cultural invocado por muitos bolivianos que se revela incompatível com a fixação da idade mínima do trabalho nos 14 anos de idade: o facto de o trabalho infantil estar profundamente enraizado na cultura do país. Segundo Jorge Domic, diretor da Fundación La Paz em 2016, enquanto no mundo ocidental a infância está centrada na família, no estudo, na escola e no lazer, no mundo andino, e na Bolívia em particular, entende-se que as crianças têm obrigações e deveres e que são atores sociais (*The New York Times* 2016). No mesmo sentido, Rodrigo Medrano Calle, representante da UNATSBO em 2012, disse, em declarações ao *The Guardian*, que «o trabalho de uma criança ou adolescente não é mau — ajuda a sociedade, ajuda a família e ajuda-nos a crescer como pessoas» (Shahriari 2020).

Este é, sem dúvida, um tema complexo e ao qual não é possível dar uma resposta direta. Com a referência à situação do trabalho infantil na Bolívia, pretendemos demonstrar as dimensões práticas da reflexão filosófica sobre a universalidade do direito internacional. A análise desta situação leva-nos a colocar a seguinte questão: será a fixação da idade mínima de trabalho nos 14 anos de idade uma universalidade, transversal a todos os países, povos e tradições? Isso necessariamente invoca a indagação que é objeto deste trabalho: o que é que tem dignidade para ser declarado como universalidade e é, por isso, digno da tutela do direito internacional?

II — Verdadeiras universalidades (non-kitsch) e falsas universalidades (kitsch): o pensamento filosófico de Martti Koskeniemi

A *universalidade* é o conceito fundamental utilizado por Martti Koskeniemi nos textos *International Legal Theory and Doctrine* (2012) e *International Law in Europe: Between Tradition and Rene-*

wal (2004). Como explica o autor, a universalidade é uma questão basilar do direito internacional, que tem sido tratada vezes sem conta desde o seu surgimento, embora com recurso a termos diferentes. Numa primeira fase, com o termo *colonialismo*, «no contexto de uma tradição de contemplação acerca de uma lei secular aplicável além dos Estados ocidentais» (Koskenniemi 2012, 1) e, mais tarde, através do vocábulo *globalização*, fazendo-se uso de um «vocabulário profissional que procura tratar da questão de uma forma familiar às elites internacionais contemporâneas» (Koskenniemi 2012, 1). Como refere Martti Koskenniemi, embora os termos difiram, as preocupações da teoria e da doutrina não estão hoje muito distantes daquelas abordadas pelos fundadores da reflexão teórica no campo, Francisco de Vitória na Espanha do século XVI, Hugo Grócio na Holanda do século XVII ou Immanuel Kant na Prússia Oriental do século XVIII (Koskenniemi 2012, 1).

Para Martti Koskenniemi, a questão da universalidade é saber se a lei entre atores internacionais heterogêneos e com preferências e objetivos diferentes é possível e se poderão existir princípios comuns ou um *telos* abrangente que os una (Koskenniemi 2012, 1).

Martti Koskenniemi aceita as origens europeias do direito internacional e não as considera incompatíveis com a ambição de universalidade deste ramo do direito. O autor, ao demarcar a sua posição, começa por reconhecer que o direito internacional tem raízes na tradição europeia (mais concretamente em valores como o cristianismo, o Estado laico, o iluminismo, o comércio livre e os direitos humanos). Nas suas palavras, «não há dúvida de que a linguagem e o *ethos* do direito universal são património europeu» (Koskenniemi 2012, 2).

O autor entende, contudo, que a tradição europeia que infiltra o direito internacional não obsta à sua capacidade de exprimir algo universal. Como explica Koskenniemi, o universal não tem um representante próprio. Por esta razão, só se pode manifestar através de algo particular: «apenas o particular pode tornar o universal conhecido» (Koskenniemi 2004, 15). O autor aceita, pois, a particularidade do direito internacional. Na verdade, mais

do que aceitar, reconhece-a como absolutamente necessária. É nas experiências singulares que se encontra a universalidade, pelo que o problema não é a singularidade em si, nem a sua origem europeia, mas antes o de saber se aquela exprime ou não algo universal, comum a todos os povos e regiões.

A tarefa de encontrar o universal no particular e de assim determinar o que tem dignidade para ser tutelado pelo direito internacional pode ser comparada à tarefa do legislador, que separa o particular da sua particularidade e reconhece nele um significado generalizável, que formula numa norma geral e abstrata. Mas o que é merecedor de um significado generalizável? Como identificamos o universal no particular?

A questão que se impõe é, pois, a de saber quais as tradições particulares que devem ser universalizadas ou, nas palavras de Martti Koskenniemi, saber «em que condições pode uma particularidade ser capaz de se transcender a si própria e de ser transformada numa universalidade?» (Koskenniemi 2004). Segundo o autor, a resposta a esta questão passa necessariamente pela distinção entre as «universalidades falsas» e as «universalidades verdadeiras».

Como explica o autor, a famosa frase de Pierre-Joseph Proudhon — «Quem invoca a humanidade quer enganar.» — denuncia o risco constante que são as falsas universalidades. Segundo Koskenniemi, esta frase constitui um lembrete útil de que a lei universal não tem voz própria, de que tudo o que ouvimos são pretensas individuais. Ao mesmo tempo, baseia-se numa distinção entre honestidade e fraude que pressupõe a existência de um padrão universal (Koskenniemi 2004, 118).

Mas como podemos distinguir a honestidade da fraude ou, na terminologia de Koskenniemi, as verdadeiras universalidades das falsas universalidades? O autor propõe que o façamos à luz da «teoria política do *kitsch*», retirada do romance *A Insustentável Leveza do Ser*, da autoria de Milan Kundera. Para o explicar, recorre à seguinte passagem da obra:

O senador parou; as crianças desceram e desataram a correr num relvado imenso em direção a um estádio onde havia um ringue. O senador ficou ao volante a olhar com ar sonhador as quatro pequenas silhuetas que corriam; virou-se para Sabina: «Aquilo é o que eu chamo de felicidade.» [...] Como é que o senador podia saber que as crianças significavam a felicidade? Conseguiria ver as suas almas? E se três dessas crianças, assim que saíssem de seu campo visual, se atirassem sobre a quarta e começassem a espancá-la? O senador tinha apenas um argumento a favor de sua afirmação: a sua sensibilidade. Quando o coração fala, não é conveniente que a razão faça objeções. No reino do *kitsch* pratica-se a ditadura do coração. É preciso evidentemente que os sentimentos suscitados pelo *kitsch* possam ser compartilhados pelo maior número possível de pessoas. Por isso, o *kitsch* não se interessa pelo insólito; ele apela para as imagens-chave profundamente ancoradas na memória dos homens: a filha ingrata, o pai abandonado, as crianças a correr num relvado, a pátria traída, a lembrança do primeiro amor. O *kitsch* faz nascer, uma após outra, duas lágrimas de emoção. A primeira lágrima diz: Como é bonito, crianças a correr num relvado! A segunda lágrima diz: Como é bonito emocionarmo-nos com toda a humanidade ao ver crianças a correr num relvado. Somente esta segunda lágrima faz o *kitsch* ser o *kitsch*.

(Kundera 2022)

Kitsch são, pois, verdades fáceis e certezas simples, que, nas palavras de Milan Kundera, «excluem do seu campo visual tudo o que a existência humana tem de essencialmente inaceitável» (Kundera 2022). Segundo o pensamento de Koskenniemi, no contexto do direito internacional, as falsas universalidades assemelham-se ao *kitsch*, enquanto as verdadeiras universalidades estão no campo do *non-kitsch*. Como explica o autor, a «comunidade internacional» é frequentemente utilizada como um *kitsch*, sendo invocada para fazer alusão a uma noção nostálgica e abstrata de humanidade e para esconder um lado negro.

Exemplo de universalidades falsas foram as «universalidades do Império» invocadas pelos Estados europeus durante o colonialismo. Martti Koskenniemi dá como exemplos mais recentes de falsas universalidades a invocação pela NATO (Organização do Tratado do Atlântico Norte), durante a crise do Kosovo, dos interesses das comunidade internacional para justificar o bombardeamento de 1999 que matou 500 civis e a intervenção da coligação no Iraque no pós 11 de setembro sob o chapéu da luta contra o terrorismo, quando, de acordo com o State Department, no ano de 2003, morreram 307 pessoas de ataques terroristas e, no mesmo ano, 20 mil civis morreram nos ataques da coligação a Bagdade (Koskenniemi 2004, 122).

Kundera acrescenta que «assim que o *kitsch* é reconhecido pela mentira que é, este passa para o contexto de *non-kitsch*, perdendo assim o seu poder autoritário» (Kundera 2022). No contexto da nossa reflexão, é a consciência e o reconhecimento da «missão civilizadora» ou instrumentalização do direito internacional para atingir determinados fins que permearam o direito internacional desde a sua fundação, que permite identificar as verdadeiras universalidades e desmascarar as falsas.

Martti Koskenniemi conclui a traçando uma associação entre o universalismo falso e as teorias instrumentalistas do direito internacional e uma associação entre o verdadeiro universalismo e as teorias formalistas.

O instrumentalismo percebe o direito internacional como posse europeia, parte da sua identidade civilizada que procura solucionar o que vê como poder, caos, e anarquia fora de si. O direito surge, pois, com uma missão civilizadora contra a barbárie da política (Koskenniemi 2004, 123). Diferentemente, o formalismo reconhece que a lei existe em todo o lado, mas que é necessário escolher a lei a adotar. Impõe-se, pois, justificar um determinado entendimento ou preferência. De acordo com esta posição, a escolha não é entre a lei moderna e política arcaica, mas entre políticas de lei diferentes, sendo que esta escolha deve ser guiada pela identificação do *kitsch* e do *non-kitsch*.

Em suma, Martti Koskenniemi aceita a particularidade no direito internacional, desde que esta se revele uma universalidade, que será uma verdadeira universalidade se for despida de uma «missão civilizadora ou do solipsismo do Império» (Koskenniemi 2004, 123).

III— Críticas à teoria de Martti Koskenniemi e contrapropostas

A teoria da universalidade proposta por Martti Koskenniemi tem o inegável mérito de reconhecer a legitimidade das particularidades no direito internacional. Como explica o autor, o problema não está no particular, mas na sua elevação ao patamar da universalidade. Deste modo, o autor ultrapassa o problema das origens europeias do direito internacional, que deixam de ser um obstáculo à sua universalidade. Como vimos, não é aí que reside o problema, mas em saber se tais particularidades têm mérito para serem declaradas como universais. Consideramos, contudo, que, no que toca à delimitação e a identificação daquilo que tem mérito para ser declarado como universal, a teoria do autor comporta um elevado grau de abstração, que a torna difícil de concretizar.

No mesmo sentido, Pierre-Marie Dupuy classifica a teoria de Martti Koskenniemi como «fundamentalmente ambígua», entendendo que «os conceitos de *kitsch* político a que faz apelo não nos dão qualquer critério para distinguir entre apelos sinceros e cínicos à moralidade internacional» (Dupuy 2005, 132). De facto, não parece haver uma resposta clara. Martti Koskenniemi fornece algumas coordenadas, mas a tese que propõe parece comportar algum nível de subjetivismo e ampla margem para debate do que constitui ou não *kitsch*. Além disso, como também identifica Pierre-Marie Dupuy, a sua tese não é apoiada na técnica jurídica, mas em conceitos abstratos e dificilmente delimitáveis.

Outro aspeto relevante invocado na crítica de Pierre-Marie Dupuy é o de que, se é verdade que os Estados europeus são cul-

pados pela instrumentalização do direito internacional numa primeira fase, já não o é de que hoje são os únicos a fazê-lo. Como explica o autor, a «instrumentalização do direito não é uma especialidade europeia. É inerente ao seu uso social» (Dupuy 2005, 134) e há inúmeros exemplos da invocação pouco sincera do *jus cogens* por parte de Estados não europeus.² Apesar de este aspeto não ser determinante para a nossa discussão, já que o que procuraremos é identificar o universal, independentemente de quem o invoque, é inegável que, neste aspeto, a tese de Martti Koskeniemi parece desatualizada. Hoje, a instrumentalização do direito internacional é um perigo em todo o mundo, e não só na Europa.

Talvez a crítica mais relevante e mais difícil de ultrapassar invocada por Pierre-Marie Dupuy seja a de que o apelo aos conceitos de *kitsch* e *non-kitsch* não nos permite distinguir os apelos sinceros dos apelos cínicos à moralidade internacional. Apesar da famosa frase de Pierre-Joseph Proudhon que Martti Koskeniemi invoca — «Quem invoca a humanidade quer enganar.» —, a verdade é que essa invocação pode ser sincera e a tese do autor não nos parece dar as ferramentas para o conhecer.

Na procura por uma resposta mais satisfatória à nossa questão, consideramos que a tese universal singular proposta por autores como Étienne Balibar, Catherine Colliot-Thélène, Jacques Rancière, entre outros autores, nos dá critérios mais claros e precisos. Segundo esta tese, o sistema de direito universal não deve nunca ser desligado ou desvinculado do sujeito, reconhecendo, tal como Martti Koskeniemi, que o singular é parte integrante do direito internacional. A divergência está no modo como se identifica a universalidade.

Segundo estes autores, a universalidade pode ser identificada ou encontrada no reconhecimento e reivindicação, pelo sujeito individualmente considerado, de forma transversal, pelo mundo e ao longo da história de determinada norma. Como

² Muito recentemente, por exemplo, a justificação da guerra na Ucrânia por parte do Kremlin, que invoca a proibição do genocídio como fundamento legal para a agressão cometida contra a Ucrânia. Ver Milanovic 2022.

explica Étienne Balibar, a história da universalidade é composta por singularidades (Balibar 2007). O autor dá como exemplo de uma universalidade singular o princípio da liberdade igual (*equal liberty*), segundo o qual todas as pessoas devem ter o máximo de liberdade possível, desde que ela não interfira com a liberdade de outra pessoa. Este princípio tem origens no direito romano e na Grécia Antiga e tem sido invocado ao longo da história, tendo sido particularmente relevante na Declaração de Independência dos Estados Unidos da América de 1776 e na Revolução Francesa de 1789; e tem sido reiterado até ao nosso tempo no seio das instituições e movimentos sociais democráticos, tanto por movimentos liberais como socialistas. Outro exemplo paradigmático de universalidades singulares são os direitos humanos.

O critério proposto é, pois, o critério do cidadão. A norma é universal se for reivindicada pelo cidadão, ou seja, por quem está privado de determinado direito ou proteção legal, e não por quem a instrumentaliza com aspirações hegemónicas. Como explica Balibar, as universalidades têm fonte na crítica teórica e na rejeição prática das desigualdades ou privilégios adquiridos e nas relações de sujeição.

Esta parece-nos uma posição menos permeável a subjetivismos e que permite concretizar de melhor forma o que é universal.

Conclusão

Depois desta reflexão, parece-nos que estamos em melhor posição para analisar o caso de estudo acima identificado: o trabalho infantil na Bolívia. Será a proibição do trabalho infantil uma universalidade? Ou estaremos perante uma particularidade ocidental que não tem dignidade para ascender à universalidade e que, por essa razão, não deve ser aplicada numa região com um contexto económico e uma herança cultural diferentes?

Atendendo ao conceito de trabalho infantil da OIT³ — que o define como o trabalho que priva as crianças da sua infância, do seu potencial e da sua dignidade, e que é prejudicial ao desenvolvimento físico e mental e que se refere ao trabalho que: (i) é mental, físico, social ou moralmente perigoso e prejudicial para as crianças; (ii) e/ou interfere com a sua escolaridade: privando-os da oportunidade de frequentar a escola; obrigando-os a abandonar prematuramente a escola; ou exigindo-lhes que tentem combinar a frequência escolar com trabalho excessivamente longo e pesado —, entendemos, indubitavelmente, que a sua proibição se trata de uma universalidade.

A questão é que a Lei Boliviana de 2014 admite que (i) as crianças entre os 10 e os 12 anos de idade podem trabalhar se forem trabalhadores independentes, *puderem frequentar a escola* e tiverem autorização dos pais; (ii) a partir dos 12 anos de idade, as crianças podem ser trabalhar para um empregador durante seis horas por dia, se se tratar de *trabalho leve* e desde que tal *não interfira com a sua educação*. Adicionalmente, todos os trabalhadores infantis devem ser autorizados a trabalhar e registados junto de um responsável pela proteção de menores, e os empregadores devem garantir as devidas condições de trabalho. Reunidas estes requisitos, continuaremos a estar perante uma violação de um valor universal? Será a fixação da idade mínima de trabalho nos 14 anos, como estabelece a Convenção sobre a Idade Mínima da OIT, uma universalidade?

Como vimos, à luz da teoria de Martti Koskenniemi, estaremos perante uma verdadeira universalidade se a norma for despida de uma «missão civilizadora ou do solipsismo do Império» (Koskenniemi 2004, 123) e de qualquer instrumentalização. No quadro em análise, parece ser este o caso. Os instrumentos de direito internacional que proíbem a eliminação do trabalho infantil não têm nenhum objetivo senão tutelar os direitos da criança, desde logo o direito à educação e à infância. Não esta-

3 International Labour Organization. n.d. «What is child labour».

mos, portanto, perante um *kitsch*, que procura esconder ou ofuscar algo de menos agradável à existência humana. Pode, pois, dizer-se que, segundo a teoria de Martti Koskenniemi, estamos, no caso *sub iudice*, perante uma verdadeira universalidade.

Já segundo a teoria do singular universal, a norma será universal se for reivindicada pelo cidadão, ou seja, por quem está privado de determinado direito ou proteção legal ao longo da história. Ora, atendendo às declarações da UNATSBO, pelo menos parte das crianças bolivianas entende que os seus salários são necessários para sustentar as suas famílias e dizem que estão contentes com o facto de a lei as reconhecer como trabalhadores e por lhes atribuir proteção legal, não reivindicando a eliminação do trabalho infantil. Contudo, como vimos anteriormente, há também jovens e crianças que entendem que a melhor forma de eliminar a pobreza na Bolívia seria aumentar o salário mínimo dos adultos e apoiam, nesse sentido, o fim do trabalho infantil para que se pudessem dedicar inteiramente à escola. Não há, portanto, uma só voz na Bolívia.

Contudo, devemos ainda olhar para a história, como Étienne Balibar propõe, e, ao fazê-lo, chegamos à conclusão de que a eliminação do trabalho infantil é uma universalidade composta por múltiplas singularidades ao longo do último século, de pessoas e movimentos que reivindicaram a eliminação do trabalho infantil. Assim, seguindo esta posição, chegamos também à conclusão de que estamos perante uma universalidade, digna da tutela do direito internacional.

Cumpramos ainda referir que importa estar atento a quem invoca na sociedade boliviana a admissibilidade do trabalho infantil. Como alertam as teorias do singular universal, a norma será uma universalidade se for reivindicada pelo cidadão, ou seja, por quem está privado de determinado direito ou proteção legal, neste caso as crianças, e não por quem a usa como instrumento de dominação ou supremacia (aí estaremos no campo da ideologia).

É, contudo, compreensível o argumento invocado por parte da sociedade boliviana de que, face ao contexto económico da

maior parte das famílias, o trabalho infantil é uma realidade inevitável e de que, existindo, é preferível que as crianças tenham proteção legal. De facto, a OIT reconhece a pobreza como um dos principais obstáculos à eliminação do trabalho infantil. Como é explicado num relatório recente, «por força de necessidades económicas, bem como valores e normas sociais, as famílias desfavorecidas não têm por vezes outra opção que não seja dar prioridade aos benefícios económicos a curto prazo gerados pelo trabalho infantil, em prejuízo dos retornos a longo prazo proporcionados pela educação» (ILO 2022, 6). É por esta razão que, na recomendação n.º 146 anexa à Convenção para a Idade Mínima, a OIT salienta que as políticas nacionais devem providenciar a redução da pobreza e a promoção de empregos decentes para que os pais não precisem de recorrer ao trabalho infantil. Assim, a resposta mais adequada para o problema do trabalho infantil na Bolívia não nos parece ser a sua legalização, mas a criação das condições necessárias para que as famílias não se sintam na necessidade de a ele recorrer.

Concluimos, portanto, através desta reflexão filosófica que, apesar de algum apoio interno que a Lei Boliviana de 2014 recebeu, a proibição do trabalho a menores de 14 anos de idade é uma «verdadeira» universalidade e que, por isso, deve ser tutelada pelo direito internacional. Contudo, face ao contexto económico e cultural da Bolívia, que diverge daquele da Europa e do Ocidente em geral, reconhecemos que a sua implementação apresenta desafios, desafios esses que também se colocavam no Ocidente há um século e em Portugal há apenas 30 anos (RTP 2019). Entendemos que a solução não é a legalização do trabalho infantil, mas a adoção de medidas como a prestação de apoios às famílias e o aumento dos salários dos adultos e, de uma forma geral, o crescimento e desenvolvimento económico da região, fatores que permitirão que as famílias abandonem a necessidade de recorrer ao trabalho infantil.

Bibliografia

- Balibar, Étienne. 2007, fevereiro. «On universalism.» *Translate.Eipcp.Net*. Consultado a 26 de maio de 2022. Disponível em <https://translate.eipcp.net/transversal/0607/balibar/en.html>.
- Flynn, Shannon. 2016, 10 de fevereiro. «Child labor in Bolivia.» In *Ethical Traveler*. Disponível em <https://ethicaltraveler.org/2016/02/child-labor-in-bolivia/>
- Dupuy, Pierre-Marie. 2005. «Some reflections on contemporary international law and the appeal to universal values: A response to Martti Koskenniemi.» *European Journal of International Law* 16, n.º 1: 131-7.
- International Labour Organization (ILO). 2022, abril. *ILO Brief The Elimination of Child Labour and its Root Causes: The Guidance Offered by the ILO MNE Declaration*. Disponível em https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_emp/---emp_ent/---multi/documents/publication/wcms_844331.pdf.
- Koskenniemi, Martti. 2004, 13-15 de maio. *International Law in Europe: Between Tradition and Renewal*. Keynote address at the Inaugural Conference of the European Society of International Law, held in Florence, 13-15 May 2004.
- . 2012. «International legal theory and doctrine.» In *The Max Planck Encyclopedia of Public International Law* (Volume 3), editado por Rüdiger Wolfrum, 976-986. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Kundera, Milan. 2022. *A Insustentável Leveza do Ser*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Milanovic, Marko. 2022, 24 de fevereiro. «What is Russia's legal justification for using force against Ukraine?». In *EJIL: Talk!*, 24 de fevereiro de 2022. Consultado em 15 de junho de 2023. <https://www.ejiltalk.org/what-is-russias-legal-justification-for-using-force-against-ukraine/>>. Consultado em 15 de junho de 2023.
- Preiser, Wolfgang. 1995 [1984]. «History of international law, ancient times to 1648.» In *Encyclopedia of Public International Law* (Volume 2), editado por Rudolf Bernhardt, 722-749. Amesterdão: Elsevier.
- International Labour Organization (ILO), Ratifications of C138 – Minimum Age Convention, 1973 (No. 138). <https://normlex.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:11300:0::NO::>
- RTP. 2019, 22 de novembro. «“Direito à infância”: Trabalho infantil era um dos grandes problemas em Portugal há 30 anos.» [Vídeo]. *RTP Play*. Disponível em https://www.rtp.pt/noticias/pais/direito-a-infancia-trabalho-infantil-era-um-dos-grandes-problemas-em-portugal-ha-30-anos_v1187288.
- Shahriari, Sara. 2020, 15 de outubro. «Bolivia's child workers unite to end exploitation.» *The Guardian*.
- The New York Times. 2016 8 de janeiro. *Bolivia's Child Labor: Exploitation or Tradition*
- International Labour Organization (ILO). *What is Child Labour* (IPEC). (n.d.). *ILO.Org*. Consultado a 26 de maio de 2022. Disponível em <https://www.ilo.org/ipecc/facts/lang-en/index.htm>

A negatividade da estética do direito: o direito enquanto relação social fluida e a estética dos direitos humanos

João Motta Guedes¹

I. Teoria crítica: a força da negatividade do direito

No presente texto, apresenta-se uma teoria para a formação do direito que assenta no pensamento da escola da teoria crítica, reconduzindo a importância da negatividade do direito não consagrado enquanto chave para o desenvolvimento de uma teoria do direito que é autocrítica, ou seja, em que o direito se constitui de forma orgânica através de valores ético-normativos não consagrados, que com o tempo irão conduzir a uma mudança de paradigma jurídico.

O artigo de Martii Koskeniemi «Law negative aesthetics: Will it save us?» explora a problemática de a capacidade da negatividade do direito não consagrado ser a causa que conduz a uma mudança de paradigma jurídico, através de uma estética jurídica que provoca e questiona o sistema vigente.

Segundo Koskeniemi (2015, 2), a ordem constitucional será uma amálgama jurídica que promove e tenta garantir o consenso de uma diversidade de posições e visões de sociedade que se espelham nas democracias ocidentais por meio de princípios basilares como a liberdade, a justiça, ou a igualdade, os quais resultaram de uma construção histórica frequentemente violenta

¹ Esta publicação foi realizada no âmbito do projecto colectivo PTDC/FER-FIL/30686/2017 (Cosmopolitanism: Justice, Democracy and Citizenship without Borders) e no âmbito do projecto individual UI/BD/150747/2020, ambos financiados por fundos nacionais através da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P. O autor não segue o acordo ortográfico de 1990.

e das reacções a sucessivas crises de natureza política, social, económica e ética.

Neste sentido, o autor fala de um Frankenstein constitucional (Koskenniemi 2015, 2) que agrega vários posicionamentos ético-políticos e cuja fragilidade é notória, uma vez que esta ordem composta por múltiplos sistemas e valores concorrenciais se concretiza através da consagração jurídica de um determinado direito positivo, cuja estatuição implica necessariamente a exclusão de outros valores ético-normativos.

Como Koskenniemi apresenta, Brunkhorst (2014, 10) coloca o direito como portador de uma negatividade escondida, que, com o decorrer do tempo, irá destruir o próprio sistema jurídico. Esta negatividade está contida nos valores jurídicos que são consagrados pelo sistema, potenciando um conjunto de valores jurídicos que, não sendo estatuídos positivamente pelo direito, provocam uma tensão no sistema jurídico, que levará a que este se reformule.

O pensamento de Hauke Brunkhorst oferece um poderoso contributo que passa por uma forte reconfiguração da teoria crítica, em que o direito é entendido tanto como a causa dos problemas, como também a sua salvação, através da «negatividade crítica». O autor sugere que o direito é muito mais do que as instituições que sustenta, mas que estas, cujo *design* foi pensado para garantir o funcionamento do direito e o cumprimento dos poderes consagrados, assegurando um Estado de direito e democracias liberais, dependem justamente dos indivíduos e das suas convicções, agentes de direito.

Como destaca Brunkhorst (2014, 15), ao equacionar a história do direito, facilmente se compreende como o direito é um bem mutável, e que este é o resultado das convicções sociais e políticas que se estabelecem numa sociedade. Pode-se pensar que o direito é o resultado de uma razão que se constitui com o tempo, mas o tempo da história revela como a convicção sobre o que é a razão também é mutável, e consequentemente também o direito o é.

Por exemplo, quando se pondera sobre a escravatura, o aparecimento dos direitos humanos, o sufrágio universal concedido

às mulheres, os novos direitos LGBT, o direito climático e ecológico, entre outros, claramente se compreende como a natureza e o conteúdo do direito dependem das próprias convicções sobre o que é e o que deve ser o direito, e de como esses conceitos essenciais são mutáveis, conforme salienta Lynn Hunt (2009, 75) na obra *A Invenção dos Direitos Humanos: Uma História*.

Neste caso, a autora explora a ideia de que os direitos humanos não são autoevidentes, mas que estes resultam de uma construção social, cultural e política que é subjectiva e que assenta nas mentalidades dominantes na época, as quais contribuem para a percepção sobre o que o direito deve ser, promovendo uma visão subjectivista.

Através desta mesma posição se compreende que os direitos humanos não estão garantidos meramente através dos mecanismos constitucionais vigentes, porque estes são sempre possivelmente alteráveis. Assim, o próprio direito depende verdadeiramente daquilo que é a convicção sobre o que deve ser consagrado juridicamente, numa perspectiva não apenas positivista, mas que assenta na construção colectiva das ideias da participação política, como foi defendido por autores da cidadania activa, como Arendt (1951, 57), Moyn (2014, 10) e Balibar (2014, 10).

Neste sentido, o que Hauke Brunkhorst argumenta é justamente que o direito é mais do que as instituições que sustenta, na sua natureza orgânica e fluida, e constitui-se através da sociedade que o formula. Por esta razão, as instituições criadas para conter o direito não são suficientes. Esta posição, que configura um pensamento da escola da teoria crítica, coloca o ónus do lado das pessoas, enquanto agentes políticos e cidadãos.

Não será possível entender inteiramente a natureza do direito sem se equacionar que este é o resultado mutável das convicções dominantes do panorama político, social e normativo. Trata-se justamente de compreender que quando existe um momento de mudança de paradigma jurídico, seja este por via revolucionária ou não, ocorre uma crise de legitimidade dos valores normativos consagrados, que tem fortes consequências para a formação do novo direito vigente. O que acontecerá é

que os valores dominantes serão substituídos por outros valores hegemónicos que o direito absorve e transforma em normas jurídicas.

Deste ponto de vista, o direito é sempre o resultado da sociedade e do tempo que se vive, e obedece à seguinte lógica: quando a sociedade muda, mudam também os valores jurídicos vigentes. Nesse sentido, poder-se-á argumentar que a mudança do direito poderá também ela mudar a sociedade, e que o direito muda através da vontade política. Mas o que é a política, senão, idealmente, o resultado da vontade e das alterações na sociedade?

A questão seguinte, naturalmente, será a de entender que factores contribuem para que a sociedade se transforme, e estas dimensões apenas podem ser compreendidas através de uma abordagem multi e pluridisciplinar, como salienta Badiou (2013, 55), pois abarca um enorme conjunto de factores que estão em permanente tensão e que integram uma diversidade de áreas como a sociologia, a antropologia, a política, a económica, a ciência, a cultura, a arte, o amor, *et cetera*.

Neste caos que reorganiza o direito na sua imprevisibilidade, existe a ordem constitucional que Koskeniemi apresenta, e que procura, por intermédio do direito consagrado, estabelecer uma segurança jurídica e social. Contudo, se, como Brunkhorst defende, existe uma negatividade que irá contribuir para uma mudança de paradigma jurídico inevitável, então a natureza do direito é a mutação.

Se o constitucionalismo é uma ordem normativa criada para garantir a estabilidade e o consenso numa sociedade, e para pôr fim a uma fragmentação e instabilidade de controlo político, então aquele é um sistema em permanente tensão. Por outro lado, ainda que actualmente existam mecanismos constitucionais que prevêm uma alteração ao sistema vigente que não seja por via revolucionária, através de sistemas de «checks and balances», de revisão constitucional e «amendments», que permitem uma pacífica transição, isso não impede a manifestação da verdadeira natureza do direito, que é a transitoriedade e a organicidade.

Para fundamentar a posição que assenta numa «negatividade crítica» que irá reformular o sistema jurídico, Brunkhorst apoia os seus argumentos no estudo de vários momentos revolucionários para explicar como o direito não consagrado rompe com os valores jurídicos presentes em cada época.

Com efeito, escreve Brunkhorst (2014, 357), sobre o período revolucionário: «‘the institutionalization of negativity’, for instance, in a permanently legalized revolution that includes ordinary as well as constitutional law and the constitution as a whole». O que significa que o processo revolucionário é permanente: existem forças, que competem pelo controlo sobre quais as regras a definir na sociedade, seja na luta política e acção cívica institucionalizada ou fora delas.

As constituições podem ser forças de segurança que garantem a sua autonomia e integridade, mas, por via revolucionária ou não, existem sempre formas de as derrubar. Neste sentido, o pensamento do autor revela um oxímoro relativo à ideia de «constitucionalismo negativo»: por um lado, as constituições são meios de revolução; por outro, são igualmente instrumentos de hegemonia e estabilidade.

Contudo, a solução para esta equação poderá passar por colocar a centralidade do argumento na pessoa enquanto agente de direitos. A própria convicção de se ser portador de direitos, como salientou, Arendt (1951, 324-7), e o conteúdo do direito consagrado que é determinado pela sua reivindicação política (Moyn 2014, 10) e pelo exercício da cidadania activa (Balibar:2011:13) tomam um lugar cimeiro numa concepção do direito que se origina a partir de uma via orgânica.

A liberdade e a organicidade da formação do direito não podem ser contidas através das instituições criadas para a sua manutenção, e a «negatividade crítica» contribuirá, em cada momento, para uma mudança de paradigma jurídico. Existe uma luz utópica de uma nova realidade normativa, que poderá conduzir a uma tendência revolucionária que pretende, naturalmente, romper com a ordem normativa anterior.

Esta formulação revela um aparente e curioso paradoxo para a teoria do direito: por um lado, a tendência do sistema jurídico é a de criar um aparelho rígido que se auto-sustente e auto-regule, através da criação de um conjunto de regras e sistemas que garantem a sua manutenção; por outro, existe uma tendência latente, uma força, que parte de tudo aquilo que o direito não consagrou, que, com o tempo, e por meio das pessoas e das suas convicções, irá conduzir a uma alteração de paradigma.

Por conseguinte, um dos factores que poderá contribuir para a criação dessa «negatividade crítica» e para a mudança de paradigma na sociedade é a força das imagens que move as pessoas a lutarem pelos seus direitos. Com a teoria da imagem jurídica (2021), defende-se que as imagens recepcionadas têm consequências a nível político e jurídico, contribuindo para a transformação do direito através do cidadão que, ao reivindicar direitos, se transforma num agente da mudança do direito.

Por outro lado, a teoria da «imagem acto» que move as pessoas, desenvolvida por Bredekamp (2015, 33-5), analisa como as imagens através da sua *energeia* são capazes de mover o observador, configurando-se como actos em imagem. No entanto, falta a este autor a análise das consequências da *energeia* em movimentos sociais de reivindicação de direitos humanos. A presente proposta para os estudos de uma estética dos direitos humanos é a de que a força intrínseca das imagens, ao mover o observador, contribui para uma «negatividade crítica» e convoca-o para o exercício da cidadania e à reivindicação de direitos, transformando-o num verdadeiro agente de mudança do paradigma jurídico.

Por outro lado, Lynn Hunt (2009, 35) explicou como a força das emoções foi determinante para o aparecimento dos direitos humanos, revelando também, afinal, que a formação do direito não é apenas um processo racional, mas também emocional, uma vez que existem factores, como, por exemplo, a estética, que foram determinantes na alteração de mentalidades, motivando as pessoas a lutarem por novos direitos.

Neste sentido, a formação do direito enquanto processo emocional criado através da empatia e movido através das imagens, das obras de arte, dos gestos de humanidade, implica necessariamente factores que se excluem. É, justamente, por meio de uma negatividade crítica do direito que é possível que se condense uma mudança de paradigma através das pessoas, agentes cívicos e políticos.

O que se argumenta é que existe uma estética do direito, que representa tanto o poder constitucional instalado, como um contrapoder constitucional. Existem imagens do direito e da justiça que são ou não absorvidas pelo sistema e que contribuem directamente para a sua mudança, porque movem as pessoas! O direito está assim em permanente movimentação, é orgânico e fluido e depende inteiramente da acção cívica e política das pessoas, dos consensos que se tornam hegemónicos, e por via violenta ou pacífica, o campo jurídico trata de absorver o que se torna dominante.

Com efeito, só existe direito porque existe sociedade, e é para e através desta que o campo jurídico se organiza. Nesta perspectiva, naturalmente, o direito apenas pode ser consequência de uma fluidez e originalidade latentes que resultam da constante movimentação de perspectivas e forças que puxam a sociedade e conduzem o direito a assumir uma determinada configuração, numa concepção que se aproxima de campos de força. É nesta senda que se compreende que o direito vive da relação social activa e intrínseca à sociedade, e assim se tornará possível perceber de que modo a estética está presente num processo de formação do direito que é também ele emocional.

No caso de Adorno, a questão da sociologia da música faz referência ao processo de racionalização de Weber. Contudo, o autor insiste que a racionalidade apenas se pode desenvolver através de uma expressão de racionalização que resulta da divisão do trabalho e que tem consequências para a formação de uma «negatividade crítica» que denuncia a violência (Adorno 1999, 5).

A estética, para Adorno, pode considerar-se a relação entre cada indivíduo e a sua totalidade através de uma força não racional. É justamente através da arte, da música, da literatura, *et cetera*, que

existe a maior força capaz de emocionar e mover as pessoas; e os direitos humanos e a empatia formaram-se a partir dessas forças emocionais que movem as pessoas a lutarem pelos seus direitos.

Por outro lado, uma teoria da estética do direito não está reduzida a mostrar quais as expressões que o direito escolhe para se representar; pelo contrário, reforça-se a possibilidade de uma criatividade que critica o sistema e que surge espontaneamente da sociedade através da arte e da cultura. Estas correntes estéticas cristalizam valores e pensamentos, podendo denunciar situações de violência sistémica e de injustiça.

Na segunda parte do presente ensaio analisa-se como existe um certo contraponto entre uma estética constitucional que representa o sistema vigente e outra que o critica, denuncia, e se manifesta como uma fonte da «negatividade crítica» que mina o sistema e leva a que, como salienta Brunkhorst, exista uma mudança de paradigma político.

Neste sentido, a «negatividade crítica» pode de facto ser determinante para movimentar uma mudança de paradigma jurídico, através de um sistema orgânico e fluido, que é por tendência normativamente fechado, mas cognitivamente aberto (Luhmann 1990, 160), sempre sujeito às influências e mutações da sociedade, nomeadamente através da estética e da sua capacidade de mover ou influenciar as pessoas a lutarem pelos seus direitos, configurando-as como agentes da negatividade da estética jurídica.

II. Constitucionalismo e estética

Koskenniemi explica na primeira parte do artigo a posição de Brunkhorst e a ideia de uma «negatividade crítica», que resulta na possibilidade de a formação do direito advir da sua própria negatividade. A questão seguinte será a de perceber que papel desempenha a estética na representação dos sistemas constitucionais e contraconstitucionais, considerando que o direito é um organismo vivo, resultado das relações sociais e da acção de pessoas, agentes cívicos e políticos.

O autor refere uma estética constitucional, que representa visual e formalmente elementos que invocam o direito. É a partir da formação de imagens da justiça que a ordem normativa institucional escolhe representar-se, num processo de gestação dos símbolos do direito posteriormente assimilados pelos sistemas.

Neste sentido, pode o constitucionalismo ter uma estética? Sim, existem imagens que o direito escolhe (e que escolheu ao longo dos tempos) para se fazer representar. As imagens do Estado, da justiça e do direito têm sido representadas ao longo da história de múltiplas formas, consoante os valores visuais e as concepções jurídico-políticas presentes em cada época. Por exemplo, a gravura escolhida por Hobbes para capa do *Leviathã* revela um enorme monstro feito de pessoas, coroado e empunhando uma espada e um ceptro; é a figura tenebrosa que representa o Estado, esta aglomeração perigosa em forma de Estado-sociedade. O grande monstro bíblico coroado é agora representado como composto de pessoas, imagem que revela o imaginário subjacente ao ideário político da época e às ideias políticas do próprio Thomas Hobbes.



Figura 1: Frontispício do Leviathã de Thomas Hobbes, 1651.

A ideia da estetização de valores constitucionais e de desenvolvimento da sua representação visual tem feito a sua aparição de outras formas ao longo da história. No século passado, por exemplo, esse processo disseminou-se através da propaganda do construtivismo soviético, dos filmes de Leni Riefenstahl, dos cartazes do «Uncle Sam». Estes são alguns casos modernos de imagens concebidas com o intuito de veicularem uma determinada ideologia política.

Contudo, a questão logo se transforma quando procuramos compreender que, se existem imagens institucionalizadas do direito, existem também outras que o questionam e criticam. Essas imagens pertencem ao espectro da negatividade crítica de que fala Brunkhorst, e que com o tempo irão contribuir para uma mudança de paradigma jurídico, pela sua capacidade de mover as pessoas e de as convocar ao exercício da cidadania activa, configurando-as como agentes do direito e da sua transformação, numa perspectiva da teoria da estética do direito.

Esta formulação, resultante de uma teoria da imagem jurídica, revela que a estética tem um papel fundamental naquilo que é a formulação do direito, porque este é um organismo vivo, consequência da relação social e de valores que se consagram hegemónicos. A força das imagens, deste modo, poderá ter um papel fundamental neste processo, uma vez que estas se podem tornar reflexos da sociedade, que é por vezes extremamente injusta, potenciando assim a luta das pessoas por novos direitos e outras concepções de justiça.

Pode pensar-se em imagens e artistas que contemporaneamente invocam questões políticas, como os direitos humanos. São, entre muitos exemplos, os casos das obras artísticas de Jenny Holzer, Ai Weiwei, Jeff Koons, Mona Hatoum, Banksy, Guerrilla Girls, ou Alfredo Jaar, e que foram abordados no desenvolvimento de uma teoria da imagem jurídica (Motta-Guedes, 2021), em que se explica como os significados jurídico-políticos das imagens têm fortes impactos na sociedade e consequentemente no direito, através das pessoas impactadas que exercem a

sua cidadania activa.

Estas obras são importantes para o direito e para a formação de uma negatividade crítica, porque abordam directamente questões políticas e, através da sua força latente, a *energeia*, movem as pessoas a lutar por direitos, como aconteceu no caso de Ai Weiwei e a *Law of the journey*, de Jenny Holzer com as suas projecções e campanhas de apelo ao voto, ou com as Guerrilla Girls no caso do cartaz colado em frente do Museum of Modern Art (MoMA) de Nova Iorque, que criticava o museu por falta de mulheres artistas a expor nas suas instalações.

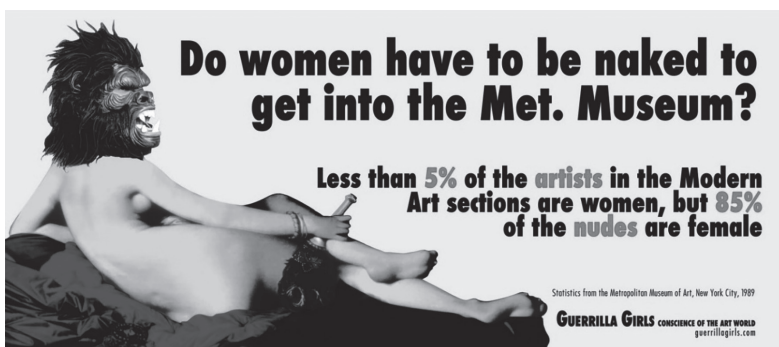


Figura 2: Guerrilla Girls, Do Women Have To Be Naked To Get Into the Met. Museum? 1989.

A energia das imagens poderá ser suficientemente forte para emocionar, indignar, mover as pessoas. É o que Bredekamp (2015, 35) identificou como a teoria da imagem-acto. Estas imagens poderão ter consequências políticas uma vez que movem as pessoas. O direito e a sociedade são líquidos como apontou Zygmunt Bauman, e na construção da negatividade jurídica existe também esta estética que critica e denuncia o poder estabelecido e move os cidadãos.

Neste sentido, existem duas distinções imediatas quanto a uma possível estética do direito: uma estética constitucional que representa o sistema vigente; e outra estética contraconstitucional que não representa o sistema, mas que o critica e denuncia.

Uma estética da negatividade do direito será sempre o reflexo do contrapoder, daquilo que não está consagrado, e por essa mesma razão pode representar uma possível estética dos direitos humanos, que poderá mover as pessoas a lutarem por direitos, porque se configuram como contra-hegemónicas.

Como parece salientar Koskenniemi, a negatividade artística poderá contribuir para criar uma consciência crítica, que, por conseguinte, leva à acção política que concretiza o direito. Ainda assim, se o sistema se encontra em permanente tensão, fruto da luta entre a negatividade e a positividade do sistema jurídico, tentando garantir consenso, então, a sua tendência natural parece ser a fragmentação e o caos.

Neste sentido, Koskenniemi apresenta a questão: pode a negatividade ser constitucionalizada (Koskenniemi 2015, 6)? Sim, porque a constitucionalização de um determinado conjunto de valores implica sempre a sua assimilação. A problemática resultante desta ideia relaciona-se com o facto de existir sempre um conjunto de valores jurídicos que são escolhidos em detrimento de outros. Ou seja, o campo jurídico está em permanente tensão.

Deste modo, a positividade assim como a negatividade do direito podem ser representadas através da estética, e esta última pode ter um papel determinante na formação das mentalidades e na movimentação que leva as pessoas à consciência crítica do direito e ao exercício da sua cidadania activa, sobretudo quando integra o campo da negatividade crítica do direito e da denúncia de situações de injustiça que se cristalizam em imagens.

No entanto, o papel da criação de uma estética que possa representar uma determinada ordem constitucional e os respectivos valores vigentes cai muitas vezes numa forma de representação institucional obsoleta, porque se trata de acção de propaganda política para divulgação de um determinado ideário, que se afasta de uma ideia de obra de arte, porque se limita a uma estética de publicitação de ideologias.

Por essa razão, Koskenniemi parece ter dúvidas em que, mesmo existindo uma negatividade jurídica — ou uma estética

dos direitos humanos que convoca as pessoas ao exercício da cidadania —, esta estética não seja mais do que uma representação de novas ideologias, que conseqüentemente o sistema irá assimilar, até ao aparecimento de novos paradigmas não hegemônicos, criando um permanente ciclo de debate sobre quais os valores jurídicos consagrados.

Neste sentido, defende-se a posição de que a arte e a estética têm conseqüências políticas. Existem artistas, imagens, obras de arte que tratam assuntos que são políticos e que, por isso mesmo, são representações do mundo e da vida, invocando problemáticas latentes na sociedade. A respeito da estetização da política na arte contemporânea têm-se debruçado sobre esta matéria autores como Enwezor (2015, 11) e Agamben (2014). Estes têm um entendimento mais política das dimensões das obras de arte. Por um lado, Agamben (2014) configura-as como um acto de resistência levado a cabo pelo artista, ao passo que Enwezor (2015, 12) discute a ideia de verdade e simulacro na obra de arte enquanto representação da vida mais ou menos concreta, com recorrência em temas da realidade contemporânea global que espelham a sociedade.

Uma estética que afirma valores dominantes poderá apenas corresponder a imagens que sejam hegemônicas (Koskeniemi 2015, 6), de maneira que a negatividade do direito não pode ser verdadeiramente constitucionalizada, nem representada através de uma estética que lhe seja contrária; pode apenas ser absorvida ou rejeitada.

Ainda assim, o autor alerta para o perigo do aparecimento de uma estética constitucional como forma de propaganda de ideologias, enquanto ferramenta visual com sentido e fins políticos. Com efeito, «o ópio das massas» pode encontrar-se em qualquer imagem instrumentalizada para difundir uma determinada mensagem, independentemente da intenção do seu criador. Contudo, do ponto de vista da negatividade do direito, frequentemente estas imagens surgem como «rogue images», isto é, a sua aparição é tendencialmente anómala ao sistema, e servem muitas vezes para o criticar.

Um magnífico exemplo recente desta ideia de imagens que são intrusas ao sistema e que o criticam, podendo mover as pessoas, é o do trabalho de Niclas Castello. No dia 3 de Fevereiro de 2022, colocou um cubo em ouro maciço de 24 quilates, no valor de cerca de 11,7 milhões de dólares, no meio do Central Park, em Nova Iorque, à medida que lançava uma nova criptomoeda com base no valor do ouro, dando a possibilidade a qualquer pessoa de comprar parte da obra.

É impossível conceber o gesto do artista sem considerar a realidade contemporânea e o actual sistema capitalista. Saliendo que a consciência crítica de que o direito depende se relaciona com as convicções sociais e políticas vigentes e com o que é reivindicado, como sugeriram Arendt e Moyn, é possível a percepção de uma imagem totalmente absurda e simultaneamente obscena, no meio do jardim de uma das cidades mais ricas do mundo — à medida que o artista lança uma criptomoeda. Parece que tudo se condensa nesta obra: estamos perante uma poderosa sátira e metáfora ao sistema social e económico contemporâneo.



Figura 3: Niclas Castello, Central Park, 2022.

Existem imagens que representam o mundo como ele poderá ser, e outras que o representam como ele é. Estas são imagens de uma estética do direito, porque representam uma visão do mundo jurídico de índole política, na medida em que mostram o que deveria ser («to be / to ought to be»), e não apenas o que é. Consequentemente, a força intrínseca das imagens poderá levar as pessoas, que são agentes do direito, a mudar o paradigma jurídico, e este, que é o resultado de uma sociedade, é fluido e está sempre sujeito a mutações em função do tempo em que se vive e das respectivas influências.

Neste contexto, a negatividade crítica gerada pela sociedade e reflectida pela cultura e arte, resultando numa estética do direito, é essencial para se considerar uma teoria do direito que é autocrítica e orgânica, revelando a capacidade de o sistema mudar consoante as tendências e valores ético-normativos consagrados. Segundo esta interpretação, o direito será autopoietico e autodestrói-constrói-se, é fruto de si mesmo e das pessoas que o fazem, e está em permanente movimento em tensão. É orgânico e fluido, imprevisível e incompetente no que trata a previsão dos futuros acontecimentos.

Se assim for, encontra-se um excelente paralelismo numa imagem de uma máquina que a ela mesma se fabrica e se tritura, como no caso da obra paradigmática de Banksy. Esta apresenta uma metáfora contida no acto da trituração, que pode ser representativa de um sistema contemporâneo, contribuindo potencialmente para um aumento da negatividade crítica.

Assim, pode a negatividade do direito ser contida na sua própria positividade? Não pode, porque aquele constantemente se reconfigura através da influência de múltiplos factores da sociedade. Esta ideia de estética do direito (como Koskeniemi [2016:,] a apresenta), revela «a revolutionary interpretation of Hans Kelsen's formalism. The aesthetic analogy would perhaps be one of Jean Tinguely's self-destructing sculptures crashing against the wall in MoMa's backyard».



Figura 4: Banksy, Auction piece, 2018.

Deste modo, a «negatividade crítica» que coloca o direito em tensão é fruto também das imagens que representam o sistema jurídico, quer através de imagens de justiça e injustiça institucionalizadas, quer de outras, intrusas neste sistema, que o criticam e o procuram modificar. É por meio deste fluxo de forças contrário que se constitui um aparelho normativo que procura constantemente reorganizar-se, e que é também resultado da consciência e negatividade crítica potenciadas por uma estética negativa do direito.

Deste modo, o processo de formação do direito, que ocorre por uma via racional e emocional, revela um processo de racionalização que implica naturalmente uma construção da razão emocional, e da sua subjectiva edificação ao longo do tempo, através da estética, potencialmente determinante para a afirmação de valores não hegemónicos na sociedade, que apresentem novas concepções, mais justas, da justiça.

Assim, clarifica-se como uma teoria da imagem jurídica explica uma estética do direito, através da sua negatividade crítica e da sua força intrínseca, na medida em que a imagem pode ser fundamental para a formação de novas ideias de direito na sociedade, as quais são concretizadas pelos cidadãos que, por sua vez, se tornam agentes cívicos da mudança do direito.

Bibliografia

- Adorno, Theodor W. 1999. «Some ideas on the sociology of music.» In *Sound Figures*. Tradução de Rodney Livingstone, 1-14. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2014. «Resistance in art.» Conferência. <https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=one7mE-8y9c>.
- Arendt, Hannah. 1951. *The Origins of Totalitarianism*. Nova Iorque e Londres: Harvest HJB.
- Badiou, Alain. 2013. *Being and Event*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Balibar, Étienne. 2012. *Citizenship*. Cambridge: Polity Press.
- . 2014. *Equaliberty: Political Essays*. Durham, N.C: Duke University Press.
- Bredenkamp, Horst. 2015. *Berlin Image Acts: A Systematic Approach to Visual Agency*. Berlim: De Gruyter.
- Brunkhorst, Hauke. 2014. *Critical Theory of Legal Revolutions: Evolutionary Perspectives*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Dahlberg, Leif, ed. 2012. *Visualizing Law and Authority: Essays on Legal Aesthetics*. Berlim: De Gruyter.
- Douzinas, Costas, e Lynda Nead, eds. 1999. *Law and the Image: The Authority of Art and the Aesthetics of Law*. Londres e Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Habermas, Jürgen. 2014. «Hauke Brunkhorst's critical theory of legal revolutions: Some comments on theory construction.» *Social & Legal Studies* 23 (4): 533-546.
- Koskenniemi, Martti. 2015. «Law's (negative) aesthetic: Will it save us?» *Philosophy and Social Criticism* 41 (10): 3-10.
- Luhmann, Niklas. 1990. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2004. *Law as a Social System*. Tradução de Klaus Ziegert. Oxford: Oxford University Press.
- Motta-Guedes, João. 2021. *Theory of the Legal Image*. Lisboa, dissertação de mestrado em Direito Internacional e Europeu. NOVA School of Law, Universidade NOVA de Lisboa.
- Moyn, Samuel. 2014. «O futuro dos direitos humanos.» *Revista SUR* 20: 60-69.
- . 2018. *Not Enough: Human Rights in an Unequal World*. Cambridge: Harvard University Press.
- Stramignoni, Igor. 2011. «Seizing truths: Art, politics, law.» In *Law and Art: Justice, Ethics and Aesthetics*, editado por Oren Ben-Dor, 73-92. Nova Iorque: Routledge.

Os contornos da linguagem dentro da comunidade no pensamento de Charles Taylor

Jeovet Baca Virgínia¹

I

A linguagem é um fenômeno social que possibilita a formação de sociedades e culturas, nas quais os seres humanos criam e partilham ritos e mitos que expressam os seus valores e as suas crenças. Esses ritos e mitos, por sua vez, influenciam a maneira como os indivíduos se relacionam com os outros e consigo mesmos, construindo as suas identidades num processo dialógico e interativo. Assim, o ser humano é um ser social e dialógico, que precisa da alteridade para se afirmar e se conhecer.

A linguagem permite ao ser humano criar e interpretar diversas realidades, como as leis, as artes, os mitos, a política ou o direito. O sistema dialógico é um elemento de comunicação que favorece essa capacidade criativa e compreensiva. Por meio do diálogo, podemos estudar a cultura de diferentes povos e entender a origem e o desenvolvimento do ser humano neste mundo.

A cultura é o termo que designa o conjunto de elementos que formam a identidade e a sustentabilidade de um povo ou de uma nação. Esses elementos são criados pela intervenção humana na natureza e diferenciam-se desta. A palavra cultura provém do latim *cultura* e significa a ação de tratar e cultivar a terra (*colere*).

A arte, a religião, os mitos e a arquitetura são elementos que expressam a cultura humana. Refletem a forma como o ser humano interage com a natureza e cria novos significados, e partilham a

¹ Esta publicação foi realizada no âmbito do projeto coletivo PTDC/FER/FIL/30686/2017 (Cosmopolitanism: Justice, Democracy and Citizenship without Borders) e no âmbito do projeto individual SFRH/ 2020/05664.BD, ambos financiados por fundos nacionais através da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P.

característica de poderem comunicar um sentimento ou um pensamento por meio de uma linguagem específica.

As formas simbólicas presentes na linguagem confirmam a necessidade de pensar o ser humano não apenas como um animal racional, mas, também, simbólico. O pensamento de Ernst Cassirer, na sua obra *An Essay on Man*, de 1944, expandiu a compreensão do ser humano a outras realidades através das manifestações das formas simbólicas como são as expressões culturais, as artes e os mitos. Podemos afirmar que houve tempos em que se fixou a necessidade de ver o ser humano encerrado apenas na razão; com as ideias de Cassirer, mudou-se um paradigma e confirmou-se a necessidade existencial de ampliar a compreensão do ser humano aos elementos simbólicos deixando de restringir à sua parte racional.

As interações das formas simbólicas dentro da sociedade transformam-se num processo visível na construção e na busca de sentido de diversas realidades, inclusive no problema da identidade pessoal. Da autoria de Charles Taylor, a obra *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, de 2016, permite compreender melhor esses contornos da realidade, principalmente o uso da linguagem no processo da construção da identidade pessoal e social.

Rubén Benedicto, na sua obra publicada em 2005, intitulada *Charles Taylor: Identidad, comunidad y libertad*, analisa como Taylor desenvolve uma noção de corpo e linguagem a partir da fenomenologia da percepção. Na verdade, essa noção é fundamental para a crítica que Taylor faz às bases epistemológicas da filosofia moderna e para a sua proposta de uma nova antropologia (Benedicto 2005, 24).

No capítulo VII, intitulado «The creative force of discourse», do livro *The Language Animal*, Charles Taylor (2016, 498) desenvolve o conceito da linguagem como força criativa do discurso, força essa que se revela quando o ser humano demonstra a capacidade de «fazer coisas com palavras». Para Taylor, essa demonstração acontece quando usamos as palavras para selar um compromisso, como, por exemplo: quando o padre, o juiz ou

os agentes dos registos declaram duas pessoas marido e mulher; quando se batiza um objeto com um nome próprio, por exemplo, avenidas, barcos, estádios, hospitais, ruas, etc.

A realidade simbólica abre-se quando atribuímos novos significados às coisas, pois isso permite-nos criar coisas com as palavras. Essa criação precisa de ser partilhada dentro de uma comunidade que se expressa com a mesma língua, para que o significado seja preservado e transmitido às gerações futuras. A tradução para outros idiomas pode ser levada a cabo ou não, dependendo da intenção de manter o sentido original da criação.

Segundo Charles Taylor, o diálogo é essencial para a expressão de certas ideias aos outros, pois nele ocorre a interação entre o «eu» e o «tu», bem como com entidades não vivas que passam a integrar a conversa quando são mencionadas, principalmente na terceira pessoa. O diálogo permite ao sujeito reconhecer a sua identidade pessoal e a sua relação com o bem, a partir do contacto com outros agentes sociais que partilham uma mesma cultura e tradição. Assim, o diálogo é uma fonte de formação do *self* e de ampliação do conhecimento (Taylor 2016, 499).

Com base nas ideias de Taylor, podemos afirmar, portanto, que a realidade humana é construída a partir da nomeação dos elementos existentes, mas isso não significa que estes só existam quando e porque são citados. No entanto, a realidade digital pode ser diferente, pois nela tudo pode ser criado e projetado pelo ser humano ou pelas máquinas chamadas inteligência artificial (IA).

Um dos problemas tratados por Taylor, e que se pode encontrar no seu livro *Argumentos Filosóficos*, é a questão do holismo de significado, com base nas ideias de Herder: certos vocábulos pessoais apenas podem ser palavras na conjuntura de uma linguagem que se articula. Desta forma, a linguagem não é uma coisa que se pode construir por meio de uma palavra de cada vez. Quando a capacidade linguística se desenvolve plenamente, cada palavra adquire um sentido completo como vocábulo, pois pressupõe todo o sistema de linguagem que a sustenta. Um exemplo disso é a capacidade de comunicar por meio de gestos expressivos, que

revela a natureza linguística do ser humano (Taylor 2000, 109).

Taylor desenvolveu as suas ideias a partir do pensamento de Herder, que defendia o holismo de significado, conceito esse que foi fundamental para o surgimento de outras perspectivas, como a de Humboldt, que concebeu a linguagem como uma rede interligada de sentidos (Taylor 2000, 110).

Em *The Language Animal*, Taylor defende que o evento da fala não é apenas uma transmissão de informações, mas uma forma de criar e transformar o sentido da nossa experiência. Por isso, a linguagem é uma atividade holística, dialógica e expressiva, que envolve não só palavras, mas também gestos, tons de voz, metáforas e comportamentos. Nesse sentido, os termos deícticos (que indicam a situação do falante) são fundamentais para compreendermos o contexto e a intenção do discurso. Além disso, a linguagem permite-nos situar o diálogo no tempo passado, presente e futuro, através das formas verbais adequadas (Taylor 2016, 499).

Compreende-se que, na sequência do pensamento de Taylor, o diálogo depende do domínio da língua e da capacidade de se referir a pontos comuns que facilitem a compreensão mútua. A linguagem é essencial para a formação de uma sociedade e da identidade pessoal do ser humano, pois influencia a relação entre o ideal e o real.

Taylor desenvolve a sua visão sobre o papel da linguagem na constituição do sentido e da experiência humana. Critica a tradição racional-empirista que vê a linguagem como um instrumento para codificar e transmitir informações e defende uma abordagem holística que reconhece a dimensão criativa e expressiva da fala. Neste sentido, o evento da fala ou a troca conversacional é um círculo de comunicação e de atenção imediatas, que requer uma percepção mútua entre os interlocutores. A fala não é apenas uma força inaugural, mas também um tratamento entre as partes, que estabelecem uma base comum para a relação entre o *eu* e o *tu*. Essa base constrói-se através de recursos retóricos, gestuais, tom de voz, e metafóricos que revelam a linguagem como uma prática corporificada (Taylor 2016, 501).

A interação verbal entre duas pessoas é marcada por relações de poder e submissão, que se manifestam de forma mais clara quando não há uma troca de ideias, mas uma imposição de um ponto de vista. Essa dinâmica é frequente quando existe uma diferença de idades entre os interlocutores, como pais e filhos, tios e sobrinhos, avós e netos. Nesse contexto, a linguagem atua como uma ponte que liga e, ao mesmo tempo, separa estes sujeitos.

O conceito de linguagem como rede influenciou pensadores do começo do século xx, como é o caso de Saussure, que, no seu livro *Cours de Linguistique Générale*, de 1916, desenvolve a ideia de que, na linguagem, «um vocábulo apenas vai adquirir sentido no campo das suas confrontações» (Saussure 1978, 166. Tradução minha).

Por sua vez, Taylor, em *Argumentos Filosóficos*, defende que o princípio advogado por Saussure, o de que a relação entre o signo e o significado é arbitrária e convencional, se tornou um axioma da linguística (Taylor 2000, 110). Esse princípio implica que a linguagem é uma ordem social que estabelece relações de poder e de submissão entre os falantes.

Esta ideia podemos, de facto, encontrá-la em *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Nesta obra, Taylor ilustra a noção de que as relações de poder são estabelecidas pela linguagem: veja-se o juiz que declara uma sessão encerrada e as demais pessoas presentes acatam a sua decisão. Ou, ainda, um exemplo de como o diálogo pode variar de acordo com o contexto e o objetivo é o uso de ordens na escala militar: quando um capitão se dirige a um soldado, pode usar um tom informal ou formal, dependendo da situação. No entanto, se pretender enfatizar que o seu discurso é uma ordem, pode alterar o tom da conversa, tornando-o mais autoritário e direto. Isto mostra que existem certos níveis no diálogo que se revelam nas diversas situações de conversa, com diferentes tipos de objetivos (Taylor 2016, 506).

Em *Charles Taylor's Vision of Modernity: Reconstructions and Interpretations*, de 2009, no capítulo 1, o artigo de Jan P. Hudzik, intitulado «The poetics of narrating modernity» procura demonstrar

que Charles Taylor apresenta uma ideia de construtivismo social que evita o essencialismo e o relativismo. Segundo Hudzik, Taylor reconhece a pluralidade das formas de vida modernas e a importância da linguagem para a compreensão da identidade e da cultura. O autor também defende que a teoria social de Taylor se baseia na noção de imaginários sociais, que são as formas coletivas de imaginar a ordem moral e política da sociedade. Por outras palavras, a linguagem humana molda a experiência e as formas do mundo ao seu redor, mas Taylor não se concentra nas mudanças de imaginários (a transição do pré-moderno para o moderno), o que torna o seu conteúdo incomensurável (Hudzik 2009, 11-12).

Em *Argumentos Filosóficos*, Taylor (2000, 111-13) resume o papel da expressividade e do holismo de sentido na linguagem. Esses conceitos integram um processo de transformação que explica em quatro pontos principais:

1.º — A linguagem é mais do que uma coleção de palavras independentes, como sugere a visão clássica. É, também, uma ferramenta mental que nos ajuda a organizar pensamentos e a comunicar com os outros. Nessa perspectiva, a linguagem tem várias funções, que foram exploradas por filósofos como Hobbes, Locke e Condillac. No entanto, há outro aspeto da linguagem que merece atenção: a sua espontaneidade. A linguagem não é apenas um sistema fechado, mas uma rede aberta que se liga com outras redes de imagens, ideias e emoções. Nesta rede, cada elemento depende do todo para ter sentido e cada todo ressoa com os outros. Assim, o significado das palavras que usamos não é fixo nem isolado, mas dinâmico e relacional. É impossível compreender plenamente o que alguém diz sem ter em conta o contexto e a intenção da fala.

A linguagem é mais do que um recurso disponível para os humanos: é uma forma de ação e de interação. Assim, não podemos reduzir a linguagem a um conjunto de ferramentas úteis, com palavras de significados fixos, mas devemos reconhecer que é uma atividade na qual nos expressamos e refletimos sobre o mundo e sobre nós mesmos.

2.º — A linguagem, como conjunto de termos referenciais, tinha uma posição indicativa no quadro clássico, mas que mudou quando as teorias modernas da linguagem enfatizaram a sua função descritiva de registrar e comunicar ideias. Um exemplo de outra função da linguagem é a expressão de sentimentos: gritar pode revelar e provocar emoções em quem ouve. O significado descritivo e o significado afetivo são duas dimensões distintas da linguagem, que não dependem do conteúdo específico do pensamento ou da emoção associados ao sinal.

Herder descobriu que a língua não é apenas um instrumento de comunicação, mas também uma forma de expressão e de criação. A língua permite-nos perceber o mundo de maneira diferente, descrevê-lo com mais riqueza e responder-lhe com mais emoção. Assim, a língua não só reflete os nossos pensamentos e sentimentos, mas também os transforma e amplia.

A visão revolucionária de Herder procurou capacitar novas formas de expressão a fim de ter novos sentimentos mais potentes ou mais aprimorados, e, por certo, mais autoconscientes. Essa perspectiva abre uma nova dimensão ao ser humano como animal linguístico, podendo não apenas sentir raiva como também indignação, não só amor, mas também admiração. Neste sentido, pode dizer-se que a linguagem pode fechar-se não só à atividade de falar sobre as coisas, mas também à expressão da subjetividade humana.

Segundo o pensamento de Herder, a linguagem é fruto tanto da sensação imediata como da reflexão, pois esta não se acrescenta àquela como algo externo, mas integra-a como elemento constitutivo. Desse modo, a linguagem revela as emoções e os sentimentos humanos, que nem sempre se explicitam em descrições, mas que se realizam de forma indireta, como quando se expressa indignação ao condenar atos injustos.

3.º — A linguagem não se limita a descrever as emoções e os sentimentos humanos; pode, também, criar formas variadas de expressão simbólica, como a poesia, a música, a arte ou a dança. Essas formas diferenciam-se da prosa, categoria específica de lin-

guagem usada para comunicar uma ideia sobre algo, sem metrificaco intencional e no sujeita a ritmos regulares. Segundo Taylor, a linguagem no é apenas um instrumento de descrio, mas, adicionalmente, um modo de constituir a realidade através da fala.

Por sua vez, a prosa é uma forma de expresso que pode captar alguns aspetos da realidade humana, mas no todos. Isto porque existem outros modos simbólicos, como a poesia, a música e a arte, que revelam dimensões diferentes da experiência, especialmente as emooes. Seguindo a proposta de Ernst Cassirer, podemos afirmar que a linguagem no se reduz à prosa descritiva, mas abrange toda a variedade de formas simbólicas que constituem a cultura humana.

4.É — O pensamento p s-herderiano no se limitou apenas a transformar e a ampliar o modo como se veem os usos da linguagem; conseguiu também modificar a conceco do sujeito da linguagem. Neste sentido, se a linguagem tem de ser vista, em primeiro lugar, como atividade, tem de ser aquilo que é repetidamente criado e recriado na fala, por isso, torna-se relevante observar que o *locus* primário da fala é a conversaco.

O ser humano fala consigo próprio e para os outros. Contudo, a linguagem recebe a sua forma e desenvolve-se no primariamente no monólogo, mas no diálogo, ou melhor, na vida da comunidade de fala. Herder vai denominar este processo de *locus* primário de uma linguagem de *Volk*, que lhe serve de portador, e Humboldt segue essa mesma ideia.

Taylor reforca, no quarto ponto, que a linguagem é moldada pela fala e apenas se pode desenvolver numa comunidade de fala. Aqui, é importante notar que a língua que se fala, a rede que no pode dominar e controlar, no pode ser apenas a minha língua, será sempre a nossa língua. As palavras so usadas para expressar diferentes tipos de relaoes entre humanos:  ntimas, formais, oficiais, casuais, brincalhonas, sérias. Quando nomeados, os humanos moldam as relaoes sociais como maridos e esposas,

pais e filhos, cidadãos iguais numa república, súbditos do mesmo monarca ou seguidores de líderes militares. É a partir dessa perspectiva que se pode dizer que não apenas as comunidades linguísticas moldam e criam a linguagem, mas a linguagem também constitui e mantém as comunidades linguísticas.

No artigo «Herder on the relation between language and world», de 2004, de Sonia Sikka, a autora explica que Herder atribui a «origem» da língua, no sentido mais plausível, à capacidade humana de reflexão. Essa capacidade permite ao ser humano separar-se do «oceano de sensação» que envolve um determinado objeto e reconhecer um atributo que o diferencia dos demais, ao qual aplica «uma onda» nesse vasto oceano. Por meio desse reconhecimento, os humanos conseguem distinguir as coisas existentes com base nas suas propriedades específicas e atribuir sinais que representam o que foi identificado dessa forma. Essa habilidade linguística, na teoria de Herder, está intimamente relacionada com a liberdade (Sikka 2004, 185).

Os diferentes tipos de níveis da linguagem usados por diversos grupos sociais revelam que a língua é dinâmica e que se adapta aos contextos de uso. A linguagem menos formal, empregada entre amigos e familiares, pode alterar-se em situações que envolvem um sujeito com autoridade, capaz de regular e impor uma ordem que afeta a interação social. Um exemplo disso são as leis positivas presentes em vários ramos do direito: civil, privado, criminal, empresarial, constitucional. Quando o juiz aplica essas leis, estas devem ser obedecidas para que o cidadão não incorra em desobediência.

Para Charles Taylor, em *The Language Animal*, a comunicação depende de bases preestabelecidas, sustentadas pelo poder do discurso, que podem envolver duas ou mais partes. Estas bases incluem códigos, obrigações e condições que devem ser compreendidas pelos participantes dos atos de discurso (Taylor 2016, 507).

II

No pensamento de Taylor, as bases que se formam nas interações sociais não são isoladas nem meramente codificadas, mas envolvem alguns entendimentos comuns de ordem social mais ampla. Além disso, essas bases podem ser moldadas ou remodeladas por meio de uma promulgação. É por isso que qualquer fundamento, uma vez estabelecido, deve gerar certas expectativas que os parceiros devem cumprir (Taylor 2016, 508).

A linguagem adapta-se aos diferentes setores da sociedade, usando níveis de codificação que podem ser de vária ordem: político, informal, literário, científico, religioso, formal ou calão. Esses níveis expressam a diversidade e a complexidade da comunicação humana.

Note-se que a forma de expressão varia não só entre as comunidades de fala, mas também dentro das famílias que as compõem. Em algumas famílias, há uma hierarquia de poderes que influencia o modo como a criança comunica com os seus familiares. Além disso, existem títulos que distinguem certas pessoas devido à sua origem ou ao seu mérito, como «vossa excelência», «majestade», «rei», «conde», «doutor» ou «mestre».

Taylor propõe uma análise da situação social das sociedades humanas modernas a partir de diferentes esferas de atividade, a que chama «mundos» de envolvimento. Estes mundos são: a política, o comércio e a indústria, a arte, a ciência, a educação, o teatro, os meios de comunicação. Para Taylor, estes mundos têm diferentes níveis de autoridade e influência sobre as vidas humanas numa sociedade. Embora o mundo político seja o mais abrangente, na sua maioria, as pessoas buscam mais estabilidade no mundo comercial-industrial, pois precisam de encontrar um trabalho ou uma forma de gerar rendimento (Taylor 2016, 511).

As influências externas podem afetar a trajetória de cada pessoa na sociedade, que tem regras estabelecidas pelo contrato social. No entanto, a sobrevivência é uma necessidade fundamental, especialmente na fase adulta, que exige a capacidade de trocar serviços.

O ser humano adapta-se aos diferentes contextos em que atua, modificando a sua forma de comunicar e alguns aspetos da sua personalidade que influenciam a sua identidade. Esta capacidade de adaptação é natural, pois cada humano é um ser em constante evolução e não imutável.

A identidade pessoal depende da aptidão humana para filtrar as influências externas, que podem ser úteis, mas não determinantes. A autenticidade é possível quando se supera a lógica do poder e da submissão e se segue os próprios princípios. A linguagem é importante para o diálogo com o outro, mas não define o seu significado por si só. Em *Argumentos Filosóficos*, Taylor (2000, 110) defende a ideia de que as «nossas palavras têm o seu significado apenas nos ‘jogos de linguagem’ que jogamos, que, por sua vez, encontram o seu contexto ao longo das formas de vida».

Nesse sentido, a linguagem é um fator decisivo na construção social que orienta as escolhas e as ações dos indivíduos na sociedade, quer seja para manter ou para transformar o regime vigente. Essa construção manifesta-se de várias formas, como nas normas jurídicas, nos mitos coletivos, nas crenças religiosas, na cultura, na produção industrial. Porém, essas formas precisam de ser comunicadas a todos os membros da sociedade e a todos os que desejam integrar-se num regime diferente do seu.

A preservação linguística é fundamental para manter a identidade de uma sociedade ou de uma comunidade. Há argumentos que sustentam essa preservação. No artigo «Minority rights and the preservation of language», de 2005, Anthony Ellis expõe dois deles: o primeiro afirma que a língua é parte essencial da cultura, que não sobrevive sem ela; o segundo defende que os seres humanos têm uma relação tão importante com a sua cultura que podem reivindicar a sua integridade. No entanto, Ellis (2005, 208) questiona a validade desses argumentos.

Benedicto, em *Charles Taylor: Identidad, comunidad y libertad*, constrói a ideia de que a linguagem de uma certa comunidade é responsável pela transmissão de significados que formam as bases da mesma e que é independente do desejo de cada ser humano

pertencente a esta sociedade, por existir muito antes dele (Benedicto 2005, 175).

A mudança de uma sociedade para outra revela as diferenças entre elas. Apesar de as sociedades modernas terem sido influenciadas por diversos fatores históricos e culturais, como o colonialismo e as religiões, aquelas ainda apresentam elementos distintivos, como a língua, a cultura e o Estado social. As leis e os valores podem variar drasticamente de uma sociedade para outra, mas os seres humanos têm a capacidade de se adaptar e até de se transformar diante de novas realidades.

Charles Taylor, em *The Language Animal*, aprofundou o pensamento de Pierre Bourdieu para traçar a forma como os seres humanos reproduzem na sociedade o comportamento da sua criação, demonstrando que isto acontece porque são treinados a manifestar certos hábitos e que não são apenas reações estereotipadas, mas modos flexíveis. Taylor define um *habitu* como «basicamente a sensibilidade incorporada que torna possível a improvisação estruturada». Assumir um *habitu* é incorporar certos significados sociais (Taylor 2016, 513).

Podemos afirmar que, segundo a definição de Taylor, os hábitos são os comportamentos sociais que os seres humanos aprendem normalmente na família e na sociedade e que se baseiam na repetição de padrões. A linguagem é o meio pelo qual os seres humanos transmitem, ou não, as suas experiências aos seus descendentes, podendo ser oral, escrita, exemplificada ou repetida. Em suma, os hábitos são elementos da cultura.

Para Taylor, é necessário ter em conta que a sociedade apenas se poderá reproduzir quando os significados e os valores dos *habitus* dos seres humanos tenham uma correspondência com as instituições existentes, por meio de hierarquias, entendimentos de quem ou daquilo que é superior e inferior. De acordo com Bourdieu, as instituições e os *habitus* sustentam-se por meio da *doxa*. Além disso, no entendimento que retira de Craig Calhoun, Taylor desenvolve a ideia de que as compreensões pré-conscientes, tidas como certas e que estão presentes no mundo onde o ser humano

existe, podem moldar as suas percepções mais conscientes (Taylor 2016, 513).

Na verdade, as sociedades modernas são fruto de um processo histórico que construiu e transformou os seus valores. Estes valores não podem ser julgados como positivos ou negativos, pois refletem as dinâmicas e as necessidades de cada época. A sociedade é um organismo vivo que se adapta e se renova constantemente, assim como a forma de compreender os seus valores.

No pensamento de Cassirer (1944), o ser humano é um animal racional e simbólico que interpreta a realidade de acordo com as ideias pré-conscientes que Taylor explora. Essas ideias dependem dos princípios que os humanos partilham numa sociedade que se baseia nos aspetos que desenvolvemos de seguida.

Para Taylor, é necessário compreender que a obediência do ser humano dentro da sociedade moderna não depende apenas da *doxa* que é induzida pelos *habitus*, porque as regras que as instituições representam — desde as suas formas canónicas — e os diferentes papéis que exercem com certos fundamentos são explicitados e justificados através da formação histórica da fundação das mesmas instituições. Estes fundamentos podem ser representados também pelos seus valores básicos. Durante esse processo de formação, existem retratos ficcionais de diversas histórias, nos quais o mito e a realidade se misturam para justificar certas celebrações do Estado (Taylor 2016, 514).

Toda essa construção dentro da sociedade é aquilo a que Taylor (2016, 514) vai dar o nome de «social imaginary». Existem certos níveis de construção, principalmente quando se centra no problema da linguagem e em como certos ritos podem mudar por completo a vida dos seres humanos dentro da sociedade, manifestando-se esses imaginários sociais de diferentes maneiras em cada meio social.

Para Taylor, o ritual é fundamental no desenvolvimento da linguagem. Os seres humanos criaram uma forma de conexão com o cosmos; desde os povos antigos até aos modernos, subsiste a crença da existência de um *ser superior* e de que conseguem con-

trolar o cosmos através de certos ritos. Nesta crença, destaca-se a possibilidade da existência de certos ritos de pedidos que podem causar danos, desvios da sua verdadeira natureza. Os seres humanos afirmam serem os responsáveis por alguns desvios, mas podem também contribuir para os reparar, e o verdadeiro meio usado para tal efeito de reparação é o ritual (Taylor 2016, 516).

A reparação desta ordem tem um processo de restaurar a ligação do ser humano com o cosmos, fazer as pazes com os deuses ou recuperar uma amizade, o que, para Taylor (2016, 516), é objetivo de muitos sacrifícios iniciais e é por este motivo que muitos rituais são «restauradores».

A modernidade trouxe consigo uma transformação nos rituais que as sociedades praticam, não porque os rituais ou a linguagem tenham perdido a sua força, mas porque a crença na relação entre o humano e o sagrado ou o cósmico enfraqueceu. Assim, as sociedades buscaram outras formas de se ligar, que deixaram de depender da realidade física e passaram a depender da virtual. Essa mudança implica que a linguagem nos rituais serve menos para compreender uma realidade do que para afirmar uma identidade, a fim de se vincular a um grupo ou estilo de vida.

Hudzik, nos estudos sobre Taylor, apresentados em «The poetics of narrating modernity», demonstra que as línguas, tanto literárias como teóricas, são capazes de articular a realidade e conseguem transformar a percepção do ser humano e o seu comportamento dentro dela. Com essa articulação, os seres humanos têm a possibilidade de decidir o que é real e o que não é. Contudo, não se pode criar, literalmente, certas coisas do princípio ao fim, que podem mudar de estado e os significados das realidades físicas e culturais. Neste sentido, existe um certo distanciamento entre a cognição e a criação, as quais compõem a linguagem/discurso, que é tanto um instrumento de cognição (teoria) como de ação (prática). Portanto, a modernidade não é apenas uma certa era histórica, mas sobretudo o objeto de uma apresentação especial do mundo em geral, que não está ligado a nenhuma área geográfica.

fica definida pelo tempo; trata-se de uma estrutura a-histórica que pode ser concretizada de uma forma única em qualquer cultura (Hudzik 2009, 16).

Para Taylor, nas nossas sociedades modernas ainda se preservam certos rituais «restauradores» que podem restabelecer a ordem, aquela que encontramos também nos modernos mais «seculares», por se basearem em certos valores ou bens. No caso dos contemporâneos, os valores e os bens transformam-se em democracia como modo de governo e em direitos humanos. Quando se procura restabelecer essas ordens durante as cerimônias, estes momentos são considerados uma reedificação, um retorno de fidelidade à ordem que se reconhece como normativa (Taylor 2016, 524).

A restauração social depende da adesão dos seres humanos que partilham uma determinada sociedade aos princípios que orientam essa ação, os quais podem variar de acordo com as crenças reparadoras e os discursos políticos que predominam em cada contexto histórico e cultural, definindo assim os valores e os bens que são transmitidos e preservados nessas sociedades.

Contudo, para Taylor, a linguagem é um elemento essencial na construção e na vivência das ordens superiores que envolvem os seres humanos e as suas sociedades. O autor defende ainda que essas ordens se transformam por meio de rituais de reconexão ou restauração, que podem persistir mesmo quando a visão de uma ordem moral cósmica e transcendente se perde. Essa possibilidade de transmitir uma ordem imanente às gerações futuras é uma característica do discurso. Os rituais não apenas fundamentam, mas também restauram e remodelam as conexões entre as ordens superiores e a experiência humana (Taylor 2016, 539).

Neste caso, Taylor retira duas lições importantes: 1.^a — Essa alternância de criação e ratificação de significados, que se pode ver de forma ligeiramente diferente do domínio dos fundamentos, é a base para a geração contínua de diferenças culturais; 2.^a — Deve reconhecer-se que é necessário observar a compreensão da linguagem, mesmo que seja no discurso em prosa comum, no contexto

da representação significativa e de toda a gama de formas simbólicas. Temos de considerar que as linguagens especializadas reduzidas, desprovidas de significados humanos, podem ser ideais para certos propósitos importantes, mas esses modos austeros não conseguem oferecer um modelo para a fala humana em geral — e, para o nosso pensador, esta é uma das principais mensagens da sua obra (Taylor 2016, 539).

Conclusão

A linguagem humana reflete e transforma a realidade ao atribuir novos significados na interação com o ambiente natural. Esses significados expressam-se em formas simbólicas variadas, como a arte, a religião, os mitos, as arquiteturas e os códigos linguísticos que as codificam e transmitem.

As interações das formas simbólicas dentro da sociedade transformam-se num processo visível da construção e na busca de sentido de diversas realidades para o ser humano, inclusive a construção da identidade pessoal que se forma por meio de diversas influências que aquele adquire na convivência social com os outros e no desenvolvimento progressivo do seu interior.

As linguagens fundamentam-se nas bases que as comunidades criam e partilham, e não se limitam a uma multiplicidade de códigos, mas relacionam-se com ordens sociais mais amplas. Para compreender certos tipos de linguagem que os seres humanos desenvolvem em sociedade, é preciso adquirir uma certa «iniciação» no seu contexto. Alguns meios de ensinar essas competências são as escolas de especialização, mas há, na verdade, expressões que só fazem sentido em situações específicas.

A influência que a linguagem exerce na construção de diversas realidades sociais pode notar-se no pacto social, com a permanência ou a mudança de regimes. A construção social por meio da linguagem é feita de diversos modos, como as criações das

constituições, das leis, dos mitos partilhados, das religiões, das culturas, criações industriais e mundos imaginários por meio das diversas tecnologias.

Uma das características manifestadas pelo ser humano é a de poder transmitir as suas vivências aos seus descendentes por meio da linguagem, por meio oral, escrito ou de outras formas culturais. Deve ter-se em mente que existem diversos valores culturais que constituem as realidades sociais modernas e que foram moldados ao longo do tempo. Neste sentido, a sua influência sobre os seres humanos não pode ser considerada como boa ou má quando a sociedade vive constantes mudanças e evoluções e, além disso, certos valores podem também eles ser interpretados de diferentes maneiras.

A consciência da própria existência e da realidade que o influencia é fundamental para o ser humano, mas essa percepção pode variar conforme as interações sociais e os princípios que regem a sociedade em que se insere.

A linguagem humana desenvolveu-se com base em alguns princípios que se manifestam em rituais de conexão com o cosmos, ligação essa que é uma tradição antiga e moderna, e que pressupõe a existência de um ser superior capaz de alterar a realidade quando invocado por meio de ritos específicos.

Os rituais são formas de linguagem que expressam e reforçam a crença e a identidade dos grupos sociais. No entanto, nas sociedades modernas, muitos rituais têm perdido a sua força e o seu significado, pois as pessoas deixaram de acreditar na conexão entre o humano e o sagrado, entre o natural e o sobrenatural. As sociedades modernas buscam outras formas de comunicar e de se relacionar, que não dependem apenas da realidade física, mas também da virtual. Essa mudança afeta o uso da linguagem nos rituais, que se torna menos importante para compreender uma realidade que se baseia numa afirmação de pertencimento a um grupo ou a um estilo de vida.

O ser humano também tem a capacidade de alcançar uma certa clareza ao perceber o que é real ou o que é falso.

A linguagem é um elemento fundamental da identidade e da cultura de uma comunidade. Esta expressa a união dos seus membros e transmite os valores que devem ser preservados e partilhados. A manutenção e o fortalecimento da língua dependem de vários fatores, como a organização social, a educação e os incentivos à valorização do património material e imaterial.

A criação de outras realidades por parte dos seres humanos, por meio da literatura, dos ritos ou das novas tecnologias demonstra a capacidade e a infinidade de possibilidades na interpretação da realidade, que podem variar em cada agente existente. Assim, a linguagem como um elemento das formas simbólicas colabora na construção da identidade pessoal e na formação de elementos característicos de uma determinada sociedade ou grupos.

Bibliografia

- Benedicto, Rubén. 2005. *Charles Taylor: Identidad, comunidad y libertad*. Valencia: Universitat de Valencia, Servei de Publicacions. <http://hdl.handle.net/10803/9856>.
- Cassirer, Ernst. 1944. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Ellis, Anthony. 2005. «Minority rights and the preservation of languages.» *Philosophy* 80, n.º 312: 199-217.
- Hudzik, Jan P. 2009. «The poetics of narrating modernity.» In *Charles Taylor's Vision of Modernity: Reconstructions and Interpretations*, editado por Christopher Garbowski, Jan P. Hudzik e Jan Klose, 2-22. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Saussure, Ferdinand de. 1978. *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot.
- Sikka, Sonia. 2004. «Herder on the relation between language and world.» *History of Philosophy Quarterly* 21, n.º 2: 183-200.
- Taylor, Charles. 1985. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge e Massachusetts: Harvard University Press.
- _____. 2000. *Argumentos Filosóficos*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola.
- _____. 2002. «Gadamer on the human sciences.» *The Cambridge Companion to Gadamer*, editado por Robert J. Dostal, 126-142. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2005. *Hegel e a Sociedade Moderna*. São Paulo: Edições Loyola.
- _____. 2010. *Imaginários Sociais Modernos*. Lisboa: Edições Texto & Grafia.

- _____. 2011. «Conditions of an unforced consensus on human rights.» In *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, 105-123. Cambridge, Massachusetts e Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- _____. 2016. *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge, Massachusetts e Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.

O libertino como um pensador impaciente: uma leitura kantiana da inservilidade libertina

Manuel P. Fernandes

O enquadramento do libertino no sistema moral kantiano

Segundo Rui Sousa, o libertino é:¹

alguém que se recusa a aderir às ideias em vigor, como às que acabarão algum dia por triunfar, para se dedicar acima de tudo a criar para si a identidade original e irrepetível com que vai inquirindo os vários sistemas organizados e com que vai procurando para si um espaço de excentricidade, que não é necessariamente provocação ou ânsia deliberada de desvio.

(Sousa 2019, 80)

Este conceito foi ganhando, desde a Idade Média, uma conotação de heterodoxia e de divergência em relação às normas religiosas e sociais, que contribuiu com particular relevância para as discussões humanísticas e teológicas dos séculos XVI e XVII, podendo mesmo dizer-se que a heterodoxia libertina terá parcialmente antecipado o conceito de iluminismo, tal como definido por Immanuel Kant no texto de *Resposta à Pergunta: O que É o Iluminismo?* (Sousa 2019, 80, nota 24).

A resposta de Kant — «O Iluminismo é a saída do Homem da menoridade de que ele próprio é culpado» (Kant 2018b, 9) —, tão frequentemente citada, define o iluminismo como um processo

1 O autor não segue o acordo ortográfico de 1990.

progressivo pelo qual o homem abandona a menoridade, isto é, abandona a dependência intelectual de outros, passando a reger-se pela sua própria razão. O comodismo da menoridade, isto é, a dificuldade de pensar pela sua própria razão, é apontado como o principal responsável pela permanência da humanidade num estado de menoridade (Kant 2018b, 9). Esta posição será desenvolvida no parágrafo 48 da *Antropologia em Sentido Pragmático*, no qual Kant discute ainda duas classes de menoridade jurídica: menoridade derivada da incapacidade legal (da mulher) e menoridade etária (da criança, até atingir a maioridade legal) (Kant 2020a, 103-4). Deve também ser tida em conta a menoridade, que parece ser permanente, da mulher, em função de uma necessidade de representação legal por parte de terceiros, à semelhança do caso temporário da criança, ideia que parece conduzir a uma ligeira incompatibilidade entre os dois textos. Diogo Sardinha, a fim de evitar um embate entre as duas posições, sublinha a importância da responsabilidade e da culpa que existe na escolha premeditada da menoridade, e realça a inocência particular do caso da mulher e de todas as submissões sociais que poderão condenar o indivíduo a uma menoridade permanente e aparentemente inocente do ponto de vista dos indivíduos (Sardinha 2020, 99-102).

Em Kant, existem dois elementos que necessariamente colaboram para que o indivíduo abandone essa condição de menor. Por um lado, torna-se fundamental a existência de liberdade²; por outro, o fomentar de um uso público da razão³, em todos os seus elementos, no seio da sociedade. Veja-se:

2 Quando, ao longo deste artigo, utilizo o termo «liberdade», estou a referir-me ao conjunto de liberdade de escolha e liberdade de acção. Para mais detalhes acerca do jogo entre a autonomia individual e o conceito de liberdade, leia-se, por exemplo, Guyer (2005, 115-45).

3 Tal como António Manuel Martins refere, o uso público de razão parece estar ao alcance de todos, pelo menos no sentido de uma posição crítica fundamental. Todavia, e tal como António Manuel Martins anota, a expressão «uso público da razão» pode oferecer algumas dificuldades de interpretação na medida em que a publicidade parece, em última instância, significar que uma pessoa que não consegue por si resolver as suas dúvidas as relega a um auditório composto por quem tem coragem de pensar por si próprio. Cf. Martins (2006, 375-86).

Mas, para esta ilustração, nada mais se exige do que *a liberdade*; e, claro está, a mais inofensiva entre tudo o que se pode chamar *liberdade*, a saber, a fazer um *uso público* da sua razão em todos os elementos.

(Kant 2018b, 11)

O uso público da razão, indexado por Kant como condição para fomentar o iluminismo, é um fenómeno sonogado em sociedades onde imperam códigos sociais estritos e onde a censura e a repressão de costumes desviantes são a norma. Nesse tipo de sociedades, em que só é possível produzir um incondicionado uso público da razão quebrando a lei e sofrendo as consequências que lhe estão associadas, poder-se-ia compreender que os cidadãos vivessem numa situação paradigmaticamente semelhante àquela em que Kant situa a mulher. Importa situar esta questão atendendo ao louvor que Kant faz à figura tutelar de Frederico, *o Grande*, na medida em que o rei, ao permitir a liberdade de pensamento e o uso público da razão, se afasta de um paradigma verdadeiramente perigoso para a ilustração do seu povo, o da quase perpétua condenação à menoridade em função de uma servitude a um chefe de Estado, não esclarecido, que deseje utilizar essa menoridade para os seus próprios fins.⁴

A partir do século XVIII, os avanços tecnológicos permitiram a redução do custo de produção de livros, fomentando a expansão, quer do mercado livreiro regular, quer dos mercados do livro ilícito. Neste circuito, os libertinos, tendo de conviver com mecanismos de repressão mais intensos do que os seus antecessores — mecanismos esses que são próprios de um antigo regime, que começa a ver a sua natureza fundacional ameaçada (Kant 2020a, 103-4) —, vêem na circulação clandestina o único modo de promover um uso público da razão, capaz de se debruçar criticamente sobre algumas das questões fundamentais da natureza

4 «Chefes de Estado apelidam-se *Pais da Pátria* porque compreendem melhor do que os seus *súbditos* como estes devem ser feitos felizes; mas em nome do seu próprio bem, o povo é condenado a uma menoridade permanente». Cf. Kant (2020a, 103).

e vivência humanas, nomeadamente em relação aos âmbitos do erótico e do divino.⁵

Como observa Maria Payan Martins:

O livro proibido, a que anda associado um grande volume de actividade ilegal de impressão e comércio, é particularmente importante para o estudo da História da Cultura e das mentalidades da época em que ocorreu a sua publicação. Livro herético, tratado científico ou de filosofia, libelo político ou crónica escandalosa, o livro proibido [...] era julgado semente de subversão capaz de pôr em causa os valores e poderes instituídos.

(1995, 13-4)

Ora, os textos considerados filosóficos ou libertinos estarão, pela heterodoxia em que se constituem, entre os mais severamente punidos, sobretudo por um regime inquisitório que via neles manifestações de desonestidade intelectual e de afronta aos valores instituídos pela coroa e pela Igreja. Trata-se de um sistema que sente a necessidade de os extirpar por serem uma ameaça à ordem e aos preceitos filosóficos e religiosos apregoados pela Igreja na sequência do Concílio de Trento e da produção do *Index Librorum Prohibitorum*.

Não existindo no século XVIII português líderes esclarecidos que promovessem, tal como Frederico da Prússia, um uso público da razão, tendo-se pelo contrário agravado os mecanismos de censura existentes, os libertinos acabam por definir-se em confronto directo com esses mecanismos que visavam a sua

5 Esta situação remete-nos para a posição geral exemplar de Marlesherbes, que parece aproximar-se do ideal kantiano de que o público deverá ser o juiz do autor, contrariando uma existência de duras restrições às liberdades de imprensa. Cf. Moureau (2018). Veja-se, por exemplo, o que no *Mémoire sur la liberté de la presse* (1788), este autor, tal como Diogo Ramada Curto comenta: «[...] estava convencido de que todas as operações destinadas a multiplicar as formas de controlo e de censura, respeitantes à produção de livros, teriam como efeito inevitável o desenvolvimento de formas alternativas e fraudulentas do comércio de livros. A regra funcionava para o caso do mercado francês, que se via assim invadido de livros produzidos no estrangeiro, mas também poderia ser aplicada a Itália, Espanha e Portugal, cujos mercados eram invadidos de livros impressos em Lyon e noutras cidades meridionais» Cf. Curto (2007, 22-3).

dependência e menorização. Apesar de esses meios de censura potencialmente ilibarem os súbditos da culpa em relação à menoridade em que vivem, não os poderão impedir de, ao atingir estádios de independência intelectual, definirem para si um conjunto de valores que os configuram como seres autónomos, destacados de um ideal de sociedade entendida como um todo; nem os poderão impedir de divulgarem os valores que defendem, por meio de circuitos de contrafacção e impressão ilícita.

Assim, o recurso à publicação clandestina representará um momento de auto-exclusão do libertino em relação às leis da sociedade e tanto deverá ser entendido como uma rejeição da menoridade em todas as suas formas, como das condutas morais apregoadas pelos chefes de Estado que, de acordo com Kant, se configuram como os verdadeiros responsáveis pela menoridade colectiva. Atente-se, todavia, que a rejeição da sociedade, embora seja uma rejeição da menoridade, poderá constituir-se como um problema moral relevante, uma vez que a universalização da quebra de leis como máxima põe em causa os pilares em que se poderá alicerçar qualquer sociedade humana. A reflexão de Kant no texto «Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade» torna-se particularmente elucidativa:

Quem, pois, *mente*, por mais bondosa que possa ser a sua disposição, deve responder pelas consequências, mesmo perante um tribunal civil, e por ela se penitenciar, por mais imprevistas que possam também ser essas consequências; porque a veracidade é um dever que tem de considerar-se como a base de todos os deveres a fundar num contrato e cuja lei, quando se lhe permite também a mínima excepção, se torna vacilante e inútil.

(Kant 2018c, 190)

Neste excerto, a rigidez da moral kantiana dita, portanto, que não haverá situação alguma em que a mentira se torne aceitável, apesar dos benefícios que poderá trazer tanto a quem a profere como a terceiros.

Esse tipo de conclusão é naturalmente dedutível de qualquer uma das formulações do único Imperativo Categórico Fundamental: «Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.» (Kant 2020b, 62)

Caso a «mentira por amor ao próximo» se tornasse em lei universal da natureza, a confiança que depositamos nas nossas instituições e na nossa sociedade desapareceria por completo, por isso a máxima de «devo mentir por amor ao próximo» não deverá ser universalizada sob nenhuma circunstância. De igual modo, a universalização do fenómeno de quebra da lei, mesmo que innocentemente associado a um desejo profundo de trazer melhorias para a sociedade, não poderia de modo algum ser universalizado. Caso se procurasse a universalização da máxima «devo quebrar a lei com a finalidade de melhorar a sociedade», admitir-se-ia que cada qual, mediante a utilização da sua própria e privada veracidade, pudesse quebrar toda e qualquer lei que lhe parecesse adequada aos fins que observasse serem úteis à sociedade como um todo. Desse modo, poderá considerar-se que a universalização deste tipo de máxima iria rivalizar com a constituição do próprio direito civil, chegando mesmo a invalidá-la.

Diz-se na *Metafísica dos Costumes*, acerca dos modos de servilidade:

A consciência e o sentimento da insignificância do seu valor moral em comparação com a lei é a humildade (*bumilitas moralis*). A persuasão da grandeza do valor moral pessoal, decorrente apenas da falta de comparação com a lei, pode denominar-se um orgulho da virtude (*arrogantia moralis*). — A renúncia a qualquer pretensão de ter em si mesmo algum valor moral, na convicção de que, com isso precisamente, se adquire um valor escondido, é a falsa humildade moral (*bumilitas spuria*).

(Kant 2017, 368)

Tendo em conta este excerto, facilmente se poderá encarar o problema da inservilidade do libertino como tendo a sua génese numa supervalorização do valor moral em comparação com a lei,

o qual contribuirá para que toda a libertinagem, ao envolver a quebra da lei, deva aceitar a classificação kantiana de *arrogantia moralis*. A meu ver, será essa *arrogantia moralis*, que deriva por um lado da saída da menoridade e por outro da existência de humildade, a condicionar necessariamente a procura do libertino pela quebra da lei, chegando a fomentá-la.

II. A natureza cosmopolita do libertino

A deficiência moral, na forma de orgulho da virtude, é o atributo fundamental do libertino, permitindo um afastamento entre a figura do libertino e a figura de um qualquer intelectual que procure mudar a sociedade sem recorrer à violação da lei. Devido à predisposição do libertino para afirmar a sua heterodoxia, num contexto de irreverência e de espírito crítico, porventura impulsionado pela *arrogantia moralis*, a sua identidade singular vai constituir-se como um veículo eficaz de aceleração de transformações sociais, promovendo com as suas actividades uma aproximação da sociedade sua contemporânea a uma sociedade mais moral e cosmopolita, na qual o compromisso com as imposições deveria cessar.

Essa questão poderá facilmente ser enquadrada no contexto de uma heterodoxia fundamental de descomprometimento, tal como Rui Sousa lembra quando diz que:

Acabará por ser essa a sua heterodoxia fundamental: o desejo de não se comprometer com nenhum ponto de vista específico, e a própria diversidade das vias que escolhe para se posicionar e para promover ativamente o seu inquérito incessante, são acolhidos com desconfiança pelos vários lados da barricada, demasiado ciosos das suas verdades e da necessidade de as fazer triunfar e absolutizar para tolerarem a persistente vaga que a todos envolve na desconfiança e na revisão crítica de ideias encaradas como pressupostos fundamentais.

(Sousa 2018, 80)

É precisamente essa heterodoxia e descomprometimento que levam a que o conceito de libertino possa com alguma utilidade ser incluído no âmbito do cosmopolitismo.

Como é conhecido, os avanços científicos e antropológicos promovidos pela Era da Razão levaram a um ressurgimento de termos como «cidadania mundial» e «cosmopolitismo». Como sucintamente se consagra desde 2019 na *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*:

[...] the terms ‘cosmopolitanism’ and ‘world citizenship’ were often used not as labels for determinate philosophical theories, but rather to indicate an attitude of open-mindedness and impartiality. A cosmopolitan was someone who was not subservient to a particular religious or political authority, someone who was not biased by particular loyalties or cultural prejudice. Furthermore, the term was sometimes used to indicate a person who led an urbane life-style, or who was fond of traveling, cherished a network of international contacts, or felt at home everywhere.

(Kleingeld 2019)

Esta percepção dos termos, tendo como pontos culminantes do cosmopolitismo uma atitude de abertura, racionalidade e imparcialidade em relação ao mundo, define um cosmopolita setecentista como alguém que não seria subserviente em relação a autoridades políticas ou religiosas, associando-se facilmente à ideia de *polis* universal de Kant ou à primeira premissa da antropologia, que retoma o ideal naturalista de que o homem é, pela sua natureza, um cidadão do mundo. Este tipo de quadros mentais compõe a racional essência da libertinagem, na medida em que a heterodoxia, a emancipação intelectual e a ausência de subserviências religiosas ou políticas, contribuem para a configuração do libertino como alguém que, pela natureza do conceito, se rege pela imparcialidade e pela curiosidade intelectual em relação ao mundo; o que leva a que se possa dizer que a libertinagem é, neste âmbito, um exemplo de cosmopolitismo.

A racionalidade, mormente fundada nos ensinamentos do iluminismo, de que a Enciclopédia é um dos maiores testemunhos, é totalmente incompatível com a censura intelectual do Antigo Regime. De acordo com a *Ideia de Uma História Universal com um Propósito Cosmopolita*, o meio mediante o qual a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento das disposições do ser humano é um antagonismo entre as disposições do homem para a liberdade incondicionada e a própria estrutura coerciva da sociedade, conceptualizado por Kant como sociabilidade insociável. Esta sociabilidade insociável divide a natureza humana de uma forma bipartida, por um lado conferindo ao homem a portabilidade de tendências egoístas provenientes da sua animalidade, que desejam uma liberdade incondicionada, e, por outro, conferindo-lhe a portabilidade de uma razão que deseja, pelo bem de si mesmo e da espécie, uma lei que limite a liberdade dos demais.

A animalidade indomada pela razão levá-lo-á a considerar esquivar-se às leis da sociedade como forma de afirmar a sua liberdade intelectual em relação a códigos sociais que considera obsoletos.⁶ Neste enquadramento, o libertino pode definir-se, por um lado, como alguém que, estando em sociedade, abandonou a menoridade, mas também como alguém que procura fazer um uso público da razão e que colateralmente leva a uma maior ilustração dessa mesma sociedade de que ele próprio se auto-exclui.

O antagonismo promovido pela condição humana de sociabilidade insociável parece ser a condição necessária para que a

6 A animalidade poderá também ser associada às discussões acerca do egoísmo radical e, sobretudo, a interpretações de uma possível resposta kantiana ao problema do egoísmo. Não pretendo discutir esse assunto neste artigo. Penso que o tratamento de Eric Wilson, que remete o problema do egoísmo para a dinâmica entre a liberdade e a razão, poderá ser particularmente elucidativo. Wilson defende que, para Kant, o homem não é egoísta por natureza, caso contrário não consideraria o bem da espécie, nem teria predisposição para obrigações morais e capacidade de sentimentos de genuína afectividade, pelo que não poderá ser um ser radicalmente egoísta. Cf. Wilson (2015). Esta posição responde ao problema de forma eficiente, na medida em que parece sustentar-se indirectamente na concepção correcta e bastantes vezes referida de que Kant não poderia definir o homem em si; apenas poderia discorrer acerca da sua natureza, de modo a não incorrer num abuso do transcendental, tal como Diogo Sardinha entende. Consulte-se, por exemplo, Sardinha (2010) e Wood (2003).

sociedade progrida moralmente desde a sua fase de maior animalidade, com a entrada na cultura, e avance até à fase de maior realização e cosmopolitismo, num processo puramente fomentado pelo desacordo social, permitindo que o ser humano, em particular, e a sociedade, em geral, desenvolvam as suas disposições. Por isso, e embora se possa considerar que o libertino é um elemento extremamente útil à progressão moral da sociedade, também se deverá ter em conta que a amoralidade libertina levará espectacularmente à sua extinção. À medida que a moralidade do género humano aumente, menos discórdia existirá entre os seres humanos e maior será a liberdade social. Nesse tipo de sociedade, a crescente e acrescida liberdade civil permitirá que os intelectuais não encontrem mecanismos repressivos que dificultem a expressão pública da sua razão, podendo assim influenciar as esferas de poder, cumprindo a lei, de uma forma filosófica que não se constitui como libertinagem.

Quanto à existência e vivência do libertino, pode verificar-se que aquelas são de certa forma paradoxais. Por um lado, o libertino assenhora-se de si mesmo nos domínios da razão, ambicionando a posse de si mesmo em todas as esferas do seu agir, excluindo-se da sociedade num sentimento de auto-afirmação da identidade. Essa associação contribui para que seja um auto-excluído da sociedade e confere-lhe alguma utilidade a nível da progressão da sociedade, dado o questionamento de alguns valores consagrados tidos como verdades absolutas; todavia, permitirá também que se cumpra a condição de acordo com a qual a libertinagem será extinta, a saber: a existência de um nível de moralidade que leve à implantação de uma quase total liberdade civil.

Por outro lado, apesar da previsibilidade de persistirem atritos entre o homem e a sociedade, dada a condição insociável de que padece a natureza humana, não parece existir uma relação de necessidade entre a existência de libertinagem e a ilustração do género humano, «enquanto tomada no seu conjunto como a execução de um plano oculto da Natureza» (Kant 2018a, 32). Em consequência disso, a existência de libertinos tornar-se-á con-

tingente para o aperfeiçoamento racional e, conseqüentemente, moral da sociedade. É precisamente o aperfeiçoamento moral e racional da sociedade que levará a que modos de pensar e de agir em sociedade, porventura libertinos, deixem de o ser. O desfazimento temporal entre o libertino e uma sociedade de porvir, constituída por cidadãos mais morais e mais livres do ponto de vista civil, é o ponto-chave do embate entre o libertino e a sociedade sua contemporânea. A possível associação entre a adequação do libertino a uma sociedade que ainda não existe e a desnecessidade do libertino para o progresso moral da sociedade levam-nos a considerar que a impaciência, concretizada num desejo dessa sociedade inexistente, será uma das fundamentais características que identificam o modo de pensar libertino.

Ou seja, o libertino, por adoptar a «heterodoxia de descomprometimento» que Rui Sousa refere, deverá, de um ponto de vista kantiano, ser tomado como um ser que supervaloriza o seu código moral e a sua razão, incorrendo no que se poderá classificar como *arrogantia moralis*. Este fenómeno, apesar de responsável pela constituição do libertino como um proveitoso agente de transformação de costumes, promovendo o desenvolvimento moral da sociedade em que o libertino está inserido e conseqüentemente habilitando moralmente o género humano, é também responsável pela contingente existência a que o termo está associado. Uma contingência que é duplamente causada: por um lado, as sociedades não necessitam de libertinos para se desenvolverem, por outro, os libertinos apenas poderão existir em sociedades estritas do ponto de vista das liberdades civis e intelectuais.

O conceito de libertinagem, pelo menos na contemporaneidade de Kant e no período imediato, gerou-se partilhando vários valores-chave com o conceito de cosmopolitismo, podendo até dizer-se que configurará um género particular de entender o cosmopolitismo e de o viver numa sociedade em que o devir moral ainda não permite que o ser humano se emancipe da acção da lei, inutilmente ambicionando uma sociedade que ainda não existe.

Bibliografia

- Curto, Diogo Ramada. 2007. «As gentes do livro.» In *As Gentes do Livro*, editado por Diogo Ramada Curto e Manuela Domingos, 15-47. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal.
- Guyer, Paul. 2005. «Kant on the theory and practice of autonomy.» In *Kant's System of Nature and Freedom*, 15-45. Oxford: Clarendon Press.
- Kant, Immanuel. 2017. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, apresentação e notas de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____. 2018a. «Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita.» In *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, 19-38. Lisboa: Edições 70.
- _____. 2018b. «Resposta à pergunta: O que é o iluminismo?» In *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, 9-18. Lisboa: Edições 70.
- _____. 2018c. «Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade.» In *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, 187-193. Lisboa: Edições 70.
- _____. 2020a. «Antropologia em sentido pragmático (§48).» Tradução de Diogo Sardinha. *Philosophica* 55/56: 103-105.
- _____. 2020b. *Fundação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70.
- Kleingeld, Pauline, e Eric Brown. 2019. «Cosmopolitanism.» In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/#EarlModeEnliCosm>. Consultado em 5 de Junho de 2022.
- Martins, António Manuel. 2006. «O uso público da razão em Kant.» In *Kant: Posteridade e Actuality*, 375-386. Lisboa: CFUL (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa).
- Martins, Maria Teresa Esteves Payan. 1995. *Livros Clandestinos e Contrafações em Portugal no Século XVIII*. Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Literatura e Cultura Portuguesa — Época Moderna, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, departamento de Estudos Portugueses, da Universidade Nova de Lisboa.
- Moureau, François. 2018. «Malesherbes et la censure: une histoire à relire?» *Dix-huitième siècle* 50, n.º 1: 527-47.
- Sardinha, Diogo. 2010. «O paradoxo da antropologia.» In *Was ist der Mensch? O que É o Homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*, 179-192. Lisboa: CFUL (Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa).
- _____. 2020. «Kant e as variantes da menoridade na antropologia de um ponto de vista pragmático (§48).» *Philosophica*, n.º 55/56: 89-105.
- Sousa, Rui Daniel do Nascimento e. 2019. *Do Libertino: Revisões de Um Conceito através do Caso de Luiz Pacheco*. Tese de doutoramento em Estudos de Literatura e de Cultura — Estudos Portugueses, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Wilson, Eric. 2015. «Kant and the selfish hypothesis.» *Social Theory and Practice*, n.º 41: 377-402.
- Wood, Allen. 2003. «Kant and the problem of human nature.» In *Essays on Kant's Anthropology*, editado por Brian Jacobs e Patrick Kain, 38-59. Cambridge: Cambridge University Press.

Como Kant concebeu o cosmopolita à sua imagem e semelhança

Diogo Sardinha¹

Uma característica marca o início e o fim do derradeiro livro dado ao prelo por Kant, a *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*: tanto as suas primeiras como as suas últimas linhas são consagradas ao cidadão do mundo e ao cosmopolitismo que lhe está associado. Assim, o cidadão e a cidadania do mundo são o alfa e o ómega da obra. Porém, se tal importância passa em geral despercebida, isso deve-se a que, entre os dois extremos, o cosmopolita e a sua condição apenas sejam mencionados por intermitência. Dito de outro modo, se a obra começa e acaba tratando do mesmo tópico, não dá dele uma abordagem constante e muito menos exaustiva. Sem centralidade, o relevo do tema escapa a olhos menos atentos.

Por isso, cabe ao leitor reconstituir a antropologia do cosmopolita, com uma primeira missão, identificar as aparições dessa figura ao longo do livro, e examiná-las uma por uma, com vista a compreender a que exatamente corresponde. Mas neste trabalho uma precaução é requerida. Não sendo neste livro o discurso de Kant acerca do cosmopolita cabalmente estruturado, seria grande a tentação de recorrer a outros escritos nos quais o tema é abordado mais longamente, tentando deste modo dar coerência ao que na *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático* se encontra disperso ou aparece como lacunar. Ora, o risco acarretado por esta estratégia hermenêutica é duplo: primeiro, projetar sobre o livro significados vindos de outras partes, que o sobredeterminariam e

¹ Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00310/2020 com o identificador DOI 10.54499/UIDB/00310/2020.

lhe imporiam sentidos que talvez não lhe conviessem; e segundo, dispensar-se de um exame aturado do que este texto em concreto *diz*. Por tais motivos, a leitura permanecerá aqui muito próxima do que no escrito se afirma, dando-lhe credibilidade, e só com precaução fará referências comparativas a outras fontes.

Feitas estas observações preliminares, a nossa hipótese é formulável da seguinte maneira: levando a sério a insistência inicial e final do tema, parece que o cosmopolita é o melhor candidato ao estatuto de universal antropológico-pragmático acima das múltiplas diferenças humanas, sejam elas de nacionalidade, de caráter individual, de estatuto civil, social ou outro, estas sim profusamente descritas e classificadas no livro. Levar esta hipótese a sério significa: admitir que *não por acaso*, antes por uma razão forte, o cosmopolita e o cosmopolitismo ocupam as posições primeira e terminal da *Antropologia*. E se assim é, torna-se imperativo saber que figura é esta exatamente, e captar as consequências do privilégio que lhe é atribuído, quando comparada com as demais formas de existência humana.

Para avançar nesta direção, partiremos dos termos em que a cidadania mundial é apresentada nas primeiras páginas da obra, marcadas pela saída da escola e a entrada no mundo, com a ideia que a acompanha, de «jogar o jogo do mundo». Num segundo momento, perguntar-nos-emos qual é o modelo kantiano do indivíduo e do povo cosmopolitas.

Uma outra vertente das Luzes: sair da escola, entrar no mundo

O caráter capital do cidadão do mundo para a antropologia kantiana é textualmente afirmado de começo. O ser humano — estrondosa declaração — é o mais importante objeto de conhecimento, de tal modo que a tarefa de o conhecer «merece particularmente ser chamada *conhecimento do mundo*» (Kant 1798, 119). O autor acrescenta: «Uma tal antropologia, considerada como *conhecimento do*

mundo que deve seguir-se à *escola*, não é ainda propriamente chamada *pragmática* enquanto contiver um conhecimento vasto das *coisas* do mundo [...], mas quando contém um conhecimento do ser humano como *cidadão do mundo*.» (Kant 1798, 120).

Desta forma, dois termos são assentes, o «ser humano» (*Mensch*) e o «cidadão do mundo» (*Weltbürger*), entre os quais as relações permanecem obscuras. A fim de as esclarecer, pergunta-se: serão todos os seres humanos cidadãos do mundo, mesmo que só em potência? Ser cidadão do mundo é uma posição à qual todo o ser humano sem distinção poderá ascender? Em caso afirmativo, haverá patamares a subir? Caso sim, esta ascensão será natural? E em que sentido exatamente? Uma coisa é certa: se existe um «conhecimento do ser humano como *cidadão do mundo*», isso significa que outros conhecimentos deste ser são possíveis, tornando *ipso facto* díspares os dois termos. «Ser humano» e «cidadão do mundo» não são simples sinónimos. As mesmas linhas adicionam que o conhecimento do qual se trata «deve seguir-se à *escola*». É verdade que Kant, professor e teórico, nutre por esta grande respeito. Os seus estudos sobre a pedagogia e as faculdades são disso testemunho. Porém, a escola tem os seus limites e, por conseguinte, deve ser ultrapassada em algum momento. Isto é sabido pelo menos desde a *Crítica da Razão Pura*, que, referindo-se ao conhecimento que «pode assim ser objetivamente filosófico e, contudo, subjetivamente histórico», o considera típico da «maior parte dos discípulos» e de «todos aqueles que não veem nunca mais longe do que a escola e ficam toda a vida discípulos» (Kant 2018, A 837 / B 865). Uma página mais adiante, a ironia transforma-se em distinção elaborada entre a filosofia como *conceito escolástico* (*Schulbegriff*) e *conceito cósmico* (*Weltbegriff*, *conceptus cosmicus*) (Kant 2018, A 838 / B 866). O primeiro é válido até certo ponto, além do qual é preciso passar ao segundo, que lhe é superior (Barata-Moura 2007).

A lembrança desta distinção não se perde na *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático*, de acordo com a qual o «*conhecimento do mundo*» marca a entrada no mundo, sem a qual toda a escola

parece perder o seu sentido. Neste contexto preciso, a questão é menos sair da escola estritamente considerada, onde se pode ensinar e continuar a viver como Kant o fez, do que sair da condição de discípulo; trata-se menos de «escola» do que de «conhecimento em conceito escolar» e do comportamento que lhe corresponde e que consiste em apenas ser útil à escola. Como recorda o livro, a escola não é um fim em si mesma, antes é suposto conduzir a uma vida posterior, vivida num espaço de fora. Fazendo a ponte entre a escola onde é ensinada e o mundo que lhe serve de referência e está para lá dela, a antropologia é o caminho a seguir para transitar de uma margem à outra.

Ora, se o conhecimento do mundo «deve seguir-se à escola» é porque está associado, de forma que ainda há de compreender-se, à transição para a vida adulta, pelo menos se admitirmos que aquela caracteriza uma fase inicial da existência. Nesta transição, o paralelo com a saída do estado de minoridade e a entrada na maioridade, coração das Luzes, torna-se manifesto. É evidente que isto não está exclusivamente relacionado com a idade, antes depende de uma atitude: a coragem para usar o seu próprio entendimento sem a guia de outrem. *Mutatis mutandis*, aqueles que começam como discípulos devem em seguida ter a coragem de entrar no mundo, do qual se tornam cidadãos, tanto mais que o risco existe de permanecerem discípulos toda a vida, de nunca darem o passo. É o que Kant censura, pelo menos desde a primeira *Crítica*. E é também o que as suas aulas de antropologia registam na época. Como indica a *Menschenkunde* (1781-2), «houve em tempos filósofos cuja ciência inteira consistia em superarem-se uns aos outros em subtileza, chamavam-se *Scholastici*; a sua arte era a ciência para a escola, mas nenhuma luzes (*Aufklärung*) para a vida comum podiam dela ser derivadas» (Kant 1831, 1). Tanto quanto estas notas de aulas são credíveis, a relação com as Luzes é imediata. Kant impõe aos escolásticos dois tipos de limites, por um lado temporais, pois são típicos de uma era passada, por outro de utilidade, porquanto o mundo nada ganha com eles. Contrasta-os com aqueles que estendem os seus conhecimentos

para lá da escola e procuram explicar o que sabem com vista a uma utilidade geral: «isto é estudo para o mundo» (Kant 1831, 1). A relação com as Luzes não se encerra aí.

Ainda no mesmo curso, Kant situa «certas pessoas [em] uma espécie de menoridade (*Unmündigkeit*), por exemplo os eruditos em assuntos civis, porque não podem ocupar-se deles» (Kant 1831, 223). Precisamente estas palavras, que reforçam o laço entre as transições da escola para o mundo e da menoridade para a maioridade, ressoam na versão final da *Antropologia*, que ridiculariza os estudiosos incapazes de lidar com as tarefas quotidianas: «Os eruditos deixam-se, geralmente de bom grado, manter pelas suas mulheres na menoridade em consideração dos ordenamentos domésticos. Sepultado sob os livros, um erudito respondeu ao alarido de um serviçal que gritava que havia fogo num dos quartos: ‘Sabeis que essas coisas competem à minha mulher’.» (Kant 1798, 210) Bem entendido, este conjunto de referências encontra o seu ponto nodal na «Resposta à pergunta: O que é que são as Luzes?», de 1784. E, mau grado algumas diferenças a este respeito, detetáveis entre este artigo e a *Antropologia de Um Ponto de Vista Pragmático*, o tema permanece o mesmo, como se vê no § 48 do livro, que trata das formas naturais, legais e voluntárias de menoridade, entendida como «a incapacidade (natural ou legal) de um ser humano, saudável quanto ao resto, para fazer uso *próprio* do seu entendimento em afazeres civis» (Kant 1798, 208). Em suma, todos estes escritos e lições chamam a atenção para duas condutas contrastantes: uma vez atingida a idade da maturidade física e reunidas as condições mentais e civis, ou o indivíduo toma a iniciativa de se lançar ao mundo, conceptual (na filosofia, é isto o *Weltbegriff*) e pragmaticamente, ou prefere permanecer menor, guiado por outros, eterno discípulo, escolha cómoda, mas degradante, à qual os estudiosos nem sempre escapam.

Ora, a alternativa entre a escola e o mundo é acompanhada por outra, posto que a antropologia como conhecimento do mundo pode ser de dois tipos: ou contém um conhecimento alargado das *coisas* do mundo ou um conhecimento do ser

humano como *cidadão do mundo*. Em rigor, só esta última é pragmática. Mas, nesta alternativa, o ramo pragmático por seu turno divide-se: «Também são as expressões: *conhecer* o mundo e *ter* mundo assaz distantes uma da outra no seu significado: pois um só *compreende* o jogo que observou, ao passo que o outro *entrou no jogo*.» (Kant 1798, 120) A distinção recorre a uma fórmula peculiar, aqui traduzida como «ter mundo» (*Welt haben*), transposição alemã da época para uma expressão francesa mais tarde caída em desuso: «*avoir du monde*», com as variantes «*savoir le monde*» ou «*savoir son monde*», significa conhecer os usos da alta sociedade (*Trésor de la langue française informatisé* 1994). Para os finais do século XVIII germânico, a expressão recentíssima denota o «conhecimento prático do grande mundo e dos seus costumes» (Adelung 1793). Então, a diferença entre *compreender* o jogo e *entrar* no jogo significa que o cidadão do mundo, aquele que joga o jogo do mundo, está mais do lado da *posse* ou da *fruição* do mundo do que do lado do mero *conhecimento* do mesmo. Rigorosamente, ele participa neste mundo, muito mais do que simplesmente o observa.

Contudo, os termos empregados por Kant acarretam uma certa ambiguidade. A antropologia pragmática, escreve, é um *conhecimento*. Perguntamo-nos: será esta condição suficiente para que a antropologia seja o que é? Em acaso afirmativo, *ter* mundo pode certamente acrescentar-se-lhe, mas tal como a frase está formulada, esta capacidade não parece ser requerida para a constituição da antropologia enquanto tal, definida de imediato como conhecimento. Nestas condições, o antropólogo pragmático poderia ele próprio ser um conhecedor do mundo, sem, todavia, o possuir. Impossível é ser-se um cidadão do mundo sem jogar o jogo do mundo. Por outras palavras, o cidadão do mundo faz mais do que apenas compreender o jogo que vê desenrolar-se diante de si ou ao seu redor, e do qual seria apenas espectador. Em contrapartida, o antropólogo pragmático pode ser apenas um estudioso que considera o mundo e o seu jogo, sem tomar parte nele, sem ser cidadão do mundo.

No entanto, não voltamos assim à figura ultrapassada do escolástico? Não necessariamente. Parece, pois, que a falta do escolástico não é que ele não tenha mundo, antes que não passe do conceito escolástico ao conceito cósmico. Em que consiste exatamente a diferença? Uma vez que o antropólogo pragmático não jogou o jogo do mundo, ele é um espetador. Mas como assiste ao jogo do mundo, compreende-o: neste sentido, estende o seu saber além da escola. Se acrescentar a isto a capacidade de tornar este saber *acessível ao mundo* e para uso no mundo, ele será diferente do escolástico; e a sua ação, proveitosa para o mundo, ainda que não participe nele. Noutros termos: o facto de o antropólogo ser apenas um espetador do jogo não o coloca, só por si, em situação de menoridade; simplesmente não será um cidadão do mundo. Se isto estiver correto, as coisas passam-se da seguinte maneira: os escolásticos conhecem o mundo que contemplam, mas só o conhecem academicamente e são, conseqüentemente, incapazes de ser-lhe úteis, ao passo que o antropólogo pragmático conhece o mundo que contempla, mas no qual não participa necessariamente; no entanto, é capaz de transmitir ao mundo o que sabe dele.

Obviamente, existe aqui um problema. Tomando a frase de Kant com todo o rigor, para conhecer o mundo não é exigido que se jogue o seu jogo, motivo pelo qual se pode conhecer o mundo (*die Welt kennen*) sem que por isso se o possua (*die Welt haben*). Kant não fala de se tornar cidadão do mundo pelo facto de ter mundo, mas apenas de um «conhecimento do ser humano como *cidadão do mundo*». Neste contexto, pode conhecer-se o ser humano como cidadão do mundo sem que ele mesmo seja um cidadão do mundo, isto é, sem se estar no jogo, numa palavra: como conhecedor. Alguém pode conhecer o mundo e, na medida em que a antropologia pragmática «considerada como *conhecimento do mundo* [...] contém um conhecimento do ser humano como *cidadão do mundo*» (Kant 1798, 120), ter um conhecimento deste ser enquanto cidadão do mundo, sem que aquele que conhece seja mais do que um espectador, e não um jogador.

Se isto for verdade, o cidadão do mundo pode ser considerado como estando no jogo, mas o espectador, que o conhece, não o é forçosamente. Do ângulo oposto, não basta conhecer o jogo do mundo para se ser um cidadão do mundo; é, ademais, preciso jogar o jogo.

Uma série de perguntas não pode deixar de tomar forma, relacionadas com a distinção antiga entre a ação e a contemplação. Conhecer o mundo exige distanciar-se dele? Mais radicalmente, deve-se permanecer um espectador «passivo» a fim de conhecer os jogadores «ativos», servindo as aspas para lembrar que o jogo talvez não tenha a exclusividade da ação, posto que o conhecimento também é atividade e não pura passividade? Em derradeira instância, ser ativo como conhecedor implicaria ser passivo como jogador, ou seja, não jogar? Que ligações existem entre este tema e a ideia de retirar-se do mundo para o conhecer melhor, como nos exercícios espirituais que promovem um desligamento da vida quotidiana para a perspetivar e a aquilatar?

Parece que podemos ler nesta passagem tanto a sugestão de que «conhecer» é equivalente a «não estar no jogo», quanto a de que é possível ser um cidadão do mundo sem necessariamente conhecer, e ser um conhecedor sem ser um cidadão do mundo. Por outro lado, o trecho não permite concluir que, porque «*ter* mundo» vem depois de «*conhecer* o mundo», este conhecimento seria uma condição necessária dessa fruição, nem que a fruição seria uma condição suficiente para o conhecimento. A frase afirma tão pouco a impossibilidade de *ter* sem *conhecer* quanto a necessidade de *conhecer* para *ter*. Desde logo, surgem quatro combinações possíveis: (1) ser jogador *sem* conhecer, (2) ser jogador *e* conhecer, (3) conhecer *e nessa medida* jogar, (4) conhecer *sem* ser jogador. Analisêmo-las por esta ordem, na esperança de esclarecer a dificuldade.

Em primeiro lugar, ser jogador sem conhecer é a posição espontânea de alguém que joga sem ter ido à escola. Bem feitas as contas, é concebível que quem tem mundo não funde a sua capacidade numa aprendizagem teórica da antropologia, e neste

caso conhecerá empiricamente. Em segundo lugar, ser jogador e conhecer é o objetivo do ensino antropológico, o qual faz a ponte entre a escola e o mundo e visa formar jogadores cuja atividade repouse sobre conhecimentos sofisticados. Em terceiro lugar, conhecer e, nessa medida, jogar pressupõe que o conhecimento pertence ao jogo, do qual seria uma modalidade. No entanto, esta opção está excluída: no conhecimento do mundo, compreende-se o jogo a que se assistiu, mas não se tem o uso do mundo, porque não se entrou no jogo. Precisamente, o conhecimento não é o uso, não é em si mesmo uma ação no jogo. Resta a quarta combinação, conhecer sem ser jogador, mas a frase por si só não permite decidir sobre a sua pertinência (Para uma outra posição do problema no seu conjunto, eventualmente mais vantajosa, ver Santos 2022.).

Neste embaraço, torna-se provavelmente importante regressar às passagens mencionadas que mostram os escolásticos como pertencendo a uma idade anterior. Também eles sepultados sob os livros, conhecem sem jogar e persistem num estado de menoridade, não aproveitando a oportunidade de abandonar a condição de discípulos. Esta é a imagem que Kant guarda dos estudiosos que não comunicam com o mundo. Dos que o fazem, implicitamente eles próprios têm do mundo um conhecimento, adquirido por nele haver jogado com outros, sem o qual talvez não estivessem em condições de ensinar antropologia. Mas é difícil ver, a partir desta única frase da *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático*, como tomar uma decisão definitiva a este respeito.

Relembrando o contexto da época, poder-se-ia ver no exame filosófico da transição histórica da escolástica à pragmática uma forma de teorizar, no plano do ensino universitário, a expectativa ou mesmo a exigência de dar aos estudantes bem como ao público cultivado uma formação útil para a vida, num mundo em si mesmo metamorfoseado, tomando aqui *mundo* num sentido diferente, como forma de organização coletiva da vida económica e social. Pois o mundo do final do século XVIII europeu, moldado pela expansão do comércio mundial e o desenvolvimento da indústria, mundo no qual nasceu o trabalho crítico de Kant, foi

também o da produção nas fábricas multiplicada pela divisão do trabalho, como o seu contemporâneo Adam Smith (2001, livro I, capítulo 1) demonstra na *Riqueza das Nações*. Ele próprio, atento ao impacto que tiveram na educação universitária as transformações deste mundo, escreve: «a maior parte do que é ensinado nas escolas e universidades não parece ser a mais correta preparação para essa vida profissional» à qual o indivíduo moderno se dedica (Smith 2001, livro V, capítulo 1, artigo 2). No alvorecer da Revolução Industrial (Hobsbawm 1962, 27-9), a escolástica não tem seguramente mais lugar — e é também a isto que alude Kant.

Porém, esta dimensão contextual é aqui mencionada apenas de forma genérica. Seria com certeza preciso estudá-la em pormenor, perguntando em simultâneo se os escolásticos não desempenharam um papel na formação das elites de um tempo anterior, e que papel foi esse.

O alemão, cosmopolita bem temperado

Vimos até agora de que forma o cidadão do mundo é o alfa da pragmática. Antes de chegar ao ómega, passagens intermédias contribuem para definir os seus contornos.

Eis a primeira: «Ao egoísmo só pode opor-se o pluralismo, isto é a maneira de pensar: não considerar-se nem conduzir-se como comportando em si mesmo o mundo inteiro, mas como um simples cidadão do mundo.» (Kant 1798, 130) Naturalmente, não foi preciso aguardar Kant para censurar o egoísmo, tanto na atitude prática como na forma de pensar. Não ser egoísta é, para a moral corrente, uma atitude recomendável. No entanto, o oposto do egoísta é aqui definido como cidadão do mundo. Seria interessante examinar se esta afirmação não representa um deslocamento em relação ao início da década de 1780, quando a *Menschenkunde* descartava o cosmopolitismo como postura universalmente recomendável. Com efeito, lemos aí que «os cidadãos de um Estado não podem nem lhes é permitido ter

intencões cosmopolíticas, com exceção dos eruditos, que podem ser úteis ao mundo com livros [...]» (Kant 1831, 373). Estes eruditos úteis ao mundo não são os escolásticos, que apenas são úteis à escola. Todavia, ainda mais do que os estudiosos, «os príncipes em particular» devem considerar os estados de um ponto de vista não meramente patriótico, mas também cosmopolítico, «ou seja, que deve ir ao encontro do melhor para todos» (Kant 1831, 373).

A menos que se estabeleça uma separação entre os conceitos de «cidadão do mundo» e de «cosmopolitismo» ou que se admita uma diferença de significado entre o que é típico do *Weltbürger* e o que é *cosmopolitisch* (como se lê na *Menschenkunde*), uma exclusividade deste tipo está ausente da *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático*, que antes aconselha cada um a comportar-se como um cidadão do mundo, não como um egoísta. Mas este aspeto talvez seja um pouco marginal para tratar o nosso problema.

Em contrapartida, uma ocorrência posterior no livro é mais interessante de ser observada em pormenor. A secção «O carácter do povo» informa que o alemão «não tem orgulho nacional e, tal como o cosmopolita, tão-pouco está apegado à sua terra natal» (Kant 1798, 318). Regressemos por um instante à história antiga do cidadão do mundo, proveitosa para a comparação de diferentes formas de ser-se cosmopolita. Se considerarmos o exemplo de Diógenes, o Cínico, veremos que ele é cidadão do mundo sem ser cidadão de um estado e, mais ainda, que ele afirma aquele estatuto contra este. Segundo a narrativa transmitida por Diógenes Laércio, «quando lhe perguntaram de onde vinha, respondeu: ‘Sou um cidadão do mundo’» (Louden 2000, 157). A palavra atribuída a Diógenes é *kosmopolites*. Deste modo, o *kosmopolites* situa-se num espaço tão vasto que o seu lugar de origem ou de pertença se torna indeterminado e até indiferente. Por sua vez, Julia Born (2015, 429) observa que «Diógenes levou voluntariamente uma vida modesta sem residência fixa». Ele testemunha que se pode ser cidadão do mundo sem ser-se cidadão do estado, o que, transposto na língua kantiana, equivaleria aproximadamente a dizer que se pode ser *Weltbürger* sem ser-se

Staatsbürger, por se ter excluído a si mesmo desta qualidade.

A partir daí, torna-se inevitável a associação entre o cosmopolitismo cínico e uma outra figura de relevo na mesma secção sobre «O carácter do povo», que não desenvolveremos aqui: a autoexclusão da populaça do estatuto de cidadão do estado (Kant 1798, 311). Ao apresentar-se como cidadão do mundo na medida em que se exclui da cidadania do estado, Diógenes encarna outra possibilidade da autoexclusão. E, embora a posteridade tenha invertido o sentido de *kosmopolites*, até ver na palavra uma virtude pela adesão a um novo tipo de cidadania e conversão a um valor superior (Foucault 2009, 186-7), o facto é que o cínico aparece aos olhos dos cidadãos como um provocador — novo traço que partilha com a populaça e mesmo com a «canalha do povo» (Kant 1798, 311, nota*). Rejeitado pela sociedade com a qual cortou relações, a sua afirmação de pertença ao mundo assume a forma de um desprender-se da cidadania local e lança um desafio aos bons cidadãos enraizados, cidadãos da pertença ao que é tópico, não ao que é cósmico.

Este desvio pelo cínico só foi feito para melhor voltar ao alemão que não se orgulha de o ser nem está apegado ao seu lugar de origem, e para dizer que este é menos radical do que aquele, que leva ao extremo o desapego da sua cidade natal. Com efeito, o alemão não abandona a *Staatsbürgerschaft*, mas mantém-na se quer ser *Kosmopolit*. Tudo considerado, ele é, de facto alemão; e o seu cosmopolitismo, uma característica marcante do povo a que pertence. Pode dizer-se que vive segundo uma lógica conjuntiva: cidadão do estado *e* cidadão do mundo, ao passo que o cínico pratica uma lógica disjuntiva: *ou* cidadão do estado *ou* cidadão do mundo.

O interesse em pensar conjuntamente estes dois casos pode ser elucidado por um outro significado da palavra, em certa medida inverso dos precedentes. Numa secção contígua, «O carácter do género», lemos: «Pois se o jovem tem desde bastante cedo a faculdade de satisfazer a sua própria inclinação e a de uma mulher como cidadão do mundo, está longe porém de ter a faculdade de sustentar a sua mulher e filhos enquanto cidadão

do estado.» (Kant 1798, 325) Esta ocorrência serve quase como contraexemplo. Vimos acima que a antropologia pragmática visa formar cidadãos no conhecimento do mundo, que deve seguir-se à escola e, portanto, acompanha a entrada destes na vida adulta. Tem por isso que ver com o «tornar-se maior». O trecho d'«O carácter de género» vai noutra direção. O jovem já se tornou um cidadão do mundo, sendo neste caso a palavra associada à capacidade de reprodução. Atingiu este estado naturalmente, diria Kant, ao passo que, para se tornar cidadão do estado, precisa de viver em comum com outros, num conjunto organizado que vai muito para lá do simples desenvolvimento espontâneo do seu corpo. O contraste com o cínico e o alemão torna-se patente: tanto o primeiro ocupa na cidadania um lugar definido a partir de dois polos mutuamente exclusivos, ou cidadão do mundo ou cidadão do estado; e o segundo segue uma lógica aditiva, cidadão do estado, membro da nação; e cidadão do mundo, membro do cosmos ou da humanidade; tanto o jovem vive numa sucessão: já cidadão do mundo, no futuro cidadão do estado. Diferentemente dos dois primeiros, o seu estatuto está imediatamente ligado à idade, de modo que, sofrendo a condição de menor (se não física, pelo menos civil), é um cidadão do mundo *aquem* da cidadania do estado. Ao invés, os dois outros, plenamente adultos, têm a possibilidade de conservar ou de renunciar aos seus estatutos: o cínico é um cidadão do mundo que prescindiu por decisão sua à cidadania do estado, o que o coloca para lá desta; ao passo que o alemão, também por escolha, acumula ambas as condições.

O jovem e o cínico são cidadãos do mundo sem serem cidadãos do estado, o primeiro *aquem*, o segundo além desta cidadania. Comparado com eles, o alemão fornece um modelo intermédio: é um cidadão do mundo e também do estado. Damo-nos então conta de que a única forma equilibrada de cosmopolitismo entre as três é a sua própria, a do jovem sendo desequilibrada por defeito, a do cínico por excesso. O alemão é a personificação do cosmopolitismo temperado, tornado possível pela idade física e compatível com a vida da nação. Muito dife-

rente é a condição do cínico, estranhamente compatível com a da população. Ora, o que «O carácter do povo» sugere é que o cidadão do mundo é alguém que mantém uma relação de cidadania *dentro* da «coisa comum», de forma alguma cortando com ela. De tal modo que poderia dizer-se: o cosmopolitismo civil-burguês (*bürgerlich*) da *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático* está além da imaturidade etária e nos antípodas do cosmopolitismo cínico, num meio termo sensatamente razoável.

Para resumir, existe um vínculo entre a pertença ao jogo do mundo, que configura uma forma de cidadania (do mundo), e a exclusão da qualidade de cidadão, que configura uma saída do espaço de pertença à cidade, ou seja, à coisa comum, na medida em que esta não é apenas social, mas também política. Enquanto um ser humano joga o jogo do mundo, ele não é apenas, dum ponto de vista antropológico-pragmático, um *jogador* do mundo; ele é também *cidadão*. É para suscitar tais cidadãos, esclarecidos e participativos, que Kant se empenha nas suas lições e conselhos.

Atente-se agora em outra passagem intermédia que nos auxilia em levar mais longe esta abordagem. Novamente n'«O carácter do povo», deparamos com a sinédoque: «O *espanhol*, nascido da mistura de sangue europeu com sangue árabe (mouro) [...] não aprende com os estrangeiros, não viaja para conhecer outros povos; [...] e no seu gosto mostra parcialmente uma ascendência extra-europeia.» (Kant 1798, 316) A frase menciona temas importantes para o livro de Kant, entre eles o povo como tendo uma origem étnica; os grandes grupos ou estirpes de povos como sendo diferentes entre si, todavia capazes de produzir intercruzamentos, sem, no entanto, deixarem de existir enquanto tal; o facto, para um povo, de procurar (ou não) encontrar outros com o objetivo específico de os conhecer; e, finalmente, a existência de um povo na fronteira entre a Europa e o seu exterior.

Contudo, os espanhóis não são os únicos que vivem numa espécie de fronteira, parcialmente na Europa e parcialmente fora dela. A Turquia também está tanto dentro como fora do continente. Como escreve: «Os turcos, os quais chamam à Europa

cristã *Frankestão*, se partissem em viagem para conhecer as gentes e os seus caracteres de povo (o que nenhum povo faz exceto o europeu e prova a estreiteza de espírito de todos os demais) [...]» (Kant 1798, 312, nota**) Interrompo a citação abruptamente e retomo-a algumas linhas mais à frente: «A Rússia e a Turquia europeia, ambas de ascendência na maior parte asiática, ficariam para além do Frankestão: a primeira de origem *eslava*, a segunda de origem *árabe*, de duas linhagens de povos que outrora estenderam o seu domínio sobre uma parte maior da Europa como nunca outro povo e que caíram no estado de uma constituição sem liberdade, onde consequentemente ninguém é cidadão.» Como diz o texto, existe de facto uma «Turquia europeia», mas não no sentido pleno da palavra, uma vez que os seus habitantes são de ascendência maioritariamente asiática e origem árabe. Também os espanhóis, embora o seu território se situe inteiramente no continente europeu (à exceção das colónias, bem entendido), são o resultado de uma «mistura de sangue» entre europeus e árabes, e não são, portanto, simples europeus ou simplesmente europeus.

É neste ponto que uma segunda passagem se torna crucial e nos faz voltar explicitamente ao nosso problema. Numa nota que explicita a ideia de que os espanhóis não viajam para conhecer outros povos, o autor afirma: «A estreiteza de espírito de todos os povos que não sentem uma curiosidade desinteressada em conhecer o mundo exterior com os seus próprios olhos, e ainda menos de aí (como cidadãos do mundo) se transplantarem, é algo que lhes é característico, pelo qual os franceses, os ingleses e os alemães se diferenciam vantajosamente dos outros.» (Kant 1798, 316, nota*) Ou seja, os povos que não viajam para conhecer outros povos são de mente estreita. Este já era o caso dos turcos e é agora o dos espanhóis, que certamente viajam, mas por outras razões que nada mudam este traço, esta estreiteza. Ora, também sabemos qual o povo — o único — que viaja com finalidade antropológica: o europeu. Todavia, este novo extrato revela quem realmente o constitui, aos olhos de Kant: são os franceses, os ingleses e os alemães. Tudo acontece quase como num silogismo:

1) O único povo curioso acerca dos outros é o europeu; 2) Os povos curiosos acerca dos outros são os franceses, os ingleses e os alemães; 3) Os franceses, ingleses e alemães constituem o povo europeu. Têm largueza de espírito. Já os espanhóis (na tradição latina da Hispânia, a palavra é perfeitamente capaz de incluir a Península Ibérica como um todo, e, portanto, também os portugueses) podem viajar e até transplantar-se para o mundo exterior — quem o negaria? —, mas não o fazem por curiosidade acerca dos outros, e por isso não o fazem como cidadãos do mundo. Em contrapartida, os franceses, os ingleses e os alemães sim, e por isso são cosmopolitas, provavelmente os únicos. Resulta daqui que o cosmopolitismo europeu não é nem turco nem espanhol ou ibérico: como para a Turquia, que em tempos dominou «uma parte maior da Europa como nunca outro povo», não basta a Espanha e Portugal serem potências imperiais daquele tempo para serem cosmopolitas. Exclusivamente europeu, o cosmopolitismo é francês, inglês e alemão.

Disto decorrem duas consequências. Por uma parte, colonialismo e cosmopolitismo não coincidem. Prova disso é que os espanhóis formam um império colonial, mas não são cosmopolitas, enquanto os franceses e os ingleses formam potências coloniais e são cosmopolitas, e os alemães são um povo cosmopolita sem formar uma potência colonial. Por outra parte, se os últimos três povos são cosmopolitas, cada um o é provavelmente à sua maneira, visto que, como povos, têm caracteres diversos. Em suma, o cosmopolitismo tem três modos de ser, ainda que no fundo seja um só — um e trino, poderia dizer-se.

Para resumir o que precede, as passagens sobre os espanhóis, os turcos e a sua estreiteza de espírito dão-nos uma dupla lição. A Europa como continente é marcada pela existência de povos que, embora nela vivam, não são verdadeiramente europeus, no sentido de serem de mente aberta e cosmopolitas; inversamente, três povos no seio do povo europeu condensam o cosmopolitismo associado à amplitude de espírito que é daqueles um privilégio, muito provavelmente uma exclusividade. Numa palavra, o povo europeu é, na rea-

lidade, formado por três povos, ao redor dos quais outros existem no continente, incluindo aqueles que, pelas razões acima mencionadas, são parcialmente europeus, mas apenas parcialmente, portanto também em parte exteriores à Europa, não europeus.

***Conclusão. O cidadão do mundo,
particular elevado ao estatuto de universal***

Ao longo da análise, considerámos o cidadão do mundo como o alfa do discurso pragmático e percorremos etapas intermédias deste discurso. Cumpre num último momento mencionar o ómega, o que pela razão que veremos adiante, faremos brevemente.

Duas ocorrências devem ser pensadas em simultâneo. A primeira declara o género humano como um «conjunto de pessoas» que «se sentem destinadas pela natureza a uma coligação (constantemente ameaçada pela desunião, mas universalmente progressiva) numa *sociedade cosmopolita* (cosmopolitismus) [...]» (Kant 1798, 331). A segunda é a frase que termina a obra, na qual se trata da «organização progressiva dos cidadãos da Terra no e para o género como um sistema que está ligado cosmopoliticamente [...]» (Kant 1798, 333). Aquela mostra como Kant passa do cidadão do mundo à sociedade cosmopolita; esta, do ser humano cosmopolita ao cosmopolitismo enquanto forma de organização política entre os povos. Em ambos os casos, o cosmopolitismo, tornando-se uma característica do mundo nas suas metamorfoses, adquire um novo sentido em comparação com os acima examinados. Um sinal disto é que a frase derradeira do livro evoca o cidadão já não do mundo, mas da Terra (*Erdbürger*). Esta mutação está longe de ser uma subtilidade. Indica pois que a antropologia se move agora no elemento da história vivida num planeta que se unifica, ou pelo menos deveria unificar-se progressivamente sob uma forma política partilhada. Mas isto também mostra que nesta fase final o tema deixa de ser tratado sobre os planos individual e interindividual

e torna-se geral, aparecendo por isso em margem do problema que nos ocupou até aqui.

Para voltarmos a ele, vimos que o cidadão do mundo é tendencialmente europeu, não turco; sobretudo francês, inglês ou alemão, não espanhol; cidadão, não autoexcluído da cidadania como o cínico; varão e adulto, não jovem apenas fisicamente amadurecido; letrado, formado na escola; especialmente alemão, desprovido de orgulho nacional e não apegado ao seu país de origem. A ideia de uma antropologia do cidadão do mundo deve assim ser entendida em ambos os sentidos do genitivo. Por um lado, tem que ver com o *conhecimento que pode ser obtido acerca dos seres humanos no mundo*. E, por outro lado, é concebida a *partir do ponto de vista do varão adulto europeu educado curioso acerca dos outros que encontra em si mesmo a abertura de espírito*. Perguntámos à entrada: é o cidadão do mundo o melhor candidato à figura do universal antropológico-pragmático acima de todas as particularidades? O que vimos foi que ele próprio é um particular elevado ao estatuto de universal. No final, e não sem ironia, cidadãos do mundo são Kant e os seus. Quem negaria, de resto, que Kant é o exemplo por excelência do cosmopolitismo literato, esclarecido e cidadão? Assim, torna-se mais claro um dos objetivos práticos, obviamente não o exclusivo, da antropologia pragmática: formar alemães moderados, homens como Kant.

Distinto de seres humanos muito diversos do ponto de vista pragmático, o *Weltbürger* é esta figura purificada das diferenças antropológicas, a apresentação do alemão bem temperado como o cidadão do mundo exemplar, aquele que encarna e transporta os valores que, com o tempo, poderiam e deveriam impor-se por si mesmos como base para a organização cosmopolítica da Terra. Deveríamos agora interrogar-nos: além de ser *distinto* deles, estará ainda *acima* deles? Eis o que conduziria a uma reflexão sobre a escala antropológica, da qual esboçamos apenas algumas linhas, para encerrar.

Uma leitura crítica do livro chama a atenção para várias formas do viver humano com os outros. Ora, coerente com o princí-

pio de procurar não apenas o que o ser humano faz, mas também o que pode e deve fazer de si mesmo (Kant 1798, 119), Kant não é um simples cartógrafo de diferenças. Ele é para mais um classificador que se mantém, enquanto tal, em lugares precisos. De facto, tal como discrimina entre os povos a partir da sua própria perspectiva europeia, também reduz o cosmopolitismo europeu a três países, incluindo o seu, antes de apresentar os seus próprios concidadãos como os cosmopolitas por excelência. A ideia de uma escala ganha forma, apresentando e combinando dimensões étnicas, sociais e espirituais — relacionadas com a maior ou menor abertura de espírito. Fica por saber como tal escala se estruturaria em concreto. Para isso outras investigações são requeridas, tratando das diferentes formas da cidadania, não as do mundo, mas as do Estado. A isso nos dedicaremos numa próxima ocasião.

Bibliografia

- Adelung, Johann Christoph. 1793. *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart (Ausgabe letzter Hand, Leipzig 1793-1801)*, «Welt.» www.woerterbuchnetz.de/Adelung/Welt.
- Barata-Moura, José. 2007. *Kant e o Conceito de Filosofia*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Born, Julia. 2015. «Diogenes von Sinope.» In *Kant-Lexikon*, organização de M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr e S. Bacin, 429. Berlim: De Gruyter.
- Foucault, Michel. 2009. *Le courage de la vérité*. Paris: Seuil/Gallimard.
- Hobsbawm, Eric. 1962. *The Age of Revolution: 1789-1848*. Nova Iorque: Vintage Books.
- Kant, Immanuel. 1798. *Anthr. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Akademie, vol. v11.
- Kant, Immanuel. 1831. *Menschenkunde. Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*. Nach handschriftlichen Vorlesungen, organizado por Fr. Ch. Starke. Leipzig: Hippel. Agora In Vorlesung über Anthropologie. Akademie, vol. xxv/2.
- Kant, Immanuel. 2018. *KrV. Kritik der reinen Vernunft (A/B)*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, *Crítica da Razão Pura*. 9.^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Louden, Robert B. 2000. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Nova Iorque e Oxford: Oxford UP.
- Santos, Leonel Ribeiro dos. 2022. «Kant e a questão da popularidade e da linguagem da filosofia.» In *A Razão Bem Temperada: Do Princípio do Gosto em Filosofia e Outros*

- Ensaio Kantiano*, 135-93. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Smith, Adam. 2001. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. The Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/files/3300/3300-h/3300-h.htm>.
- Trésor de la langue française informatisé*. 1994. <http://www.atilf.fr/tlfi>, ATILF – CNRS & Université de Lorraine.

Notas biográficas

Diogo Sardinha estudou Filosofia na Universidade de Lisboa, doutorou-se na Universidade de Paris Nanterre e obteve a agregação na Universidade de Paris 8. Foi presidente do Colégio Internacional de Filosofia em Paris e investigador acolhido pela Universidade Católica de São Paulo, Freie Universität Berlin e Columbia University. Atualmente, é investigador no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e copresidente do comité científico do Colégio Internacional de Filosofia.

Domenico Cambria é doutorado em Humanismo Contemporâneo (currículo de Filosofia e Religião) pelo Institut Catholique de Paris e pela Università di Roma — LUMSA. O seu trabalho foca-se na literatura e na filosofia, em particular na escrita biográfica de Roger Laporte, nos romances de Maurice Blanchot, no pensamento de Jacques Derrida e nas suas interações com a fenomenologia francesa. Atualmente, é investigador no Institut Catholique de Paris e diretor do Centre Théologique de Poitiers. Publicou, em 2023, o livro *Roger Laporte: Une vie d'écriture*.

Jeovet Baca Virgínia é doutorando em Ética, Democracia e Desafios Societais e membro do Grupo Práxis do Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, com bolsa da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/2020/05664.BD). É também membro do projeto «Cosmopolitanism: Justice, Democracy and Citizenship without Borders» (PTDC/FER-FIL/30686/2017). É mestre em Filosofia Geral

pela Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Nova de Lisboa (2017), com a dissertação intitulada *O Princípio da Política de Reconhecimento em Rousseau segundo Charles Taylor*. Licenciado em Filosofia pelo Instituto Superior Dom Bosco da Universidade Católica de Angola (2015), com monografia intitulada *O Homem no Mundo na Perspetiva de Martin Heidegger*. Atualmente, sob a orientação dos professores Soraya Nour Sckell e Carlos João Correia, desenvolve o seu projeto de tese, que visa analisar a linguagem como um dos elementos fundamentais para a construção da identidade narrativa, com base nas obras de Ernst Cassirer, Charles Taylor e Achille Mbembe.

João Motta Guedes é licenciado em Direito pela Universidade de Lisboa, mestre em Direito pela Universidade Nova de Lisboa e mestre em Pintura pela Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa. Foi aluno na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e fez o curso de Desenho e Pintura e a residência artística na escola Mart. É membro do projeto de investigação «Cosmopolitanism: Justice, Democracy and Citizenship without Borders» (PTDC/FER-FIL/30686/2017), tendo participado em diversas conferências e publicações académicas. Expõe regularmente desde 2019, integrando exposições coletivas como: «Coexistência e Negociação», no Museu Condes de Castro Guimarães (2019), «Alunos da FBAUL na Ermida — Prémio de Pintura», na Travessa da Ermida (2020), «Como bebe uma flor», no Jardim das Amoreiras (2020), «BABEL», no Palácio Burnay — Biblioteca de Alcântara (2021), e «(o/i) o zero e o um» (2022), no Museu Nacional de História Natural e da Ciência. Em setembro de 2020 é-lhe atribuído o prémio de pintura Alunos da FBAUL na Ermida, e em novembro do mesmo ano o primeiro lugar na categoria «Vídeo Sénior» do Prémio Filo-Lisboa 2020.

Lucas Rodrigues Negri é doutorando em Estudos Literários na Universidade Estadual de Campinas. É bacharel em Letras e mestre em Literatura Portuguesa pela Universidade de São

Paulo, com uma dissertação dedicada à poesia de Herberto Helder. É também membro fundador da organização Cartografo, que atualmente se dedica a estudar a obra de Alain Badiou.

Madalena Simões é licenciada em Direito pela Universidade Nova de Lisboa e atualmente frequenta o mestrado em Direito Internacional Público na Universidade de Leiden (Países Baixos). É ainda *research assistant* no NOVA Centre for Business Human Rights and the Environment.

Manuel P. Fernandes é licenciado em Estudos Portugueses desde 2019 e mestre em Filosofia desde 2021, com uma tese intitulada *Errância e Espiritualidade em Matsuo Basho*. É membro do Centro de Estudos Bocageanos e tem participado em vários congressos nacionais e internacionais. O seu mais recente contributo é a colaboração no artigo «O espólio infinito: sobre as novas aquisições, 390 a 829», com Jerónimo Pizarro e Rui Sousa (*Pessoa Plural*, n.º 21, primavera de 2022).

Márcio Suzuki é professor de Estética no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP). Especializado em filosofia moderna, idealismo e romantismo alemães, publicou *O Gênio Romântico: Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel* (1998) e *A Forma e o Sentimento do Mundo: Jogo, Humor e Arte de Viver na Filosofia do Século XVIII* (2013).

Marco Bucaioni é investigador no Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL), onde desenvolveu o seu pós-doutoramento entre 2017 e 2020. É coinvestigador responsável do projecto de investigação «AFROLAB — A Construção das Literaturas Africanas. Instituições e Consagração no Espaço de Língua Portuguesa 1960-2020» (2021-2023). É doutorado em Literaturas Comparadas (2013) e licenciado em Línguas e Literaturas Estrangeiras (2006) pela Universidade de Perúgia (Itália). Tam-

bém é tradutor e editor de literatura, com especial interesse pela produção literária africana em português. Atualmente dedica-se ao estudo do tema da circulação e recepção de literaturas africanas de língua portuguesa em tradução. Os seus interesses de investigação são literatura-mundo, estudo de tradução, modernidade e modernismo, estudos pós-coloniais e discurso decolonial.

Nuno Miguel Proença é investigador integrado do Centro de Humanidades da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa. Doutorado em Filosofia na École des Hautes Études en Sciences Sociales com uma tese sobre Freud orientada por Fernando Gil, foi docente do Collège International de Philosophie (2006-2008) e pós-doutorando em várias instituições portuguesas (2008-2019). Com Adelino Cardoso, coeditou o dossiê «Evidência, afecto e inconsciente» do n.º 36 da *Revista Cultura* (2016) e o volume coletivo de ensaios *Dor, Sofrimento e Saúde Mental na Arquipatologia de Filipe Montalto* (Húmus, 2018). É autor, entre outros, de *Qu'est-ce que l'objectivation en psychanalyse?* (L'Harmattan, 2008), *Vida, Afectividade e Sentido* (Húmus, 2020) e *Segunda Visão da Noite* (Húmus, 2022).

Pedro Franco é doutorando desde 2019 no programa em Teoria da Literatura, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde concluiu o mestrado, com uma tese sobre ética de virtudes e conversões (2018). Com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, estuda atualmente o lugar da ética de virtudes no mundo liberal, caracterizado pela pluralidade de visões morais, bem como as suas implicações na filosofia política e na filosofia da arte (SFRH/BD/146796/2019), tendo desenvolvido parte da sua investigação na Universidade de Chicago, Committee on Social Thought, enquanto visitante (2023). Em particular, a sua investigação incide sobre a pertinência e as características de três virtudes contemporâneas: a autenticidade, a imaginação e a atenção. Tem publicado e apresentado trabalhos em contexto nacional e internacional sobre estas temáticas, bem como sobre

as relações entre filosofia e literatura, educação e ecologia integral. É membro do Conselho de Redacção da *Brotéria*, membro da International Society for MacIntyrean Enquiry, e foi ainda editor de recensões da *Forma de Vida*.

Rui Sousa é investigador do Grupo 1 do CLEPUL. Mestre em Estudos Românicos — Literatura Portuguesa Moderna e Contemporânea pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (2009), concluiu doutoramento em Estudos de Literatura e de Cultura na mesma faculdade (2019). Participou na obra *1915: O Ano do Orpheu* (coord. Steffen Dix) e tem colaborado na revista *Pessoa Plural* e em eventos organizados pelo projeto «Estranhar Pessoa» e pela Casa Fernando Pessoa. Publicou *A Presença do Objecto no Surrealismo Português* e *Do Libertino: Revisões de Um Conceito através do Caso de Luiz Pacheco* (2023). Coordena o projeto de investigação «Contextos Críticos do Modernismo e do Surrealismo em Portugal». Coorganizou o congresso «CosmoLiteratures: Thinking Literature and Cosmopolitanism» (2022) e a «Semana de Eventos Pessoa» (2023). Coorganiza a jornada «Literatura e Liberdade» e o congresso internacional «Modernidades Plurais» (maio e junho de 2024). Está a concluir, com chancela da Tinta-da-china, um ensaio intitulado *Cesariny e o Monstro Pessoa* (2024).

Samara Akemi Saraiva é mestranda em História da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (EFLCH/UNIFESP). Desenvolve atualmente a sua pesquisa no âmbito da história, literatura e política na vida e obra de Patrícia Galvão, sob a orientação do professor doutor Denilson Botelho. Em 2022 defendeu, no Departamento de História da EFLCH/UNIFESP, a sua monografia *«Impróprio para Menores e Senhoritas»: Parque Industrial — A História e a Recepção de um Romance sobre Mulheres Proletárias*.

Soraya Nour Sckell é professora catedrática na NOVA School of Law, Universidade Nova de Lisboa. É diretora do CEDIS — Centro de Investigação sobre Direito e Sociedade da NOVA School of Law, e investigadora no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. É a investigadora principal do projeto «Cosmopolitismo: Justiça, Democracia e Cidadania sem Fronteiras»(PTDC/FER-FIL/30686/2017). Recebeu o Wolfgang Kaupen-Preis (Sociedade Alemã de Sociologia, secção Sociologia do Direito, 2018) e o Prémio da Amizade Alemanha-França (Embaixada da Alemanha em Paris, 2012). Obteve o doutoramento em Filosofia pela Universidade Paris Nanterre e pela Goethe-Universität Frankfurt am Main (tese em cotutela, 2012) e o doutoramento em Direito pela Universidade de São Paulo (1999). Foi investigadora (em pós-doutoramento) nas Universidades de Saint Louis (SLU), Nanterre, Frankfurt a.M. e Berlim (Universidade Humboldt) e lecionou nas universidades de São Paulo, Munique, Metz, Lille e Lisboa. Foi diretora do programa de investigação sobre cosmopolitismo no Collège International de Philosophie em Paris (2013-2019) e é atualmente vice-presidente da Associação Humboldt France.

*Cosmoliteraturas e
Cosmofilosofias*