

Bernhard Sylla  
Pedro Miguel Martins  
Manuel Curado  
Carlos Pazos-Justo  
Alberto Paz-Félix  
(Organizadores)

# Identidade e Diferença

Atas do XII Simpósio  
Luso-Galaico de  
Filosofia



UMinho Editora  
Atas

ORGANIZADORES

Bernhard Sylla  
Pedro Miguel Martins  
Manuel Curado  
Carlos Pazos-Justo  
Alberto Paz-Félix

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Manuela Martins

DESIGN

Tiago Rodrigues

PAGINAÇÃO

Carlos Sousa | Talento & Tradição

IMPRESSÃO E ACABAMENTOS

Papelmunde

EDIÇÃO UMinho Editora

LOCAL DE EDIÇÃO Braga 2025

DEPÓSITO LEGAL N.º 547894/25

ISBN impresso: 978-989-9074-59-0

ISBN digital 978-989-9074-60-6

DOI <https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138>

Este trabalho é financiado pelo Centro de Estudos Galegos e por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projetos UIDB/00305:CEHUM e UIDB/04952:CEPS.

Os conteúdos apresentados (textos e imagens) são da exclusiva responsabilidade dos respetivos autores.

© Autores / Universidade do Minho – Esta obra encontra-se sob a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0.

# Identidade e Diferença

Atas do XII Simpósio  
Luso-Galaico  
de Filosofia



Universidade do Minho  
Escola de Letras, Artes e Ciências Humanas  
Centro de Estudos Galegos



XUNTA  
DE GALICIA



UNIVERSIDADE  
DE SANTIAGO  
DE COMPOSTELA



Centro de Estudos Humanísticos  
da Universidade do Minho



CEPS  
CENTRE FOR ETHICS,  
POLITICS AND SOCIETY



Fundação  
para a Ciência  
e a Tecnologia  
UIDB/00352/CEHUM  
UIDB/04952/CEPS



Introdução	7
<i>Bernhard Sylla, Pedro Martins e Manuel Curado</i>	
D'Aquém e Além Rio Minho	13
<i>Acílio Estanqueiro Rocha</i>	
As saudades de Pondal: saudades galegas?	19
<i>Luís G. Soto</i>	
Paisaxe e Identidade: unha reflexión a través do pensamento galego	29
<i>Rocío Carolo Tosar</i>	
O corpo como identidade no pensamento xaponés: a proposta filosófica de Mishima Yukio	39
<i>Alba Iglesias Varela</i>	
Identidad japonesa: Conocer el mono-no-aware en el camino con los dioses	49
<i>Minako Takahashi</i>	
A Utopia Brasileira do Visconde de Figanière (1827-1908)	61
<i>Manuel Curado</i>	
Identidade e Diferença na Constituição da República Portuguesa (1976-2024)	79
<i>Pedro Miguel Martins</i>	
El Eterno Retorno de lo Mismo en la Diferencia: Juan Duns Scoto y la Nueva Escolástica Española	99
<i>Martín González Fernández</i>	
O Príncipe e o Sapateiro: Eu e a minha Identidade em Bernard Williams e Thomas Nagel	111
<i>José Colen, João Rodrigues</i>	
Identidade e <i>Ipseidade</i> – Questionamento e Ação	127
<i>Luís Pereira</i>	
Identidad y diferencia en Descartes, Heidegger y Lacan	143
<i>Benito Arbaizar Gil</i>	
Porque é tão difícil entender o fenómeno da violência coletiva?	161
<i>Bernhard Sylla</i>	

A abordagem desenvolvimentalista ao melhoramento humano <i>Jorge Mateus</i>	169
Da Narración á Vida: A Propósito da Identidade Narrativa en Paul Ricoeur <i>Marcelino Agís Villaverde</i>	187
Sobre os autores	199

## Introdução

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.0>

**Bernhard Sylla, Pedro Martins e Manuel Curado**

O presente volume recolhe a maioria dos textos apresentados no XII Simpósio Luso-Galaico de Filosofia, realizado nos dias 29 e 30 de junho de 2023, em Braga, no Auditório da Escola de Artes, Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho. Esta edição resultou da colaboração do Departamento de Filosofia da Universidade do Minho, do Centro de Estudos Galegos da mesma universidade, e da Faculdade de Filosofia da Universidade de Santiago de Compostela.

Os Simpósios Luso-Galaicos de Filosofia iniciaram-se em 1999, portanto, há já um quarto de século. A verdadeira raiz do seu “nascimento” remonta a tempos ainda mais remotos, mais precisamente, aos anos 80 do século passado, como nos informa o Professor Acílio Estanqueiro Rocha na sua palestra de abertura do XII Simpósio, contida neste volume. Foi nessa altura que os caminhos dos filósofos aquém e além do rio Minho se cruzaram e produziram efeitos cada vez mais visíveis. O Professor Acílio Rocha também nos fornece o precioso registo dos temas, lugares e datas dos doze Simpósios até ao momento realizados. Como ainda refere, os Simpósios não eram a única via da colaboração estreita entre filósofos galegos e minhotos, mas foram, sem dúvida, pontos altos dessa colaboração. De facto, não cultivaram apenas a conversa e disputa filosóficas, mas promoveram também o convívio pessoal.

Ao longo das suas sucessivas edições – alternadamente, na Galiza e no Minho – os Simpósios têm proporcionado aos participantes um ambiente propício à partilha e discussão da sua pesquisa filosófica, no quadro de um horizonte plural e amplo, mas ao mesmo tempo enraizado em tradições diversas. Todos os Simpósios foram subordinados a um tema específico, tendo-se alternado entre a escolha de temas mais restritos, como por exemplo a questão da Europa ou da ecologia, e temas mais abertos e abrangentes, como “Desafios do Século XXI”. O tema escolhido para o XII Simpósio, “Identidade e Diferença”, enquadra-se, evidentemente, na última categoria. É um tema que perpassa a Filosofia ao longo da sua história, sobretudo na Metafísica, na Ontologia, bem como na Lógica, na Filosofia da Mente, na Hermenêutica e na Filosofia Política. Mas é um tema que não ocupa só a Filosofia. A reflexão sobre a identidade e a diferença é da maior importância no que concerne à compreensão da relação entre as culturas, as línguas e as literaturas, mormente nas suas intersecções e influências mútuas em regiões vizinhas, como é o caso da “nossa” eurrorregião da Galiza e do Norte de Portugal. É neste sentido que o XII Simpósio Luso-Galaico de

Filosofia abriu as suas portas para um diálogo transdisciplinar, como ficou patente nos textos recolhidos neste volume.

O volume inicia-se com a palestra de abertura do Professor Acílio Estanqueiro Rocha que, amavelmente, aceitou o convite que lhe foi dirigido, e cujo papel determinante para o nascimento e florescimento da série destes simpósios já fora mencionado acima. Em cinco passos tece as suas considerações sobre a circunstância específica desta confraternização filosófica que une o Aquém e Além do rio Minho em vários sentidos – geográficos, políticos, culturais e filosóficos.

Seguem-se dois textos que aprofundam o tema do património comum da cultura, filosofia e literatura galega e portuguesa. Ambos colocam o seu enfoque na filosofia e poesia da saudade, aquém e além das fronteiras geográficas das duas regiões. Luís Soto indaga sobre o teor filosófico da tematização da saudade na literatura de Pondal, argumentando que a saudade que está no coração da poesia de Pondal tem uma natureza ética e política, embora a sua verdadeira raiz seja ontológica. Luís Soto dá-nos conta das intersecções e sintonias, mas também das diferenças das reflexões e do poetar sobre este fenómeno tão peculiar da “alma” luso-galega. Rocío Carolo Tosar, por sua vez, realça um outro aspeto fulcral que não se pode negligenciar quando pensamos o fenómeno da saudade: a sua ligação intrínseca com a paisagem tipicamente galega. É a vinculação entre os mais íntimos sentimentos e a paisagem da sua terra que constrói a identidade do povo galego. Daí deriva, também, a raiz da semelhança entre os galegos e os minhotos. Este sentimento vinculado à paisagem é, no fundo, saudoso, ou seja, traduz uma expressão e manifestação da saudade. Rocío Carolo Tosar mostra a presença forte desta figura de pensamento em grandes autores da literatura galega.

Os próximos dois textos levam-nos para uma cultura diferente da europeia: a cultura e o pensamento japoneses. O cerne temático dos dois textos é a identidade e a sua construção, mas os pontos de vista e as identidades em questão são bem distintos. O texto de Alba Iglesias Varela versa sobre a construção identitária do sujeito no pensamento japonês. Segundo a autora, é no pensamento do filósofo Mishima Yukio que se articula uma viragem importante na consideração do corpo para a construção de identidade do sujeito, revertendo assim o papel pouco importante do corpo no pensamento japonês até ao século XVII. Peculiar no pensamento de Mishima é a conceptualização do corpo nas dimensões de ação e beleza, sendo que a última está ligada à perspetiva do Outro, aparecendo o corpo como objeto estético. O texto de Minako Takahashi, por seu lado, concentra-se na identidade do Japão e da comunidade dos japoneses, dando ênfase ao pensamento do filósofo Motoori Norinaga. De acordo com a teoria deste filósofo, à construção desta identidade nacional subjaz um sentimento profundo, um sentir por todas as coisas do universo, chamado *mono-no-aware*. Este sentir implica e exige uma relação com as divindades *kami*, relação essa que é em si ambígua e ambivalente.

Da viagem espiritual à Galiza e ao Japão voltamos a Portugal e ao seu con-génere Brasil. Primeiro, abrimos o espectro do pensamento político numa versão

utópica. Manuel Curado apresenta-nos o pensamento político do diplomata e pensador português Frederico Francisco Stuart de Figanière e Morão, 1.º Visconde de Figanière. Este autor, um cosmopolita do século XIX – nasceu nos Estados Unidos, morreu em Paris, e passou por países tão diferentes como a Rússia, o Brasil e a Inglaterra, entre outros – escolheu o género de romance filosófico como veículo da articulação e divulgação das suas ideias políticas utópicas. O que torna a obra de Figanière interessante é que o projeto utópico do melhoramento das sociedades é construído dialeticamente, por via das figuras romanescas, das suas argumentações e conversas que confrontam o leitor com perspetivas diferentes, com controvérsias inerentes a posicionamentos estanques, e com os constrangimentos metafísicos da ação humana.

O texto que se segue, da autoria de Pedro Miguel Martins, debruça-se sobre uma questão que não podia ser mais atual. Passado quase meio século desde a aprovação, em sede parlamentar, da Constituição da República Portuguesa (CRP) de 1976, a mesma conheceu sete revisões, estando a decorrer atualmente a sua oitava revisão. A questão que Pedro Martins se propôs examinar é a da identidade e diferença entre as versões sucessivas desta Constituição. Considerando que a primeira versão resultou de uma constelação histórica específica, ou seja, dos desafios políticos do pós-25 de abril, importa questionar hoje se a CRP é ainda a mesma. A análise desta questão não se resume a um exame formal estéril, mas envolve reflexões pertinentes sobre a identidade do atual regime político que está a enfrentar desafios que não se parecem com os que surgiram nos últimos 50 anos.

Os três textos que se seguem propõem um olhar renovado sobre dois problemas tradicionais da reflexão sobre identidade e diferença. Martín González Fernández, partindo das distinções subtis de Duns Escoto entre essência, diferença específica e *haecceitas*, apresenta-nos uma reflexão pertinente sobre a continuidade da análise deste problema na contemporaneidade, mormente na neo escolástica de Xavier Zubiri e nos ecos que este problema encontra na filosofia de Deleuze. José Colen e João Rodrigues, por sua vez, debruçam-se sobre o problema da identidade e diferença do Eu a partir de uma perspetiva que se enquadra na problematologia da Filosofia da Mente. Após uma contextualização das consagradas teorizações de Locke, Reid e Butler, os autores concentram-se na apreciação e reavaliação dos argumentos apresentados no conhecido debate entre Bernard Williams e Thomas Nagel acerca desta questão. Um complemento feliz desta discussão é o texto de Luís Pereira, porque mostra que a questão de identidade ou mesmidade do Eu permite um enquadramento diferente, neste caso o da vasta tradição da investigação hermenêutica. Luís Pereira apresenta-nos uma apreciação crítica do posicionamento do filósofo francês Claude Romano, que contrasta a tradição de pendor analítico, de um Descartes, Locke e Thomas Nagel, com uma outra linha de pensamento, de pendor mais “continental”, que introduz o conceito de ipseidade para dar conta das insuficiências das meras egologias. Herdeiro de Heidegger e Ricoeur, Romano desenvolveu uma análise que pretende destrinçar os momentos que inerem à noção de ipseidade.

Os dois textos que se seguem são um bom exemplo da transversalidade do tema “Identidade e Diferença”. O texto de Benito Arbaizar Gil expõe e sistematiza as críticas de Heidegger e de Lacan a Descartes, como representante de uma filosofia que almeja fundamentar a identidade do Eu e garantir a possibilidade da sua conceptualização inequívoca. Heidegger e Lacan, a partir dos respetivos horizontes ontológicos e psicanalíticos do seu pensamento, concordariam em mostrar o carácter essencialmente fissurado do ser humano, uma fissura que não pode ser suturada, pois é uma ferida que somos e não uma ferida que temos. Assim, conclui o autor, a diferença não pode ser reduzida – ou reconduzida – à identidade. Sonhar com o paraíso da unidade perdida não é apenas um vício nostálgico, mas pode tornar-se um sonho fundamentalista perigoso. Bernhard Sylla, por sua vez, aborda o problema da violência coletiva, onde as construções de identidades coletivas e as perceções daquilo que é diferente desempenham um papel fulcral. O autor defende que se deve abandonar um solipsismo disciplinar para analisar este problema. Dando um primeiro passo, traz à colação importantes contributos do psiquiatra Vamik Volkan e do sociólogo Alex Alvarez para uma aprofundada reflexão sobre o fenómeno da violência coletiva, traçando ainda as vias que ligam estes dois autores à discussão mais propriamente filosófica sobre o assunto.

O penúltimo texto do volume, da autoria de Jorge Mateus, aborda o tema da “Identidade e Diferença” de forma implícita, uma vez que se centra numa questão fundamental: em que medida o melhoramento humano pode resultar numa alteração da identidade humana, questão que levanta obviamente problemas éticos e políticos. Apresentando uma avaliação de aspetos centrais da abordagem desenvolvimentalista do melhoramento humano, Jorge Mateus coloca a questão da admissibilidade das intervenções genéticas e da distribuição do seu acesso, desenvolvendo esta avaliação no quadro de uma teoria de bem-estar radicada num entendimento do ser humano como agente criativo propositivo. Desta maneira, o autor conclui que, ao promover estas intervenções, temos deveres prudenciais e morais. Quanto à distribuição do seu acesso, sustenta que o mesmo deve ser pautado pelo princípio geral que defende que as intervenções genéticas deverão ser legitimadas pelo aumento da capacidade de as pessoas se desenvolverem e de realizarem ao máximo a sua criatividade enquanto agentes dotados de intenções.

O último texto do volume, da autoria do Professor Marcelino Agís Villaverde, catedrático da Universidade de Santiago de Compostela, reproduz a conferência de encerramento do Simpósio, intitulada “Da Narración á Vida: A Propósito da Identidade Narrativa en Paul Ricoeur”. Na primeira parte do texto, o autor oferece-nos um enquadramento do trabalho filosófico da conceptualização do conceito de identidade, considerando vetores diferentes envolvidos quando se analisa a identidade: desde traços característicos do próprio conceito, até à dimensão das funcionalidades da identidade e dos valores e comportamentos associados à mesma, em termos individuais e coletivos. Esta parte inicial é completada por uma contextualização sucinta das linhas gerais da problematização da identidade na história da Filosofia que proporciona ao leitor o fundamento adequado para entender a importância do contributo de Ricoeur para um aprofundamento da reflexão filosófica sobre a

identidade. Deste grande autor, Marcelino Villaverde analisa um elemento importante do seu pensamento sobre o Si-Mesmo, o da identidade narrativa.

Por fim, uma palavra de agradecimento aos dois Centros de Investigação da nossa Escola, o Centro de Estudos Humanísticos (CEHUM) e o Centro de Ética, Política e Sociedade (CEPS) que apoiaram e patrocinaram o nosso evento, mas também, e sobretudo, ao Centro de Estudos Galegos da Universidade do Minho pelo apoio financeiro e pela participação ativa no nosso Simpósio, na pessoa do seu diretor, Professor Carlos Pazos-Justo, e do docente do CEG, Alberto Paz-Félix. Este apoio não teria sido possível sem o patrocínio da Junta da Galiza. Expressamos também a nossa gratidão à Editora UMinho que acolheu o projeto da publicação deste volume e acompanhou todo o processo da sua publicação.

Organizadores e participantes desta edição e de edições anteriores do Simpósio Luso-Galaico de Filosofia.

À frente, da esquerda para a direita: José Marques Fernandes, Fernando Machado, Martín González Fernández, Benito Arbaizar Gil, Luís G. Soto, Alba Iglesias Varela, Minako Takahashi, Jorge Mateus; atrás, da esquerda para a direita: Luís Pereira, Marcelino Agís Villaverde, Acílio Estanqueiro Rocha, Rocío Carolo Tosar, Manuel Gama, Bernhard Sylla, Pedro Miguel Martins, Manuel Curado.



Acílio Estanqueiro Rocha, Fernando Machado, Bernhard Sylla, Luís G. Soto, Manuel Gama, Manuel Curado, Alba Iglesias Varela, Benito Arbaizar Gil, Rocío Carolo Tosar, Marcelino Agís Villaverde.



# D'Aquém e Além Rio Minho

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.1>

**Acílio Estanqueiro Rocha**

Era meu propósito não intervir neste Simpósio, e sim deambular e conversar com Colegas, Amigas e Amigos d'Além Minho, cuja amizade remonta ao século passado. Resolvi, perante a amável insistência do nosso Director do Departamento, confinar-me a esta saudação intitulada “D'Aquém e Além Rio Minho”, neste XII Simpósio subordinado ao tema “Identidade e Diferença”.

1. Apraz-me abrir as *Actas* do IV Simpósio Galaico-Minhoto, realizado nos idos de Novembro de 2002 na Faculdade de Filosofia da Universidade de Santiago de Compostela, sobre “*Galiza e Portugal: identidades e fronteiras*”, e recordar a conferência do saudoso Professor Lúcio Craveiro da Silva, intitulada “Galécia: o berço da Idade Média europeia”, a Região d'aquém e d'além do Rio Minho que corresponde ao território da actual Galiza, as Astúrias e o antigo Reino de Leão, junto com o Norte de Portugal, cuja cidade mais importante e capital histórica era Bracara Augusta, onde nos encontramos. A tese do antigo Reitor da Universidade do Minho é que a Galécia devia “possuir escolas de bom nível pois nelas se formaram, por exemplo, homens como [Paulo] Orósio”, Egéria, ou ainda Idácio; aliás, a sua importância fazia “confluir personalidades doutras regiões a estabelecer-se na própria Galécia”, e recorda “outra figura, importante embora polémica, que tornou a história cultural do Noroeste Peninsular presente não só na Ibéria mas com reflexos para lá dos Pirenéus, como foi Prisciliano (345-385)”, como, um pouco depois, “apareceu São Martinho de Dume ou de Braga que converte o rei Teodemiro (559-570), a sua corte e o povo suevo, até aí arianos, definitivamente ao cristianismo”. Eis a tese aí avançada pelo ilustre orador: “O programa de formação da Idade Média, e portanto, da Europa, realizou-se pela primeira vez de modo completo, na Galécia” (Craveiro da Silva 2003, pp. 341-346). Este exórdio, além de nos transportar para os primórdios da nossa Região, incita-nos a prosseguir.

Nessas *Actas* encontramos também o texto de José Luís Barreiro, “Aquén e alén Miño: identidades e fronteiras”, onde salienta excertos

de dois autores, situados duma e doutra banda do Rio: A. [Alfonso] R. Castelao, no *aquém*, e Da Cunha Leão, no *além* Minho. No primeiro caso, em *A Nossa Terra* (25/02/1920) – a “bíblia do galeguismo” – junto a um de seus célebres desenhos (que representa um velho sentado e um rapaz a seu lado, e que se intitula “Na beira do Minho”), e pergunta o rapaz: “E os da beira d’além são mais estrangeiros que os de Madrid?”. E entre parênteses lê-se: “Não se soube o que lhe respondeu o velho” (Barreiro 2003, p. 61).

D’Além Minho, escreve Francisco da Cunha Leão:

de uma e outra banda do Minho, na comum linguagem que os diferenciava dos mais, dois povos irmãos cantavam por igual, produzindo uma das mais intensas e formosas florações poéticas da Idade Média, impregnada do mesmo inconfundível fundo sentimental que, hoje como ontem, nos dois lados persiste; (Cunha Leão 1973, p. 57)

e prossegue destacando a lírica medieval, o fundo sentimental, a cosmovisão idêntica, a propensão panteística, e as possíveis rivalidades político-religiosas são meras querelas familiares (Barreiro 2003, p. 63).

No caso de Castelao, o silêncio acaba por ser “irónico e eloquente”, um “silêncio sonoro”, que Manuel Rodrigues Lapa, o ilustre filólogo português da Universidade de Lisboa, anos mais tarde, em 1932 (Hotel Méndez Húñez de Lugo), no acto de desagravo a Castelao pelo comentário jocoso e de mau gosto dum jornal de Madrid sobre a sua perda de vista, comenta:

um velhote da fronteira, à beira do Minho, conversa com um cachopo que lhe desfecha uma pergunta deveras impertinente: – *E os da banda d’alá, son mais extranxeiros que os de Madri?* O homem coça na cabeça, espantado da pergunta – os rapazes são o diabo! – E Castelao comenta entre parêntesis: (*Non se soupo o que lhe respondeu o velho*). A ironia é magistral e o mistério ainda a torna mais apetitosa, (...): porque um português de verdade não tem o direito nem o dever de se sentir na Galiza moralmente um estrangeiro (Barreiro 2003, pp. 64-65).

Aliás, quanto às relações de identidade histórico-cultural entre Galiza e o Norte de Portugal, Castelao, do exílio, manifesta que seria desejável que “se abrisse de par em par a fronteira minhota aos efeitos da língua, da cultura, da arte, e do espírito”, porque, como dissera antes sobre Madrid, “desde Lisboa não se vê nem se sente a necessidade de Galiza, porque tão-pouco está aí o berço de Portugal” (Castelao 1980, p. 335). O desejo de Castelao cumpriu-se, sim, mas sob a égide da União Europeia, denominada então Comunidade Económica Europeia, em 1986, aquando da integração de ambos os Estados – Portugal e Espanha.

2. Realizamos mais este Simpósio no Minho, a mais setentrional província de Portugal, formada pelos distritos de Braga e de Viana do Castelo, e que constituiu, nos primórdios da nacionalidade, o núcleo principal do Condado Portucalense. O Minho

estende-se desde a costa atlântica, presenteada por belas praias da Costa Verde, continuando por toda uma vasta área, que, paralelamente a um vigoroso relevo, é sulcado pelos rios Minho, Lima, Cávado e Ave – os de maior percurso e que desaguam no mar –, até ao maciço montanhoso a noroeste – o Parque Nacional do Peneda-Gerês. Aliás, condições geológicas, orográficas e climáticas favoráveis teceram não somente uma peculiar beleza dos vales que marginam os cursos de água, mas carregaram de verde extensos prados onde desponta uma flora riquíssima e variada – aí pontifica o pinheiro bravo ou marítimo (“*pinus pinaster*”) que protege os campos cultivados das areias dunares –, de uma flora ornamental policromática que transforma os vales minhotos em autênticos jardins para encanto do olhar, mas também dotaram esta Região de nascentes termais generosas e de águas mineromedicinais – todas elas procuradas – que a tornam uma das mais aprazíveis do País. Se a tudo isto juntarmos a tão vetusta e variada história do Minho, cujo povoamento remonta aos mais recuados tempos pré-históricos, constata-se que a riqueza paisagística, emoldurada por belos quadros da natureza, se alia a uma intensa memória histórica que está adornada de verdadeiras jóias arquitectónicas medievais (v.g., a Capela de São Frutuoso em Braga), de igrejas e capelas românicas, de pontes de fundação romana, de castelos, torres e panos de muralhas.

A situação geográfica, a benignidade do clima, a densidade populacional – é uma das regiões demograficamente mais jovens da União Europeia –, estimularam um acentuado dinamismo empresarial, mormente na média e pequena empresa, predominando a actividade industrial nos vales do Ave e Cávado, a actividade comercial nas principais cidades e vilas, a agricultura um pouco por todo o lado – alguém escreveu que “só não é cultivado o espinhaço das serras” –, sendo a cultura da vinha uma tradição acarinhada e o famoso e apreciado “vinho verde” procurado para acompanhar a variegada gastronomia minhota – tão rica ela é na sua mescla de sabores, que a consubstanciam em arte, cultura e tradição, na sua diferença e genuinidade. Todas estas peculiaridades se conjugaram para fazer ainda desta Região um magnífico tema literário, celebrado em todas as épocas e em todos os géneros da nossa literatura, em prosa e em verso.

3. Até 1986, dada a centralização operada pelos Estados, é claro que se desenvolvia a colaboração transfronteiriça, e o *Rio Minho* é “a mais antiga fronteira terrestre entre dois estados europeus”, na opinião de Jorge Gaspar, geógrafo lisboeta. Anteriormente à instauração da democracia, a cooperação entre fronteiras também se fazia, mas às ocultas e informalmente: era o designado “contrabando” (hoje, diz-se pomposamente “economia paralela”) que a fronteira propiciava e de que os povos fronteiriços necessitavam para viver e sobreviver, em especial o comércio do gado e do café, de têxteis e de medicamentos, etc., já que de Lisboa ou de Madrid nada de aliciante lhes chegava.

A unidade vinha do Rio Minho, as diferenças nas duas bandas do Rio, originando medo e isolamento, com soldados e guarda nas margens a impedir quer a emigração quer as trocas comerciais transfronteiriças; todavia, para superar as diferenças, a união estava na organização d'*aquém* e d'*além* Minho, para impedir agressões,

prisões, multas, até mortes, que, “às mãos da natureza ou das autoridades, portuguesas ou espanholas, não eram raras”. Se homens e mulheres, adultos e crianças, arrostavam com o peso das cargas, a união estava na confiança recíproca das partes e num saber prático que se foi adquirindo com a experiência transmitida entre gerações, nas duas bandas, interdependentes, pois os “trabalhadores do contrabando”, em ambos os lados da fronteira, constituíam uma rede já complexa, em que cabia a cada um (chefe, fornecedor, cliente, transportador, informador e, até, vizinho) cumprir a sua parte, caso contrário “a cadeia rompia-se e a missão malograva” (cf. Gonçalves 2014, pp. 59-63).

É comumente salientada a identidade própria da Região do Minho, que a aproxima da Galiza nas múltiplas dimensões geográfica e etnográfica, mas desde logo na semelhança da língua (“o mais poderoso instrumento de assimilação”), que vem já da lírica trovadoresca, alicerçada numa história mais rica em encontros que em desencontros: *identidade* e *diferenças* são os lados da mesma moeda, são como as duas faces de Jano, e as afirmações de diferenças só fazem sentido se compreendidas na sua relação com as afirmações sobre a identidade.

As duas Regiões aproximam-se também – por vezes, esquece-se – pela *emigração*: a cultura do *Minho*, tal como a da *Galiza*, estão ambas presentes em vários continentes, o que mostra a força da sua impulsão. A diáspora foi um fenómeno que fez irradiar a projecção das culturas de ambos os lados do Rio Minho para Europa, as Américas (do Norte e do Sul) e um pouco por todo o mundo. As línguas, os costumes, as literaturas, as lendas, as formas artísticas, a gastronomia eram demasiado fortes para estarem contidas nas fronteiras do noroeste peninsular, indo, com as pessoas, para outros espaços e tornando o Minho e a Galiza presentes um pouco por todo o mundo (Estanqueiro Rocha 2014, pp. 20-22).

Outrossim, para além da emigração, em ambas as Regiões se vivia sob regimes ditatoriais: as perseguições políticas movidas num e outro Estado, mormente as devidas a razões ideológicas, provocaram fugas, êxodos e frequentes exílios políticos, numa ou outra direcção, mas alcançando acolhimento do outro lado fosse qual fosse a militância política antagónica, de liberais ou de absolutistas, de conservadores ou de progressistas. Esta, mais uma experiência imorredoura de como, face aos antagonismos e adversidades políticas, o Rio Minho unia e foi farol e refrigério de convívio e de pluralismo.

**4.** Por isso, e como já referi, a mutação mais relevante nas relações galaico-minhotas, aquela que permitiu o alargamento do território peninsular ao espaço europeu, foi sem dúvida o acesso de ambos os países à *democracia*, com todos os efeitos que este processo teve no conceito de *fronteira*; esta, com efeito, mudou de significado: as duas Regiões – uma de Portugal, a outra de Espanha –, contíguas no território e nas suas idiossincrasias, afins culturalmente na língua e nas tradições, usufruem actualmente de uma nova oportunidade política no âmbito da União Europeia, no quadro da Euroregião do noroeste peninsular. A Euroregião “Galiza – Norte de Portugal” possui na actualidade (dados de 2018) quase 6,3 milhões de habitantes, 11% da

população da Península Ibérica em 8,5 % do seu território (51.000 km<sup>2</sup>) e é uma das mais dinâmicas de toda a União Europeia, com forte incidência nos planos económico, cultural e científico.

Hoje, a *fronteira* já não opõe soberanias, nem separa os povos: a “fronteira” evoluiu até alcançar uma identidade e uma dimensão *cooperativa* das diferenças, que incidiram de forma extraordinária na melhoria das visões recíprocas e das possibilidades múltiplas de colaboração, abrindo esta aos vários âmbitos da sociedade civil. E entre os passos mais qualitativos efectuados no seio da União Europeia, para além da criação da moeda única, está a passagem dos “assalariados” a “cidadãos”, e a nova arquitectura da Europa das Regiões, que, não exigindo o concurso dos Estados, origina uma nova tipologia de soberania – que designo por *soberania complexa* (Estanqueiro Rocha 2019) –, qual estrutura complexa que, mediante processos de tomada de decisões partilhadas, baseadas na negociação permanente e em consenso, criaram esse poder exercido por toda a União, de modo multifuncional e numa relação multinível:

**5.** Foi já depois da adesão à Comunidade Económica Europeia que dois professores da Universidade do Minho (Outubro de 1987) rumaram ao Campus Sul da Universidade de Santiago de Compostela, à Faculdade de Filosofia (a viagem demorava então 4 horas ou mais, em cada direcção), e aí encontraram-se com a Professora Mercedes Torrejano, que eu conhecera um mês antes em Córdoba, na Argentina, no Congresso Internacional Extraordinário que celebrou o recomeço da democracia nesse País. Ela disse-me logo: estamos tão perto e afinal encontramos-nos ao longe: é indispensável uma colaboração estreita entre os nossos departamentos.

Ela, que não era galega, mas viu com bons olhos esta parceria, conduziu-nos junto de quem achava melhor para iniciar a colaboração entre *aquém* e *além* Minho, que veio proferir uma conferência, em 1988, nos Colóquios do Curso de Relações Internacionais, subordinados ao tema “A Moral e a Política”. De seguida, foi sem um plano pré-concebido, mas informalmente, sem uma direcção ou organização a superintender, que aos poucos se foi erigindo e depois ampliando, mediante contactos e relações entre os membros dos dois departamentos (da Galiza e do Minho), e dos mais variados modos (aulas, conferências, júris de mestrado e de doutoramento, realização de simpósios<sup>1</sup>, etc.), e em diversas áreas específicas (mormente em tópicos de filosofia

---

<sup>1</sup> São estes os *Simpósios Lusó-Galaicos de Filosofia*, realizados até ao momento, ora na Galiza, ora no Minho, com as respectivas actas publicadas (em livros ou revistas):

**I** – *Pensar a Europa*, 10 Dezembro 1999, Campus de Gualtar, Universidade do Minho, Braga;

**II** – *Europa: Mito e Razão*, 26-27 Outubro 2000, Campus Sul, Universidade de Santiago de Compostela;

**III** – *Justiça, Poder e Cidadania*, 30 Novembro 2001, Campus de Gualtar, Universidade do Minho, Braga;

**IV** – *Galiza-Portugal: Miradas Cruzadas*, 28-29 Novembro 2002, Campus Sul, Universidade de Santiago de Compostela;

**V** – *Europa, Cidadania e Multiculturalismo*, 7-8 Maio 2004, Casa Museu de Monção da Universidade do Minho;

**VI** – *Desafios do Século XXI*, 11-12 Novembro 2005, Galeria Sargadelos, Santiago de Compostela;

**VII** – *O Papel dos Intelectuais*, 27-28 Abril 2007, Campus de Gualtar, Universidade do Minho, Braga;

**VIII** – *Razão Ecológica*, 11-12 Junho 2009, Faculdade de Filosofia, Praça de Mazarelos, Universidade de Santiago de Compostela;

**IX** – *A Filosofia na Academia*, 28-29 Outubro de 2011, Campus de Gualtar, Universidade do Minho.

moderna e contemporânea, no pensamento de matriz galega e minhota, espanhola e portuguesa), até hoje – já lá vão 33 anos –, em que de novo nos juntamos no XIIº Simpósio, onde, com alegria e a maior satisfação, augurando a maior proficuidade nos trabalhos que se vão seguir, os Colegas d'*aquém* Minho saúdam e desejam uma óptima estadia aos/às Colegas e amigos/as d'*além* Minho.

Obrigado pela Vossa Atenção.

## Referências

- Barreiro, J. L. (2003). Aquén e Alén Miño: identidades e fronteiras, in *Galiza e Portugal: identidades e fronteiras*, Actas do IV Simpósio (28-29 Novembro 2002) (pp. 55-82). Universidade de Santiago de Compostela.
- Castelao, A. R. (1980). *Sempre en Galiza*. Vol. III (3.ª ed.). Akal.
- Craveiro da Silva, L. (2003). Galécia: o berço da Idade Média europeia, in M. X. A. Romero y N. Rodríguez Rial (eds.), *Galiza e Portugal: identidades e fronteiras*, Actas do IV Simpósio (28-29 Novembro 2002) (pp. 341-346). Universidade de Santiago de Compostela.
- Cunha Leão, F. da (1973). *O Enigma Português* (2.ª ed.). Guimarães Editores.
- Estanqueiro Rocha, A. da Silva (2014). Opos artíficem probat, in J. V. Capela (coord.), *Monção entre muralhas, com tantas portas quantos os sentidos* (pp. 19-26). Casa Museu de Monção / Universidade do Minho.
- Estanqueiro Rocha, A. da Silva (2019). Europeism and 'Complex Sovereignty'. *International Journal of Philosophy & Social Values*, 2 (1): 13-30.
- Gonçalves, A. (2014). Entre margens: o contrabando no Vale do Minho, in J. V. Capela (coord.), *Monção entre muralhas, com tantas portas quantos os sentidos* (pp. 59-63). Casa Museu de Monção / Universidade do Minho.

---

X – *O Discurso Filosófico: da poética à política*, 13-14 Novembro 2013; Faculdade de Filosofia, Praça de Mazarelos, Universidade de Santiago de Compostela;

XI – *Pensando as Crises (séculos XX-XXI) desde a Cultura Galaico-Minhota*, 13-14 Março 2015, Colégio Dom Diogo de Sousa, Braga;

XII – *Identidade e Diferença*, 29-30 Junho 2023, Campus de Gualtar, Universidade do Minho.

# As saudades de Pondal: Saudades galegas?

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.2>

**Luís G. Soto**

## Resumo

A saudade é um tema cultural português, mas também galego e do universo lusófono. A sua importância e formulação filosófica datam, em Portugal, do início do século XX e na Galiza, uns cinquenta anos depois. Mas a saudade é um tema literário (e também filosófico) anterior, que remonta à Idade Média. Obviamente, depois truncado na Galiza, como todo o percurso da cultura letrada galega. Regista-se, novamente e com força, no Ressurgimento no século XIX: em Rosalía, Curros e Pondal. Centrarmos-nos em Pondal. Na sua poesia, a saudade é objeto de um tratamento extenso e intenso e de uma elaboração cuidadosa e detalhada. Pondal explora e incorpora a herança popular analfabeta, o seu conteúdo potencial na língua e cultura galegas. Como veremos, as suas formulações condizem com as habituais do pensamento português do século XX.

## Palavras-chave

Saudade; ética; política; Galiza; Portugal.

## A Renascença Galega e a saudade

Na segunda metade do século XIX, nasce a literatura galega contemporânea da mão de três autores: Rosalía de Castro, Manuel Curros Enríquez e Eduardo Pondal (Carballo 1981, pp. 129-398). Antes, desde começos do XIX, registam-se só pequenas manifestações, isoladas e/ou episódicas. O feito inicial seria a publicação, em 1863, do livro *Cantares gallegos*, de Rosalía. Porém, a confirmação desse renascimento da literatura em galego viria, na década de 1880, com três obras-primas: *Follas novas*, de Rosalía, em 1880; *Aires d'a miña terra*, de Curros, em 1880; e *Queixumes dos pinos*, de Pondal, em 1886.

Pelos vistos, Pondal foi o último. Mas, precisemos: foi o último em publicar um livro, porém foi o primeiro, deles três, em publicar um poema em galego (Pondal 1858). Exatamente, em 1858, antes de que aparecessem o livro e os primeiros poemas galegos de Rosalía. Dito seja de passagem, na sua mudança de língua para o galego, pois a nossa poeta começou escrevendo em castelhano, Pondal poderia ter influído, dada a amizade que ligou, desde a mocidade, durante toda a vida Rosalía e Pondal.

Ora bem, com essa indicação da data, 1858, não pretendemos vindicar, para Pondal, o papel de fundador, habitualmente outorgado a Rosalía. O que quereria é reflexionarmos acerca do que pode implicar escrever um poema numa língua na qual não há literatura (Castelao Mexuto 2020, pp. 22-30) e, sobretudo, tirarmos consequências do facto de que o tema, o conteúdo, desse poema seja a saudade.

## Um poema inicial

Exceto na primeira edição, o poema leva por título “A campana d’Anllons” e, como o nome indica, é dedicado a um sino da aldeia ou a terra de Anlhons, donde é nativo Pondal. Na primeira edição (Pondal 1858), chamava-se “El canto de un brigante”, e este título aparece como subtítulo nas edições seguintes (Pondal 1862; 1866). “A campana d’Anllons” é um dos poemas mais populares de Pondal: depois de 1858, publicou-o várias vezes. Assim, na década de 1860, faz parte da coletânea *El álbum de la caridad* (Pondal 1862, pp. 139-140) e saiu solto em brochura com o título *A campana d’Anllons* (Pondal 1866). Também figura no seu livro *Queixumes dos pinos* (Pondal 1886, pp. 191-194). E ainda, anos depois, fez uma nova versão, muito mais longa, constituindo uma publicação independente: *A campana d’Anllons* (Pondal 1895).

Na sua primeira edição, em 1858, este poema, inicial na galega, convoca várias literaturas: a francesa, a portuguesa, a espanhola. Todas elas fornecem modelos, referências, para estes versos galegos (Castelao Mexuto 2020, pp. 22-25). Por outras palavras, Pondal não passa diretamente da língua galega à literatura galega, não converte umas palavras em versos, senão por intermédio doutras literaturas. Estas proporcionam temática e formas consideradas, nesses respetivos contextos, canonicamente literárias. E há ainda outra fonte, essencial, que se torna visível nas edições da década de 1860: a literatura popular, de transmissão oral, galega (Castelao Mexuto

2020, p. 24). Em 1862, desaparece o texto em exergo de Chateaubriand, que em 1858 figura traduzido em espanhol, e aparece, no seu lugar, um cantar popular galego (Pondal 1862, p. 139). Em 1866, reaparece, reduzido, o texto de Chateaubriand, a seguir do cantar popular galego (Pondal 1866, p. 5). Vejamos, sumariamente, o papel destas quatro literaturas.

## Um poema, quatro literaturas

Em primeiro lugar, a literatura universal, ou seja, uma peça da francesa romântica traduzida em espanhol, representada por um texto de Chateaubriand, posto em exergo (Pondal 1858; 1995, pp. 310-311). Nele aparecem duas ideias que se verão refletidas no poema. A primeira, os sinos, como os martelos, como instrumento de comunicação, capazes de fazer repercutir o seu som, umas badaladas ou uma pancada, em numerosos ouvintes. E a segunda (e única na versão de 1866), o significado do som dos sinos: uma lembrança, ainda que confusa, do céu, sustém Chateaubriand.

No poema, aparecerão desenvolvidas essas duas ideias. Por uma parte, o sino de Anlhons, como todos os sinos, é capaz de suscitar, com as suas badaladas, num momento um mesmo sentimento em milhares de corações e, ainda mais, é capaz de “encarregar-se dos pensamentos dos homens”, i.e., de transmiti-los com o concurso dos ventos. Mas, por outra parte, Pondal vai alterar o sentido escatológico, que Chateaubriand atribuía ao som dos sinos, dando-lhe às badaladas do sino de Anlhons um sentido teleológico, ético e político.

Em segundo lugar, a presença da literatura portuguesa é revelada por algumas grafias. O galego, nessa altura, não é uma língua escrita. E Pondal escreve algumas palavras à portuguesa. Pelo geral, segue o padrão do espanhol, mas nalguns termos a grafia portuguesa é indiscutível. Pondal não estudara português, mas desde bem cedo foi leitor e admirador de Camões, que constitui um dos seus modelos literários. Até ao ponto, de tentar escrever, seguindo o molde de *Os Lusíadas*, um poema épico, *Os Eoas*, sobre a descoberta do continente americano pelos espanhóis (Carvalho 1992, pp. 69-71). Além da influência gráfica, em “A campana d’Anllons”, pode haver também uma pegada temática, algo de Camões, visto o conteúdo do poema (Castelao Mexuto 2020, pp. 24-25, 26).

Eis, em terceiro lugar, a presença da literatura clássica espanhola. Com independência de assinalar possíveis antecedentes concretos, pela sua temática, cabe relacionar “A campana d’Anllons” com o chamado ciclo africano da literatura castelhana dos séculos áureos (Castelao Mexuto, 2020, p. 23). De facto, o poema de Pondal recolhe o canto de um moço galego que, cativo em Orão, lembra e anela a sua terra natal. Voltamos, agora do lado castelhano, mais ou menos à época de Camões.

Por último, a literatura popular galega. Nas edições da década de 1860, Pondal (1862, p. 139; 1866, p. 5) coloca em exergo um cantar popular: “Campanas de Bastabales, / cando vos oyo tocar, / mórrome de soledades”. Reaparece em 1895, com duas variações: “ouzo”, em vez de oyo, e “suidades”, em vez de soledades (Pondal 1895, p. 5).

Estes versos populares centram definitivamente o conteúdo do poema: as soledades, as suidades, em suma, a saudade. No entanto, no interior do poema não aparece nenhuma destas palavras.

### “A campana” e a saudade

“A campana d’Anllons” (Pondal 1886, pp. 191-194) é, como dizíamos, o canto de um galego, natural, como o próprio Pondal, da comarca de Bergantinhos, que se acha cativo em Orão e que, primeiro, lembra com o som do sino a sua terra distante e, depois, encomenda, ao sino, que com as suas badaladas faça chegar a sua voz, as suas palavras, a todos quantos, família, amada, conterrâneos, deixou na sua terra natal, na sua pátria. O poema consta de 14 estrofes. Nas 12 primeiras e na última, fala o protagonista, o cativo. Na 13, fala o poeta, para dar conta do canto do preso. Todas as estrofes possuem 5 versos, exceto a última que tem 16. As 12 primeiras são uma saudação e a 14 é uma despedida. A saudação contém duas partes e momentos: a lembrança, a evocação da vida na aldeia e no terrão presidida pelo tocar do sino, e a esperança, a mensagem dirigida aos conterrâneos que, em dadas circunstâncias, a reunião em torno às fogueiras a noite de São João, poderia suscitar o badalar da campana. Na despedida, os três últimos versos contém, unicamente, a palavra adeus. Em suma, como pode apreciar-se, lembrança e esperança, os componentes nucleares da saudade na definição e conceção que, meio século depois, desenvolverá Teixeira de Pascoaes (1988, p. 47).

De forma implícita, mas indiscutível, a saudade protagoniza este primeiro poema de Pondal e da literatura galega contemporânea. É mais, o poema contém um esclarecimento, uma explanação, de em que consiste a saudade. É como uma revelação, um desvelamento, daquilo que no cantar popular significam as soledades ou suidades. O sentido incógnito, mas presumivelmente escatológico (como apontava a glosa de Chateaubriand), é explicado em termos ético-políticos. A escatologia é traduzida, e transmutada, em teleologia ética e política. Mais adiante, Pondal volverá a tratar a saudade, alargando o registo, mormente em clave ética, mas também política.

### Os *Queixumes* e saudade

Em 1886, no seu livro *Queixumes dos pinos*, a presença da saudade é abundante, desde o ponto de vista quantitativo, e importante, desde uma perspetiva qualitativa (Soto 2019, pp. 107-166). Assim, de forma explícita, quando aparece a palavra ou o vocabulário próprio da saudade, e de forma implícita, quando sem figurarem as palavras aparece a temática, a saudade está presente em mais de 40 poemas de um total de 91. E vários desses poemas possuem especial relevo no conjunto do livro.

Ora bem, Pondal não emprega, nunca, o termo saudade, pois designa esta com o vocábulo suidades: nomeadamente, usa “suidades”, “suidoso” e “suidosa”, que são as expressões próprias do galego da sua zona natal (Soto 2019, p. 164). Estes vocábulos também existem, como arcaísmos, em português. E Pondal poderia tê-los conhecido,

e empregado, por Camões, que também os usa. Além disso, estes vocábulos, segundo Carolina Michaëlis de Vasconcelos (1990, pp. 65-83), estariam na origem da palavra saudade, que se teria formado ao fundir-se “suidade” com “saúde”. Daí, viria o sentido positivo, de alegria, que teria a saudade, frente ao sentido negativo, de tristeza, que possuiria a mera soledade. Frente a esta, dor e lamento, a saudade incorpora, além desses conteúdos, o desejo e a esperança.

Ora bem, que acontece em Pondal, que fala em suidade e não em saudade? Pois não há variação significativa alguma. As suas suidades, como sucede com as de Camões, possuem também esses componentes da saudade: desejo e esperança. Portanto, cabe dizer que, antes de aparecer a palavra, já estão na expressão suidade os significados da saudade. Desmentem Pondal, e Camões, a hipótese de Carolina Michaëlis de Vasconcelos? Não, porque claro é, ela se refere à formação do vocábulo, não à aparição dos significados possíveis da saudade. Porém, no caso de Pondal, nem isso. Porque o nosso poeta usa, não a palavra saudade, mas sim os seus adjetivos: saudoso, saudosa. Talvez por influência de Camões. Emprega-os junto com suidoso e suidosa e como equivalentes. Ainda mais, e desta vez para confirmar ou apoiar a hipótese de Carolina Michaëlis de Vasconcelos, Pondal (1886, p. 63) escreve, num verso, “saudosa” como equivalente a “saudável”.

Enfim, como deduzimos desta rápida passagem pelo seu vocabulário, a saudade de Pondal contém os elementos que, anos depois, salientará Carolina Michaëlis de Vasconcelos na saudade portuguesa: soledade e saúde. E, além disso, também possui outro componente apontado pela ilustre filóloga: a saudação. Como vimos ao fio do seu primeiro poema, “A campana d’Anllons”, e podemos confirmar no seu livro *Queixumes dos pinos*, a saudade em Pondal é uma relação comunicativa, constitui uma mensagem, está vinculada a uma saudação (Soto 2012, pp. 91-114; Soto 2015, pp. 95-112). Nos seus versos, a saudade é sentimento, sensação, emoção, experimentados por um sujeito, que os traduz, os veicula, numa mensagem, dirigida ao objeto da saudade, normalmente outro sujeito, um co-sujeito, e/ou a quem puder acolher o testemunho e transmitir essa mensagem.

## Os *Queixumes* e as saudades

Tendo em conta o objeto possível e a relação com esse objeto, em *Queixumes dos pinos*, achamos, fundamentalmente, três saudades: da terra ou a pátria, do amor, da existência. São as mais importantes tanto do ponto de vista quantitativo como em termos qualitativos. São, pois, pelos seus objetos e a relação estabelecida com estes, saudades éticas e políticas. Ora, além destas três, cabe achar no poemário uma saudade sem objeto, metafísica como diria Piñeiro (1984, pp. 17-44; Torres Queiruga 2003, pp. 137-145)? Na nossa opinião, não. E, ainda, a partir dessas três saudades, extraindo ou abstraindo o seu objeto, cabe atingir uma saudade sem objeto? Na nossa opinião, também não. Porém, em nosso entender, é possível falar em saudade ontológica, sendo, no entanto, essa ontologia escassamente metafísica e, sobretudo, ética e política. Aprofundemos um pouco nisto.

Em termos gerais (Braz Teixeira & Botelho 1986), a saudade consiste numa presença da ausência, nomeadamente na lembrança e desejo do ausente, ora a terra ou pátria, ora o amor, ora a existência. Assim, sentem saudade as pessoas migrantes pela terra ou pátria, a/o amante pela pessoa amada ou, mesmo, pelo amor, e um próprio por si próprio, por exemplo, pelo seu passado, pela vivência anterior clausurada, ou pelo seu futuro, pela hipotética experiência ulterior. Ora, tal como aparecem em *Queixumes dos pinos*, estas três saudades vão além dum desejo da presença, do encontro, a relação, que viria colmatar a carência produzida pela ausência. Vão além, porque essa presença, almejada e consumada, é em si própria defeituosa: há, para o sujeito que experimenta a saudade, uma deficiência no objeto e/ou na relação.

Tomemos, por exemplo, a saudade da terra ou da pátria (Soto 2019, pp. 109-132, 153-164). Em primeiro lugar, essa diferença terra ou pátria radica na sua configuração: em termos sociais, a terra; em termos sociais e políticos, a pátria. Contudo, a diferença é, no geral, irrelevante, porque da uma ou da outra maneira é denominado um sujeito coletivo, com traços sociais e políticos semelhantes, embora sejam ressaltados os uns ou os outros. Iguamente, em segundo lugar, tampouco é muito diferente, quanto à sua consciência e à sua vontade, a posição do sujeito saudoso com relação ao objeto anelado, ora chamado terra ora nomeado pátria. E, mesmo, às vezes esse objeto recebe indistintamente ambas as denominações, terra e pátria. Mas, em terceiro lugar, estas diferenças, no objeto (terra ou pátria) e no sujeito (conterrâneo ou compatriota), sendo significativas, resultam menos relevantes que o facto de se tratarem de objetos, terra e pátria, imperfeitos. E, correlativamente, também de sujeitos imperfeitos: paisanos ou patriotas deficientes. Quer isto dizer que a saudade da terra ou da pátria é experimentada, não apenas por achar-se ausente, no exterior e ao longe, mas, e sobretudo, estando presente na própria terra ou pátria e no seio da convivência. É um duplo exílio interior: no interior da terra/pátria e, nesta, no interior do próprio sujeito, conterrâneo ou compatriota de ninguém ou quase ninguém. Em resumidas contas, esta saudade nasce, não da ausência de algo feito, mas da ausência e mesmo, e sobretudo, da presença de algo imperfeito: uma terra ou uma pátria, que, embora já sendo, são ainda suscetíveis de serem.

Algo semelhante acontece com as saudades do amor e da existência, nas quais o objeto é outro sujeito, um co-sujeito, ou o próprio sujeito (Soto 2019, pp. 132-163). Ambas possuem diversas variantes. Por exemplo, a saudade do amor pode ser amatória, erótica, ou amorosa, sentimental. E também a saudade da existência conhece diversas bifurcações: por exemplo, quanto à temporalidade, pode dirigir-se para o passado ou para o futuro, além de dar-se no presente. Ora bem, todas elas, saudades do amor e saudades da existência, possuem um traço comum, aquele mesmo descoberto nas saudades da terra e da pátria: experimentar-se, não apenas pela presença de uma ausência, mas pela carência de uma potencialidade. A saudade aponta a um possível plausível: algo que poderia e deveria ser feito. Em suma, uma carência, uma insuficiência, que origina uma chamada, a outrem e os outros, uma mensagem que convoca à ação.

## Saudade ontológica, ética e política

Por isso, na minha opinião, vale remeter todas essas saudades (da terra ou pátria, do amor, da existência) para uma outra, um fundo e um horizonte comuns: saudade de ser (Soto 2019, pp. 164-166). Eis a saudade que antes anunciamos e chamamos ontológica: exatamente, uma saudade ontológica de natureza ética e política. Porque a precariedade ontológica revelada ao experimentá-la, a insuficiência de ser descoberta e padecida, comporta uma chamada à ação, uma mensagem destinada a ativar o quefazer ético ou ético e político. O ser é traduzido em práxis.

Com isto, respondemos uma pergunta que, na verdade, não temos posto: saudade de ser ou saudade do ser? Saudade de ser. Porque a experiência de ser é da insuficiência, a ruína e a precariedade, só contidas e combatidas pelo agir individual e conjunto, pessoal e coletivo. Não há passagem de ser ao ser, nem dos seres a um ser. Por outras palavras, o ser comum dos seres (a terra/pátria, o amor, a existência) é caracterizado pela sua não essencialidade, por estar entre o ser e o não ser. Não possui, pois, os traços do Ser, que conceptualmente, pelo menos parcialmente, coincidem com os atributos de um ente divino. Como se diz habitualmente, o ser é e esse é, esse ser, possui implícita ou explicitamente, os traços de (um) Deus. Eis a onto-teologia, que concebe o ser ao modo de um ente divino. Mas, não acontece isto, não surge a onto-teologia com a saudade de ser. Esta é, com certeza, uma saudade ontológica, mas entendida e perspectivada em termos éticos e políticos. Vale precisar, dizendo que é uma saudade onto-teleológica, de sentido ético e político. E convém lembrar que, neste caso, a práxis carece de sentido teológico. Nem a ação, nem o seu sustento, nem o seu resultado têm algo de divino.

## Saudade onto-teológica?

Nesta mesma linha, prossequindo a reflexão sobre a onto-teologia, convém também lembrar que, em *Queixumes dos pinos*, não aparece uma saudade de Deus. Poderia havê-la, mas não há. Quiçá a razão para a não haver é que, neste livro, Deus figura com a sua denominação em castelhano. E não haver significante (a palavra Deus) dificulta, se não trava, a aparição de significado e referente (Castelao Mexuto 2020, pp. 123-128). E, além disso, mas também por isso, a experiência religiosa é apresentada como uma relação de dominação, individual e coletiva (Soto 2019, pp. 59-66, 104-106). A religião está, aparentemente, na antítese da libertação, do agir desejado e demandado pessoal e social. Digo aparentemente, porque a religião não constitui essa dominação, senão que é uma representação dessa dominação. Por isso, a práxis almejada e requerida deixa à margem o religioso. Que é afastado e ignorado. Enfim, esta poderia ser uma razão, mas, em todo o caso, em *Queixumes dos pinos*, não há saudade de Deus. Que poderia ser outra via para chegar à onto-teologia.

Uma última palavra sobre esta saudade ontológica, essas três saudades que subsumo sob o nome de saudade de ser. Nalguns poemas, poderia parecer que é uma saudade sem objeto. Ou que, nesses versos, aparece uma saudade sem objeto. Em nosso

ver, este equívoco produz-se em três supostos: a saudade indefinida, a saudade de si e a saudade em si. No primeiro caso, o objeto é indefinido ora por ser variado e variante ora porque o sujeito o ignora: experimenta a saudade e não sabe porquê. Ora, que o ignore não significa que não exista e que não acabe por definir-se. Além destas, também podem constituir causas de indefinição os outros dois supostos: a saudade de si e a saudade em si. Assim, é possível pensar, e mesmo frequente, que uma saudade carece de objeto por sê-lo o próprio sujeito. Não há (um) outro, mas é si próprio que desencadeia a experiência da saudade. Além disso, cumpre apontar, de passagem, que em todas as saudades tem uma grande implicação o próprio sujeito. Assim acontece em *Queixumes dos pinos*. E de tal forma que, em alguma medida, as outras saudades, da terra/pátria e do amor, são também saudades existenciais. Por último, pode parecer que não há objeto, quando o foco é posto na saudade em si, i.e., no sentimento, na emoção, na sensação, em suma, na vivência experimentada pelo sujeito. Ora bem, isto não exclui e, antes bem, inclui o objeto e, sobretudo, a relação como causa motriz dessa experiência.

O que venho de defender não implica, pela minha parte, uma exclusão de saudades, e conceções, onto-teológicas, sejam religiosas ou não, no geral e, em particular, a negação da sua possibilidade em Pondal ou a partir da sua obra.

De facto, o nosso autor publicou, em 1895, uma versão longa do seu poema inicial: *A campana d'Anllons*. Vem presidida em exergo pelo cantar popular e conclui com praticamente todas as estrofes da versão canónica, i.e., a incluída em *Queixumes dos pinos* (Pondal 1895, pp. 29-34). Ora bem, antes deste final, constam mais de 300 versos, muitos deles de conteúdo escatológico. A teleologia ético-política, que segue a predominar no poema, adquire, com certeza, uma dimensão escatológica. E, ainda, cabe falar de teologia política, em Pondal, a partir do seu longo poema inacabado, *Os Eoas*, reconstruído postumamente e publicado em 2005 (Soto 2009).

## Algumas conclusões

Enfim, já para concluir, o que quis mostrar com esta reflexão breve, e este percurso fugaz, pela poesia de Pondal é:

1. A importância da saudade, como força motriz na nascença e no desenvolvimento da literatura galega contemporânea.
2. Que a saudade, sem negar influências, é uma temática nitidamente galega.
3. Que Pondal entende a saudade com fórmulas muito semelhantes a outras capitais que aparecerão depois no pensamento português, com Teixeira de Pascoaes e Carolina Michaëlis de Vasconcelos, e no pensamento galego, com Ramón Piñeiro, esta muito amplamente acolhida na filosofia portuguesa contemporânea.
4. Que essa importância e essas semelhanças evidenciam a existência de um fundo comum cultural entre Galiza e Portugal.

Por último, se me permitem dizê-lo com uma piada, penso que esse património, que acabamos de visitar fugazmente e superficialmente com Pondal, pode converter-se

também num matrimónio. Quer dizer, que esse fundo comum não está apenas no passado, mas também no futuro, que não é apenas uma origem, mas também um horizonte, e que, por essas duas razões, como um substrato e uma superestrutura opera também no presente.

## Referências

- Carballo Calero, R. (1981). *Historia da literatura galega contemporânea*. Galaxia.
- Carvalho Calero, R. (1992). *Umha voz na Galiza*. Sotelo Blanco.
- Castelao Mexuto, M. (2020). *A Máquina Ousada. Pondal e a Literatura*. Laiovento.
- Pascoaes, Teixeira de (1988). *A Saudade e o Saudosismo*. Assírio & Alvim.
- Piñeiro, R. (1984). *Filosofía da saudade*. Galaxia.
- Pondal, E. (1858). El canto de un brigante. *El País*, Pontevedra, 14/02/1858.
- Pondal, E. (1862). El canto de un brigante/A campana d'Anllons, in *El álbum de la caridad* (pp. 139-140). Imprenta del Hospicio provincial.
- Pondal, E. (1866). *A campana d'Anllons*. Imprenta Eusebio Cascante.
- Pondal, E. (1886). *Queixumes dos pinos*. La Voz de Galicia.
- Pondal, E. (1895). *A campana d'Anllons*. Imprenta y Librería de Carré.
- Pondal, E. (1995). *Poesía galega completa. I. Queixumes dos pinos* (edición de M. Ferreiro). Sotelo Blanco.
- Pondal, E. (2005). *Poesía galega completa. IV. Os Eoas* (edición de M. Ferreiro). Sotelo Blanco.
- Soto, L. G. (2009). 'Os Eoas': poema, e drama, teológico-político de Eduardo Pondal, in *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro (1850-2000). Actas do I Congresso Internacional. Vol. III* (pp. 43-57). Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Soto, L. G. (2012). *O labirinto da saudade*. Laiovento.
- Soto, L. G. (2015). *Meditação sobre a Saudade*. Zéfiro.
- Soto, L. G. (2019). *Outros e novos queixumes. De Filosofia e Literatura en Queixumes dos Pinos de Eduardo Pondal*. USC Editora.
- Teixeira, A. Braz & Botelho, A. (orgs.) (1986). *Filosofia da Saudade*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Torres Queiruga, A. (2003). *Para unha filosofía da saudade*. Fundación Otero Pedrayo.
- Vasconcelos, C. Michaëlis de (1990). *A Saudade Portuguesa*. Estante.



# Paisaxe e identidade: Unha reflexión a través do pensamento galego

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.3>

**Rocío Carolo Tosar**

## Resumo

A paisaxe, a partir del renacemento, deixa de ser unha peza ornamental para ocupar unha maior presenza e así formar parte da narrativa da construción da identidade. Mais a paisaxe esta intimamente imbricada co suxeito, sendo o resultado do encontro deste coa natureza. Sentimento e paisaxe van a constituír dous eidos fundamentais para a construción da identidade galega. Este traballo pretende amosar a importancia da paisaxe, ou mellor, o sentimento da paisaxe para a construción da identidade dende o pensamento galego.

## Palabras clave

Paisaxe; sentimento; saudade; identidade.

É a paisaxe un devalar, lembrando a Otero Pedrayo, un devalar de ríos e vales, de historias e de tempo. A paisaxe ten o seu ritmos e os seus tempos que nos agariman, facendo de nós parte desa paisaxe infinita. Pero tamén o suxeito forma parte da construción deste, dende a nosa mirada, unha mirada afectiva da nosa vivencia da paisaxística, pois a meditación sobre a paisaxe o é sobre un sentimento (Fernández de la Vega 2009, p. 89). Este sentimento que abrolla vai constituír unha parte moi significativa na construción da identidade galega. Manuel María o expresa con fermosura cando di “Galicia é o que vemos:/ a terra, o mar, o vento.../ ¡Pero ha outra Galicia/ que vai no sentimento!” (Marías 2009). Paisaxe e sentimento serán dous piares fundamentais no discurso identitario e que estarán presentes no imaxinario dos poetas, escritores e pensadores galegos. Basta lembrar o tratamento da paisaxe por parte de Otero Pedrayo, a súa querida Bocarribeira<sup>1</sup>; Vicente Risco e a súa concepción telúrica da saudade ao entendela como unha adoración a terra ou Castelao cando vía ao sentimento saudoso como un camiñar de costas, camiño que Machado entendía como unha parte importante da paisaxe e a súa contemplación. Pero son os poetas quen mellor souberon darlle voz á paisaxe a través das súas verbas:

Eduardo Pondal (1935, p. 222)	Rosalía de Castro (1973, p. 323)
<p><b>Eu nacin en agreste soedade,</b>  <b>Eu nacin cabo d' un agreste outeiro,</b>  <b>Pr' onde o Allons con nobre majestade,</b>  <b>Camiña ao seu destino derradeiro.</b></p> <p><b>Eu non nacin en vila nin cidade,</b>  <b>Mas, longe do seu ruido lisonjeiro;</b></p> <p><i>Eu nacin cabo de piñal espeso,</i>  <i>Eu nacin na pequena Ponteceso</i></p>	<p>Un manso río, una vereda estrecha,  un campo solitario y un pinar,  y el viejo puente rústico y sencillo  completando tan grata soledad.</p> <p>¿Qué es soledad? Para llenar el mundo  basta a veces un solo pensamiento.</p> <p>Por eso hoy, hartos de belleza, encuentras  el puente, el río y el pinar desiertos.</p> <p>No son nube ni flor los que enamoran;  eres tú, corazón, triste o dichoso,  ya del dolor y del placer el árbitro,  quien seca el mar y hace habitar el polo</p>

No versos de Pondal e Rosalía amósanse os dous elementos esenciais para a elaboración da identidade do pobo galego: por un lado a paisaxe como fundamento identitario de cada un deles, non se trata dun elemento ornamental senón protagonista

<sup>1</sup> Bocarribeira é un termo exclusivamente oteriano que fai referencia á paisaxe entre Trasalba e O Ribeiro que este observaba dende a súa casa de Trasalba.

en ambos poemas; e por outro lado un sentimento que abrolla desa relación coa paisaxe: a saudade. Ámbolos dous se atopan imbricados resolvéndose como unha sorte de elemento constitutivo do ser humano que se descobre como un ser-arroxado-no-mundo, e como tal debe construírse dende o lugar que habita. Inevitable a lembranza da máxima Ortegiana: “eu son eu e a miña circunstancia, se non a salvo a ela non me salvo eu”, é mais, o filósofo español chegaba a apuntar que a nosa vida era un diálogo entre o espírito e o seu entorno. O individuo constitúese formando parte dun pobo, sentíndose identificado cos seus ríos, cos seus montes, cos seus vales e montañas, cos seus sons, cos arrecendos e os seus sabores. Sinala Ramón Piñeiro na voz “Galicia” da *Gran Enciclopedia Galega* (2003) que “A terra e a lingua son as dúas raíces máis profundas da comunidade social galega, as que lle dan conciencia da súa identidade e da súa unidade”. Dous eidos: por un lado a terra, a paisaxe, unha humanización amorosa do ser humano; e por outro a nosa lingua, elemento fundamental para a nosa cultura, serían as raíces existenciais do pobo galego.

Entre os trazos característicos de toda cultura está o de ser simbólica, aprendida e histórica, polo tanto, a linguaxe vai ser o resultado da necesidade imperiosa do ser humano de transmitir a seu ser, a súa forma de ver o mundo e de relacionarse con el, i.e. a súa autorrealización. Considera Piñeiro que “a linguaxe é un concepto que só ten realidade nas linguas. E as linguas, cada lingua, son o medio de expresión e de comunicación do home, ou sexa, son a substancia viva da creación cultural, polo mesmo, da propia realización do home” (Piñeiro 2008a, pp. 92-93), e continua afirmando que

somos unha desas unidades naturais en que a humanidade se realiza. Somos unha desas formas de expresión do pulo creador da vida humana. Porque somos un pobo dotado dunha lingua e, polo mesmo, dunha cultura, somos unha realidade orixinal dentro do patrimonio humano (Piñeiro 2008a, pp. 95-96).

A linguaxe, polo tanto, descóbrese como medio de transmisión de cultura e ademais como parte da propia cultura do pobo, distinguindo dúas dimensións dentro desta creación cultural das linguas: a dimensión oral que é fundamentalmente colectiva, e a dimensión escrita que é fundamentalmente individual (Piñeiro 2008b, pp. 253). Sempre tendo presente que esta individualidade, na medida en que sexa posta en mans da comunidade, formará parte do patrimonio cultural colectivo. O pensador de Láncara ve a paisaxe como unha tensión entre a paisaxe e o individuo, sen necesidade de ser ruda nin contra natura, sendo a paisaxe galega o resultado do traballo do homes e mulleres galegos ao longo de xeracións. Implica unha realización do ser humano, xa non como mero espectador que se sente interpelado, senón como suxeito activo. E a grande “epopea do pobo galego” resultado, segundo el, da loita do ser humano coa natureza. Lembremos que a paisaxe é a humanización amorosa do ser humano, esta loita da que aquí falamos é unha loita apacible, suave ou temperada.

Un pobo pode afirmar e reafirmar a súa personalidade propia grazas ao ser idioma ou lingua e a súa cultura. Neste senso os representantes da xeración Galaxia pretendían espertar a conciencia de todos os galegos e galegas, para que así traballando xuntos,

poidan desenrolar a súa potencialidade individual, contribuíndo a aumentar a cultura. De xeito que, tendo presentes as palabras de Miguel Barros: “sen lingua e sen cultura no hai pobo nin tampouco comunidade” (Barros 2009, 18), a tarefa encomendada será a de preservar o patrimonio cultural e idiomático dos nosos devanceiros, e contribuír a afirmala e incrementala.

Mais que relación ten isto coa paisaxe? Porque a paisaxe faise presente en tanto en cando é representada como froito dese proceso cultural, tal é como apunta María López Sandez en *Paisaxe e Nación* (2008, p. 49). E esa representación prodúcese na medida en que esa paisaxe é sentida como parte dos sentimentos do individuo. Neste senso, e regresando unha vez máis ao autor de Láncara, o sentimento descóbrenos como unha forma de coñecemento, percibimos a paisaxe ao sentila, e a representamos na súa conceptualización. Máis cal pode ser ese sentimento? Segundo Anxel Fole son dúas as actitudes que emerxen ante a paisaxe: a tristeira ou melancólica e a leda, o que nos leva a considerar, seguindo ao mesmo autor, que “todo fondo sentimento da Natureza é un sentimento saudoso” (Piñeiro 2003). Neste senso é inevitable non lembrar a obra de Bernardim Ribeiro, *Menina e Moça ou Saudade* (1984) onde o poeta leva a cabo una representación natural da saudade. A saudade encarnase na figura do reiseñor e o seu canto docemente-amargo.<sup>2</sup>

Paisaxe e saudade, saudade e paisaxe. Como non lembrar a saudade como relixión espiritual da Terra de Rodríguez González, a saudade do deserto e da montaña de Noriega Varela, a saudade dos vales riseiros de Lugo Freire, a saudade das grutas douradas da costa bravía de López Abrente, a saudade de mar de Orzán de Fernández Merino, a saudade dos campos verdescentes de Suárez Pedreira ou a saudade dos gaiteiros ou alalás de José Moar?

Cando falamos da saudade, estamos falando dun anaco da nosa cultura, e con ela buscamos esa identidade propia que crea a cohesión dentro dun pobo. Mais, así como cando tratamos de definir a literatura, a arte ou o folclore dun lugar concreto non se dubida a súa individualidade, cando falamos da filosofía atopámonos con esa pretensión universalista da razón filosófica que pretende afastase de toda singularización concreta. A filosofía no pode nin debe reducirse a pura racionalidade, porque o ser humano tampouco se pode reducir a súa racionalidade. Tal e como se ven amosando, o ser humano é unha conxunción entre razón e sentimento que, neste caso particular, se imbrican na paisaxe para a construción da identidade. A filosofía polo tanto:

(...) non é un simple problema teórico que xorde e se desenvolve senlleiro dentro dos lindeiros ideais da razón, senón unha necesidade íntima da totalidade do ser humano, tan fundamente humana que a súa evolución histórica non é máis que o camiño seguido polo espírito do home no seu perenne

<sup>2</sup> Bernardim Ribeiro non vai a ser o único autor que empregue ao Reiseñor como símbolo da saudade, tamén o fará Teixeira de Pascoaes no seu poemario *Sempre* (1997); e en Galicia, Ramón Cabanillas usará esta metáfora no seu Discurso de entrada na Real Academia Galega (1920) ou Manuel Fabeiro Gómez nun poema dedicado a Rosalía de Castro (1975).

peregrinar trala verdade en procura dunha seguranza metafísica á que non pode renunciar malia que non a chegue a conseguir plenamente (Piñeiro 2009a, p. 25).

Neste senso, sería un erro concibir a filosofía como un corpo sistemático de pretensión metafísica, porque isto significaría que é allea a aptitude espiritual de cada pobo concreto. Comezamos a filosofar dende o noso Eu, que é un estar particular do mundo, un eu vivindo, e dende aí procuramos entender o mundo. Esta debe ser a filosofía que debe estar presente, unha que sen renunciar a certa universalidade, parta dende a particularidade. Dinos Piñeiro (2009b, pp. 371-372):

Un pobo é tal verdadeiramente cando ten cultura de seu, cando ten unha personalidade colectiva propia, capaz de dar resposta orixinal, xenuína, ás esixencias que xorden do espazo mais do tempo en que vive. Porque os pobos, como as persoas individuais, teñen que se desenvolver na historia e nun determinado medio natural. Teñen que asumir o ser espazo – a súa “terra” – e teñen que asumir o seu tempo – a súa “historia” (...)

Neste punto e tomando en consideración o dito ata aquí, compre preguntarnos cal é a personalidade de Galicia a que instan a reafirmar os pensadores de Galaxia para poder recuperar a plenitude da súa identidade. Esta non pode ser outra que a do sentimento, mais concretamente, o sentimento de saudade. Pero a elección non é baladí senón que responde as circunstancias nas que estaban inmersos. A elección da saudade non podía ser outra primeiro porque responde a carencia de conciencia colectiva por parte do pobo galego posto que o eido cultural colectivo veuse asballado polo plano institucional do reino de castela que o diluíu nunha identidade que non definía o pobo. De aí a afirmación do de Lánçara: “A filosofía ha de fundarse no coñecemento do ser do home; ese coñecemento atínguese orixinalmente por unha vivencia sentimental” (Piñeiro 2009a, p. 32). E segundo porque era un elemento que, a pesar da gran significación para o pobo galego, quedará esquecida dende o pensamento filosófico. Por todo isto a saudade, erguese como elemento capital para definir a alma galega, e ademais servirá como columna vertebral para defender a existencia dunha filosofía galega. O galego na súa oralidade serve como medio de comunicación tanto das súas ideas, como do seu desexar ou sentir; pero ademais de esta, as linguas teñen a súa expresión escrita, posibilitando novos horizontes para a expresión cultural.

De esta forma atopamos en Rosalía, a poeta que abriu este traballo, o xerme do que será o ensaísmo galego ao redor da paisaxe. Ela nos seus versos soubo plasmar como ninguén a paisaxe galega, é máis, o tomou como unha afronta ante aqueles que lle facían mofa, basta lembrar o prólogo de *Cantares Gallegos* (1973, pp. 16-17):

Cantos, bágoas, queixas, sospiros, seráns, romerías, paisaxes, devesas, pinares, soidades, ribeiras, costumes, todo aquilo, en fin, que pola súa forma e colorido é dino de ser cantado, todo o que tuvo un eco, unha voz, un runxido por leve que fose, con tal que chegase a conmoerme, todo esto me atrevín a cantar neste homilde libro pra desir unha vez siquiera, i anque sea torpemente, ós

que sin razón nin coñecemento algún nos despresan, que a nosa terra é dina de alabanzas, e que a nosa lingua non é aquela que bastardean e champurrán torpemente nas máis ilustradísimas provincias cunha risa de mofa.

As súas verbas agochan ese sentimento da paisaxe do que vimos falando, ela soubo debuxar con palabras as riquezas agochadas en cada recanto da natureza, “o poeta da paisaxe a non saber se a natureza está fora ou está dentro da súa lama” (Fernández de la Vega 2009, p. 116). Basta con lembrar tan só as primeiras e últimas estrofas dun dos seus poemas máis coñecidos (1973, pp. 69-71).

Adiós ríos, adiós fontes	¡Adiós tamén, queridiña...
adiós, regatos pequenos;	Adiós por sempre quizáis!...
adiós, vista dos meus ollos,	Dígoche este adiós chorando
non sei cándo nos veremos.	desde a beiriña do mar.
Miña terra, miña terra,	
terra donde m'eu criei,	Non me olvides, queridiña,
hortiña que quero tanto,	si morro de soidás...
figueiriñas que prantei.	tantas légoas mar adentro...
	¡Miña casiña!, ¡meu lar!
Prados, ríos, arboredas,	
pinares que move o vento,	
paxariños piadores,	
casiña d'o meu contento.	

Se en Rosalía nos encontramos co xerme do ensaismo galego, corroborando que a nosa lingua tiña e ten a capacidade para todos os xéneros literarios, e polo tanto tamén o ensaio (algo que quedará claro coa tradución e publicación *Da esencia da verdade* de Heidegger por parte de Celestino Fernández de la Vega e Ramón Piñeiro). O propio Piñeiro vai a pensar na Saudade como elemento característico do ser galego para o primeiro número dos cadernos Grial, así *Presenza de Galicia* abriuse co texto do de Lánacara “Significado metafísico da saudade”.<sup>3</sup> Paisaxe e saudade unidas de novo nos autores da xeración Galaxia<sup>4</sup>.

Tal e como comentamos anteriormente, Piñeiro vai poñer o centro da reflexión filosófica a saudade, pois na súa obra autobiográfica advirte “que o tema da saudade era unha dimensión humana que quedaba marxinada do pensamento filosófico, pois

<sup>3</sup> A saudade vai ser o elemento grazas ao cal os membros da xeración Galaxia ven o renacer da cultura galega e ademais establecer ese lazos co europeísmo. É precisamente o fan dende unha postura pública e legal a través das publicacións da editora. Non é azaroso o feito que o artigo que abre o primeiro número da *Colección Grial*, sexa “Significado metafísico da saudade” do pensador de Lánacara, número que levaba por título *Presencia de Galicia* (1951).

<sup>4</sup> Este interese pola paisaxe vaise materializar na publicación do monográfico *Paisaxe e Cultura* (1955).

este era moi racional, moi conceptual, moi interesado na obxectividade, pero que prescindía da intimidade e do mundo interior” (Piñeiro 2002, p. 107). Será este o xiro na proposta filosófica do pensador de Lán cara que tiña unha fonda preocupación polo coñecemento dese mundo interior que serve de chave para que se produza un verdadeiro coñecemento obxectivo. O ser humano xa non só se caracteriza por ser un animal racional, senón tamén como un *homo patiens*, un ser sentinte, é nese plano sentimental onde vaia descubrir o seu Ser. Era necesario, tal e como, facer esa reafirmación da personalidade galega, sendo precisamente o sentimento de saudade o que mellor a define ao entendela como o símbolo de Galicia, como o aceno de identidade da alma galega, marcando a diferenza co hispanismo castelanista e o noso vínculo co europeísmo. Ramón Piñeiro, pero tamén os pensadores da xeración Galaxia levan a saudade máis alá da significación filosófica. Esta vai a ser o núcleo central do pensamento de Piñeiro posto que a súa filosofía, e incluso a filosofía galega, non podía asentarse nun plano que non fose o individual. O pensador de Lán cara avoga por esta porque non pode obviar o imaxinario colectivo da Galicia do seu tempo. A saudade, xa que logo, vaise erguer como elemento definitorio da alma galega, constituíndo deste xeito a columna vertebral da súa filosofía, pero ademais acada ese estatus de símbolo (*symbolum*) no seu uso máis primitivo do termo. A saudade como símbolo serve de “contrasinal” entre a Galicia Interior e a Galicia Exterior, pero é máis, incluso con aqueles pobos cos que eles se sentían irmandados como Portugal ou Brasil.

As primeiras reflexións sobre a saudade do pensador de Lán cara prodúcense durante a súa estada no cárcere de Alcalá de Henares en 1946, ofrecéndonos unha primeira aproximación a súa definición. Concibe a saudade como un estado sentimental sen obxecto onde o ser humano está virado cara súa propia intimidade e se perde nas profundidades sentimentais do seu ser, abstraéndose completamente do mundo exterior sumíndose na completa soidade. Estase marcando a nota distintiva da saudade con respecto ao resto de sentimentos e incluso ás outras formas de coñecemento. A saudade, a diferenza da vontade e o intelecto, é un coñecemento que non está caracterizado pola dualidade suxeito-obxecto, senón precisamente pola ausencia de obxecto. Temos a un suxeito que se atopa totalmente virado cara si mesmo e polo tanto sen nada que poida remitirnos a realidade, tal e como ocorre coa vontade e o intelecto, ou con outros sentimentos como a morriña ou a melancolía que irremediabilmente nos remiten á fonte dese sentimento. Fronte a esta realidade estará o coñecemento do propio ser. Esta insistencia por parte de Piñeiro en recalcar que a saudade como soidade ontolóxica carece de obxecto parece responder primeiramente á asunción da concepción fenomenolóxica existencialista onde o fundamento do ser do individuo debe ser de carácter sentimental, tal e como apuntamos, pero sen estar vinculado a unha vivencia concreta; e por outro lado, ofrecer unha nova lectura da saudade que se demarca das que lle precederon, pois segundo el, son de carácter psicoloxicista ao presentarnos non a saudade mesma senón as diferentes formas da saudade, i.e. vinculadas a un obxecto causante dese sentimento saudoso. Este dobre feito propicia que Piñeiro afirme esa carencia de obxecto da saudade pero non porque non o haxa, que o hai: o Ser; senón porque debe poñer o énfase no propio sentimento, e polo tanto o propio suxeito que o sinte. O verdadeiramente importante

no sentimento saudoso non é tanto o obxecto ao que vai referido, posto que polo carácter mesmo do Ser este gusta de ocultarse, dispase, non se mostra con nitidez; senón “esa negación [de obxectos concretos] vai dirixida precisamente a afirmar a presenza suprema, a do Ser” (Teijeiro 1986, p. 63). É preciso, polo tanto, ofrecer una definición do que Piñeiro entende por saudade nos distintos escritos que conforman *Filosofía da saudade* (2009a) e onde o pensador de Láncara abordou directamente a cuestión, coa pretensión de ofrecer unha definición o máis precisa posible do que é este sentimento a través da mirada do pesador de Láncara:

- “Significado metafísico da saudade”: vivencia espontánea da pura intimidade.
- “A saudade en Rosalía”: vivencia sentimental que o ser humano ten da súa soidade con respecto ao ser.
- “Para unha filosofía da saudade”: sentimento puro da relación entre o ser do home mailo Ser.
- “A filosofía e o home”: viramento do home sobre o seu ser
- “Saudade e sociedade, dimensión do home”: sentimento máis profundo da nosa intimidade, é dicir, soidade interior do noso ser.

Tal e como se pode apreciar, todas e cada unha das definicións son moi semellantes e parecen apuntar a unha única definición: vivencia sentimental da pura intimidade que conduce ao ser humano a un coñecemento da súa soidade ontolóxica, ou o que é o mesmo do coñecemento do Ser. A singularidade ontolóxica do ser humano descóbrese como unha sorte de inmanencia, sen esquecer que o propio suxeito debe encontrarse en disposición para este viramento para que se poida producir, facendo necesarias todas facultades pero é a saudade a que salva a súa individualidade da universalidade e do absoluto, actuando como una especie de principio de individuación. Neste punto a saudade como núcleo distintivo da alma galega acada o seu carácter metafísico.

Agora ben, como podemos relacionar esta saudade de carácter ontolóxico coa paisaxe? Ao comezo da nosa conversa apuntamos a que a paisaxe existe en tanto en canto os vemos afectados por ela, ou o que é o mesmo, é necesario un suxeito que a perciba, a sinta e a exprese conceptualmente, pois aquilo que non se nomea semella non existir. Isto significa que a concepción da paisaxe non é algo obxectivo senón subxectivo, pois depende do suxeito que a perciba, ou mellor que a sinta. O mesmo que sucede coa saudade que lonxe de ser obxectiva, descóbrese como falta de obxecto virada cara propia intimidade. Máis como é posible isto no caso da paisaxe? Acaso non estamos ante unha saudade obxectiva? Iso sería quedarnos no plano máis superficial da paisaxe, “o sentimento da paisaxe non é a saudade, mais está fortemente vencellado a ela” (Fole 1962). A paisaxe é un diálogo espiritual coa natureza, tal e como asegura Celestino Fernández de la Vega, e ese diálogo xorde en tanto en canto se produce ese viramento cara a propia intimidade, cara o mundo interior, “o mundo propio do sentimento, da ‘vida interior’, do recordo, do amor, da música, da vivencia da paisaxe, da ‘saudade’, da tristura e da ledicia” (Fernández de la Vega 2009, p. 93). Cando falamos de sentir a paisaxe non só é vela, ou arrecendela, senón que é sentirse illado fronte dela, case nun estado contemplativo de perfecto vencello entre nos

e o seu ser: “En ningún sitio, amada mía, haberá mundo senón no interior” clamaba Rilke na súa *Sétima Elexía*.

Tras isto as palabras de Piñeiro na voz Galicia da *Gran Enciclopedia Galega* cobran especial significación: a terra e a lingua, representada neste caso por algo tan noso como é a saudade, son as dúas raíces da comunidade social de Galicia e que lle outorgan a súa identidade e unidade. Pois a saudade é a expresión do sentimento da paisaxe. Somos un pobo con unha lingua, unha historia, unha cultura, unha filosofía, un sentimento propio e unha paisaxe. Debemos definir a nosa identidade cultural porque iso significa definirmos a nos mesmo, posto que esta cultura galega desenvolveuse nun espazo determinado que é a nosa terra, na nosa paisaxe que nos fai únicos e diferentes, é dicir, define a nosa identidade.

Con Rosalía de Castro, corpo santo da saudade segundo Ramón Cabanillas, comezamos este traballo e con ela quixera rematar, citando un poema que recolle todo o aquí exposto: paisaxe, saudade e identidade:

Algúns din ¡miña terra!  
 Din outros ¡meu cariño!  
 I este, ¡miñas lembranzas!  
 I aquel, ¡jou, meus amigos!  
 Todos sospiran, todos,  
 por algún ben perdido.  
 Eu só non digo nada,  
 eu só nunca suspiro,  
 que o meu corpo de terra  
 i o meu cansado espírito,  
 adondequer que eu vaia  
 van comigo.

(Rosalía de Castro 1973, p. 167)

## Bibliografía

- Barros, M. (2009). *Ramón Piñeiro e a revisión do nacionalismo* (vol. I). Galaxia.
- Fabeiro Gómez, M. (1975). Falo de Rosalía, in AA.VV., *Presencia de Rosalía. Homenaxe no noventa cabodano do seu pasamento*. Patronato Rosalía de Castro.
- Fernández de la Vega, C. (2009). *Ensaíos a proba do tempo*. Galaxia.
- Fole, A. (1962). Paisaxe e Saudade. *Vieiros*, T. 2.
- María, M. (2009). *Os soños na gaiola*. Xerais.
- Pascoaes, T. de (1997). *Belo. À minha alma. Sempre. Terra Proibida*. Assírio & Alvim.

Piñeiro, R. (2002). *Da miña acordanza*. Galaxia.

Piñeiro, R. (2003). Galicia, in *Gran Enciclopedia Galega*. El Progreso/El diario de Pontevedra.

Piñeiro, R. (2008a). *A linguaxe e as linguas*. Galaxia.

Piñeiro, R. (2008b). *Olladas no futuro*. Galaxia.

Piñeiro, R., (2009a). *Filosofía da saudade*. Galaxia.

Piñeiro, R. (2009b). *O espertar da conciencia galega. Galeguismo, cultura e identidade*. Galaxia.

Pondal, E. (1935). *Queixumes dos pinos e Poesías inéditas*. Real Academia Galega. <https://publicacions.academia.gal/index.php/rag/catalog/view/22/20/426>.

Ribeiro, B. (1984). *Menina e Moça*. Comunicação.

Rosalía de Castro (1973). *Poesías*. Patronato Rosalía de Castro.

Teijerio, L. (1986). *A Saudade*. [Memoria de licenciatura no publicado]. Universidad de Santiago de Compostela.

# O corpo como identidade no pensamento xaponês: A proposta filosófica de Mishima Yukio

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.4>

Alba Iglesias Varela

## Resumo

Debido ás influencias do budismo (introducido no Xapón no s. VI) e a súa negación dos fenómenos, o corpo verase como obxecto de desprezo no pensamento xaponés. É por esta razón, que ata o século XVII o corpo non tivo para os xaponeses unha importancia capital no que a concepto filosófico referímonos. Agora ben, o corpo comezouse a entender como obxecto estético asociado á construción identitaria dos suxeitos. A proposta de Mishima hibrida as súas influencias do budismo Hōso coa conceptualización do “eu”, como unha sorte de conxunción entre a mente e o corpo, sendo este un obxecto e á vez parte do “eu de min mesmo”. A proposta de Mishima enfróntanos á posibilidade de percibir e entender o corpo como unha realidade que pode variar segundo o observador, isto é, identidade para un mesmo, pero obxecto estético para o outro.

## Palabras clave

Identidade; filosofía xaponesa; Mishima; corpo-mente.

## Introdución

O corpo é unha realidade que nos acompaña en todo o noso percorrido vital. A percepción que del temos, a súa imaxe, forma parte da representación que de nós mesmos facemos nese “construírnos como suxeito” que leva parello o ser un “eu” que busca identificarse, conformar unha identidade, diferenciarse dese “o outro” e afirmarse como unha realidade particular.

A realidade corporal e identitaria do ser humano deu pé a diferentes posturas e propostas filosóficas entre as que destacou (falando nun contexto occidental) a do dualismo mente-corpo e a separación radical do racional (mente) e o natural (corpo). No contexto do pensamento xaponés, a concepción do corpo ten un punto de partida diferente, pois en moitas tradicións de Asia Oriental, dáse unha integración do corpo e a mente afastándose da comprensión dualista. Sabemos polo propio Mishima (2006) que o corpo foi un concepto de importancia secundaria no que refire ao pensamento xaponés cando falamos das súas orixes. No proto-shintō ou o Shintō sen influencias do budismo, sabemos que os seres humanos, en tanto que teñen un corpo, enténdense como di Kasulis (2012), en conexión íntima coa natureza. Coa chegada do budismo a partir do século VI e as súas fortes influencias no pensamento xaponés, o mundo fenoménico é negado, e por tanto, o corpo, non se converte nunha realidade pensada nin de particular interese filosófico. Exceptuando as propostas do budismo Zen que recobran a importancia do corpo como parte do proceso de coñecemento. Desde un punto de vista estético, o corpo si ten unha importancia artística, en tanto que obxecto de beleza. Esta forma de ver o corpo humano ten a súa maior representación entre as época Asakusa (VI-710) e Heian (749-1185). Coas influencias budistas, a beleza física derivou nunha beleza espiritual, onde a importancia ficaba na atmosfera, no contexto da situación, do velado, etc. Si ben é verdade que o corpo volve recobrar importancia estética no período Edo (1603-1868) coa obra de Utamaro. Desde un punto de vista filosófico, o corpo pensado cobrou importancia como concepto problemático de reflexión a partir da época Meiji con filósofos como Kitaro Nishida (1870-1945), Tetsuru Watsuji (1889-1960) ou Yuasa Yasuo (1925-2005).

## Corpo-mente e identidade: a proposta de Mishima<sup>1</sup>

Foi Yuasa Yasuo quen máis profundou nos estudos sobre o corpo expoñendo como a filosofía xaponesa moderna derivara á identificación entre mente-corpo, sendo este binomio conceptual o punto de partida dunha nova filosofía cunha orixe que era preciso rastrexar. Para esta nova filosofía, a realidade mente-corpo facíase efectiva máis aló das formulacións teóricas ao ser entendida como experiencia vivida polo suxeito. Isto significa que, para estes filósofos, a realidade mente-corpo só pode ser pensada en termos de evolución non sendo nunca algo estático e que implica a dimensión práctica. O propio Yuasa (1993) afirmaba que a peculiaridade filosófica do pensamento oriental radicaba en que o pensamento teórico debía complementarse co

---

<sup>1</sup> Parte dos temas tratados neste traballo atópanse ampliados e poden consultarse en: Iglesias (2023).

recoñecemento corporal para poder alcanzar o verdadeiro coñecemento (autocultivo). Este “autocultivo” compártese entre diferentes filosofías orientais como o budismo, o hinduísmo ou o taoísmo, a través de prácticas como o ioga ou a meditación que buscan alcanzar uns estados mentais concretos como no caso do *zazen* do budismo zen. Estas prácticas que son propias dalgunhas filosofías orientais tentan adestrar o corpo-mente axuntando teoría e práctica co obxectivo de orientar á persoa cara á súa perfección. Segundo Yuasa (1993), esta particularidade do pensamento oriental en xeral e da filosofía xaponesa en particular, conduce a unha forma holística de comprender ao ser humano, é dicir, o suxeito identifícase tanto co seu corpo como coa súa mente pois ambos constrúen unha única realidade. É por esta razón que os filósofos xaponeses modernos non reflexionaban ao redor da unión do corpo e a mente senón en como esta evolucionaba e cambiaba a través da experiencia práctica.

O caso concreto de Mishima Yukio (1925-1970) é debedor deste pensamento filosófico. Mishima é coetáneo de Yuasa, aínda que o escritor xaponés morre novo e algunhas das obras clave de Yuasa sobre o corpo, publícanse tras a morte de Mishima [身体論 *karada ron* publicase no ano 1977] polo que é probable que a obra de Yuasa non tivese unha influencia directa pero o que si podemos afirmar é que Mishima bebe desas tendencias filosóficas da época. A proposta de Mishima parte da idea de identificación da mente e o corpo pero non tanto en base á idea de autocultivo senón en base á idea de *bunburyodō* das artes marciais. Este termo úsase para facer referencia á vía que posibilita alcanzar o perfeccionamento práctico e espiritual dos *bushi* ou guerreiros. Mishima fai unha lectura moderna desta formulación e entenderá que o “eu”, o suxeito particularizado, identifícase co “eu de min mesmo e algo máis” que non é senón o “eu” que podo identificar con palabras e o “eu” que foxe da palabra e só podo identificar como un espazo ocupado. Entra aquí a forma na que Mishima entende o manifestarse de esta unidade corpo-mente, que é, como el denomíno, a través da linguaxe, sendo o “linguaxe da arte” a forma de expresión da mente e a “linguaxe do corpo” a forma de expresión do corpo.

O primeiro ensaio no que Mishima reflexiona amplamente acerca do linguaxe destas dúas dimensións e a identificación co “eu” é, *Taiyō to tetsu* (太陽と鉄), *O Sol e o Aceiro*, do ano 1968. Aquí xa atopamos a íntima relación que existe no pensamento de Mishima entre existencia do suxeito, realidade e linguaxe. O propio Mishima (1970) chega a afirmar que reflexionar acerca de estos temas respondía á unha necesidade persoal e existencial de conceptualizar e dar sentido ao “eu”, unha realidade que, pola súa esencia, non tiña a capacidade de ser expresada unicamente á través da palabra. No «eu» que propón Mishima atopamos un algo máis que non se pode limitar á idea de “eu” que é creada no uso cotiá da linguaxe, existe para el un “min mesmo” que trascende a idea de “eu” creada a través da linguaxe:

Cuando me refiero al “yo”, no es el “yo” que estrictamente me pertenece, no todas las palabras que emanan de mi vuelven, queda un residuo que ni me pertenece ni vuelve, y eso es lo que llamo “yo”. Al pensar en lo que ese “yo” era,

me vi obrigado a admitir que ese “yo” encajaba con mi espacio físico. Estaba buscando el lenguaje del cuerpo (Mishima 1970, p. 11)<sup>2</sup>.

Nesta pasaxe, na súa versión xaponesa, Mishima emprega a palabra 肉体 (nikutai) para referirse ao corpo, o uso deste *kanji* refire ao corpo como carne, como materia, e é un uso consciente por parte do autor, para referirse a unha corporalidade que en última instancia está obxectivada, algo que encaixará coa súa reflexión en 行動学入門 (Kōdōgaku nyūmon, Introducción ao estudo da acción) onde, ao falar da beleza da acción, afirma a necesidade de que o corpo é suxeito para min pero obxecto para o outro (Mishima 2019).

En Mishima, por tanto, xorden dous tipos de linguaxe, a palabra propiamente dita e a linguaxe do corpo, que se expresa a través da acción. A intención do escritor xaponés é a de correlacionar estas dúas linguaxes que apuntan a unha soa realidade no que el chamará “o camiño da espada e da pluma”, defendendo a necesidade de interrelación de ambas como unha sorte de doutrina do *bunburyōdō*, unha ensinanza extendida na época Tokugawa entre os clans samuráis (Pita 2014, p. 21).

(...) en estos 25 años (1970) he seguido un plan bastante extraño, que por otra parte no ha sido suficientemente comprendido. No me importa, dado que no lo emprendí para obtener comprensión. Mi proyecto era conceder el mismo valor a mi cuerpo y a mi espíritu y ofrecer una demostración práctica de ello, destruyendo así de raíz las ilusiones del modernismo literario (Mishima 2006, p. 239).

As palabras, para Mishima, son un ben común e necesario en tanto que expresan “emocións compartidas colectivamente”, con todo, ao empregalas subxectivamente, é dicir, no seu uso particularizado, no acto de facer propio a linguaxe, dáse a inevitable modificación da realidade. A palabra é, no pensamento deste autor, como unha desgraza de perversión que degrada a realidade existente irremediabilmente, xa que o uso da linguaxe é parte da nosa esencia como seres humanos. A individualidade e o “eu” pérdense no océano das palabras, porque somos incapaces de separalas do uso subxectivo que facemos delas e, por tanto, terminamos vivindo nunha realidade construída por nós. Esta formulación que Mishima desenvolve ten unha gran proximidade filosófica á doutrinas budistas como a de só-mente<sup>3</sup>. De feito, estes achegamentos filosóficos conforman a idea do mundo como ilusión en tanto que construción da mente do suxeito, un elemento clave na formulación filosófica do escritor xaponés, e que podemos atopar en obras como *O mar da fertilidade*. De feito, é sinxelo atopar nos textos budistas a idea de que a linguaxe e o uso da palabra

2 Traducción propia. No texto orixinal: “私が「私」といふとき、それは厳密に私に帰属するやうな「私」ではなく、私から発せられた言葉のすべてが私内面還流するわけではなく、そこになにがしか、帰属したり還流したりすることのない残滓があつて、それをこそ、私は「私」と呼ぶであらう。そのやうな「私」とは何かと考へるうちに、私はその「私」が、実に私の占める肉休の領域に、ぴつたり符合していることを認めざるをえなかつた。私は「肉体」の言葉を探していたのである。”

3 En xaponés, *Yuishiki* (唯識), é a doutrina central da escola budista Yogācāra que defende que os obxectos da nosa experiencia son construcións mentais ou proxeccións da conciencia do suxeito.

atópase relacionada coa irrealidade e a percepción ilusoria que ten o ser humano de o que lle rodea, tal e como podemos apreciar nesta pasaxe do *Lankāvatārasūtra*:

Las palabras surgen como causa de la discriminación; si las palabras fueran diferentes de la discriminación, no podrían tener la discriminación como su causa; por otra parte, si las palabras no son diferentes, no podrían portar ni expresar significado. Las palabras, por lo tanto, son producidas por causalidad y se condicionan y cambian mutuamente y, al igual que las cosas, están sujetas al nacimiento y a la destrucción. (...) hay palabras que indican marcas individuales que surgen de formas y signos discriminatorios como reales en sí mismos y, luego, se apegan a ellos. (...) hay palabras donde no hay objetos correspondientes (...) Las palabras son una creación artificial; hay tierras de Buda donde no hay palabras. (...) la validez de las cosas es independiente de la validez de las palabras<sup>4</sup> (*Lankāvatārasūtra* 2003, pp. 11-12).

Desde este punto de vista, a linguaxe é unha ferramenta clave no proceso de discriminación mentres que percibimos a realidade, o que provoca que o ser humano sinta a necesidade de nomear os obxectos externos. A linguaxe é, nesta proposta, a principal responsable da relatividade do existente, en tanto que constrúe unha representación subxectiva da realidade.

No pensamento de Mishima, esta subxectividade só se pode explicar como unha relación parasitaria onde a palabra “roe” a realidade (Mishima 1970). Non obstante, Mishima decide incluír un elemento máis a esta ecuación, a linguaxe do corpo. Como xa se sinalou anteriormente, ambas linguaxes son dúas realidades complementarias que facilitan a “existencia plena”, composta pola palabra e a acción. Seguindo as reflexións de Mishima en *Taiyō to tetsu*, podemos interpretar que o “eu” ao que refire relaciónase co «linguaxe da arte», que é a linguaxe en si mesma, a palabra; mentres que o corpo, que se nos manifesta a través da súa propia linguaxe, a acción, é o que aquí o pensador xaponés denomina “ese algo máis”, é dicir, aquilo que acompaña ao “eu” e que comprende a identidade plena como suxeito. Ambos, en relación de necesaria interrelación, serían requisito de existencia plena, requisito indispensable para a construción da identidade. É imprescindible que teñamos en conta que a identificación do suxeito co corpo-mente só é, e só pode ser, no recoñecemento da palabra e do corpo como dúas realidades complementarias e, sobre todo, cultivadas a partes iguais. Palavra e corpo determinan, por tanto, o “eu de min mesmo e algo máis”, a existencia plena, unha proposta existencialista que ten as súas raíces na doutrina do *bunburyōdō*.

---

4 Traducción propia. En el original: “Words rise from discrimination as their cause; if words were different from discrimination, they could not have discrimination for their cause; then again, if words are not different, they could not carry and express meaning. Words, therefore, are produced by causation and are mutually conditioning and shifting and, just like things, are subject to birth and destruction. (...) there are words indicating individual marks which rise from discriminating forms and signs as being real in themselves and, then, becoming attached to them. (...) there are words where there are no corresponding objects. (...) Words are an artificial creation; there are Buddha-lands where there are no words. (...) the validity of things is independent of the validity of words”.

## Acción e beleza: o corpo como obxecto-suxeito

A influencia das propostas búdicas da realidade, en especial ás do budismo da escola Yogācāra, explican que podamos atopar no pensamento de Mishima a afirmación de que a realidade supón un constructo ilusorio da nosa mente. Non obstante, o pensador xaponés, na liña de explicar a convivencia das dúas linguaxes, insiste na necesidade de que exista outra realidade onde se poida expresar a linguaxe do corpo, unha realidade onde a palabra non ten cabida e que é común para todos os suxeitos (Mishima 1970).

Mishima complementa a súa reflexión sobre o corpo-mente traballando sobre a idea da filosofía da acción, de feito, dedica un ensaio completo, *kōdōgaku nyūmon*, que se publicou seriado entre setembro de 1968 e agosto de 1970. Neste ensaio céntrase en explicar como é esta linguaxe do corpo. Mishima recorre ao concepto de *kōdō* (行動) para referirse á acción. Con todo, en xaponés, este concepto difire lixeiramente ao que manexamos en galego ou castelán. Mentres que nestas linguaxes “acción” defínese como “exercicio da posibilidade de facer” ou “resultado de facer”, o termino xaponés refire a “actuar para demostrar a vontade” ou “facer algunha actividade para conseguir algo que se desexa”. É preciso ter presente o concepto xaponés á hora de enfrontarnos á proposta filosófica de Mishima.

Mishima menospreza o uso da linguaxe como vehículo válido para definir a acción. Xa desde *Taiyō to tetsu* (1968) queda claro en Mishima a separación entre a linguaxe da arte e a linguaxe do corpo, enfrontados, pero á vez necesitados o un do outro. A acción é un ámbito exclusivo da linguaxe do corpo, e por tanto só pode entenderse no acto mesmo. A palabra convértese nun medio incapacitado para expresar o que implica a acción: “O autor tentou aclarar cun medio inadecuado, é dicir, coa linguaxe, o que só se podía expresar doutro xeito” (Mishima 2006, p. 163). A proposta de Mishima sobre a filosofía da acción desenvólvese en diversos aspectos e da resposta a diferentes temáticas que conforman o corpus intelectual do escritor xaponés, porén, hai un aspecto que é esclarecedor e que pode axudar a comprender a identificación do “eu” co corpo-mente. E este aspecto é o corpo como obxecto estético.

A estética xaponesa deu moita importancia á beleza nun sentido contextual, é dicir, o ambiente, os estados de ánimo, a elegancia da vestimenta, o entorno, etc. é o que o propio Mishima refire como “beleza espiritual” (Mishima 2006, p. 95). É moi clarificadora esta pasaxe do propio Mishima:

¿Sería capaz de morir joven, y a ser posible libre de dolor? Una muerte graciosa, como un kimono rico que arrojado sobre una mesa pulida se desliza sin encontrar ningún obstáculo hasta la oscuridad el suelo. Una muerte marcada por la elegancia (Mishima 2015, pp. 157-158)<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Emprégase aquí a versión traducida ao castelán, pode consultarse a versión no idioma orixinal en: Mishima (1969, pp. 115-116).

A estética así entendida, non se dirixe ao pracer do que é observado, senón ao que evoca no observador, é, como di Richie (2021, p. 18), “a graza da idoneidade” que “aviva o pracer intelectual ou moral, e dá paso ao concepto de aprobación social baixo a forma do bo gusto”.

Esta concepción cambia tras a segunda guerra mundial, cando os americanos ocupan Xapón e dáse un proceso de aculturación en relación con este e outros valores culturais. Na concepción americana do corpo que se introduce en Xapón, primaba o materialismo e transmitía a importancia do aspecto físico en si mesmo. Esta nova percepción do corpo como pura materialidade entraba en conflito coa concepción xaponesa, que non entendía o corpo como algo desligado do valor espiritual ou mental.

Para Mishima, o culto á beleza física é un engano que fai crer que desta maneira o corpo alcanza o seu máximo valor, pero na realidade o que se fai é transformalo nunha mercadoría para o uso de terceiros, que non ten en conta o espírito do suxeito, é dicir, “o corpo ofrécese en pública poxa enfangado polo espírito mercantil” (Mishima 2006, p. 99). Actualmente, a consideración do corpo no pensamento xaponés se debate entre estas dúas propostas: a propiamente xaponesa que entende o corpo no binomio corpo-mente e a que xorde en occidente por mor do materialismo. No caso concreto de Mishima, a confrontación das dúas visións da beleza sálvase grazas á relación de necesidade que crea entre as dúas dimensións, corpo e espírito, e que nos permite falar dunha identidade do suxeito a través das súas propostas.

Para comprender a proposta de Mishima de ver o corpo como un obxecto estético, é preciso ter presente un concepto xaponés de difícil tradución: *mono no aware* (物の哀れ) ou *aware*. A tradución literal, tal e como aparece na maior parte dos dicionarios, sería “compaixón” ou “misericordia”, con todo, este termo úsase para referirse a un sentimento estético. Bertrand Stevens (2008, p. 81) define o *aware* como «o sentimento das cousas» moi preto da relación que existe entre a cultura xaponesa e a natureza. Con todo, este termo implica unha dimensión que é preciso ter en conta, a temporalidade, o efémero das cousas, a fugacidade. Todo é efémero, incluso o propio observador, o sentimento que xorde nun cando observa algo fermoso e toma conciencia do limitado dese momento, da temporalidade do eu, iso é *aware*<sup>6</sup>. O significado deste termo non é sinxelo de explicar pois non é compartido coas nosas realidades culturais, pero é clave para comprender a proposta estética de Mishima en relación co corpo e coa que tentamos explicar a construción da identidade.

No noso marco conceptual, cando referimos a algo belo ou á beleza mesma, tendemos a pensar nunha característica obxectiva das cousas, algo é fermoso ou alguén é fermoso porque posúe a cualidade de belo. Con todo, na proposta de Mishima, a beleza do corpo será algo puramente subxectivo, pois o corpo, como obxecto estético vai formar parte da acción, e esta é integramente subxectiva, lle pertence ao suxeito como un elemento indispensábel da súa identidade<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Este concepto presenta outras dimensións de significado que non son tratadas aquí.

<sup>7</sup> A forma obxectiva da beleza, según Mishima, dase na mimesis, pois é a forma de salvar a beleza da súa temporalidade (Mishima, 2006).

## Conclusións

O corpo en Mishima é tratado, en gran medida, dende unha dimensión estética. Este tratamento que lle da o escritor permítenos complementar a construción do suxeito e da súa identidade en relación coa súa explicación das diferentes linguaxes. É preciso ter en conta que a proposta de Mishima exponnos que un “corpo belo” é aquel que pode mostrarse a un terceiro, forzando a obxectivación do corpo para o outro pero reafirmando a subxectivación do mesmo para un. De feito, o propio Mishima afirma que o suxeito é incapaz de percibir o corpo como obxecto porque non pode renunciar á súa identidade, a súa completude que se da no binomio corpo-mente. É por iso, que na apreciación da beleza por parte do outro, dáse implícita, a conceptualización do corpo como obxecto e o proceso de construción de identidade do suxeito: “Puesto que el hombre por naturaleza no acepta fácilmente ser un objeto, el momento en que un hombre se vuelve hermoso debe ser cuando él mismo es completamente inconsciente de su belleza” (Mishima 2019, p. 47)<sup>8</sup>.

A identidade do suxeito, dase, polo tanto, en tanto que este asume e recoñece que o seu “eu” completo está composto de dúas realidades en interconexión, a mente e o corpo. Estas dúas dimensións posúen cadansúa un medio de expresión ou manifestación; a mente emprega a palabra, mentres que o corpo emprega a acción. O uso destas dúas linguaxes por parte do suxeito afirmar a existencia do propio “eu” completo e permite o proceso de construción da identidade do suxeito. Porén, no caso de Mishima, o corpo cobra unha importancia capital, xa que será a través da súa linguaxe que se de a afirmación definitiva da existencia de un “eu” suxeito (corpo) que complementa a ese “eu” (mente), é, polo tanto, ese “eu de min mesmo e algo máis” é dicir, a existencia plena e a identidade do suxeito.

## Bibliografía

- Iglesias Varela, A. (2023). *El pensamiento filosófico de Mishima Yukio. Un estudio a través de las influencias filosófico-religiosas*. [Tesis de Doctorado. Universidad de Santiago de Compostela]. Minerva, repositorio institucional de la USC.
- Kasulis, T.P. (2012). *Shinto. El camino a casa* (trad. R. Bouso). Trotta. (Traballo orixinal publicado en 2004).
- Lankāvatārasūtra*. (2003). (Trad. Suzuki Daisetsu Teitaro). Munshiran Manoharlan Publishers.
- Mishima, Y. (1969). 春の雪 (豊饒の海一) (Haru no yuki – Hōjō no umi 1). Shinchō-sha.

<sup>8</sup> Traducción propia. En el original: “そして本来男は自分が客体であることをなかなか容認しないものであるから、男が美しくなるときとは彼自長がその美に全く気がついていないときでなければならない”.

- Mishima, Y. (1970). 太陽と鉄 (Taiyō to tetsu – El sol y el acero), en Mushiake Aromu (ed.) 三島由紀夫文学論集 (Mishima Yukio bungaku ronshū – Colección de ensayos de Mishima Yukio). Kodansha.
- Mishima, Y. (2006). *Lecciones espirituales para los jóvenes samuráis* (trad. M. Raskin Gutman). Palmyra. (Trabajo orixinal publicado en 1969).
- Mishima, Y. (2015). *Nieve de primavera* (trad. D. Manfredi). Alianza. (Trabajo orixinal publicado en 1969).
- Mishima, Y. (2019). 行動学入門 (kōdōgaku nyūmon – Introducción al estudio de la acción). Bungeishunjū.
- Pita Céspedes, G. (2014). *Genealogía y transformación de la cultura bushi en Japón*. Biblioteca de estudios japoneses. Bellaterra.
- Richie, D. (2021). *Un tratado de estética japonesa*. (Trad. Núria Molines) Alpha Decay. (Trabajo orixinal publicado en 2007).
- Stevens, B. (2008). *Invitación a la filosofía japonesa. En torno a Nishida* (trad. José Miguel Barcén). Bellaterra. (Trabajo orixinal publicado en 2005).
- Yuasa, Y. (1993). *The Body, Self-cultivation and Ki-energy* (trad. N. Shigenori & M. S. Hull). State University of New York Press. (Trabajo orixinal publicado en 1986).



# Identidad japonesa: Conocer el *mono-no-aware* en el camino con los dioses

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.5>

Minako Takahashi

## Resumo

Este estudio examinará la identidad de Japón a partir de las teorías de Motoori Norinaga (1730-1801). Estas definen el *yamato-gokoro* (corazón de Japón) como el alma honesta capaz de emocionarse profundamente por todo lo que existe (*mono-no-aware*). Sentir la presencia de lo eterno que reside dentro de cada objeto individual, pues, aunque este termine, su colectivo es infinito. Es el sentimiento de admiración que siente un individuo finito al observar el movimiento de un ciclo infinito de elementos finitos. En el sintoísmo, la vida y la muerte son asuntos sobrecogedores que dependen de la voluntad de los *kami* (deidades). Estos establecen unas reglas prueba de su voluntad, que deben de ser seguidas en lo que se conoce como “camino con kami”. Es por estas limitaciones que los japoneses se muestran pasivos ante la existencia de las cosas en el mundo con la esperanza de estar en armonía con los kami.

## Palabras clave

Identidad japonesa; *kan'nagara-no-michi*; *mono-no-aware*; *yamato-gokoro*; sintoísmo.

## 1. Introducción

Al considerar la identidad japonesa, muchos estudios suelen referirse al “*yamato-gokoro* (大和心, corazón de Japón)” o el término sinónimo “*yamato-damashii* (大和魂, espíritu de Japón)” de las Guerras Mundiales, elogiando la devoción y el sacrificio. O, en términos de arte y literatura, la mayoría trata los términos “*mono-no-aware* (もののあわれ)” como expresión de la estética de la fugacidad y la belleza de la tristeza. Ambas palabras proceden de las teorías de Motoori Norinaga (1730-1801)<sup>1</sup>, el mayor erudito en estudios japoneses del periodo Edo.

Sin embargo, contraria a la intención original de Motoori, estas palabras que expresan el corazón o el espíritu de Japón pasaron a servir al esfuerzo bélico bajo el imperialismo japonés. Esto se puede ver claramente en uno de los poemas japoneses *waka* compuesto por Motoori. Este poema explica lo que significa ser japonés.

しき嶋のやまごころを人とはゞ朝日にほふ山ざくら花<sup>2</sup>

*Shikishimano yamatogokoro hitotowaba asahiniou yamazakurabana*

*Si me preguntan qué es el Yamato-gokoro (corazón de Japón), les diré que es el cerezo en flor de montaña que brilla bajo el sol<sup>3</sup>.*

Actualmente, por muchos investigadores de la filosofía de Motoori este poema es interpretado como: mi corazón, siendo japonés, es un corazón que conoce y se conmueve ante la belleza de los cerezos en flor de las montañas que brillan al sol de la mañana.

Kozai (1984) sostenía que el significado de los términos cambiaba de generación en generación según las condiciones sociales. En este contexto, evaluó que durante el periodo de no guerra y de guerra ultranacionalista se hicieron dos interpretaciones diferentes del poema de Motoori: “1) es un poema en el que la belleza de los cerezos en flor era sentida con un corazón honesto y 2) es un poema en el que alababa la gracia de las flores que caían y las interpretaba como una ofrenda de la propia vida al Emperador” (Kozai 1984, pp. 82-83).

Las ideas de Motoori, son explorar el espíritu y la identidad japonesa, en oposición al confucianismo y otras enseñanzas chinas que habían influido en Japón desde la antigüedad. Sin embargo, se malinterpretaron sus intenciones. Bajo el ultranacionalismo de la época de las guerras, el *yamato-gokoro*, se interpretó de forma perversa. Se hizo hincapié en la gracia de las flores que caen, a veces interpretada como un espíritu

1 Motoori Norinaga (本居宣長) es erudito de la crónica mitológica japonesa *Kojiki* y es autor del libro interpretativo “*Kojiki-den*” después de sus 35 años de investigación. Propuso la idea del *kodō* (古道, camino antiguo / moral, saber y cultura de la antigüedad), filosofía que impregna el mundo arcaico japonés.

2 El poema japonés tradicional que acompañaba a un autorretrato pintado por Motoori Norinaga el día de su sesenta y un cumpleaños, en 1790.

3 Traducción propia.

puro y audaz, y otras como un sentimiento de no perdonar la vida, como en el caso de los pilotos suicidas kamikaze.

Y ahora, si nos fijamos en otro termino comúnmente utilizado de la identidad japonesa, *mono-no-aware* (もののあわれ). En el mundo del arte y del poema corto japonés haiku varios estudios han definido la emoción *aware* como la que se siente cuando algo es perdido por el paso del tiempo. La expresión *mono-no-aware* se utiliza popularmente cuando esta lástima se combina con belleza. Sin embargo, en las teorías de Motoori, el *mono-no-aware* se interpreta como todos los sentimientos y las emociones de las personas hacia todo lo que existe. Haya lo explica de la siguiente forma:

El *aware* es, según la mayoría de los entendidos en literatura japonesa, la clave de la sensibilidad nacional. Hasta que Motoori Norinaga lo devolvió a su pureza original, *mono no aware* venía traducándose como “el lamento de las cosas” y se entendía desde una óptica budista, como esa tristeza que emanaba del mundo por su naturaleza efímera. Norinaga recordó a los japoneses, y nos enseñó a todos los demás, que el *aware* es cualquier clase de emoción profunda que lo exterior provoca en nosotros (Haya 2013, p. 13).

Motoori en sus teorías, definía que el espíritu fundamental de los japoneses es *yamato-gokoro* y que los japoneses son personas que saben de la existencia de un corazón que es conmovido por la naturaleza (*mono-no-aware*). También afirmaba que los japoneses son personas que siguen la voluntad de los *kami* (神, dioses y deidades) y recorren el camino junto con ellos. Predicando un eterno al pensamiento japonés puro como forma de buscar la identidad japonesa. Es bien sabido que entre los muchos pensadores que han dejado su huella en la historia japonesa, nadie ha explorado qué es Japón tan profundamente y a lo largo de su vida como Motoori. Por lo tanto, si pretendemos explorar la identidad japonesa, no hay pensador que pueda guiarnos más que él. Por lo tanto, este estudio intenta examinar la identidad japonesa a través de sus teorías. La comprensión de las antiguas creencias e identidad japonesas se considera importante como medio para entender la actual forma única de pensar y la cultura de Japón.

## 2. Metodología

Como se ha mencionado anteriormente, este estudio explora la identidad de los japoneses en torno a las teorías de Motoori Norinaga, quien estudió las crónicas mitológicas japonesas. La razón por la que se explora la identidad japonesa a partir de sus teorías es que los mitos son considerados como dignos de estudio debido a su carácter significativo y valioso para comprender el mundo.

Según Dundes, “los mitos son relatos simbólicos que explican cómo el mundo y la humanidad llegaron a ser lo que son y su forma actual” (Dundes 1984, p. 1). Como es bien sabido, Mircea Eliade pensaba en los mitos como realidades culturales complejas que pueden considerarse e interpretarse desde distintas perspectivas. Argumenta que conocer los mitos es comprender el secreto del origen y la función de todas las

cosas. El hombre ha llegado a ser lo que es hoy gracias a todos los acontecimientos primordiales que han dado lugar a su existencia. El mito se refiere no sólo al origen del mundo, de los animales, de las plantas y del hombre, sino también a todos los acontecimientos primordiales que condujeron al hombre a su forma actual y a su destino mortal. "Si el Mundo existe, si el hombre existe, es porque los Seres Sobrenaturales han desplegado una actividad creadora en los 'comienzos'" (Eliade 1994, pp. 21-22).

Ueda entendía la mitología de la siguiente manera:

La mitología japonesa conserva su carácter de escritura sagrada para el sintoísmo, la fe nacional autóctona de Japón. Esto se debe a que los mitos son literalmente una tradición de fe sobre los dioses y, por tanto, se considera que muestran, intencionadamente o no, la comprensión de la "existencia" de quienes los transmitieron y su percepción de su naturaleza y de lo que debería ser. En este sentido, cuando cuestionamos la visión sintoísta de la vida y la muerte, debemos esforzarnos necesariamente por encontrar los principios rectores originales en la mitología japonesa (Ueda 1991, p. 53)<sup>4</sup>.

En hermenéutica, por tanto, tiene sentido utilizar los mitos como referencias para comprender los fenómenos y la existencia del mundo. Y la idea de Motoori, separar el pensamiento chino y captar el pensamiento y el comportamiento exclusivamente japoneses es un medio útil para explorar la identidad japonesa.

Además, como el inconsciente colectivo, la fe de un pueblo es una determinada orientación de valores de su gente y su forma de vida, sea consciente de ello o no. Por lo tanto, se manifiesta en todo lo que el pueblo hace y dice en su vida cotidiana. Esto se convierte en japonesidad, japonismo e identidad.

De lo anterior, este estudio se remite a las obras de Motoori para aclarar su argumento basado en los mitos. Y al hacerlo, se referirá a las teorías e interpretaciones de los investigadores de sus obras y las aclarará tal y como pretendía Motoori. Además, definirá el significado de los *kami* (dioses y deidades) para los japoneses. Investigará el vínculo entre los japoneses y el *kan'nagara-no-michi* (camino con los dioses), de acuerdo con las teorías de Motoori, a través de las poesías y los comportamientos tradicionales que reflejan las costumbres y el pensamiento japonés. Por último, se aclarará la identidad japonesa. Con ello, podremos conocer qué tipo de personas son y qué pensamiento tienen basados en el sintoísmo.

### 3. Filosofía de Motoori Norinaga

Motoori Norinaga (1730-1801) fue un erudito del *kokugaku* (国学, estudios nacionales, estudios japoneses) y del sintoísmo a mediados del periodo Edo. Escribió el

<sup>4</sup> Traducción propia.

*Kojiki-den*<sup>5</sup>, una obra de cuarenta y cuatro volúmenes que contiene anotaciones precisas a las crónicas antiguas *Kojiki*<sup>6</sup>. Intentó aclarar la antigua creencia sintoísta de Japón mediante la comprensión e interpretación de los libros clásicos japoneses.

Motoori utilizaba el término *yamato-gokoro* (大和心, corazón de Japón) para contrastar la identidad de los japoneses con la de los chinos. En otras palabras, enfatizaba el estilo único japonés de cultura, pensamiento y comportamiento, alejado del de China.

Nakura menciona sobre esto que, “el *yamato-gokoro* consiste en apoderarse del sujeto sin preconceptos y captarlo desde el interior del corazón” (Nakamura 1976, p. 25). Esto se opone al *kara-gokoro* (enseñanzas del confucianismo y el taoísmo), un modo de pensamiento que aplica al objeto de percepción una determinada concepción de una norma de valor preexistente. Cuando una persona experimenta cosas, intenta razonar sobre ellas, pensar cómo es moralmente correcto tratarlas y procesarlas. Piensan y tratan las cosas a la luz de los principios morales confucianos y, por lo tanto, tienden a racionalizar y justificar. Incluso el budismo considera todo desde la perspectiva de la vacuidad y el karma, y ve las cosas como no permanentes y perecederas. Esto hace hincapié únicamente en la tristeza y no nos permite comprender plenamente la compasión de las cosas tal y como las siente el corazón honesto.

Motoori propuso que la sinceridad innata es el camino del hombre, y que el verdadero camino del hombre es afirmar las emociones humanas naturales y vivir de acuerdo con la propia sinceridad como una persona con un corazón que conoce el *mono-no-aware* (el movimiento honesto del corazón que se produce cuando una persona entra en contacto con una cosa). También buscó el corazón de los japoneses (*yamato-gokoro*) en un profundo conocimiento de *mono-no-aware*. Se deriva de la visión de la naturaleza que siempre ha tenido el pueblo japonés.

### 3.1. *Mono-no-aware*

El *mono-no-aware* es una palabra que existe en Japón desde la antigüedad, pero ¿qué significa exactamente?

La palabra *mono-no-aware* se compone de los términos *mono* y *aware*. Motoori se refiere a ellas como, “el *mono* es una palabra que se utiliza para referirse a una amplia gama de cosas, como historias, peregrinaciones, visitas turísticas y abstinencia de cosas. Y el *aware* es el suspiro que brota del corazón en todo lo que vemos y oímos”

5 El *Kojiki-den* (古事記伝) es un estudio del libro *Kojiki* (crónicas japonesas) escrito por Motoori Norinaga. Consta de 44 volúmenes y se completó entre 1764 y 1798. El libro aclara el valor del *Kojiki*, lo compara con otros libros clásicos, describe la historia de su investigación y describe la filosofía o las creencias que impregna la antigua cosmovisión en Japón.

6 El *Kojiki* (古事記), compilado en 712, es el libro más antiguo que se conserva en Japón. En tres volúmenes, el *Kojiki* abarca los episodios desde el comienzo del cielo y la tierra, el nacimiento de los *kami* (dioses y deidades), el nacimiento de los archipiélagos japoneses, la creación del país por los *kami* y el comienzo del reinado del Emperador, hasta el reinado de la Emperatriz Suiko.

(Motoori 1968c, p. 201)<sup>7</sup>. No se limita a la tristeza y la pena, sino que también incluye todo lo que nos sentimos como alegre, divertido, placentero y gracioso. “No es cierto que sentir por las cosas es sólo cuando estas son buenas. El diccionario también dice que sentir es un movimiento, y si el corazón se conmueve, ya sea por cosas buenas o malas, todo lo que podemos sentir, es el *aware*” (Motoori 1968c, p. 202)<sup>8</sup>.

Por tanto, conocer el *mono-no-aware* es saber conocer y sentir el corazón que se debe sentir por todo. Él encontró el *mono-no-aware* en las emociones humanas en general. Ya que se refiere no sólo a los sentimientos tristes, sino a todas las emociones humanas en la medida en que conmueve el corazón. Incluso las emociones de la risa y la ira se consideran manifestaciones del *mono-no-aware* en la medida en que reflejan la verdad del corazón.

Hay varias cosas que sentimos, y esto se debe a que conocemos el *aware* en las cosas. La razón por la que te sientes feliz cuando te encuentras con cosas felices es porque tu corazón conoce ser feliz. Si estás triste cuando ves algo que te entristezca, es porque el corazón conoce de lo que debería sentir. Cuando tu corazón desconoce esas cosas, no hay nada por lo que alegrarte, nada por lo que entristecerte ni nada que sentir (Motoori 1968b, pp. 99-100)<sup>9</sup>.

Lo que quiero decir es que el corazón se conmueve porque conoce el *mono-no-aware*. Cuando entras en contacto con algo y comprendes los sentimientos de, por ejemplo, felicidad o tristeza, eso significa saber o conocer el *mono-no-aware*. Es un estado de nuestro corazón en el que se evoca y se siente algo de la naturaleza y de las cosas con las que nos encontramos. A este respecto, Tahara aclara lo siguiente:

Lo importante en el pensamiento de Motoori no es tanto el *mono-no-aware* per se, sino más bien “conocer el *mono-no-aware*”. La razón es que el *mono-no-aware* en sí mismo no es más que un hecho emocional de una persona, mientras que “conocer el *mono-no-aware*” es, por así decirlo, una capacidad relacionada con los valores humanos (Tahara 1968, p. 74).

Así, el “conocer el *mono-no-aware*” significa que una persona tiene la capacidad de comprender y conocer la verdadera naturaleza de las cosas externas. Esto es lo que Motoori valoraba y definía a un japonés con el *yamato-gokoro* (corazón de Japón)

7 Traducción propia. 「すべてあはれといふはもと、見るものきく物ふるゝ事に、心の感じ出る、歎息の聲にて (...)」.

8 Traducción propia. 「あはれは、悲哀にかぎらず、うれしきにも、おもしろきにも、たのしきにも、をかしきにも、すべてあゝはれと思はるゝは、みなあはれ也。(略)物に感ずとは、俗にはたゝよき事にのみいふめれども、これも然らず、字書にも、感は動也といひて心のうごくことなれば、よき事にまれあしき事にまれ、心の動きて、あゝはれと思はるゝは、みな感ずるにて、あはれといふ詞に、よくあたるもじ也」.

9 Traducción propia. 「さまざまにおもふ事のある、是非物のあはれをしる故にうごく也。しる故にうごくは、たとへばうれしかるべき事にあひてうれしく思ふは、そのうれしかるべき事の心をわきまへしる故に、うれしき也。またかなしかるべき事にあひてかなしく思ふは、其悲しかるべき事の心を弁へしる故に、かなしき也。されば事にふれて、其うれしきかなしき事の心をわきまへしるを、物のあはれをしるといふなり、その事の心をしらぬ時は、うれしき事もなく、かなしき事もなければ、心に思ふ事なし」.

como una persona que sabe la existencia de la verdadera naturaleza de lo que nos rodea y tiene la capacidad de acercarse a ella.

Veamos ahora las interpretaciones de otros eruditos sobre el *mono-no-aware* de Motoori quienes le dan otro significado.

Watsuji (1922) señala que “el *mono-no-aware* es un sentimiento humano mundano, una emoción pura y profunda que se aleja del sentimentalismo exagerado”. Y basándose en esto, interpreta el *mono-no-aware* de Motoori como “una emoción con sentido de no permanencia, que contiene esencialmente el anhelo de la fuente eterna o el sentimiento de dependencia de lo Absoluto” (Watsuji 1922, p. 229). Es sentir la presencia de lo infinito que reside dentro de cada objeto individual, pues, aunque este termine, su colectivo es infinito. Es decir, el sentimiento de admiración que siente un individuo finito al observar el movimiento de un ciclo infinito de elementos finitos. Podemos reconocer el dolor como una manifestación del anhelo de lo eterno, siempre que la idea de lo interminable exista dentro de una vida que tiene fin, siempre que el sentimiento de anhelo de lo eterno exista en nuestro corazón.

Las emociones que nunca pueden satisfacerse plenamente en la vida real, por ejemplo, buscan la existencia de la eternidad porque, por ejemplo, no hay eternidad del amor o felicidad ni vida sin muerte. Por eso “el *mono-no-aware* impregna todos los aspectos de la vida” (Watsuji 1922, p. 229).

En cambio, Sagami (1978) sostenía que recibir, conocer y sentir la compasión inherente a las cosas es el *mono-no-aware*. En su interpretación de las teorías de Motoori, veía al hombre no como sujeto, sino al hombre como pasivo. Y a este mundo como un mundo en el que hay muchas cosas externas que actúan sobre el hombre.

Conocer las emociones respectivas de todas las cosas se debe a la existencia de las cosas. Es una forma de que los seres humanos entraran en contacto con la verdad del mundo en el que existen las cosas. En este sentido, conocer el *mono-no-aware* es, para Motoori, una comprensión del mundo. La verdadera forma del mundo es el océano del *mono-no-aware* (Sagami 1978, p. 71).

Por lo tanto, el *mono-no-aware* no tiene por qué ser una emoción sublime o una lástima trágica. La palabra *aware* es originalmente una expresión emocional “ああ (Aa, ¡Oh!)” que se pronuncia cuando uno siente una emoción que no puede expresarse con palabras. Así pues, la palabra *aware* es una especie de vaivén emocional que surge de un lugar muy profundo del corazón, que no puede explicarse con la lógica, cuando la gente se encuentra con algo, ya sea una persona o un paisaje.

### 3.2. *Kan'nagi-no michi* (Camino con los dioses)

Como ya se ha mencionado, los japoneses son aquellos que poseen el espíritu japonés, *yamato-gokoro*, que es capaz de desprenderse del pensamiento chino y conocer el *mono-no-aware*. Al hablar de la identidad japonesa, otro de los objetivos de Motoori era liberar el verdadero sintoísmo del confucianismo y otros pensamientos

extranjeros. En el sintoísmo, influido por los pensamientos chinos de la época de Motoori, se pensaba que la fuerza metafísica de la razón daba existencia al mundo mediante el funcionamiento de los dos elementos del yin y el yang<sup>10</sup>. Los hombres, la sociedad y la naturaleza se basaban en la razón y se explicaban y dirigían por el principio coherente de la razón. Motoori, por el contrario, sostenía que los hombres no pueden conocer el significado o la base de la existencia y los acontecimientos. Optó por aceptar el mundo tal como es, como un acto misterioso de los *kami* (dioses y deidades). Sostenía que dejarlo todo a la voluntad de ellos y vivir pasivamente es la antigua forma de la vida.

El sintoísmo significa que la nación ha sido otorgada al pueblo desde la época de los *kami*, y que ya existe en su forma perfecta, sin necesidad de cambio. Si conocemos la verdad de la divina providencia, entonces podemos seguir el camino con los dioses sin distracciones, esto es a lo que llamamos nuestro propio sintoísmo (Motoori 1968d, p. 50).

(...) Si alguien pregunta qué clase de camino es éste, no es un camino que concuerde con la mente de Lao Zhuang ni otros procedentes de China. No es un camino hecho por el hombre (Motoori 1968d, p. 59).

Norinaga afirmaba que la singular forma de seguir la voluntad de los *kami*, transmitida desde los tiempos míticos descritos en las dos crónicas japonesas, el *Kojiki* y el *Nihonshoki*, es el camino con dios (*kan'nagara-no-michi*). Uno que no está sujeto a la intervención humana y que es el mundo de la "sinceridad" para las personas.

¿Qué es *kami* para los japoneses? Las opiniones sobre *kami* difieren entre eruditos e investigadores, y las definiciones varían mucho. Pero, en este estudio consideraremos la definición de Motoori. Tras su investigación en las crónicas mitológicas y los textos clásicos, Motoori determinó que "los *Kami* son un elemento que posee virtudes extraordinariamente excelentes, seres sublimes que inspiran admiración o temor" (Motoori 1968d, p. 125). También, se considera deidad, "aunque sea maligna o extraña, siempre que posea cualidades extraordinarias e inspire respeto sobrecogedor y temor" (*ibidem*). Por tanto, en el sentido amplio, el núcleo de la definición de los *kami* es admiración y temor. Así pues, *kami* tiene dos cualidades opuestas. Se trata, como señaló Rudolf Otto (1869-1937) la "armonía del contraste", que por un lado contiene lo cualitativo llamado *mysterium tremendum*, y al mismo tiempo tiene el aspecto fascinante (Otto 2005, p. 49). Podemos decir que un amplio abanico de objetos puede entonces cumplir con la definición de *kami*. Okubo (1996) señala que lo que Motoori concebía como *kami* son acontecimientos o fuerzas inusuales que son ajenas a lo cotidiano. También menciona que "la base del temor es el miedo a su ira inusitada y el temor a la desgracia provocada por ella" (Okubo 1996, pp. 134-135). En otras palabras, los japoneses no temen simplemente, sino que temen incurrir en la ira de los *kami* independientemente de su propia voluntad, lo que conduce al miedo. Motoori menciona que "no hay que pensar en *kami* en términos de bien o mal. Hay

<sup>10</sup> *Suika shintō* (垂加神道). Es la culminación de la tradición sintoísta desarrollada por Yamazaki Ansai, que incorporaba la escuela Cheng-Zhu, el Yin-Yang y el *I Ching*.

que temer su ira y tratarlo con un sentido de reverencia” (Motoori 1968d, p. 61). Si se incurre en la ira de los *kami*, cabe esperar calamidades, muerte, desgracia y castigo. Así pues, subyace el temor a la ira de lo no común y a los desastres que de ella se derivan. Por esta razón, podemos decir que los japoneses han llegado a venerar a los *kami* y a restringir los actos que presagian su ira.

En el folclore, en el corazón de la gente hay una fuerte creencia en la ética, la moral y una forma de vida que era únicamente japonesa. Los japoneses oyen y dicen a menudo la oración *お天道様が見ている* (*Otentō-sama ga miteiru*). Significa que, aunque nadie te esté mirando, el sol en el cielo está observando lo que haces, quiere decir, los *kami* te están mirando en todo momento. Esta es una de las razones por las que no roban ni cometen otras malas acciones, ni siquiera cuando no hay nadie cerca. Prevén que sus acciones provocarán la ira de un ente superior (*kami*), y por eso no cometen actos malvados. En el sintoísmo, tanto la vida como la muerte son asuntos sobrecogedores y misteriosos que dependen de la voluntad de los *kami*. Creen que, aunque los demás no vieran nuestras acciones, los dioses sí, por tanto, existe un esfuerzo por comportarse haciendo el bien. Esto se refleja en el poema del Emperador Meiji:

眼に見えぬ 神に向ひて 恥ぢざるは 人の心の まことなりけり<sup>11</sup>

(menimienu kaminimukaite hajizaruwa hitono kokorono makoto narikeri).

El significado del poema es que un corazón puro y justo que no se avergüenza de enfrentarse a los *kami* invisibles es un corazón de sinceridad, que es lo más precioso para nosotros.

Además, Motoori, se refiere a la muerte como obra de los *kami*, a la luz de los episodios de las Crónicas *Kojiki* que recogen el nacimiento de los dioses con la creación del mundo y el mundo al que van tras su muerte (la tierra de los muertos). Según sus teorías, una vez que los seres humanos mueren, no pueden volver de nuevo a este mundo, y puesto que la muerte es un hecho desde los tiempos de los *kami*, los seres humanos no tienen más remedio que aceptarlo. Motoori define que “la creación sintoísta es que cuando la gente muere, buenos y malos por igual, todos van a la tierra de los muertos” (Motoori 1968d, p. 257). La muerte es algo triste, pero “esta tristeza llega a todos por igual, y de ella surge la paz mental” (Motoori 1968a, p. 526). Quiero decir, los japoneses son aquellos que comprenden este principio y, por lo tanto, fueron capaces de aceptar el hecho de la muerte y afrontarlo con una ecuanimidad mental.

Sobre esto, Tachibana Sanki (1635-1703), erudito sintoísta del periodo Edo, compuso el siguiente poema:

<sup>11</sup> Es uno de los poemas japoneses *tanka* compuesto por el emperador Meiji en 1907. El poema se publicó en “*Meiji tennō gyoshū*” (volumen 2), recopilado por el Ministerio de la Casa Imperial y publicado por el Ministerio de Educación en 1922.

生れ来ぬ先も生れて住る世も死にても神のふところのうち<sup>12</sup>

(*Umarekonusakimo umaretsumeruyomo shinitemo kamino futokoronouchi*)

Incluso en el mundo donde naces, incluso en el mundo donde vives, incluso en la muerte, estás en el lugar donde residen los kami<sup>13</sup>.

Otro, Nakanishi Naokata (1634-1709), erudito sintoísta de Ise, hizo este poema tradicional tanka:

日の本に生れ出し益人は神より出でて神に入るなり<sup>14</sup>

(*hinomotoni umareideshi masubitowa kamiyoriidete kaminiirunari*)

*El hombre que nace en la tierra del sol naciente viene de los kami y vuelve a los kami*<sup>15</sup>.

Los poemas significan que lo que viene de los *kami* acaba volviendo a ellos después de toda una vida. En otras palabras, desde otra perspectiva, se considera que la vida japonesa forma un continuo eterno que va y viene de los *kami*. Ante una muerte inevitable, los japoneses experimentan su propio “ahora” relacionándose con los cambios de las estaciones. Desde este modo, esto lleva a la interpretación de Watsuji sobre el *mono-no-aware*, como el anhelo de lo eterno, como se ha mencionado anteriormente.

#### 4. Conclusión

Al explorar la identidad japonesa, los elementos clave del argumento de Motoori, que es el objetivo de este estudio, era el *yamato-gokoro*, corazón de Japón, corazón único capaz de conocer el *mono-no-aware*, de llevar consigo el *Kan'nagara-no-michi* (camino con los *kami*).

Para resumir lo anterior, el *mono-no-aware* significa sentir por todas las cosas del universo. No solo significa sentir lástima y tristeza por las cosas y las personas, sino también tener un corazón que siente alegría, ira, pena y emoción hacia todas las cosas y se conmueve por ellas. Motoori utilizaba el término *yamato-gokoro* (corazón de Japón) para contrastar la identidad de los japoneses, enfatizaba el estilo único japonés, alejado del de China. Con una actitud que tiende a racionalizar y justificar, a pensar y procesar las cosas a la luz de la moral confuciana, tendemos a olvidar el *mono-no-aware*. Además, como dicen las enseñanzas del budismo, ver todo en términos de vacuidad, karma y no permanencia, sólo enfatiza la tristeza. No nos podrá permitir comprender plenamente la compasión de las cosas que siente el corazón honesto.

<sup>12</sup> Se menciona en el “*Shintō shihon engi*” de Tachibana Sanki, un sintoísta del periodo Edo, publicado en 1732.

<sup>13</sup> Traducción propia.

<sup>14</sup> Watanabe 2009, p. 112.

<sup>15</sup> Traducción propia.

Por otro lado, Motoori afirmaba que el *kan'nagara-no-michi* era el camino único de Japón, que se había transmitido desde los tiempos míticos registrados en las crónicas antiguas el *kojiki* y el *Nihonshoki*, y que seguía la voluntad de los *kami* y no implica la intervención humana. Este es el mundo del *ma-gokoro* (真心, sinceridad). El antiguo sintoísmo es el verdadero camino para proteger la naturaleza y construir buenas relaciones humanas. Nos muestra el camino de las personas que admiran y temen a los *kami*, viven con ellos y actúan según su voluntad divina.

En Japón, la vida humana se transmite de generación en generación y se sostiene por la gracia de los *kami* y el poder colectivo de la comunidad. El sintoísmo no tiene una deidad absoluta u omnisciente y omnipotente. Los hombres pueden empatizar con la naturaleza y encontrar la paz de espíritu en su seno. Viven admirando y temiendo las montañas, los ríos, los océanos y la propia tierra, que tienen una gran función a la hora de hacer posible nuestra vida cotidiana.

Así, podemos pensar que los japoneses son personas que han encontrado el espíritu divino en las sobrecogedoras fuerzas de la naturaleza que tienen una influencia particular en la vida humana, y que han descubierto y venerado lo divino. Y, son los que viven de acuerdo con su verdadero corazón como seres humanos los que conocen el camino con los *kami* y el movimiento honesto del corazón al tratar las cosas.

## Bibliografía

- Dundes, A. (1984). *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*. University of California Press.
- Eliade, M. (1994). *Mito y realidad* (trad. Luis Gil). Labor.
- Eliade, M. (2014). *Lo sagrado y lo profano* (trad. Luis Gil Fernández e Ramón Alonso Díez Aragón). Paidós Ibérica.
- Haya, V. (2013). *Aware, iniciación al haiku japonés*. Kairós.
- Kozai, Y. (1984). *Wakon-ron nōto*. Iwanami shoten.
- Motoori, N. (1968a). *Motoori Norinaga zenshū 1*. Chikuma shobō.
- Motoori, N. (1968b). *Motoori Norinaga zenshū 2*. Chikuma shobō.
- Motoori, N. (1968c). *Motoori Norinaga zenshū 4*. Chikuma shobō.
- Motoori, N. (1968d). *Motoori Norinaga zenshū 9*. Chikuma shobō.
- Nakura, M. (1976). Norinaga-gaku ni okeru kagakushisō no ichi kōsatsu. *Nihonshisōshi-gaku (Journal of Japanese Intellectual History)*, Vol. 8: 24-32.
- Nishio, M., Iwabuchi, E. & Mizutani, S. (Eds.) (2011). *Iwanami Kokugo-jiten*. Iwanami shoten.

- Okubo, N. (1996). Motoori Norinaga no kami no teigi ni tsuite. *Nihon-shisōshi-gaku (Journal of Japanese Intellectual History)*, Vol. 28: 129-146.
- Otto, R. (2005). *Lo santo* (trad. Fernando Vela). Alianza.
- Sagami, T. (1978). *Motoori Norinaga*. University of Tokyo Press.
- Shikishima no uta. (s.f.). Museum of Motoori Norinaga. <https://www.norinagaki-nenkan.com/pages/197/#block1591>
- Tahara, T. (1968). *Motoori Norinaga*. Kōdansha.
- Ueda, K. (1991). *Shintō shingaku ronkō*. Daimēdō.
- Villaverde, M. A. (1991). *Mircea Eliade: Una filosofía de lo sagrado*. Universidad de Santiago de Compostela.
- Watanabe, K. (2009). *Shintō – Nihon seshin-bunka no kontei ni arumono*. Kaichōsha.
- Watsuji, T. (1922). *Nihon sei, shin-shi kenkyū*. Iwanami shoten.

# A utopia brasileira do Visconde de Figanière (1827-1908)

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.6>

**Manuel Curado**

## Resumo

Este capítulo estuda o pensamento político do Visconde de Figanière (1827-1908), um diplomata e escritor português. O romance *Palmitos* (1873) expõe um projecto político através da comparação entre duas fazendas brasileiras. Formula-se o problema da transformação de um mundo escravagista numa civilização requintada. O projecto político de matriz teosófica é estudado de dois pontos de vista: o paternalismo político (princípio do automatismo e não obrigatoriedade dos bens públicos) e os constrangimentos metafísicos da acção humana (determinação, criatividade). Mostra-se que a utopia romanesca está baseada numa reflexão abrangente sobre a civilização ocidental.

## Palavras-chave

Brasil (séc. XIX); diplomacia (séc. XIX); Figanière, Visconde de (1827-1908); utopia política.

Para José Pedro Matos Fernandes

## 1. Razões para o olvido

Tem passado despercebido o pensamento político do diplomata português Frederico Francisco Stuart de Figanière e Morão (Nova Iorque, 1827 - Paris, 1908), 1.º Visconde de Figanière. Alguns factores poderão ter contribuído para este estado de coisas. Tendo nascido e morrido no estrangeiro, o facto de ter passado a vida em vários postos diplomáticos (Inglaterra, Brasil, Rússia e Estados Unidos) não terá ajudado a promover a sua obra em Portugal. Além disso, a escrita em três línguas (inglês, francês e português) e a publicação dos livros em editoras estrangeiras terão prejudicado o conhecimento das obras no seu próprio país. Finalmente, o facto de ter sido o introdutor da Teosofia em Portugal, com a obra *Submundo, Mundo, Supramundo: Estudos Esotéricos* (1889), poderá ter levado a que, num país tradicionalmente católico, não tivesse a atenção da opinião pública.

As obras literárias poderiam ter atenuado esta situação, mas as suas características formais talvez tenham apoucado essa possibilidade: *Palmitos* (1873), um romance filosófico em seis livros reunidos em três grossos volumes, escrito em São Petersburgo e publicado em Londres, foi escrito em inglês; o mesmo aconteceu com *Elva: A Story of the Dark Ages* (1878), um poema em cinco cantos; o romance histórico *Guesto Anures: Quadros da Vida Neo-Gótica* (1883) tem uma construção narrativa densa e é acompanhado de um estudo erudito sobre o passado gótico da Península Ibérica. O cuidado pela fundamentação historiográfica e filosófica é uma característica das obras literárias do autor, e mesmo o romance *Palmitos*, que não tem a riqueza de notas explicativas e de estudos complementares de outros títulos, foi precedido por uma obra de reflexão publicada em Petrópolis, no estado do Rio de Janeiro, poucos anos antes, nomeadamente *A Liberdade e a Legislação vistas à Luz da Natureza das Coisas* (Figanière 1866). Um livro de género híbrido, que junta ensaio de reflexão filosófica a uma fantasia epistolográfica que interpreta a Europa do ponto de vista japonês, poderia ter auxiliado a promover o conhecimento do autor, seja pelo humor de algumas passagens, seja pela profundidade da reflexão. Todavia, essas *Lettres japonaises sur la civilisation en Europe comme produit du Christianisme, et de la voie qu'elle suit actuellement* (Figanière 1875), obra possivelmente inspirada em títulos que consagraram esse género, como as *Lettres persanes* (1721), de Montesquieu (1689-1755), e o *The Citizen of the World, or Letters from a Chinese Philosopher residing in London to His Friends in the East* (1774), de Oliver Goldsmith (1728-1774), não tiveram tradução nem distribuição em Portugal. Qualquer que tenha sido a razão para o desconhecimento do pensamento de Figanière, atenuado por contributos pontuais (por todos, Curado 2016), impõe-se descobrir e pensar as suas obras, seja pelo raro percurso biográfico do autor, seja pela originalidade da forma das obras, seja ainda pela profundidade com que os temas foram pensados. Trata-se de um autor verdadeiramente global: Oriente e Ocidente; hemisfério Norte e hemisfério Sul; assuntos da sua época, reconstruções de períodos históricos e, a encimar tudo, antevisões de uma humanidade aperfeiçoada politicamente. É tudo isto que justifica a atenção a um romance filosófico injustamente esquecido.

## 2. A utopia política de *Palmitos*

### 2.1. Uma sociedade a ultrapassar: A fazenda Palmitos

A narrativa do romance *Palmitos* localiza-se no interior do Império Brasileiro de D. Pedro II, no ano de 1866. Trata-se da história de amor entre a herdeira de uma fazenda muito grande e um imigrante português que foi para o Brasil tentar a sua sorte: o amor de Leonor de Pimentel e de Carlos Gonçalves. Palmitos é uma fazenda do avô cruel e criminoso de Leonor, um homem sem escrúpulos que facilmente recorre ao homicídio para ganhar dinheiro. Essa fazenda e as que a rodeiam simbolizam países, seja pela extensão das suas terras, seja pela diferença dos modos de governo. Figanière descreve as condições terríveis em que viviam os escravos antes da Lei Áurea que aboliu a escravatura no Brasil, em 1888. A fazenda Palmitos tinha também imigrantes portugueses que, tendo chegado ao Brasil sem dinheiro, aceitavam condições de trabalho que eram, em alguns casos, piores do que as dos próprios escravos. A fazenda do major Dias, era, pois, um pequeno mundo em que os capatazes recorriam a homens armados (capangas e jagunços) para controlar os escravos e os colonos, dando cobertura aos negócios escuros do proprietário. Gonçalves, que conseguiu trabalho como guarda-livros da fazenda, salva Leonor de um ataque de jaguar quando ela passeava pela floresta, e é a história do amor de ambos, não aceite pelo avô da jovem, que dá unidade narrativa ao romance. Parecendo apenas mais um português pobre entre os quinhentos mil que nessa altura estavam no Brasil, o amado de Leonor escondia uma educação inglesa, uma formação superior obtida na Universidade de Coimbra e o início de uma carreira militar que lhe permitiu chegar ao posto de segundo tenente. Não admira, pois, que tivesse uma alma filosófica que, na vastidão do interior brasileiro, o levava a reflectir sobre assuntos profundos, mas estranhos nesse contexto, como os constrangimentos metafísicos da acção humana ou a relação entre o progresso humano e os processos evolucionários que Darwin, um autor recente na época, tinha identificado.

O romance mostra os paradoxos de um país como o Brasil, onde, ao lado da grande violência da escravatura e do crime, se encontram pessoas que reflectem filosoficamente no meio do sertão, do pantanal ou da floresta luxuriante. Não é apenas este imigrante que gosta de dialogar sobre assuntos elevados, mas também várias outras personagens: a pequena elite de funcionários públicos que se moviam à sombra dos negócios dos fazendeiros gostava de conversar sobre os assuntos do Brasil da época; um jurista alonga-se em meditações sobre os princípios fundamentais do Direito; e o proprietário da fazenda rival de Palmitos, a fazenda de Santa Cecília, reflecte sobre o que está ao alcance das pessoas para melhorarem a civilização. Figanière descreve jantares em que se citam autores clássicos, em latim, se recordam pré-socráticos como Heraclito, se declamam versos de Goethe, em alemão, e se trocam impressões sobre o maior problema da época, a questão racial. Tudo isto acontecia na casa grande, não muito distante da senzala onde viviam escravos em condições deploráveis.

O romance é inquietante, porque os dois lados dessa pequena sociedade perdida no passado aceitam a normalidade da situação. Os jantares não são perturbados por pensamentos desagradáveis sobre a escravatura, e, obviamente, do lado dos escravos, nenhuma citação latina ou alemã entretém os seus serões miseráveis. A invisibilidade do Outro e a total incapacidade de reparar no absurdo de toda a situação social de Palmitos fazem com que a vida das pessoas livres e escravas continue como sempre foi. Não lhes vem ao espírito a possibilidade de viverem de modo diferente.

Pondo lado a lado estes dois mundos, Figanière cria o caso filosófico que propõe o fim da escravatura e um novo modelo de organização social que potencie a vida de qualquer ser humano. Os escravos serão libertos e a elite também poderá aperfeiçoar-se. Os seis livros de *Palmitos* constituem uma vasta reflexão sobre os factores da mudança, sobre o que se poderá fazer para acabar com sociedades injustas, mas relativamente estáveis. É por isso que é relevante o inquérito sobre o que determina a acção humana. Trata-se de identificar a mola da acção, o elemento dinâmico do processo político. Para Carlos Gonçalves, é o cuidado pelo si-mesmo (“self”), porque, caso contrário, há o risco de as pessoas permanecerem na condição de autómatos, condição que pode incluir qualquer pessoa (escravos, imigrantes, proprietários, pessoas de vida consagrada, etc.).

A referência que o romance faz ao princípio do automatismo foi, pouco tempo depois, amplamente desenvolvida, e é, aliás, um dos factores mais importantes do modo como Figanière entende a história do Ocidente. Na terceira das *Lettres japonaises*, o automatismo, base das civilizações pagãs do passado, é oposto à individualidade, o princípio fundamental da civilização cristã. No mundo antigo, o indivíduo não tinha valor fora da multidão, era apenas um “átomo na massa” (Figanière 1875, p. 8). Os direitos concentravam-se no Estado, que era a verdadeira base da sociedade e não o seu zénite. A submissão cega do indivíduo ao Estado, derivada da centralização que este fazia dos direitos, determinava que as sociedades antigas não tivessem agentes verdadeiramente livres, mas apenas instrumentos do Estado. Sendo verdade que reside aqui o princípio do automatismo, a análise que a décima primeira carta faz do estado da civilização ocidental no séc. XIX denuncia as novas formas de servidão, como a limitação das liberdades individuais e o regresso velado a velhos sistemas políticos pagãos. Sesimoto, personagem cujo nome japonês está associado à água a fluir, à bondade, à cortesia e à origem das coisas, desabafa em missiva ao seu amigo Itakoura, cujo nome japonês significa depósito de tábuas: “Hoje, o regime tornou-se totalmente mecânico; em breve o indivíduo não será mais do que um autómato, uma simples peça do mecanismo monstruoso que denominamos Estado” (Figanière 1875, p. 99)<sup>1</sup>.

Apenas dois anos antes, o romance *Palmitos* explorou o leque de acções que estão ao alcance da sociedade para que os indivíduos que a constituem não sejam autómatos, tentando atenuar a servidão causada pelo ascendente imparável do Estado em relação aos cidadãos. São expostas muitas formas injustas de organização social. Do lado

---

1 Agradeço ao Dr. Eden Aquino Dantas o auxílio na clarificação do significado das duas palavras japonesas.

dos desvalidos, a escravatura, certamente, e o trabalho precário dos imigrantes. Do lado da elite, os casamentos combinados pelos pais, a obrigatoriedade da publicação dos banhos dos casamentos com grande antecedência, o domínio da propriedade pelos homens e a inferioridade do estatuto das mulheres. Mesmo quando há regulamentos que garantam os direitos dos indivíduos, Figanière considera que eles são de facto formas de tirania mascarada, sistemas que, sendo aparentemente democráticos, estão reféns da vontade de determinados homens, “como acontece muitas vezes com as mais sedutoras teorias políticas quando postas em prática” (Figanière 1873, livr. I, p. 73).

Há diferenças óbvias entre as formas de vida dos escravos, dos imigrantes e da elite; todavia, há também aspectos comuns. Os escravos são autómatos políticos, mas o mesmo acontece com a elite social que se entretém ao jantar com citações latinas e alemãs. Uns e outros vivem vidas desprovidas de ideais de transformação. Tudo se joga, pois, no que se poderá fazer para não continuar a ser autómato. O combate às injustiças locais é um mero pormenor de um assunto mais vasto. Figanière descreve uma ecologia política de fazendas que, sendo grandes, são diferentes entre si, o que lhe dá oportunidade de estudar como decisões, personalidades e objectivos poderão potenciar a melhoria das condições sociais e formas de governo mais aperfeiçoadas, atenuando o princípio do automatismo e promovendo o princípio da individualidade.

A cinco léguas de Palmitos está a fazenda de Rafael de Serpa, cavalheiro de cerca de quarenta anos, que é no romance o representante do pensamento independente. Na fazenda de Santa Cecília não há capatazes com chicote na mão; os colonos portugueses, alemães e de outras nações vivem em aldeamentos agradáveis, usufruindo do salário do seu trabalho. Em sítio algum há escravos. Santa Cecília e as outras fazendas que Rafael de Serpa comprou tinham, de facto, centenas de escravos, mas ele deu alforria a todos. Pormenor importante: ele não os vendeu e, por conseguinte, não ganhou dinheiro com a sua libertação.

## 2.2. A problemática racial

A ausência total de escravos mostra que uma grande experiência social está em curso em Santa Cecília. O proprietário considera que os Portugueses cometeram na sua história um erro fatal ao importarem escravos africanos, erro que teve consequências pesadas para o futuro do Brasil. Serpa, a despeito da sua filantropia, recorre a um verbo científico, “testar”, para afastar indivíduos de ascendência africana da produção económica da fazenda, empregando índios no seu lugar. Em complemento, outras experiências sociais são propostas, como a imigração de povos europeus para o Brasil. Para se perceber como a questão rática é relevante nesta obra, uma frase de Serpa cria grande desconforto em potenciais leitores: “se existem duas raças quaisquer de homens, a mistura das quais acarrete deterioração mútua, elas são certamente as raças branca e negra” (Figanière 1873, livr. I, p. 151). Não admira que este *alter ego* do próprio escritor proponha logo de seguida o *remédio* para o que considera um problema terrível: “Fazer tudo o que estiver ao nosso alcance para promover uma forte, contínua e crescente corrente de imigração da Europa” (Figanière 1873, livr. I,

p. 152). Mas não é apenas esta personagem a propagar este tipo de observações. O próprio narrador expressa, com cores carregadas, o que pensa sobre o assunto, falando da “justaposição contranatural” das raças, do “obstáculo sério ao desenvolvimento e felicidade de gerações futuras”, do “grande erro” que foi a exportação de escravos de África para o Brasil e do “crime” que tudo isso constituiu (Figanière 1873, livr. II, p. 193).

Estas ideias estavam na moda nessa época, tanto mais que um dos proponentes mais famosos delas tinha sido o conde de Gobineau (1816-1882), que foi embaixador de França na corte de D. Pedro II, de Abril de 1869 a Maio de 1870 (Raeders 1997), i.e., três anos antes da publicação de *Palmitos*. Não se encontraram ainda documentos que possam mostrar que Figanière se cruzou com Gobineau, mas, independentemente do pormenor documental, algumas destas ideias tinham sido concretizadas muito tempo antes de os dois autores escreverem sobre elas, a começar pelos próprios governantes portugueses, que, ainda no tempo de D. João VI, promoveram a ida de imigrantes europeus para auxiliarem o povoamento do Brasil, nomeadamente os colonos suíços que estiveram na origem da cidade de Nova Friburgo, no estado do Rio de Janeiro. Dois vultos importantes da família Castilho, José Feliciano de Castilho (1769-1826), médico, e o filho do mesmo nome (1810-1879), também com formação médica, mas mais conhecido como escritor, deixaram registo documental das diligências da Corte para levar imigrantes suíços para esse território, e estudaram até os efeitos médicos da saudade dos colonos pelas montanhas suíças de onde vieram (Curado 2018).

### 2.3. A Escola Primária não obrigatória

Santa Cecília tem uma escola para as crianças de todas as famílias que aí trabalham, mas – e este é o pormenor decisivo – é uma escola *voluntária*, ficando ao critério de cada família que as suas crianças a frequentem ou não. Para Rafael de Serpa, nenhuma escola deveria ser *obrigatória*, porque, do seu ponto de vista, a palavra “obrigatória” estava a ser ouvida demasiadas vezes na Europa, não apenas a propósito de educação mas também de muitos outros assuntos. Chega a declarar que *odeia* a palavra, porque a considera precursora de uma fase espartana da História, uma época que arrastará as pessoas para formas mais tirânicas de automatismo político (Figanière 1873, livr. III, p. 47). Parece estar na ideia do Visconde que o facto de existir uma realidade positiva, como a educação *gratuita*, não implica que ela seja *imposta* como obrigatória a uma comunidade. De acordo com estes pensamentos, a personagem Serpa paga do seu bolso o funcionamento da escola, congratula-se com o facto de as crianças a frequentarem, mas ele próprio não obriga nenhuma família a levar as suas crianças à escola.

Esta questão é muito interessante e ultrapassa o que está em causa no exemplo localizado da escola primária dos aldeamentos de Santa Cecília. Sete anos antes de *Palmitos*, Figanière documenta as razões que o levam a recusar a obrigatoriedade do ensino. Note-se que não se está em sede de ficção romanesca; diferentemente, trata-se de um ensaio em que o autor expressa a sua Filosofia Política:

O Sr. John Stuart Mill quer que todos sejam *obrigados* a receberem a instrução (...). Não posso concordar com o ilustre publicista: a obrigação seria o despotismo rebuçado na filantropia; parecendo-me ao mesmo tempo que a instrução pública dará melhores resultados, se a deixarmos à iniciativa do município. Baste que os estudos superiores e universitários fiquem a cargo do Estado (Figanière 1866, p. 68, n. 2).

Muito haveria a dizer sobre a estima pelo municipalismo de Alexandre Herculano, que aqui se convoca, e pelo papel dirigente do Estado em diferentes níveis de ensino, mas é importante focalizar o modo como o pormenor da não obrigatoriedade de frequência da escola ilumina o âmago do pensamento político de Figanière.

A escola primária é a pedra angular da organização política perfeita que Figanière desenha em Santa Cecília. O investimento na escola parece justificar a promoção das ideias que estiveram na origem desse investimento, e essa promoção acaba por doutrinar a sociedade, orientando-a numa determinada direcção. Não será difícil explicar como se passa do investimento para a promoção das ideias, assuntos com lógicas diferentes. O investimento tem uma racionalidade ligada à promoção de um bem, mas, ao impor esse bem a agentes que poderão não saber que se trata de um bem para si mesmos, ou, sabendo, não o querem aceitar pela perturbação que ele causaria na sua forma de viver, à racionalidade acrescenta-se paternalismo. Num cenário alternativo, poder-se-ia imaginar agentes públicos a gastarem dinheiros públicos sem que a população tivesse interesse nesses investimentos, e de facto, atendendo à vastidão quase inesgotável do Estado, boa parte dos seus investimentos não interessa directamente a *todos* os membros da população. Cada investimento só tem interesse para uma pequena parte da população, em períodos muito diminutos da vida dos beneficiários. Uma escola, por exemplo, não beneficia ninguém durante as horas de sono das pessoas ou durante as férias escolares, e uma estrada não beneficia as pessoas que não têm meios de transporte, ou que estão acamadas, ou que se dedicam a práticas ascéticas (muitos exemplos reais e imaginativos poderiam ser dados).

O caso da escola primária ilustra o que se poderia denominar o paradoxo da instalação de bens públicos. Não é tanto a percentagem da população que aceita ou não o investimento, já que se trata de uma oferta do proprietário. Esta oferta, por bondosa que seja, tem um conceito. Vê-se isso quando se compara com ofertas alternativas. Serpa ofereceu, sim, uma escola primária, mas não ofereceu salas de ópio ou bordéis, só para dar exemplos curiosos com o objectivo de salientar que a especificidade da oferta não é totalmente irrelevante. Qualquer pessoa compreende que há diferenças entre ensino, êxtase e erotismo. Os países não obrigam *universalmente* as populações a experienciar visões nem prazeres licenciosos, mas adoptam medidas *universais* de escolaridade obrigatória.

O caso teórico que Figanière equaciona é muito interessante. Se a escola dependesse de dinheiros públicos, a obrigatoriedade poderia ser justificada: o investimento implica a escolha de algo que se considera um bem, e, sendo oneroso num mundo de escassez generalizada, seria absurdo que esse bem não fosse usufruído pela

sociedade que o pagou. A obrigatoriedade limita o absurdo. O seu âmbito não é o início da acção mas o fim da acção: não é obrigatório escolher algo, mas é obrigatório manter a coerência entre acções e objectivos, porque, caso contrário, a sociedade tornar-se-ia caótica. O benefício que deriva do bem que teve de ser pago parece justificar que os que o pagaram se organizem de modo a beneficiar do bem. Essa organização poderá assumir muitos rostos, entre os quais o da obrigatoriedade. A escola é aqui um mero instrumento que medeia entre o esforço público, concretizado no investimento, e o benefício.

Figanière, ao anular o gasto de dinheiros públicos, desenha um cenário em que não há esforço nem escolha. A sociedade não teve de abdicar de outros bens para ter essa escola. Ao cortar os laços do benefício com o esforço público, mostra-se que o que se ganha através da instalação de uma escola, sem custos para as famílias que irão beneficiar dela, irá perder-se pela obrigatoriedade da sua frequência. Dizendo de outra forma: o potencial de libertação pessoal das amarras da miséria, que é talvez o objectivo mais elevado da escola, ficará limitado pela obrigatoriedade da sua frequência pelas crianças. Limitado porquê? Porque a obrigatoriedade implica o desempenho de uma determinada função; a escola torna-se um mero instrumento que possibilita essa função. Poderá propiciar coisas maravilhosas, mas não será uma escola verdadeiramente livre: tem uma função a cumprir.

E o que acontece com essa escola em particular poderá ser generalizado a outros benefícios sociais. Dizendo de modo claro: o que esses benefícios possibilitam como libertação das vidas de autómato das pessoas acabará por ser limitado – ou até mesmo anulado – pela obrigatoriedade. Esta, pelo mero facto de existir, manifesta um paternalismo inaceitável. Os benefícios têm papéis funcionais claros; as pessoas terão vidas moldadas por esses papéis. Poderão desempenhar os papéis escolhidos pelo benfeitor, mas não infinitos outros que elas próprias poderiam escolher. A menoridade do automatismo nunca acabará desse modo. Como é evidente, mesmo que a obrigatoriedade prejudique o usufruto livre do benefício, há benefícios objectivos: as pessoas aprendem qualquer coisa, e isso, presumivelmente, será bom para elas. Muitas pessoas contentam-se com este resultado. Como desejam coisas boas, abdicam da reflexão crítica, não vendo tudo o que está escondido no benefício que receberam. As vidas tornam-se mais simples, porque o horizonte de possibilidades das pessoas é severamente limitado pela instalação de um determinado benefício; em complemento, as pessoas sentem que a sociedade a que pertencem só poderia seguir um determinado caminho.

Generalizando, pois, poder-se-ia afirmar que a instalação de qualquer bem público implica uma degradação moral dos beneficiários, mesmo que não tenham contribuído para os custos da instalação, porque a sua vida torna-se mais simples e a sequência temporal das situações sociais torna-se mais determinada. Dizendo de modo explícito: o que a instalação do bem público possibilita como contributo para o apoucamento da vida de autómato das pessoas acabará por ser anulado pela obrigatoriedade do uso do benefício, porque o mero usufruto do bem manifesta uma forma de vida menor, a vida de autómatos políticos que só fazem algo porque uma

entidade exterior ou uma época anterior decidiram que isso aconteceria. Mesmo que, num cenário fantasista, o bem tenha caído do céu, mesmo assim aconteceria uma degradação moral: as pessoas viveriam vidas que só poderiam ser explicadas como dependentes de um bem original. Os rios brasileiros são ricos em muitas coisas, como ouro, peixe e transporte. As pessoas que vivem vidas que beneficiam desses bens nunca poderão reclamar uma autonomia total: todas as suas biografias ficarão inquinadas pelo usufruto dos mesmos. Todas essas vidas acontecerão à sombra de uma menoridade original. Trata-se de um paradoxo porque a pulsão para o usufruto do bem que está ao alcance de cada pessoa é contrariada pela pulsão para a consciência da menoridade. O benefício absoluto é impossível, mesmo que gratuito.

Por esta lógica, cada instalação de bens públicos tem uma janela muito limitada para promover a libertação de vidas automáticas, porque rapidamente se desactualiza (o escopo de um bem para a infância não integra outras fases da vida dos beneficiados) e porque, tendo sido aceite, dá forma a uma determinada vida conseqüente ao usufruto do bem, como se a vida tivesse sido esculpida, e, depois, as pessoas não poderão voltar ao estado inicial. A instalação é efémera e irreversível.

A suspeita acerca de uma hipotética agenda secreta do benfeitor é uma questão interessante. Mesmo que não exista nenhuma agenda para além da bondade, a própria bondade, pelo mero facto de ter acontecido, altera a realidade. A obrigatoriedade final do uso da escola implicará que não se pode voltar atrás; mas, do lado inicial do gesto generoso, é também impossível voltar atrás. A bondade do gesto dá uma determinada forma à realidade social: uma coisa é viver num mundo em que acontecem gestos generosos; outra, muito diferente, será viver rodeado de violência. O gesto bondoso não pode ser neutro: implica sempre uma ordem moral. O caso de Serpa é claro a esse respeito; todavia, na ordem política das sociedades, os beneficiários nunca poderão afastar a suspeita acerca de hipotéticos objectivos escondidos na oferta do benefício. Os bens são assimétricos: quem os usufruiu não controla a sua criação. É uma velha lição acerca do poder: a oferta do cavalo aqueceu permitiu a conquista de Tróia.

As surpresas do caso apresentado por Figanière não terminam aqui. É curioso que Figanière, ainda antes de James Mark Baldwin (1861-1934), expresse uma dinâmica que, já no final do século, viria a ser conhecida como efeito Baldwin. Por exemplo, a literacia só é uma vantagem numa aldeia em que mais ninguém sabe ler; numa aldeia em que todos sabem ler, a literacia deixa de ser uma vantagem comparativa. A pressão evolucionária faz com que as pessoas da aldeia procurem *outras* vantagens comparativas, porque, entretanto, a da literacia esgotou-se. Ninguém no séc. XXI quererá que os seus filhos sejam educados numa escola do séc. XIX, tal como ninguém do séc. XIX teria gostado que os seus filhos tivessem sido educados como as crianças romanas. Ninguém no séc. XXI gostaria de ser objecto de cirurgias realizadas pelo médico mais extraordinário e famoso de um qualquer século anterior. A excelência do conhecimento desse médico do passado foi limitada no tempo; não será desejada por ninguém de épocas posteriores, e não poderia ser desejada por ninguém de épocas passadas.

Se o início, o meio e o fim da instalação de um bem público são frágeis, havendo muitos sinais disso, a efemeridade do bem da escola é dissonante com o carácter duradouro da obrigatoriedade, i.e., o preço da obrigatoriedade é desproporcional à pequenez do ganho obtido, o que faz com que o usufruto do bem tenha de ser dissociado da obrigatoriedade. O bem só poderá contribuir para o fim do automatismo se não for obrigatório, porque, caso contrário, as vidas poderão tornar-se mais confortáveis mas não mais individualizadas e livres.

#### 2.4. O preço elevado de outros bens públicos

O que está em causa na escola encontra-se também noutros bens públicos. Repare-se nas leis. Se são bondosas, tendem a aumentar. Há, pois, outro perigo que ensombra o gesto altruísta de Serpa. A propagação da alegada bondade poderá asfixiar os destinatários originais do primeiro gesto bondoso. Este perigo é especialmente claro no caso da legislação, mas também está presente no caso da escola: só é necessário imaginar que a escola se multiplica por milhões, e percebe-se que o gesto bondoso tem potencial para alterar a vida das pessoas, pela mera lógica dos números. O futuro poderá ter escolas para assuntos absurdos. Um diálogo entre Serpa e Gonçalves recupera a certa altura um problema das *Leis*, de Platão. Nessa obra de velhice Platão apresenta o projecto de legislação universal de *todos* os aspectos da vida humana. O seu legislador enfrenta o problema de legislar, por exemplo, sobre os bebés, o uso da mão esquerda ou da mão direita, os passeios que as mulheres grávidas deverão dar todos os dias, o consumo de álcool e muitos outros pormenores que tocam o absurdo. Ora, Figanière denuncia a tendência da Modernidade para legislar *tudo ou quase tudo*. Nas palavras de Serpa:

a lei está a tornar-se a capa do despotismo terrível (...). O homem está a ponto de chegar ao estado de automatismo devido a novas leis que estão a ser feitas. (...) Ele tornar-se-á um autómato, senão um escravo, na sua desesperançada igualdade obrigatória! (Figanière 1873, livr. III, p. 223).

Há aqui, como se vê, a influência de uma tese mais geral: “A multiplicidade das leis é um verdadeiro ónus para a sociedade, e de ordinário corre a mania legislativa parêlhas com a decadência de um Estado” (Figanière 1866, p. 93). Este ponto é tão decisivo que o Visconde se deu ao incómodo de recolher as passagens clássicas que denunciaram ao longo dos séculos o excesso de leis, atribuindo a decadência das repúblicas a esse excesso. O preço terrível a pagar é o de o indivíduo se tornar “bonifrate racional” (Figanière 1866, p. 39); este, tendo uma vida mais confortável do que a dos membros de sociedades sem leis, não sofre certamente as dores dos antigos escravos, mas essa vantagem comparativa é também paga ao alto preço da menoridade de uma vida determinada por leis exteriores.

O caminho que vai do exemplo pontual da bonita escola primária de Santa Cecília até o caso mais geral da legislação que tutela países, períodos históricos e civilizações, para nada dizer da vida dos bonifrates racionais, é um argumento político notável, que antecipa questões inquietantes acerca das muitas e subtis formas de paternalismo político. Entre esses dois extremos, muitos casos poderiam ser identificados.

### 3. Símbolos de transformação

Santa Cecília é uma pequena Europa nos Trópicos, uma perfeição num local imperfeito. O abastado Serpa, símbolo das grandes fortunas brasileiras que tanto entusiasmaram o séc. XIX português, importou da Europa as pedras de uma igreja gótica e de um castelo medieval. A sua biblioteca é rica, composta de jóias bibliográficas, e, obviamente, está à disposição das pessoas dos aldeamentos (Figanière 1873, livr. III, p. 55). É curioso, todavia, que boa parte dos objectos requintados da casa de Serpa tenha vindo do Cáucaso, nomeadamente do Daguestão, e, no Daguestão, especificamente do território dos Lezjins ou Leks, se bem que também se aluda a viagens de Serpa pela Arménia, Geórgia e Pérsia. Em termos simbólicos, Figanière está a propor uma refundação do mundo, qual novel arca de Noé.

Os visitantes de Santa Cecília, como Gonçalves, são levados a pensar que, a despeito de toda a riqueza que vêem, há algo que falta. Não há odaliscas, nem huris, nem sequer “uma esposa amante e amada” na vida de Serpa (Figanière 1973, livr. III, pp. 59-60). Todavia, há um *protegido* que Serpa trouxe do Daguestão, um jovem de nome Karu-ban, cujos actos corajosos são muito importantes na linha narrativa do romance. Recorde-se que este tem seis livros, e que este jovem do Daguestão é considerado homem, i.e., um ser masculino, durante esses seis livros, só se revelando a sua identidade feminina nas últimas páginas da obra, quando, já em Portugal, o casal Leonor e Carlos reencontra Serpa e Karu-ban. Este jovem cavalheiro é, de facto, a senhora Arou-djane. Karu-ban é um símbolo andrógino da totalidade humana, um pouco semelhante ao protagonista do romance *Séraphita*, de Balzac (1834), ou até, já no séc. XX, à personagem andrógina Diadorim, do romance *Grande Sertão: Veredas* (1956), de Guimarães Rosa.

A transfiguração de Karu-ban, de homem em mulher, assinala muitas outras que acontecem no vasto romance e, obviamente, assinala o projecto político que Figanière propõe: a passagem da vida política que a fazenda Palmitos simboliza para a vida política esboçada no que se diz sobre a fazenda de Santa Cecília. A filósofa russa e norte-americana Ayn Rand (1905-1982), que também usava o romance para expor teses filosóficas, no monumental *A Revolta de Atlas* (1957), organiza o seu caso em torno da pergunta recorrente sobre quem é um tal John Galt; quase um século antes, Figanière faz o mesmo tipo de pergunta: “Karu-ban, Karu-ban, quem és tu?” (Figanière 1873, livr. V, p. 183). Esta pergunta é recorrente em *Palmitos*, porque todo o projecto político pressupõe uma longa série de espiritualizações. Percebe-se que Serpa teria comprado a jovem no Cáucaso, respeitando as leis do povo a que ela pertencia. Ao ir para o interior do Brasil, a sociedade local não aceitaria que um homem solteiro vivesse com uma jovem. Por esta razão, ela transfigura-se num elegante rapaz, e só no fim do romance se revela a sua natureza feminina, casando-se então com Serpa. Todo o romance está organizado segundo a ideia de que a ganga bruta, a matéria repelente e as formas sociais imperfeitas poderão ser sublimadas. Toda uma esperança, difícil de fundamentar racionalmente, atravessa as páginas do romance: a vida das pessoas poderá ser melhorada e a ordem política poderá ser aperfeiçoada. O gnosticismo político de Figanière recorre também ao símbolo do diamante para ilustrar as várias transfigurações. O primeiro emprego de Gonçalves tinha sido numa mina

de diamantes em Minas Gerais, tornando-o especialista no assunto; em Palmitos, ele descobre uma pedra feia, mas que escondia um diamante precioso, e o próprio diamante acaba por ser batizado com o nome de Karu-ban. Símbolos, como se vê, do processo ascensional do inferior ao superior.

#### 4. Discussão sobre os constrangimentos metafísicos da política

A proposta política de Figanière é universal: não há grupo humano que esteja fora da possibilidade de libertação, transfiguração ou melhoria. Até os índios, associados à vida nas florestas, transfiguram-se em sérios trabalhadores rurais; as pessoas de ascendência africana, associadas à escravidão, acabam por receber meios para terem vidas autônomas. Tudo isto aponta para o otimismo político. Afinal, se nenhum povo está fora do processo de perfectibilidade humana que acontece num universo evolucionário, poderão acontecer contratempos sociais e políticos, mas a tendência geral orienta-se para a imparável melhoria de todos os aspectos da vida humana, a começar pela organização política. O pequeno caso da não obrigatoriedade da escola contribui para que se compreenda que todos os constrangimentos sociais e políticos poderão ser superados, mesmo os mais subtis ligados ao usufruto de bens. É difícil compreender que o império que a Lei exerce sobre os indivíduos também possa ser fragilizado, mas é isso que se vê em retrospectiva histórica. Mesmo as leis deveriam ser, tendencialmente, não obrigatórias.

Esta visão otimista expressa, contudo, apenas o ponto de vista de Gonçalves, o homem generoso que acredita que a última fase da civilização será a do domínio completo do espírito sobre a matéria (Figanière 1873, livr. III, p. 206). Não é este, contudo, o entendimento da personagem que representa a posição do próprio Figanière. Um espiritualista como Serpa nunca poderia ser otimista e não poderia também apoiar o evolucionismo proposto por Darwin (cf. Figanière, 1873, livr. III, p. 205). Os verdadeiros espiritualistas de qualquer época são sempre pessimistas; os falsos espiritualistas aproveitam a crença para concretizarem algum desejo através do domínio das indústrias que orientam a esperança das multidões. Qualquer espiritualista acredita que o universo é tutelado por leis metafísicas que nunca poderão ser alteradas pela acção humana e, obviamente, tudo aquilo que deriva da acção, nas suas glórias e misérias, nada é em comparação com Deus. Em complemento, *tudo* o que a acção humana produzir (note-se o quantificador universal) terá de se inscrever na ordem do ser; não está ao alcance dos seres humanos fazer o que não existe. Isto significa que *qualquer coisa* fará parte do assunto mais vasto da existência, e, como não está ao alcance da acção humana realizar os trânsitos do não ser ao ser e do ser ao não ser, tudo o que deriva da acção estará sempre no ser. Nada há que possa fragilizar estes constrangimentos metafísicos. Não se percebe, pois, como se poderia ser otimista. Todas as acções partilham a servidão total à ordem metafísica. Deste ponto de vista, as diferenças sociais e políticas entre as fazendas Palmitos e Santa Cecília são totalmente irrelevantes. A escravidão existe, a escola primária existe, a vida espiritual existe, a acção de transformação de uma fazenda na outra também

existe: pode fazer-se isto ou aquilo, mas não se pode anular a inscrição na ordem do ser. Segue-se que toda a actividade política, pequena parte da acção humana, é um pormenor metafísico insignificante.

Sendo pormenor, tem, contudo, uma estrutura. Por exemplo, a acção humana não tem uma diversidade infinita e o subconjunto da acção política é também muito limitado. O que poderá fazer o agente político? Terá objectivos, que periodicamente são substituídos, e deverá gerir os constrangimentos da acção (finitude, limitação de recursos, relação com outros agentes, etc.). Estes constrangimentos poderão ser reunidos em dois grandes conjuntos. Serpa apoia-se na dialéctica entre Liberdade e Direito: se a primeira prevalecer, “o resultado seria negação de todo o Direito”; se o segundo prevalecer, todos os direitos serão absorvidos e centralizados num único indivíduo ou instância, i.e., acabará a liberdade (Figanière, 1873, livr. III, p. 207). A luta dos dois princípios é, pois, infundável. Não há política que possa anular este tipo de constrangimentos; poderá apenas parasitá-los.

Gonçalves compreende que estas ideias de Serpa implicam a negação do progresso. Serpa confirma que, para ele, não há novidade no mundo, e tudo o que parece sê-lo limita-se a uma roupagem que cobre problemas recorrentes que vão mudando de nome ao longo do tempo, sendo, contudo, estruturalmente os mesmos. A reflexão sobre o nível elevado dos grandes constrangimentos metafísicos da acção política desce ao nível menos elevado das acções quotidianas, mas também aqui se encontram constrangimentos insuperáveis. Serpa ilustra com dois ou três exemplos o que está em causa: educação obrigatória, comunismo, direitos das mulheres, etc. Cada um destes assuntos parece ser uma novidade na história do mundo. Pura ilusão. A tal educação obrigatória, seja a inglesa, seja a prussiana, quando se faz a sua história, rapidamente se vê que não é mais do que um avatar da velha educação platónica. O comunismo oitocentista tem uma longa história, pelo menos desde os Pitagóricos. A luta pelos direitos das mulheres tem muitos séculos, e sempre se poderia recordar Aristófanes. Mais uma vez, num mundo em que nada é radicalmente novo, não há razões para qualquer optimismo político. A novidade em política, a existir, limita-se ao rearranjo do que existia antes. Santa Cecília é Palmitos disfarçado, e vice-versa.

É claro que, perante isto, poder-se-ia indagar acerca da origem radical das ideias políticas que, para Serpa, são sempre as mesmas. Para ele, o assunto é tão antigo quanto os registos escritos mais velhos da humanidade e, possivelmente, mais antigo ainda. Tudo o que parece novo está inquinado pela servidão metafísica, incluindo as ideias da moda, debatidas pela sociedade dessa época. Para Serpa, não há uma única ideia que seja nova (Figanière 1873, livr. III, p. 212). Onde estão essas ideias que se vão manifestando com roupagens diferentes ao longo do tempo? De onde vêm, em última análise, as ideias políticas de liberdade ou de Estado? Este tipo de perguntas causa incómodo porque, com elas, as pessoas apercebem-se de que não conhecem de facto o que as ideias implicam. São instalações benéficas, como a escola primária e a biblioteca: contribuem para a transfiguração da ordem política para melhor, mas são pagas ao preço alto, possivelmente inaceitável, da consciência que os constrangimentos metafísicos da ordem política nunca poderão vir a ser apoucados.

A Filosofia Política de Figanière tem um engodo: a possibilidade de mudança. A ordem política, simbolizada pelas fazendas brasileiras, pela personagem andrógina e pelo diamante, pode ser aperfeiçoada. Todavia, correndo mais profundamente, formula-se o velho problema da criatividade, isto é, o de tentar compreender como algumas pessoas conseguem produzir, por exemplo, obras de arte e pensamentos que parecem não existir em momentos anteriores da história. Os constrangimentos metafísicos impedem que a novidade exista mesmo entre os conceitos, o que significa que as diferentes formas políticas têm também isso em comum. Mais uma vez, as duas fazendas são semelhantes. Os governantes de uma e de outra limitam-se a transformar qualquer coisa em qualquer coisa, e depois serão levados para sempre. Inflaciona-se muitas vezes a diferença: uma é melhor do que outra, uma é preferível à outra, numa passou-se algo que não aconteceu na outra, etc. Para ilustrar este ponto, o romance *Palmitos* equaciona o problema dos encontros e desencontros que constituem a vida dos indivíduos (namoros, casamentos, pessoas interessantes e desinteressantes que se conhecem, sorte e azar, etc.). Tudo isto simboliza a diferença e a possibilidade de acontecimentos radicalmente novos, incluindo a política e a acção humana em geral. Do lado das ideias artísticas e políticas que conduzem a acções, parece que há partes conceptuais, narrativas e míticas que, a certa altura, são agregadas no cérebro do poeta ou do filósofo, processo que o escritor descreve como a passagem de um estado transitório de pensamento para um estado primário (Figanière 1873, livr. II, p. 300). Deste ponto de vista, não há qualquer criatividade, porque a matéria elementar que se manifesta na aparência de criatividade sempre existiu algures, talvez numa *anima mundi*. A única coisa que está ao alcance da acção humana é a junção e separação do que sempre existiu.

Em complemento, uma ontologia dos eventos é aqui e ali aflorada, seja dos indivíduos, seja dos acontecimentos históricos. No caso da malha estranha que constitui a rede de encontros felizes e infelizes das pessoas, expressa-se a surpresa por isso acontecer, o que faz com que os indivíduos só possam ter vidas que derivam desse processo. Os encontros e desencontros são apenas um dos muitos rostos das instalações benéficas, como as escolas e as bibliotecas. Ninguém poderia ter uma vida na ausência dessas instalações. Isto não significa que o encontro ou desencontro não sejam relevantes. No caso particular do amor, o encontro em que acontece a comunhão de duas almas, pode ver-se “o talismã mais poderoso que poderá transformar o mundo num paraíso” (Figanière 1873, livr. II, p. 196). O problema é o de que os amantes não compreendem a malha, possivelmente infinita, que lhes dá e lhes tira a vida, e, obviamente, não está ao seu alcance chegar à fonte do que determina as suas decisões. Qualquer pessoa, ao tentar compreender como se insere nessa malha, não tem mais êxito do que o poeta a tentar compreender como é que a inspiração lhe aconteceu. Se vier a inspiração, far-se-á qualquer coisa com ela, mas nunca se iluminará a zona da realidade de onde promanam as ideias. É como o amor entre as pessoas. Se elas se apaixonarem, poderão fazer qualquer coisa com esse amor, mas não está ao alcance de ninguém *mandar fazer* uma paixão ou um amor intenso. Como se vê, qualquer que seja a zona da acção que é estudada, verifica-se uma impotência comum: “encontrar a principal fonte de acção é muitas vezes uma questão delicada

que, estando além do alcance dos dispositivos mecânicos, pode ser deixada intocada” (Figanière 1873, livr. IV, p. 85).

Os limites da inteligência no esclarecimento e, sobretudo, na superação dos constrangimentos metafísicos da política poderiam conduzir à apatia generalizada. Paradoxalmente, não há apatia precisamente devido a esses limites. Serpa, a certa altura, reflecte sobre a perplexidade que lhe causa o facto de eventos diferentes, com causas sem conexão imediata, ocorrerem em vantagem de alguém que não existe no tempo presente e só virá a existir no futuro distante: não se apreende a conexão dos eventos quando acontecem; ela só se explicitará muito tempo depois, o que faz com que cada evento, quando acontece, não tenha a chave do seu significado, porque este só poderá ser compreendido no futuro. Olhando para as questões políticas deste ponto de vista sapiencial, os séculos de escravatura, por exemplo, não podem ser explicados por aquilo que se passou efectivamente. Por exemplo, a despeito da violência que caracterizou a escravatura, é um facto que muitas coisas boas surgiram devido a esse passado. Um apreciador de música poderia afirmar que o séc. XX norte-americano não teria *Jazz* ou *Blues* sem um passado que fez com que pessoas de África tivessem sido levadas para a América do Norte. O sentido dos eventos não se esgota nos enunciados que os descrevem, porque será sempre possível encontrar um enunciado que descreva uma bondade futura que só pôde existir devido a incontáveis maldades passadas.

Se a fazenda Palmito for sublimada em alguma fazenda semelhante à de Santa Cecília, ter-se-á de reconhecer que não se poderá garantir que o valor da segunda seja mais elevado. Como o futuro contribui para a construção do passado, já que este não se consegue explicar a si mesmo, a hipótese da apatia generalizada perde força, se bem que esta vantagem tenha de ser paga ao preço inaceitável da perda de fundamento para a acção política. Afinal, se Palmitos não é fundamentalmente diferente de Santa Cecília, para quê perder tempo a transformar a primeira fazenda na segunda? Mais ainda: se todas as maldades poderão ter consequências bondosas no futuro, porque não promover acções maldosas (por exemplo, a transformação de Santa Cecília em Palmitos) em vez de acções bondosas (por exemplo, a transformação de Palmitos em Santa Cecília)? Se um observador futuro fizer um relatório exaustivo dos prós e contras das duas situações, não é garantido que um deles seja mais positivo do que o outro. É possível que uma escola com frequência obrigatória tenha exactamente o mesmo efeito final que uma escola não obrigatória, ou não fazer escola alguma, ou fazer salões de ópio, ou qualquer outra coisa.

Nada há na ordem política que possa atenuar o impacto do paradoxo da instalação benéfica. As personagens do Visconde apercebem-se da impotência insanável que resulta da reflexão sobre os fundamentos da acção humana. Se não há explicação e se tudo se limita a uma ilusão do cérebro, em última análise nunca se poderá afastar suficientemente o véu que cobre o processo político: “Não tentemos rasgar o véu, mas contentemo-nos em acalantar o sonho, e felizes são aqueles que o conseguem fazer!” (Figanière 1873, livr. II, p. 197).

## 5. Conclusão

Uma das maravilhas de Santa Cecília é uma enorme colmeia com uma fachada de vidro, que mostra “todos os mistérios da vida das abelhas” (Figanière 1873, livr. III, p. 57). Ponderando o que está em causa, vê-se que o quantificador universal “todos” é dissonante com o facto de apenas *uma* parede da colmeia ser transparente, a fachada. *Três* paredes opacas impedem que se vejam todos os mistérios dessas abelhas. A dissonância parece ser deliberada, porque a assimetria entre transparência e opacidade reitera-se ao nível do próprio romance como um todo. Também ele tem o objectivo de tornar transparentes os mistérios da política. Não o consegue na íntegra, como se viu. Oferece apenas uma fachada que atenua a opacidade de três paredes. É pouco, mas honesto.

Dito isto, impõe-se uma dupla conclusão. Em primeiro lugar, uma palavra sobre o sentido da não obrigatoriedade da escola. Algumas pessoas gostariam que a Educação não tivesse sombras políticas, que fosse exclusivamente um assunto das famílias, dos indivíduos e, em casos excepcionais, de organismos assistenciais. Outras pessoas, que vêem perpetuar-se durante séculos a injustiça das desigualdades sociais, não concordariam, porque o nivelamento favorável aos pobres e desvalidos é, para eles, uma melhoria objectiva. Um mundo com escolas auxilia a chegar à perfeição das Santas Cecílias. Para as classes sociais privilegiadas, o nivelamento implica uma diminuição dos bens a que poderiam aspirar, se não fora essa limitação. Os efeitos da escola contribuem para a diminuição dos privilégios da elite. Seja como for, o romance de Figanière denuncia a ilusão do usufruto de bens à custa da infelicidade dos outros. Palmitos é mais instável do que a perfeição diamantina de Santa Cecília.

Em segundo lugar, uma palavra sobre o sentido das explorações dos constrangimentos metafísicos da acção política. Figanière não incentiva a apatia nem qualquer forma de afastamento da vida política. O que propõe é claro: os Palmitos políticos, muitas vezes cruéis e miseráveis, poderão ser melhorados em Santas Cecílias. Para a racionalidade prática e para o tempo de vida de que as pessoas dispõem, isso é mais do que suficiente. Não é a totalidade metafísica, mas basta para elas se entreterem.

## Bibliografia

### Fontes primárias

Figanière, V. (1866). *A Liberdade e a Legislação vistas à luz da Natureza das Coisas*. Tipografia de Bartolomeu Pereira Sodré.

Figanière, V. (1873). *Palmitos: A Novel*. T. Cautley Newby, Publisher.

Figanière, V. (1875). *Lettres japonaises sur la civilisation en Europe comme produit du Christianisme et la voie qu'elle suit actuellement*. E. Dentu, Éditeur.

## Fontes secundárias

- Curado, M. (2016). O Pensamento Esotérico do Visconde de Figanière (1827-1908). Em C. Álvares, A. L. Curado, S. G. de Sousa & I. C. Mateus (Orgs.), *O Imaginário Esotérico: Literatura, Cinema, Banda Desenhada* (pp. 57-75). Húmus.
- Curado, M. (2017). O Cesto de Papéis de Platão: Ensaio sobre a Vaidade dos Filósofos. Em L. Coutinho, E. Fernandes & M. Curado (Orgs.), *Cura e Desencantamento: Política, Razão e Ciência* (pp. 55-82). Tanto Mar Editores.
- Curado, M. (2018). A Medicina da Saudade em José Feliciano de Castilho (1810-1879). Em A. B. Teixeira, M. C. Natário, J. Cunha & R. Epifânio (Orgs.), *Sobre a Saudade: VI Colóquio Luso-Galaico em Homenagem a Andrés Torres Queiruga* (pp. 205-219). Zéfiro.
- Raeders, G. (1997). *O Conde de Gobineau no Brasil* (trad. Rosa Freire D'Aguiar). Paz e Terra.



# Identidade e diferença na Constituição da República Portuguesa (1976–2024)

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.7>

Pedro Miguel Martins

## Resumo

Os 48 anos de vigência da Constituição de 1976 (CRP) proporcionam um excelente caso de estudo para mostrar a fecundidade das noções de *igualdade* e *diferença* no âmbito de uma reflexão acerca do constitucionalismo. Pretendemos examinar em que medida as revisões constitucionais colocaram em causa (ou não) a identidade ideológico-política originária da CRP. Sustentamos que esta identidade decorre, em grande medida, de a CRP ter resultado de um processo constituinte num período revolucionário marcado por divergências ideológico-políticas. Nesse contexto, a tentativa de conjugação de várias *identidades* políticas contribuiu para a singularizar num sentido igualitário, mas problematiza a sua unidade e coerência. Em face das alterações decorrentes das revisões constitucionais importa questionar hoje se a CRP é ainda a *mesma*, repensando também a *identidade* do atual regime político. Face ao contexto atual, o oitavo processo de revisão constitucional, em curso, poderá questionar ainda mais a identidade da CRP e do regime.

## Palavras-chave

Constituição; constitucionalismo; identidade; diferença; revisão constitucional.

Estando em curso as comemorações do cinquentenário do 25 de abril de 1974 considerámos pertinente refletir brevemente acerca dos 48 anos de vigência da Constituição democrática de 1976 (CRP). Acreditamos que esta lei fundamental, por várias razões, constitui um fator institucional relevante para explicar quer a relativa estabilidade quer a duração prolongada – que já supera a do Estado Novo (1933-1974) – do primeiro regime democrático português. Fazendo um balanço retrospectivo através da nossa rica história constitucional e das suas ruturas revolucionárias, a duração deste regime constitucional contrasta com a efemeridade do vintismo (1820-23) e com a instabilidade estrutural da I República (1910-1926).

Contudo, afigura-se legítimo questionar – nomeadamente, em termos ideológicos e filosófico-políticos – se a CRP, na sua versão atual, contendo alterações resultantes de sete revisões constitucionais, é a *mesma* que foi aprovada pela Assembleia Constituinte (1976). Terá sido a sua *identidade* originária alterada ou não? Ora, para esclarecer essa questão é mister definir, previamente, em que consiste e como se forjou essa identidade. Não se trata de uma reflexão meramente jurídica e formal. Embora a *identidade* de um regime político, neste caso a II República<sup>1</sup>, não coincida necessariamente com a da sua constituição e essa relação deva ser questionada, visto que intervêm outros fatores na vida política, não se pode negar a importância da CRP para o enquadramento e regulação do primeiro regime democrático português. E até, em diversos sentidos, para a definição da sua *identidade* e, por conseguinte, da *diferença* relativamente a outros regimes políticos.

Com efeito, o papel estruturante da Constituição na vida política de um regime democrático, quer em termos *abstratos*, quer em termos *práticos*, não precisa de ser justificado aqui. O Direito Constitucional, a Filosofia Política (particularmente as teorias da democracia), a ciência política, a história política e outros saberes fornecem lições, evidências e argumentos abundantes em defesa dessa tese.

Sem prejuízo disso, este caso de estudo (tal como outros) suscita uma infinidade de outras questões filosófico-políticas em que as relações entre *identidade* e *diferença* são nucleares, na esteira de algumas reflexões recentes a propósito das constituições e do constitucionalismo (Jacobsohn 2006; Rosenfeld 1994).

Poderemos pensar em diversas perspetivas acerca da suposta *identidade* de uma constituição e, concomitantemente, da sua *diferença* relativamente a outras. Do ponto de vista ontológico, a despeito das analogias que se podem elaborar, não estamos perante um ente físico (que teria, por exemplo, determinadas propriedades físicas) ou de uma pessoa (qualidades psicológicas), mas de um objeto específico: um corpo de normas, uma instituição jurídica e também política. Esta constitui um dos alicerces institucionais da República Portuguesa e faz parte da sua “Estrutura Básica” (Rawls) estabelecendo também, embora não de forma rígida e essencialista, a sua *identidade*

---

<sup>1</sup> Contrariamente à designação seguida por vários autores, preferimos usar o termo *II República* em vez de *III República* pois consideramos que a identidade ideológico-política e jurídico-constitucional do regime político vigente, embora mais distante cronologicamente da I República, em todo o caso contrasta profundamente com a do Estado-Novo e da sua Constituição de 1933.

enquanto comunidade política. Nessa perspetiva, importa e faz sentido pensar nos atributos ou qualidades – do ponto de vista jurídico, ideológico, político, cultural ou até histórico (contexto revolucionário/ constituinte) – que definem a *identidade* desta constituição<sup>2</sup>; se fossem alterados além de um determinado limiar torná-la-iam em algo *diferente*. Mas como demarcar rigorosamente esse limiar? Que critérios usar?

Para começar, a CRP é uma constituição *republicana* e *democrático-liberal*. Estes dois atributos estão profundamente interrelacionados em termos concetuais e ideológicos. Todavia, não podem ser compreendidos cabalmente se abstrairmos de um horizonte histórico: génese e afirmação do republicanismo português e ocidental. Condensam, aliás, um núcleo fundamental da *identidade* da CRP e do próprio regime que não pode ser alterado. Mas essa caracterização trivial – e, aliás, incompleta e parcelar – afigura-se insuficiente embora possa ajudar a definir a sua identidade, em contraste, por exemplo, com as constituições monárquico-liberais portuguesas do século XIX. De facto, contam-se vários exemplos de constituições republicanas e demo-liberais pretéritas e presentes que, ainda assim, não são idênticas à nossa CRP. O que a distingue então de outras constituições similares?

À luz de uma classificação dos regimes políticos democráticos, no âmbito da ciência política, consideramos útil precisar aspetos como os poderes atribuídos, em termos relativos, a diferentes “órgãos de soberania” e seus limites, como o parlamento, o governo, os tribunais e o Presidente da República. Nesse sentido se tem sublinhado o carácter semipresidencialista<sup>3</sup> da primeira constituição democrática portuguesa, acentuado na revisão de 1982, que, por razões várias que importa escrutinar, teria rompido com a tradição parlamentarista do vintismo e da primeira república.<sup>4</sup> Porventura, terá sido essa uma das razões que, tendo facilitado a estabilidade governativa, pode explicar a longevidade deste regime.

Seja como for, além desta classificação politológica, os aspetos que distinguem a CRP de outras e traduzem uma articulação singular das tradições republicanas e demo-liberais, conferindo-lhe uma *identidade* única talvez só possam ser completamente compreendidos através de uma perspetiva histórico-política. A CRP não foi elaborada por um legislador incorpóreo e dissociado da História mas resultou de um processo político constituinte que se desenrolou num contexto revolucionário marcado por tensões e dissensos em que intervieram atores políticos e institucionais concretos (como partidos políticos ideologicamente diversos). Por outro lado, teríamos de traçar a genealogia mais remota, no pensamento político contemporâneo (incluindo o português) das correntes (liberais, republicanas, socialistas e outras) que podem ter influenciado a elaboração da CRP.

Um outro critério para definir a identidade da CRP – e fecundo até para problematizar a relação entre identidade e diferença no constitucionalismo em geral – prende-se

---

<sup>2</sup> A bibliografia sobre a CRP é, naturalmente, vasta. Para uma resenha bibliográfica ver Miranda (2007, p. 254).

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, Freire & Meirinho (2014, pp. 169-178).

<sup>4</sup> Cf. Araújo (2014, pp. 87-119).

com os limites procedimentais e “materiais” definidos para as revisões constitucionais. Seria redutor equacionar a identidade da CRP à luz apenas desse critério formal. Mas sem dúvida que é importante, tanto do ponto de vista substantivo (pelos limites que define e pelas razões pelas quais os define), como do ponto de vista procedimental (pelo modo como podem ser feitos, que não facilita uma mudança intempestiva e de base parlamentar limitada).

À luz do Direito Constitucional e da filosofia constitucionalista compreende-se a imposição desses limites<sup>5</sup> mas também a necessidade de acomodar alterações e ajustamentos através dos processos de revisão.<sup>6</sup> Contudo, o facto de estes limites terem sido escrupulosamente respeitados ao longo das sete revisões da CRP<sup>7</sup> não significa que a sua identidade originária tenha sido preservada. Com efeito, a CRP sofreu alterações significativas devido, entre outros fatores externos, ao processo de construção europeia. Uma das mais relevantes foi a conceção de *soberania*. De uma conceção clássica passou-se para uma conceção partilhada da soberania, mudança de fundo que rompeu com a tradição constitucional portuguesa.

De resto, as possibilidades de mudança constitucional enquadráveis nos procedimentos e limites de revisão definidos pelas próprias constituições suscitam um problema inerente ao constitucionalismo, mesmo na sua versão conservadora (Burke). Uma constituição – mas por maioria de razão uma constituição democrático-liberal – tem de ser suficientemente elástica para se adaptar às mudanças, sem que através desse processo perca a sua identidade matricial. Com efeito, o mecanismo da revisão constitucional existe para permitir adaptações das políticas e da legislação às circunstâncias, para assegurar que o próprio processo democrático flui naturalmente, embora respeitando certos limites e regras processuais (como a regra da maioria de dois terços para a aprovação de revisões). Trata-se de uma “blindagem” concebida para conferir estabilidade e preservar um corpo de princípios e valores “sagrados”, particularmente os direitos fundamentais dos cidadãos, assim como, no caso concreto da CRP, a forma republicana do regime (uma das questões que ainda suscita controvérsia<sup>8</sup>), a separação de poderes, entre outros aspetos estruturais de outra índole que podem definir a *identidade* da CRP.

---

5 Não só por razões de estabilidade institucional mas, sobretudo, no caso da tradição constitucional demo-liberal, para proteger direitos fundamentais dos cidadãos contra possíveis derivas autoritárias da governação maioritária. Na CRP, além disso, há outros aspetos nucleares sagrados (os direitos dos trabalhadores, a forma republicana do Estado, etc.).

6 O insuspeito Edmund Burke, defensor de uma conceção conservadora e tradicionalista das constituições que não se coaduna com o caso concreto da CRP já o admitia: “Um Estado em que não se pode mudar nada carece de meios para a sua própria conservação. Sem estes meios pode chegar mesmo a arriscar aquela parte da Constituição que mais religiosamente queria preservar.” (Burke 2015, p. 70).

7 Como tem sido notado por vários constitucionalistas: Gomes Canotilho, Vital Moreira, Jorge Miranda, entre outros.

8 Precisamente quanto à *identidade*, *monárquica* ou *republicana*, do regime político da nação portuguesa, que ainda divide os cidadãos portugueses. Resta saber com que alcance em termos quantitativos. Cremos que num grau muito menor do que no passado. Ainda assim podia ser matéria para uma pesquisa de índole empírica no âmbito da ciência política ou das ciências sociais.

Sem prejuízo disso, o caso da CRP afigura-se exemplar para ilustrar a possibilidade de, através das revisões constitucionais, mesmo que estas respeitem as regras e limites referidos, se abrir o caminho para sucessivas alterações indutoras de *diferenças* que, por acumulação, ou pela sua natureza, vão colocando em causa a identidade originária da CRP. Acresce que os próprios limites materiais da CRP podem vir a ser alterados, e foram, o que adensa a questão<sup>9</sup>.

Todavia, mesmo se, por redução ao absurdo, a constituição fosse um objeto imutável, haveria que ressaltar um aspeto de natureza hermenêutica: as maneiras como a CRP foi sendo interpretada, em contextos diversos, ao longo de quase 50 anos. Não só por juristas especializados e tribunais (designadamente, o Tribunal Constitucional), mas também por outros os atores relevantes: cidadãos, deputados, políticos, etc. Desta maneira, poderiam surgir interpretações com outros alcances das mesmas normas e até da totalidade da CRP. E, nesse sentido, os artigos ou a constituição quanto aos seus significados e alcance já não seriam *os mesmos*, o que obrigaria a repensar profundamente a sua identidade. Relativamente à CRP contam-se exemplos concretos que podem ilustrar mudanças de horizontes interpretativos e de sentidos com implicações práticas significativas, no âmbito da política e do direito.

Com efeito, a constituição ou um artigo em concreto podem resistir às sucessivas revisões, ao implacável teste do tempo. Todavia, o sentido e interpretação que deles se vai extraindo podem sofrer alterações e ganhar outro alcance em virtude da influência de variáveis contextos históricos, culturais, filosóficos, ideológicos e outros. Embora a CRP possa ser considerada fundamentalmente a mesma, o contexto atual não tem paralelo com o contexto revolucionário e constituinte. São outros atores, outros desafios, outros problemas, outras circunstâncias, outras perspetivas, outras agendas<sup>10</sup>...

Uma outra questão relacionada com o par *identidade e diferença* prende-se com uma abordagem mais interna e específica relativamente às relações entre a *identidade* e a *diferença* no âmbito dos direitos de cidadania. A Constituição define, à partida, uma *identidade* rigorosa dos cidadãos em termos de *igualdade* de direitos e deveres mas, simultaneamente, permite (ou não) a configuração e acomodação de *diferenças* entre os cidadãos. Considere-se, por exemplo, o multiculturalismo e as chamadas políticas da diferença centradas no reconhecimento de minorias étnicas, de orientação sexual ou as questões de género. Ora, esta questão não se pode desligar da identidade político-ideológica e jurídica da Constituição no que concerne à articulação de direitos e deveres. Temos assistido, nos últimos tempos, ao aprofundamento de conceções de política e cidadania que concedem crescente relevância às políticas da diferença

---

9 No quadro da atualidade e sob influência de ideias e políticas populistas temos assistido à validação democrática de alterações constitucionais que rompem com a tradição do constitucionalismo democrático-liberal. Não queremos dizer que esse perigo ameaça, no imediato, a nossa CRP mas é uma possibilidade teórica.

10 Por exemplo, as questões ambientais e relativas aos direitos dos animais, entre outras, têm levado a tentativas de reinterpretar artigos constitucionais para acomodar legislação que não tem um enquadramento óbvio no seu articulado, mas também a propostas de revisão constitucional.

desafiando a identidade em termos constitucionais dos cidadãos, do ponto de vista dos seus direitos e deveres<sup>11</sup>.

Finalmente, a questão da identidade e da diferença na abordagem da CRP, embora na sequência do exposto, pode ainda ser simplesmente explorada numa abordagem de índole diacrónica, a que, por razões de economia, privilegiaremos neste trabalho. Nesse sentido, importa aferir se ao longo de sucessivos processos de revisão que alteraram o texto constitucional, em determinados artigos e no preâmbulo, ainda se trata da mesma Constituição que surgiu em 1976. Por outras palavras: a constituição é ainda a mesma do ponto de vista jurídico, axiológico e ideológico-político ou já estamos perante uma constituição diferente, a despeito de se manter, sem dúvida, a sua identidade republicana e democrático-liberal?

## 1. O momento constituinte revolucionário (1976) e a sua marca identitária “compromissória”

O aspeto mais importante a assinalar nesta fase primordial prende-se com o facto de a CRP ter sido o fruto de um contexto revolucionário marcado por fundas divergências ideológicas e político-partidárias que dividiam o parlamento constituinte, os partidos políticos com representação parlamentar<sup>12</sup> e, num sentido semelhante, a sociedade portuguesa. Não podemos abordar a descrição histórica desta conjuntura complexa. Mas afigura-se decisiva para compreender a identidade ideologicamente plural e até heteróclita que a CRP ganhou e que a viria a marcar para sempre, ou negativa ou positivamente, dependendo esse posicionamento, como é expectável, da orientação ideológico-política e partidária<sup>13</sup>.

---

11 Na revisão constitucional de 1997 considerou-se importante atender mais às questões de género, mas no sentido de reforçar a igualdade entre homens e mulheres. Todavia, as questões de género de acordo com perspetivas recentes, que transcendem as causas feministas, poderão ainda desafiar de uma forma mais profunda os tradicionais conceitos de igualdade e diferença do ponto de vista das questões de género, abrindo o caminho para mais revisões constitucionais.

12 Os resultados das eleições legislativas para a Assembleia Constituinte (25 de abril de 1975) ditaram a seguinte composição: PS (Partido Socialista) – 37,87% (116 deputados); PPD-PSD (Partido Social-Democrata) – 26,39% (81 deputados); PCP (Partido Comunista) – 12,53% (30 deputados); CDS (Centro Democrático Social) – 7,61% (16 deputados); MDP/CDE (Movimento Democrático Português) – 4,14% (5 deputados); UDP (União Democrática Popular) – 0,79% (1 deputado); ADIM (União de Defesa dos Interesses de Macau) – 0,03% (1 deputado). Ora, a composição fragmentada da Assembleia Constituinte constitui um fator importante, como já referiu Jorge Miranda (2007), para entender o carácter plural que a CRP veio a ter.

13 De um modo geral, as direitas têm criticado a Constituição embora esta na sua atual forma já tenha sido depurada em grande medida de certas marcas discursivas e ideológicas revolucionárias. Mas pode haver outras razões para a criticar, atinentes a questões de natureza socioeconómica que convergem numa tendência igualitária (em termos fiscais, laborais, considerando o papel do Estado na economia). Por seu turno, as diversas esquerdas têm, de um modo geral, apoiado a Constituição. Compreende-se. O carácter profundamente democrático e liberal, mas, ao mesmo tempo, igualitário em termos socioeconómicos, é compatível com diversas perspetivas igualitárias e/ou tendentes à defesa de um Estado Social. Este aspeto é, quanto a nós, uma marca identitária decisiva da CRP. O que não significa de todo que as políticas públicas tenham refletido esta tendência ou que a CRP tenha o condão de concretizar magicamente estes desideratos pelo simples facto de estarem aí consignados.

Após um intenso debate – no parlamento, e nos seus “bastidores”<sup>14</sup> –, a Constituição aprovada refletiu um compromisso político difícil entre, por um lado, diversas visões democrático-liberais (de pendor mais ou menos igualitário ou social(ista)) e, por outro, orientações de pendor “marxista-leninista”. Talvez por isso, a CRP, nesta primeira versão, patenteie uma diversidade de influências, nacionais e internacionais<sup>15</sup>, em termos de fontes constitucionais, bem como a tentativa de as conjugar num articulado coerente e dotado de unidade, o que não é novidade na história constitucional, mas, no caso da CRP, representou um desafio particularmente exigente e complexo. É que a elaboração da Constituição resultou não só da articulação e conjugação de diversas tradições e identidades constitucionais (diferentes das portuguesas) mas também, e correlativamente, de diversas identidades ideológico-políticas germinadas nos tempos da oposição ao Estado Novo e até com raízes em contextos anteriores<sup>16</sup>.

Na impossibilidade de apresentar um comentário e análise mais desenvolvidos da primeira versão da CRP (1976) limitamo-nos a citar e comentar, a título ilustrativo, alguns passos representativos das questões suscitadas.

Destaca-se, desde logo, pela sua densidade ideológica, o preâmbulo, onde se condensam as bases, princípios e valores fundamentais da Constituição:

(...) A Assembleia Constituinte afirma a decisão do povo português de defender a independência nacional, de garantir os direitos fundamentais dos cidadãos, de estabelecer os princípios basilares da democracia, de assegurar o primado do Estado de Direito Democrático e de abrir caminho para uma sociedade socialista, no respeito da vontade do povo português, tendo em vista a construção de um país mais livre, mais justo e mais fraterno<sup>17</sup>.

Na análise desta passagem e da totalidade da CRP, cremos que faz sentido destacar e diferenciar três paradigmas filosófico-políticos (e ideológicos) plasmados e conjugados no seu texto: por um lado, destaca-se um núcleo democrático, que podemos ainda subdividir entre uma componente liberal e democrática (as quais se podem fundir e predominam a nível civil e político, podendo ligar-se a visões sociais-democratas); por outro lado, destaca-se o influxo do paradigma marxista-leninista, sobretudo a nível da organização económica do país; neste âmbito, importa sublinhar o importante papel atribuído ao Estado e aos trabalhadores na economia<sup>18</sup>.

---

14 Sobre este outro lado menos conhecido, e mais informal, da nossa história constitucional, a obra de Jorge Miranda, um dos “pais fundadores” da CRP, *Da Revolução à Constituição – Memórias da Assembleia Constituinte* (2015), é de leitura proveitosa.

15 Cf. Miranda (2007, p. 260).

16 Não nos referimos apenas ao PCP, fundado em 1921, mas a diversas correntes do pensamento político português e europeu, particularmente liberais e de esquerda.

17 Constituição da República Portuguesa, 1976, Preâmbulo (Miranda 2004, p. 283).

18 Tal está manifesto, por exemplo, no Artigo 80.º (Fundamento da organização económico-social) do Título da Parte II (Organização Económica): “A organização económico-social da República Portuguesa assenta no desenvolvimento das relações de produção socialistas, mediante a apropriação coletiva dos principais meios de produção e solos, bem como dos recursos naturais, e o exercício do poder democrático das classes trabalhadoras.”

O núcleo liberal, com grandes tradições, é nuclear e estruturante na CRP em todos os aspetos formais e substantivos que o caracterizam (como o império da lei, o carácter não discriminatório, ou até o direito à propriedade privada, a separação e interdependência dos órgãos de soberania, etc.). Pauta-se pelo primado dos “Direitos, liberdades e garantias” individuais de um “Estado de Direito Democrático” que podem ser contrapostos tanto ao poder do Estado como do povo soberano. De resto, estes direitos são, de uma forma robusta e inequívoca, salvaguardados e garantidos pela constituição em todas as suas versões, em contraste com o pendor autoritário e antiliberal (para não dizer fascista) do Estado Novo. Por outro lado, esta vertente contrasta também, até na arquitetura, com outro tipo de regimes e constituições, como a soviética.

Mas, em articulação com este núcleo liberal encontramos uma perspetiva vincadamente democrática, sem paralelo com nenhuma constituição portuguesa do passado, em que se afirma a soberania do “povo português” e, concomitantemente, se concedem direitos políticos iguais para todos, sem quaisquer restrições. Todavia, a noção de povo, tão influente até aos dias de hoje na política democrática, levanta, em todo o caso, problemas profundos de *identidade*. Afinal de contas quem seria, se pensarmos na sua heterogeneidade, este *sujeito democrático*<sup>19</sup> por excelência, fundador do regime e da própria CRP que, através do seu articulado, exprime alguns desígnios de transformação da sociedade que não eram consensuais nem na época nem hoje?

De resto, sublinhe-se que o objetivo de “abrir caminho para uma sociedade socialista” (noção que pode ser definida pluralmente) deve ser feito, “no respeito da vontade do povo português” e não de forma ditatorial, impositiva (o que contrasta, pelo menos no estilo e na forma, com outras formulações da CRP). Já o desiderato de construir um “país mais livre, mais justo e mais fraterno” afigura-se uma formulação bastante vaga e genérica, que traduz o ecletismo da CRP. Por isso, permitiria enquadrar todo o tipo de perspetivas, políticas e legislação: por exemplo, liberais, sociais-democratas, socialistas democráticas, republicanas, etc.

Contudo, mais adiante, destaca-se a ideia de que a República Portuguesa está empenhada na sua própria transformação numa “sociedade sem classes”, fórmula ideologicamente explícita e assertiva, em contraste com a formulação algo cautelosa, vaga e condicional patente na citação anterior:

Portugal é uma República soberana, baseada na dignidade da pessoa humana e na vontade popular e empenhada na sua transformação numa sociedade sem classes<sup>20</sup>.

19 Esse problema tinha sido já suscitado por um grande estudioso e crítico do constitucionalismo democrático-liberal: Carl Schmitt (Cf. Schmitt [1923] 2008, p. 55).

20 *Idem*, Artigo 1.º, CRP, 1976 (Miranda 2004, p. 283).

Mas, simultaneamente, enuncia-se, na mesma frase, uma decisiva base moral e/ ou axiológica da República, a “dignidade da pessoa humana”<sup>21</sup> que, em benefício da plasticidade da CRP, poderia ser sustentada a partir de diferentes paradigmas, laicos ou não. Todavia, esta base, do ponto de vista filosófico ou até ideológico, pelo seu carácter (potencialmente) metafísico, não se afigura facilmente conciliável com o materialismo de uma perspetiva marxista-leninista<sup>22</sup>.

Numa passagem posterior são expressas ideias claramente democráticas e liberais, o que aliás perpassa toda a constituição em termos jurídicos. Mas que tipo de democracia era enquadrada pela CRP? Seria uma democracia radicalmente participativa/ direta ou uma democracia representativa? Evocando a célebre canção de José Afonso, que havia servido de senha para as forças militares revolucionárias, *Grândola Vila Morena*, terá sido o povo “quem mais ordenou”? Se for no sentido de uma democracia direta, sabemos que não foi esse o caso, sem prejuízo dos aspetos participativos contidos na CRP. Quem mais ordenou foram os representantes de partidos políticos eleitos, democraticamente sim, pelo povo, mas não o povo em massa.

No âmbito desta conceção liberal e representativa de democracia, destaca-se uma ideia nuclear, a de pluralismo de “expressão e organização democráticas”, afastando qualquer possibilidade de instituir “partidos únicos” (ou qualquer conceção ditatorial de Estado), mas ressalva-se que a República Portuguesa está vinculada ao objetivo da criação de condições para o “exercício do poder pelas classes trabalhadoras”, o que evidencia, em termos semânticos/ ideológicos, a influência marxista:

A República Portuguesa é um Estado Democrático, baseado na soberania popular, no respeito e na garantia dos direitos e liberdades fundamentais e no pluralismo de expressão e organização política democráticas, que tem por objectivo assegurar a transição para o socialismo mediante a criação de condições para o exercício democrático do poder pelas classes trabalhadoras<sup>23</sup>.

21 António Sérgio, o conhecido ensaísta e polemista, figura marcante da *Seara Nova* e da oposição democrática ao Estado Novo, não viveu o tempo suficiente para conhecer esta constituição. Havia sustentado uma teoria democrática que, numa perspetiva neokantiana, se fundamentava exatamente no mesmo princípio nuclear. Mas, por isso mesmo, pelo seu idealismo filosófico intransigente, nunca aceitaria a combinação deste princípio com princípios ou ideias de filiação marxista ou marxista-leninista. Foi esta mesma intransigência que o levou a abandonar o movimento Seara Nova, em 1939, devido às infiltrações na revista de jovens intelectuais marxistas como Álvaro Cunhal. Curiosamente, António Sérgio, nos seus textos políticos também manifestava o objetivo de construir uma “sociedade sem classes” (Sérgio 1974, p. 87); mas, no quadro de uma perspetiva idealista e cooperativista, não a partir de uma perspetiva marxista e/ou comunista. Este contra-exemplo mostra que a própria noção de “sociedade sem classes” pode ter significados distintos. Em todo o caso, cremos que, na CRP, o termo adquire o sentido mais ortodoxo e habitual.

22 No âmbito do pensamento português, os debates e polémicas entre António Sérgio e os pensadores marxistas seriam perfeitos para ilustrar este confronto ideológico-filosófico de paradigmas sociopolíticos. Sérgio fundamentou, reiteradamente, a sua teoria democrática, em articulação com a sua proposta cooperativista, num respeito absoluto pela dignidade humana. Pensadores como Vasco Magalhães-Vilhena ou Egídio Namorado criticaram profundamente, à luz do materialismo dialético, o idealismo racionalista que suportava a teoria social e política de Sérgio, embora tivesse também um cunho igualitário. Curiosamente, na CRP, estes dois paradigmas antagónicos acabam por ser ligados numa frase curta.

23 *Idem*, Artigo 2.º (Miranda 2004, pp. 283-284).

Mais adiante, a componente marxista-leninista/ socialista manifesta-se, claramente, no plano da organização económica e dos direitos económicos, sociais e culturais:

A apropriação coletiva dos principais meios de produção, a planificação do desenvolvimento económico e a democratização das instituições são garantias e condições para a efectivação dos direitos e deveres económicos, sociais e culturais<sup>24</sup>.

Estes excertos (e outros), tanto do ponto de vista ideológico-político, como do ponto de vista da filosofia política mereciam uma análise profunda que não cabe na economia deste artigo. Suscitam, no mínimo, a questionação da coerência e unidade da CRP pois, manifestamente, procuram caldear e articular paradigmas políticos diversos, senão antagónicos; ainda assim podem ser considerados como convergentes, se quisermos, numa perspectiva igualitária e exigente da democracia quanto ao alcance e âmbito dos direitos de cidadania. Nesta perspectiva, não bastaria consagrar apenas a democracia civil e política (no quadro de um paradigma estritamente liberal/libertário, que nunca correspondeu à *identidade* da CRP) mas também seria necessário garantir direitos e condições sociais e económicas, com um âmbito e alcance mais substantivo, que permitissem criar condições e meios para a realização/ concretização da igualdade política, da democracia, e até de direitos sociais e culturais, fundamentais para o desenvolvimento integral das pessoas, não apenas enquanto cidadãos ou cidadãos mas também nesse âmbito. Trata-se de uma questão clássica e atual da filosofia política, com pergaminhos no pensamento político português e europeu do século XIX e XX, podendo ser articulada por diversos paradigmas como o republicanismo, a social-democracia, o liberalismo igualitário e várias concepções de socialismo.

Estes dois aspetos distintos (por um lado, a tentativa de conjugação e ligação de paradigmas ideológico-políticos distintos que marca a primeira versão da CRP e, por outro, a consagração de uma concepção social(ista) da democracia liberal), quanto a nós – sem prejuízo de outros já mencionados, como as garantias e mecanismos de um Estado de Direito, que revestem um pendor mais universal – são cruciais para singularizar a CRP e definir a sua identidade e originalidade. Podemos definir esta identidade ideológico-política como resultante da conjugação/ fusão de identidades políticas diferentes ou até antagónicas.

No quadro da organização política, sem dúvida que a arquitetura semipresidencialista, reforçada na primeira revisão (1982), demarcando-se das experiências parlamentaristas passadas (vintismo, República), contribui também para conferir uma identidade política à CRP, pelo menos no contexto nacional. Resta saber se é possível estabelecer umnexo de causa e efeito entre este aspeto e o relativo sucesso, em termos de estabilidade e longevidade, da II República.

---

24 *Idem*, Título III – Direitos e Deveres Económicos, Sociais e Culturais, Artigo 50.º (Garantias e condições de efectivação) (Miranda 2004, p. 296).

Além disso, acreditamos que a aprovação largamente maioritária da CRP (com os votos contra do CDS) não tendo constituído um “consenso por sobreposição” à maneira de Rawls<sup>25</sup> mas um compromisso pragmático e relutante – tanto para representantes das esquerdas como das direitas (Miranda 2015) – foi benéfica para o regime e contribuiu para a sua estabilidade e longevidade, permitindo que cidadãos e partidos com sensibilidades ideológico-políticas diversas se *identificassem* com a constituição (ou, pelo menos, com partes suas ou conteúdos parciais). Assim, esta tem sido um dos pilares institucionais e até simbólicos do regime para o qual se pode apelar e com o qual – não menos importante – as forças políticas das esquerdas se têm sempre *identificado*, em virtude da exigência colocada na formalização dos direitos sociais e nas preocupações com a igualdade social e económica, a despeito de a carga semântica e ideológica marxista ter sido diluída ou rasurada em revisões posteriores da CRP. Mas, não podemos olvidar que em algumas questões fraturantes, embora num sentido mais genérico, também as direitas se têm reclamado da CRP<sup>26</sup>.

Uma questão que podemos levantar, quer sob o ponto de vista ideológico, quer sob o ponto de vista mais abstrato da filosofia política, é se, não obstante as tensões “compromissórias” (Jorge Miranda) manifestas nestas e outras passagens da CRP (1976), estamos perante uma constituição “unitária” (como sustenta Gomes Canotilho). Qualquer que seja a resposta dada a esta questão no âmbito do Direito Constitucional e/ou na Filosofia Política, importa sobretudo realçar, neste estudo, que a identidade matricial da CRP reside, em grande medida, nessa tensão mesma, que se foi suavizando e diluindo a partir das primeiras revisões constitucionais. Em suma, ao nível da organização civil e política, esta versão da CRP, como as posteriores, é retintamente demo-liberal, sendo esta orientação predominante e prioritária na sua estrutura; a nível da organização económica e social, sobressaem uma influência marxista-leninista mas também outras influências esquerdistas (como o socialismo cooperativista ou a social-democracia), um traço identitário de cariz igualitário que marca o ADN da CRP, mas num sistema de economia misto que sempre aceitou a posse privada dos meios de produção.

---

25 Neste aspeto, não seguimos a hipótese interpretativa de Mónica Brito Vieira e Filipe Carreira da Silva. O apoio dos diversos partidos políticos, ao que os autores consideram a mesma conceção de Estado Social codificada na CRP, consubstanciaria “uma espécie de ‘consenso por sobreposição’” (Vieira & Silva 2010, p. 52). Embora seja correto afirmar, à luz da perspectiva de Rawls, que os partidos políticos apresentavam “visões compreensivas diferentes”, não se pode concluir que o voto favorável na CRP (com exceção do voto desfavorável do CDS, que, do ponto de vista político, não se pode ignorar) significasse que esses partidos políticos (a despeito das convergências táticas, pragmáticas e discursivas) defendessem uma mesma conceção do Estado Social, ou, se preferirmos, dos princípios nucleares da justiça. Assim, na verdade, só se cumpria um dos quesitos do consenso por sobreposição. Sobre as implicações dos diferentes tipos de consensos/ compromissos políticos consultar Rosas (2012, pp. 29-41).

26 Nomeadamente, do Artigo 43.º, que traduz a neutralidade do Estado a nível do ensino, para defender um ensino estatal neutro e descomprometido em relação às chamadas, impropriamente, “ideologias do género.” “O Estado não pode atribuir-se o direito de programar a educação e a cultura segundo quaisquer directrizes filosóficas, estéticas, ideológicas ou religiosas” (Miranda 2004, p. 294).

## 2. As diferenças trazidas pelas sete revisões constitucionais alteraram a *identidade* da CRP e do regime?

Tal como já foi sublinhado, as sucessivas revisões constitucionais que alteraram a CRP e, por conseguinte, a arquitetura institucional e o funcionamento do regime trazem um padrão normal e recorrente no constitucionalismo democrático. Mas este padrão ilustra uma dialética entre, por um lado, a tendência “conservadora” das constituições e do próprio constitucionalismo, manifestada nas regras concebidas para dificultar e impor limites às alterações, nomeadamente através da blindagem dos “limites formais, circunstanciais e materiais” à revisão; por outro, a necessidade de proporcionar flexibilidade e adaptabilidade da CRP às circunstâncias mas também às próprias decisões democráticas, o que tornou inevitáveis as revisões. Neste sentido, não traduzirá o constitucionalismo uma dialética incontornável e potencialmente tensional entre a identidade constitucional e as diferenças trazidas pelas revisões constitucionais?

Perante esta inevitabilidade, importa perguntar se a CRP, tal como foi caracterizada antes, venceu o teste do tempo e das mudanças entretanto ocorridas em múltiplas instâncias da vida social, económica e política (por exemplo, além da integração europeia, o surgimento de novas agendas políticas, direitos ambientais, dos animais, etc.), conforme as expectativas dos próprios constituintes?

Para um melhor enquadramento da questão, eis uma breve sinopse e contextualização das sete revisões constitucionais.

A primeira revisão constitucional, que ocorreu em 1982, num período pós-revolucionário, trouxe alterações significativas: em primeiro lugar, diminuiu a carga ideológica da Constituição (particularmente no sentido marxista-leninista/ socialista) que refletia, em grande medida, o ímpeto do período revolucionário, do chamado PREC (Processo Revolucionário em Curso) e o ascendente das forças político-partidárias e sociais mais à esquerda. Posteriormente, a influência de outras forças levou a que a organização económica fosse flexibilizada, abrindo caminho a uma maior intervenção do setor privado na economia. Um outro aspeto decisivo, pois envolvia a relação entre o poder civil e o poder militar revolucionário, foi a extinção do Conselho da Revolução e a decorrente criação do Conselho de Estado e do Tribunal Constitucional. Esta última instituição, no âmbito das teorias contemporâneas da democracia, tem suscitado um debate interminável em torno de uma questão controversa, a chamada “revisão judicial”<sup>27</sup>.

Na segunda revisão constitucional (1989), no âmbito da organização económica, prosseguiu-se na mesma senda liberalizadora na economia: eliminou-se a norma

---

27 O que está em causa, fundamentalmente, é o papel de travão que uma instância jurídica (neste caso, o Tribunal Constitucional) pode ter no tocante a processos e decisões políticas democráticas, em especial legislação, em virtude da sua inconstitucionalidade. Algo que tem sido contestado por diversos políticos e forças políticas, particularmente os que se podem caracterizar como populistas, mas não só.

que impunha a irreversibilidade das nacionalizações, a qual permitiu a reprivatização de bens nacionalizados após a Revolução. Uma prática que se veio, de um modo geral, a acentuar nas décadas posteriores, suscitando o protesto e a contestação do PCP e das esquerdas. Por outro lado, esta revisão trouxe alargamentos importantes a nível dos direitos dos cidadãos (sobretudo enquanto consumidores), mas também trouxe inovações a nível do funcionamento da democracia com a possibilidade de referendos nacionais, possibilidade que foi usada para auscultar o povo português sobre algumas questões mas não sobre outras, o que tem suscitado controvérsia e debates, em alguns casos alimentados pelos populismos, sobre a democraticidade do regime e inclusive sobre as forças e fraquezas da própria democracia representativa.

A terceira revisão constitucional (1992) reflete já a opção política tomada antes (1977<sup>28</sup>), pelas forças políticas maioritárias, de adesão à CEE, a qual teve um impacto profundo não só na CRP mas na política, economia e sociedade portuguesas, desencadeando debates políticos e culturais infindáveis (inclusive sobre a identidade nacional e a nossa diferença e autonomia política face à Europa). Com efeito, houve necessidade de adaptar a CRP aos tratados da União Europeia, o que acarretou mudanças profundas em aspetos nucleares, como o princípio da soberania nacional, e introduziu o acompanhamento parlamentar ao processo de construção da União Europeia.

A quarta revisão constitucional (1997) procurou aprofundar os direitos fundamentais na medida em que consagrou um direito ao desenvolvimento da personalidade. Por outro lado, deve-se destacar que já reflete o reconhecimento da importância crescente das questões de género/ feminismo. Nessa medida, procurou promover a “igualdade entre homens e mulheres” (Artigo 109.º). Sem prejuízo do carácter claramente não discriminatório a nível dos direitos fundamentais das versões anteriores da CRP, esta nova versão reconhece a necessidade de aprofundar a questão, indo ao encontro das agendas e preocupações em torno da *igualdade* de género que, atualmente, são marcantes e levantam questões identitárias, como sabemos. Mas o objetivo neste caso seria impedir que as diferenças de género propiciassem tratamentos discriminatórios a todos os níveis (civis, políticos, sociais, económicos). Em todo o caso, as inovações políticas no sentido de um aprofundamento democrático não se ficaram por aqui: além de se terem introduzido os referendos locais e regionais, abriu-se a possibilidade de candidaturas de grupos de cidadãos independentes concorrerem às eleições autárquicas, assim como o direito de os cidadãos apresentarem projetos de lei. Acresce que os poderes das regiões autónomas foram reforçados.

A quinta revisão constitucional (2001) permitiu a ratificação, por Portugal, da Convenção que criou o Tribunal Penal Internacional e alterou as regras de extradição. Curiosamente, só nesta revisão se introduziu, na CRP, o português como língua oficial da República. Reconheceram-se também direitos aos cidadãos de Estados de língua portuguesa residentes em Portugal. Uma vez mais, levanta-se a questão da articulação entre a identidade e a diferença, por via constitucional.

---

28 Neste ano, foi apresentada a candidatura portuguesa de adesão à CEE (Comunidade Económica Europeia).

A sexta revisão constitucional (2004) ilustra também, de forma notável, a acomodação de agendas políticas centradas no chamado direito à diferença. Com efeito, consagra-se e reconhece-se na CRP o direito à orientação sexual sem discriminações. A nível político introduziu-se o princípio da limitação dos mandatos dos cargos políticos. É curioso que um princípio favorável à alternância democrática e por isso nuclear para um funcionamento justo da democracia só tenha sido introduzido nesta altura. A falta deste princípio havia levado à perpetuação por décadas sucessivas dos mandatos dos Presidentes de Câmara, os chamados “dinossauros autárquicos”. Continua-se o aprofundamento dos poderes das regiões autónomas.

A sétima revisão constitucional (2005) contribuiu também para o aprofundamento da democracia na medida em permitiu a realização de referendos sobre tratados europeus. Mas esta foi sempre uma questão envolta em polémica, não só em Portugal como em toda a Europa, pelo receio que sempre houve em questionar (através de uma consulta mais direta aos povos) a integração europeia.

Em síntese, consideramos adequado classificar estas modificações, mais ou menos profundas, em quatro categorias fundamentais que podem ter implicações distintas na identidade originária da CRP, a saber:

- a) As que implicaram a diminuição ou eliminação da carga semântica e ideológica marxista-leninista, particularmente no plano da organização económica, em especial no papel preponderante que tinha sido atribuído ao Estado na planificação e organização da economia, embora no quadro de uma perspectiva mista, que aceitava também um setor privado da economia; após estas alterações, nos anos 80, tem-se assistido à prevalência das práticas e princípios de uma economia de mercado, mesmo em diversos setores estratégicos (por exemplo, os correios). Eis uma das questões que continua a provocar uma discussão profunda entre as esquerdas e as direitas (ou entre algumas delas). Atendendo ao aprofundamento dos processos de privatização, o que está em causa é a identidade profundamente social(ista) da CRP, a possibilidade de garantir igualdade no acesso a bens e serviços sociais básicos de todos os cidadãos, de forma a evitar *diferenças* sociais que podem conduzir a uma sociedade injusta e pouco democrática, alterando profundamente a *identidade* do nosso regime<sup>29</sup>.
- b) As adaptações ao processo de construção europeia ocorridas em 1992, 2001 e 2005 (pode-se discutir se foram impostas de cima para baixo, ou se decorreram de uma decisão plenamente democrática do povo e não apenas

---

29 Importa ressaltar que esta não é uma preocupação restrita a uma franja estreita do pensamento e movimentos de esquerda. Os debates em torno da filosofia política de Rawls e do tipo de regime mais adequado à realização de uma sociedade justa no quadro do seu liberalismo igualitário têm levantado precisamente este tipo de questões. Para Rawls, a conjugação de um Estado Social com uma Economia de Mercado seria uma solução inadequada atendendo às fortes assimetrias sociais e económicas geradas que tornariam impossível uma igualdade no sentido democrático. Uma das razões prende-se com o poder superior de influência dos cidadãos ou grupos económicos mais poderosos sobre as decisões democráticas (por exemplo, através do financiamento das campanhas eleitorais, controle e/ou posse dos meios de comunicação social, etc.).

das elites, a questão-chave do populismo), acarretaram, em todo o caso, mudanças profundas da conceção e exercício da soberania no sentido “uno” e “indivisível” clássico, em vários domínios fundamentais, como a moeda, fronteiras, cidadania, impostos, finanças, etc. Resta saber se estas alterações, conducentes a uma soberania partilhada, sendo controversas e discutidas por setores soberanistas da esquerda e da direita, colocam em causa o núcleo fundamental, demo-liberal/ social da constituição ou, pelo contrário, podem permitir um seu aprofundamento mais coerente no quadro de uma perspetiva integrada da cidadania europeia e eventualmente até num contexto (con)federalista/ cosmopolita.

- c) As alterações que implicam um aprofundamento da própria democracia são várias. Talvez não se possa dizer que já é o “povo quem mais ordena” em todas as transformações operadas, em todo o caso proporcionaram novos instrumentos e possibilidades de exercer uma cidadania mais participativa. Devemos destacar a consagração dos referendos, das iniciativas dos cidadãos, a limitação de mandatos e o aprofundamento da própria descentralização administrativa e política, uma questão recorrente e estrutural do pensamento político português que está longe de estar resolvida face à persistência de formas de centralismo na organização do Estado e nação.
- d) Finalmente, importa relevar a importância crescente e a consagração na CRP das novas agendas políticas: feminismo, questões de género, direitos e questões ambientais, animais, etc. Uma tendência que, sem dúvida, se reforçará na revisão constitucional em curso. De resto, algumas das propostas partidárias de revisão vão nesse sentido (PAN, Livre).

Em face de todas estas alterações de fundo (esquemáticamente enunciadas) afigura-se pertinente e legítimo questionar, uma vez mais, se a *identidade* matricial da CRP foi alterada significativamente.

Relativamente ao tipo de alteração contemplada em a), consideramos um exercício hermenêutico deveras interessante verificar as diferenças da atual versão da constituição em relação à de 1976. Vejamos apenas, nos “Princípios Fundamentais”, os Artigos 1.º (*República Portuguesa*) e 2.º (*Estado de Direito Democrático*) da versão atual. De acordo com o primeiro,

Portugal é uma República soberana, baseada na dignidade da pessoa humana e na vontade popular e empenhada na construção de uma **sociedade livre, justa e solidária**<sup>30</sup>. [Ênfase nossa]

Ora, esta formulação, que mantém, em todo o caso, a base da “dignidade da pessoa humana” (um princípio universalizável e patente na Declaração de 1948, uma das fontes da CRP) se bem que perfeitamente compaginável com perspetivas igualitárias (sociais-democratas, liberais igualitárias, republicanas, socialistas democráticas e outras à esquerda) afigura-se vaga ideologicamente e perdeu a carga semântica/

30 Canotilho & Moreira (2007, p. 72).

ideológica marxista-leninista. Será isto suficiente para considerar que a CRP perdeu a sua identidade matricial?

A este respeito, é relevante reconhecer que, apesar de todas as mudanças que a CRP sofreu, as esquerdas, incluindo o PCP, não deixam de a defender e apoiar convictamente. As razões são compreensíveis e prendem-se com o carácter exigente da CRP relativamente a direitos sociais e económicos, com a sua ligação formal e substantiva a uma conceção do Estado Social, por exemplo, a nível fiscal. Sendo assim, a “limpeza ideológica” dos traços marxistas-leninistas pode não ter alterado o cerne da CRP.

Já o segundo artigo vai num sentido semelhante. Mantém alguns aspetos da primeira formulação, como o pluralismo (nuclear, numa perspetiva democrática) mas introduz algumas inovações no campo político pois afirma que

A República Portuguesa é um Estado de direito democrático, baseado na soberania popular, no pluralismo de expressão e organização política democráticas, no respeito e na garantia da efetivação dos direitos e liberdades fundamentais e na separação e interdependência de poderes, visando a realização da **democracia económica, social e cultural e o aprofundamento da democracia participativa**<sup>31</sup>. [Ênfase nossa]

Tal como no primeiro artigo, a expressão enfatizada apresenta, particularmente no tocante às noções de “democracia económica, social e cultural”, um carácter vago embora compaginável com várias perspetivas igualitárias e/ou<sup>32</sup> tendentes à defesa de um Estado Social, constitutivo da identidade da CRP e do regime. Já o aprofundamento da democracia participativa, possibilitado por diversos instrumentos já referidos, pelo menos em teoria, afigura-se como um aprofundamento coerente da essência democrática do regime (“o povo é quem mais ordena”)<sup>33</sup>.

Sobre a questão levantada – nuclear no nosso artigo – consideramos interessante comparar a perspetiva sobre a CRP do historiador e cientista político Manuel Braga da Cruz com a dos constitucionalistas Gomes Canotilho e Vital Moreira, autores de uma volumosa edição crítica e profusamente comentada da CRP.

De modo diferente, os juízos de Braga da Cruz e dos reputados constitucionalistas citados são convergentes no sentido de sustentarem que a CRP manteve a sua identidade intacta. Mas enquanto Braga da Cruz lamenta este facto, Canotilho e Moreira, além de desenvolverem doutrina elaborada sobre o assunto, congratulam-se com a conservação dos traços essenciais da CRP. Mas tal discordância é perfeitamente natural e salutar num regime democrático plural. Jamais será possível elaborar uma

<sup>31</sup> Canotilho & Moreira (2007, p. 73).

<sup>32</sup> Mencionadas na p. 11.

<sup>33</sup> Ora, este ponto suscita imediatamente uma estranheza e um problema de teoria e prática democráticas: se o nosso regime democrático tem sido enriquecido com tantos instrumentos e espaços de cidadania política ativa que podem ser usados pelos cidadãos como se explica o surgimento do populismo em Portugal? Uma questão que está fora do escopo do artigo mas merece toda a nossa atenção pois é decisiva para o futuro da CRP e do regime.

constituição ideologicamente neutra e asséptica. Qualquer alteração mais funda – ou corte – que se fizesse na CRP não iria simplesmente limpar a sua excessiva carga ideológica, tal como a sua dimensão e complexidade exageradas, segundo alguns; iria sim mudar o seu sentido e *identidade* numa direção ideológica diferente. Aliás, algumas das atuais propostas de revisão constitucional, a coberto de uma suposta “limpeza ideológica”, compreensivelmente, redundam, de forma clara, numa alteração de orientação *ideológica* ou de *identidade* da constituição em vigor.

A propósito da CRP, escreveu Braga da Cruz que

A nossa transição, de um *socialismo revolucionário*, que se substituiu ao autoritarismo conservador, para uma *democracia plena* é, ainda hoje, uma transição inacabada.

O nosso texto constitucional, apesar das sucessivas revisões, é ainda reflexo dos propósitos revolucionários que o condicionaram desde o início e da intenção de “abrir caminho para uma sociedade socialista (Braga da Cruz 2017, p. 91).

Creemos que as alterações introduzidas pelas revisões constitucionais infirmam esta tese. Mas mesmo se concedêssemos que a CRP estivesse ideologicamente marcada, no sentido referido, tal não impediu que as políticas públicas de alguns governos fossem desenvolvidas por vezes num sentido e com consequências práticas que, embora constitucionalmente válidas, não se coadunam com o espírito igualitário da CRP. Essa é, aliás, uma das fragilidades das constituições que definem objetivos ambiciosos no plano social, económico e cultural. O facto de estes estarem consagrados aí não significa necessariamente que sejam concretizados, não obstante o seu carácter justo. Por exemplo, o facto de o direito universal à habitação estar consagrado em todas as versões da CRP (Artigo 65.º) não significa, infelizmente, que todos os cidadãos tenham acesso à habitação. Em todo o caso, é uma instância normativa para a qual se pode apelar, o que não é pouco.

Já os constitucionalistas coimbrãos sustentam que, apesar das profundas diferenças introduzidas pelas revisões, a constituição é fundamentalmente a mesma<sup>34</sup>, ou seja, nas nossas palavras, mantém a sua identidade. Apresentam também uma justificação teoricamente elaborada e explorável filosoficamente (tanto em termos antropológicos como políticos) acerca da base e unidade da CRP:

A Constituição, na sua versão atual, está longe, em muitos aspetos, da sua versão originária. As modificações acumuladas das sete revisões são profundas em vários domínios (princípios fundamentais, constituição económica, organização política, União Europeia). Mas não é menos significativo que a reforma constitucional se tenha feito nos quadros previstos pela mesma Constituição, sem ruturas constitucionais, nem “revisões globais”. A Constituição na sua forma presente é já bastante diferente da primitiva, mas é *ainda a mesma*. A base antropológica da Constituição não mudou, continuando a ser o homem, como

---

34 Jorge Miranda vai no mesmo sentido (Miranda 2007, p. 278) apresentando uma justificação relacionada com a tendência normativa da CRP.

pessoa, como cidadão e como trabalhador; a sua conceção do Estado e a arquitetura institucional pouco mudaram no essencial; e permanece nela uma vocação construtiva de uma “sociedade justa”, através da realização da “democracia económica, social e cultural” (Canotilho & Moreira 2007, p. 42).

Trata-se de uma abordagem apelativa e interessante que nos fornece a possibilidade de encontrar um critério filosófico, neste caso antropológico, para conferir unidade e sentido à CRP. Sem prejuízo disso, questionámos já a identidade constitucional estabelecida nestes termos demasiado rígidos. Também sustentámos que, em teoria, o facto de, formalmente, se respeitar as regras de revisão constitucional não significa que a identidade da CRP não possa ser alterada.

Todavia, destaca-se, de entre os problemas suscitados, a dialética, no quadro das revisões constitucionais, entre o fixismo da CRP (e eventualmente nas intenções e ideias dos constituintes) e a autonomia e dinamismo na sua interpretação, que vai variando ao longo das gerações, mesmo que algumas partes do texto não mudem<sup>35</sup>. A definição, por exemplo, do que é uma “democracia económica, social e cultural” pode variar infinitamente, assim como as perspetivas antropológicas que se afirma estarem na base da CRP: podem ser essencialistas ou não, podem ser entendidas de múltiplas maneiras. Neste momento, emergem, aliás, perspetivas que transcendem as preocupações estritamente antropológicas e colocam a tónica em axiologias animalistas e naturalistas. Já para não falar das questões de (pós)género...

Como afirmámos antes, mesmo que um dado artigo não mude textualmente, o sentido dado pela sua interpretação pode mudar com o tempo. Na verdade, a perspetiva do intérprete (por exemplo, um juiz do Tribunal Constitucional, cujo trabalho reveste uma importância crucial na aprovação de leis) pode, por razões contextuais que apon-támos, mudar significativamente. As nossas “lentes” já não são decerto as mesmas dos constituintes. As ferramentas críticas e enfoques da Hermenêutica e da Filosofia da Linguagem seriam decerto úteis para pensar esta questão com outra profundidade.

Toda a discussão ético-política e jurídica que se tem gerado ultimamente acerca da eutanásia e da morte assistida, em conflito, de acordo com certas visões, com o princípio da inviolabilidade da vida humana, consagrado na CRP, constitui um exemplo paradigmático e fraturante do que afirmamos. No capítulo I do Título II da CRP (Direitos, liberdades, garantias) intitulado “Direitos, liberdades e garantias pessoais”, destaca-se o Artigo 24.º (Direito à vida) que acreditamos que será difícil alterar, por boas razões. Aí se afirma que (1) “A vida humana é inviolável” e que (2) “Em caso algum haverá pena de morte”. Atendendo à evolução filosófica, cultural, ideológica e política que tem vindo a acontecer na sociedade portuguesa (destacando-se os contributos da saudosa filósofa Laura Ferreira dos Santos) têm surgido interpretações deste artigo da Constituição, não somente de constitucionalistas, que consideram que o direito à eutanásia e/ ou à morte assistida é perfeitamente compaginável, não só com outros direitos, liberdades e garantias da CRP (que dão robusto e amplo enquadramento à liberdade individual), mas em particular com este.

35 Cf. Miranda (2007).

## Conclusão

Admitindo uma conceção não essencialista e mutável da identidade constitucional, podemos aceitar, com as reservas e cautelas expressas, que a CRP, num sentido global, manteve a sua identidade ideológico-política e axiológica, não obstante as profundas alterações que foi sofrendo e virá a sofrer de futuro. Nunca tendo sido nem sendo uma constituição consensual, foi uma constituição apoiada, nem sempre com entusiasmo, pela maioria das forças políticas; não podendo determinar, por si só, todos os aspetos da vida política, social e económica, em especial da governação, a diversos níveis a CRP tem sido um símbolo, um pilar institucional do regime e dos seus mais altos valores (independentemente da sua realização ou não), particularmente dos políticos e sociais. A um nível abstrato dir-se-ia que a CRP intenta a conjugação perfeita dos valores nucleares da liberdade e igualdade dos cidadãos/ pessoas. Se é verdade que o aspeto tensional que a marcou de início – derivado da conjugação engenhosa mas problemática de identidades políticas – se suavizou a ponto de quase se diluir, não é menos notório que subsiste, de forma complexa, a tentativa de conjugação e articulação, tanto nos aspetos civis, políticos como sociais, de valores fortemente liberais e democráticos (republicanos), com valores sociais/ socialistas/ sociais-democratas.

Jorge Miranda caracteriza, com felicidade, o regime enquadrado pela CRP como um “Estado Social de Direito”, expressão que traduz bem o seu pendor fortemente democrático-liberal, por um lado, e social, por outro (consagração de direitos sociais, económicos, culturais e posteriormente até “ambientais”). As revisões não alteraram significativamente essa matriz, atualizaram-na, aprofundaram-na em certos aspetos. No entanto, as novas agendas políticas, tanto à esquerda como à direita, como é natural, podem trazer novos desafios e atualizações, novas interpretações.

Trata-se, na nossa análise, de uma constituição vincadamente humanista, progressista, igualitária, fiel aos valores da modernidade, o que talvez explique a sua longevidade. Sob a inspiração da filosofia política contemporânea igualitária, a dimensão demo-liberal, por um lado, e a dimensão social(ista) plasmadas na CRP seriam perfeitamente compagináveis e convergentes. Mais difícil é compatibilizá-las na governação e a nível da vida social, política e económica de todos os dias, face aos diversos problemas e desafios que têm afetado o regime e colocam em causa a sua credibilidade, como aliás acontece aos regimes democráticos um pouco por todo o mundo e desde sempre.

O que poderá resultar da oitava revisão constitucional é, por enquanto, uma incógnita. Uma certeza existe. Duas das propostas, as dos partidos *Chega* e *Iniciativa Liberal*, por razões diferentes e por razões parcialmente convergentes (no aspeto económico e fiscal), colocam em causa, sem margem para dúvidas, a *identidade* da CRP, no sentido exposto aqui. Os resultados eleitorais originaram um cenário político-parlamentar teoricamente mais favorável aos seus propósitos. Todavia, tanto devido à divisão e fragmentação das direitas como da oposição de uma parte da direita e restantes forças políticas, não será fácil viabilizar, a nível do parlamento, uma profunda alteração

à constituição e regime (fenómeno que, devido às ondas populistas, tem ocorrido em outras nações). Em todo o caso, não podemos excluir *a priori* nenhuma hipótese. Só o tempo dirá se a CRP resistirá a esta dura prova.

## Bibliografia

- Araújo, A. (2014). Instituições e poder político na I República. In A. Freire (Org.), *O Sistema Político Português Séculos XIX-XXI – Continuidades e Rupturas* (pp. 87-119). Almedina.
- Burke, E. (2015). *Reflexões sobre a Revolução em França*. Fundação Calouste Gulbenkian.
- Canotilho, J. J. G. & Moreira, V. (2007). *Constituição da República Portuguesa anotada*. Coimbra Editora.
- Cruz, M. B. (2017). *O Sistema Político Português*. Fundação Francisco Manuel dos Santos.
- Freire, A. (Org.) (2014). *O Sistema Político Português Séculos XIX-XXI – Continuidades e Rupturas*. Almedina.
- Freire, A. & Meirinho, M. (2014). Sistema Eleitoral, de Partidos e de Governo: O Caso Português em Perspetiva Comparativa. In A. Freire (Org.), *O Sistema Político Português Séculos XIX-XXI – Continuidades e Rupturas* (pp. 169-212). Almedina.
- Jacobsohn, G. J. (2006). Constitutional Identity. *The Review of Politics*, 68: 361-397.
- Miranda, J. (2004). *As Constituições Portuguesas – De 1822 ao Texto Actual da Constituição*. Livraria Petrony.
- Miranda, J. (2007). A originalidade e as principais características da Constituição Portuguesa. *Cuestiones constitucionales*, 16: 254-278.
- Miranda, J. (2015). *Da Revolução à Constituição – Memórias da Assembleia Constituinte*. Principia.
- Rezola, M. I. (2007). *25 de Abril – Mitos de uma Revolução*. A Esfera dos Livros.
- Rosas, J. C. (2012). *Futuro Indefinido – Ensaios de Filosofia Política*. Húmus / Centro de Estudos Humanísticos.
- Rosenfeld, M. (Ed.) (1994). *Constitutionalism, Identity, Difference, and Legitimacy – Theoretical Perspectives*. Duke University Press.
- Schmitt, C. (2008). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Tecnos.
- Sérgio, A. (1974). *Democracia*. Sá da Costa.
- Vieira, M. B. & Silva F. C. (2010). *O Momento Constituinte – Os Direitos Sociais na Constituição – Debates*. Almedina.

# El eterno retorno de lo mismo en la diferencia: Juan Duns Scoto y la nueva escolástica española

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.8>

**Martín González Fernández**

Ao Dr. D. Marcelino Agís Villaverde,  
excelente xestor de epidemias, e demais,  
en obrigado recoñecemento académico,  
do seu paso polo Decanato de Filosofía.

## Resumen

A partir del tópico estoico de singularidad, se rastrea la noción de “haecceitas” en Juan Duns Escoto, como heredera de la noción de la diferencia individual de aquella escuela helenística, examinando su actualidad, no tanto en Gilles Deleuze, como en la neoescolástica española de última hora, en concreto en la noción de «talidad» en la obra contemporánea nuestra, del discípulo de D. José Ortega y Gasset, José Francisco Javier Zubiri Apalategi (San Sebastián, 4 de diciembre de 1898-Madrid, 21 de septiembre de 1983), Xavier Zubiri, deuda nunca reconocida por éste; por el contrario que el francés desde su posición postmoderna, y nomadismo (véase nuestro “Gothic Deleuze”, 2019).

## Palabras clave

Estoicos; individuo; diferencia; identidad; haecceitas; Duns Escoto, Juan (c. 1266-1308), “talidad”; neoescolástica española; Deleuze, Gilles (1925-1995); Zubiri, Xavier (1898-1983).

## 1. Clones

No hay dos gotas de agua iguales, dos pelos, dos lágrimas, dos gemelos (mellizos monocigóticos o univitelinos), dos pecas o espinillas, dos granos de sal, azúcar o arena, dos Bernhard J. Sylla, etc., fue el lema y tema del viejo estoicismo contra aquel auténtico dolor de muelas que supuso el escepticismo. No todos pensaron así. Ni en tiempo ni en espacio. (Claro está, para unos el tiempo es circular y eterno y el espacio infinito, principios que no siempre son compartidos por todos; y tal vez por ahí vaya, en realidad, la clave de todo este desencuentro entre ellos.) Fue una de las obsesiones, literarias y filosóficas de Jorge Luis Borges (Buenos Aires, 24 de agosto de 1899-Ginebra, 14 de junio de 1986), baste recordar su obra temprana “El otro” (1972) (*Libro de arena*, 1975). Existe una página notable de este autor, en su relato «El doble», que afina la tensión:

Sugerido o estimulado por los espejos, las aguas, y los hermanos gemelos, el concepto del Doble es común a muchas naciones. Es verosímil suponer que sentencias como “Un amigo es un otro yo”, de Pitágoras, o el “Conócete a ti mismo” platónico se inspiraron en él. En Alemania lo llamaron el *Doppelgänger*; en Escocia el *Fetch*, porque viene a buscar (fetch) a los hombres para llevarlos a la muerte; [también está la palabra escocesa *wraith*, nombre de una aparición que una persona supuestamente ve, a su imagen y semejanza, poco antes de la muerte]. Encontrarse consigo mismo es, por consiguiente, ominoso; la trágica balada *Ticonderoga* de Robert Louis Stevenson refiere una leyenda sobre este tema. Recordemos también el extraño cuadro *How they met themselves* de Rossetti; dos amantes se encuentran consigo mismos, en el crepúsculo de un bosque. Cabría citar ejemplos análogos de Hawthorne [*Howe’s masquerade*], [de James (*The jolly corner*), de Kleist, de Cherteston (*The mirror of madmen*) e de Hearn (*Some chinese ghosts*)], de Dostoievski y de Alfred de Musset.

[Los antiguos griegos creían que *el Doble*, el *ka*, era un duplicado exacto del hombre, que caminaba y se vestía como él. No solo los hombres tenían su *ka*; también lo tenían los dioses y los animales, las piedras y los árboles, las sillas y los castillos, aunque era invisible para todos menos para ciertos sacerdotes que veían *los Dobles* de los dioses y recibían de ellos el conocimiento de las cosas pasadas y futuras].

Para los judíos, en cambio, la aparición del Doble no era presagio de una próxima muerte. Era la certidumbre de haber logrado el estado profético. Así lo explica Gershom Scholem. Una tradición recogida por el *Talmud* narra el caso de un hombre en busca de Dios, que se encontró consigo mismo.

En el relato William Wilson de Poe, *el Doble* es la conciencia del héroe. Este lo mata, y muere. Del mismo modo, Dorian Gray, en la novela de Wilde, acuchilla su retrato y encuentra la muerte. En la poesía de Yeats, *el Doble* es nuestro anverso, nuestro contrario, lo que nos complementa, lo que no somos ni seremos.

Plutarco escribe que los griegos dieron el nombre de otro yo al representante del rey (Borges 1957, en di Giovanni 2002, pp. 62-63)<sup>1</sup>.

Pero ni los estoicos entre los antiguos, ni Juan Duns Escoto entre los medievales, ni Gilles Deleuze o Xavier Zubiri entre los modernos, lo creían. Pues bien, de esto toca hablar hoy.

## 2. *Ecce homo*

Pero, vayamos por partes. Examinando y descartando soluciones anteriores y vigentes en su tiempo al problema de la individuación del singular, sea por la materia (Aristóteles, Tomás de Aquino), por la cantidad (Gil de Roma, Godofredo de Fontaines), sea por la doble negación (Enrique de Gante) (Boulnois 1991, Bérubé 1961, Falque 2002), Escoto dedica 6 cuestiones a dilucidarlo (*Ord.* II, d. 3, nn. 1-7; VII, pp. 391-394) (ed. Comision Scotista, Ciudad del Vaticano, 1950 ss., para todas las citas de Juan Duns Scoto, hoy *on line*). La razón de la individuación no puede ser, para él, la materia, aunque sea *signata quantitate*, no ponerse en la forma, ni en la existencia actual, ni en algo negativo, sino, por el contrario, es una entidad positiva, entendida como actualización completa del ser sustancial (*Ord.* II, d. 3, n. 188, vii, pp. 483-484). Y es aquí donde la solución escotista al problema de la individuación representa un reconocimiento en el individuo de un valor ontológico desconocido hasta entonces en la tradición escolástica. El individuo posee una perfección más intensa y una unidad más significativa que la especie o la naturaleza común. Esa entidad positiva y caracterizadora del ser singular será, precisamente, la heceidad, entendida como perfeccionamiento definitivo de la forma sustancial: «este» hombre, *Petrus, Franciscus d'Assisi*. Como muy bien nos hace ver E. Gilson, en J. Duns Escoto, se trata de la individuación *de* la quiddidad *no por* la quiddidad; *de* la forma, pero *no por* la forma. En esto, la antítesis con Tomás de Aquino es clara: “En el corazón del ser, en Tomás de Aquino, se encuentra el acto de ser; en Duns Escoto, se encuentra la ‘heceidad’” (Gilson 2007a, p. 460).

Pero ¿qué es propiamente la *haecceitas* para el Doctor Sutil? La idea, históricamente, no es nueva en filosofía, y hablaremos tal vez de ello en otra ocasión con detalle, pero no hoy, ni aquí. Debemos aclarar, en primer lugar, con José Antonio Merino (1993), gran conocedor del pensamiento franciscano, y de Duns Escoto, que el término *haecceitas* no se encuentra en la *Ordinatio*, aunque sí en la *Reportata Parisiensia*, en cuya redacción intervinieron sus alumnos más aventajados (*Report. Par.* II, d. 12, q. 8, n. 5), lo que, por otro lado, prueba que era manejado en sus clases por el Doctor Sutil. (Sobre este punto, también insiste Jorge Pérez de Tudela Velasco (1981).) Este especialista, Merino, propone la traducción castellana de *estidad* o *estoidad* (que no puede conocerse directamente, sino tan sólo indirectamente y por mediación de conceptos abstractos). En inglés, por ejemplo, Timothy B. Noone (2003) la vierte por *thisness*. Este último autor, profesor en The Catholic University of America, director de *Scotus*

<sup>1</sup> Los corchetes que introducimos en el texto provienen, precisamente, de las ampliaciones o retoques introducidos en las dos versiones inglesas (Borges 1969 y 2005).

*Project* (edición de la *Opera philosophica*, con 3 volúmenes ya aparecidos), autor de muchos trabajos sobre filosofía franciscana y el Doctor Sutil, además, nos indica las variaciones terminológicas que, en la obra de Escoto, va sufriendo la noción. En las tempranas *Lectura*, emplea *realitas positiva*; en la más tardía *Ordinatio*, aparece con frecuencia *entitas positiva*; en los escritos teológicos de Oxford, en *Ordinatio 2* (d. 3, pars I, qq. 5-6, n. 180), emplea la expresión *ultima realitas formae*; en las últimas *Quaestiones* (libro 7, q. 13): *forma individualis, ultimus gradus formae*, y, finalmente, *haecceitas*. ¿Supone esta variación léxica cambio en la doctrina? Noone es tajante: existe “only change in emphasis and expresión” (Noone 2003, pp. 118-119; y Dumont 1995). Sobre esta noción, la cuestión de “the formal distinction”, como dicen los autores anglosajones, se ha escrito mucho (Grajewski 1994, pp. 412-417; Wolter 1994, pp. 271-298; Park 1998, pp. 105-123; y Boulnois 2014). Resumimos su caracterización de la noción a través de los importantes comentaristas modernos (una selección): “He aquí la famosa ‘heceidad’ escotista, el acto último que determina la forma de la especie de la especie en la singularidad del individuo” (Gilson 2007b, p. 578); “Esta entidad positiva ha sido llamada por los seguidores de Escoto *haecceitas*, heceidad, y se presenta como el perfeccionamiento definitivo de la forma sustancial. En el caso del hombre, por ejemplo, la heceidad es la coronación de la forma humana en fuerza de la cual no es solamente hombre, sino este hombre como ser singular e irreductible. La heceidad no debe interpretarse como una realidad que se añadiera a la forma y que la determinara de algún modo, sino que es la misma forma sustancial en su última fase de perfección o, si se prefiere, es la actualización definitiva de la materia, de la forma y del compuesto. La heceidad es la realidad terminal justa y adecuada de la riqueza entitativa de la forma sustancial. El individuo es la expresión perfecta de la forma sustancial y su realización completa” (Merino 1993, p. 272)<sup>2</sup>; “Entonces, esta contracción es la diferencia individual o *haecceitas*, la heceidad o aquello por lo que una cosa es *esta cosa* individual y no otra. La última determinación o *formalitas* por la que un individuo se distingue de los otros de su misma especie. No es una nueva realidad que se añada y determine a la forma, sino la misma forma sustancial en su último grado de perfección, la actualización definitiva y decisiva del compuesto de materia y forma” (Ramón Guerrero 2002, p. 222); “podría decirse que la forma y la materia, o la potencia y el acto, se unen de una vez, y no a través de uniones parciales de formas, pues habría una forma última que da unidad y completa a este ente, la forma de la heceidad, de modo que la materia primera y todas las formas que se han

<sup>2</sup> Recoge Merino, en este y otros trabajos que iremos mencionando, por esclarecedor, un pasaje de H. Heimsoeth, que nos resistimos a no reproducir: “Sólo con Duns Escoto sobreviene un gran cambio en toda la cuestión. Mas para Duns Escoto no solamente lo universal es sustancial y real. La naturaleza culmina en el individuo. La individualidad de las criaturas y la diferencia esencial de cada una respecto de los demás individuos no significan una imperfección de las mismas, sino algo que Dios ha querido expresamente; (...) Lo individual es la coronación de su obra. Lo individual se eleva por encima de los meros géneros y especies como una forma superior de existencia, la suprema de todo ser de las criaturas. Los individuos son un fin último y supremo del Creador (...) Ricardo de Middeltown había señalado en la individualidad la característica del individuo respecto a la especie. De aquí parte Duns, pero insistiendo en que esta resistencia, por decirlo así, de la unidad individual a la división es algo más que la privación de la indivisibilidad (...) Junto a las formas universales de la forma quidditas, únicas de las que se había hablado hasta entonces, ha de haber una forma de la *haecceitas*, y ella funda en general, *ultima realitas*, el supremo ser del todo” (Heimsoeth 1974, pp. 181-183).

ido añadiendo pueden considerarse como la materia o la potencia del ente y sólo la última forma completiva sería la forma o acto del ente” (León Florido 2013, p. 82)<sup>3</sup>; es la “diferencia última, con un puro *quale* cuyo ser propio es exclusivamente virtual [Opus Oxoniense II, d. 3, pars 1, qq. 5-6, nn. 179-180; VII, p. 479], y que actualiza en su intensidad gradativamente determinada la actualidad de la *natura* desde el interior mismo de la razón formal. En el lenguaje técnico de Scoto, esa entidad, sí, pero entidad no-quiditativa que es la *haecceitas*, se designa bajo la forma precisa de ‘última actualidad de forma’” (Pérez de Tudela 1981, p. 263; Barth 1955; 1921, p. 219; 1956, pp. 117-136; 1957, pp. 106-110 y 1988, p. 220).

Una vez removida la noción aristotélica de “materia”<sup>4</sup>, aún dentro de su hilemorfismo, a la fuerza la concepción del *todē ti, synólon, syntheton*, o “compuesto” del Estagirita, y seguidores modernos, habría de sufrir variaciones. Por lo que hace a la [concepción de] la forma, ésta queda enriquecida, en el Doctor Sutil, a través de la *haecceitas*. (Que, por supuesto, remoja y reestructura, de nuevo, el compuesto, *hoc aliquid*, algo que se da simultáneamente.) Duns Escoto, en *Reportata Parisiensa* II, d. 12, q. 1, n. 8, habla de hasta seis entidades en el compuesto: la materia universal, la materia individual, la forma universal, la forma individual, el compuesto universal, el compuesto individual. No se trata aquí, parece, de elementos actualmente existentes en estado distinto en el seno del compuesto, sino de entidades distintas en la identidad del ser. El Doctor Sutil lo dice expresamente: “*Et formalitas naturae non est formalitas quae est incommunicabilis, nisi denominative; tamen in composito est formalis quae est communicabilis: igitur sex sunt entitates in composito per identitatem unitiva*”. No se trata aquí, pues, de “*res alia, sed formalitas alia, idem tamen identice*” (n. 8). Y aún añade en n. 9: “*Dico quod non sequitur quodlibet individuum esse compositum proprie, quia compositio non est proprie nisi ex actu et potentia proprie acceptis; et quod ista proprietas individualis est*

3 En el capítulo III, dedicado a «La metafísica formalista», remite aquí al *Comentario a las Sentencias* (*Ordin.* Libro IV, distinción 11, cuestión 3).

4 Pongamos sólo un ejemplo: tras las condenas al tomismo de 1277, en concreto con relación a la idea de que la materia es la responsable de la individuación, el escotismo se separa del aristotelismo-tomista. Nuestro escotista de cabecera, el gallego, ya desaparecido y siempre recordado, Antonio Pérez-Estévez, nos aclaraba al respecto: “La materia prima escotista, por su consistencia substancial, aunque mínima, si la potencia de Dios así lo decide, existe sola sin la forma, debido a que el ser en acto de la materia prima por el que simplemente es, le pertenece esencialmente y no proviene de la forma. Sin embargo, en el orden actual establecido por Dios, la materia prima, por su ser en acto mínimo, es esencialmente dependiente del acto formal para poder existir como parte de una sustancia natural compuesta [Sabemos que, para Tomás de Aquino, es imposible por contradictorio que la materia prima, que es pura potencia, exista o sea en acto, *Quodlibetum* III, q. 1, a. 1]: ‘Menos parece que pueda existir el accidente sin sujeto que la materia sin forma debido a que el sujeto tiene alguna causalidad con respecto al accidente, mientras que la materia no depende de la forma bajo ningún tipo de causalidad; ahora bien, el accidente puede, por alguna potencia, existir sin sujeto [como sucede milagrosamente en la eucaristía, según el cristianismo]; por tanto, la materia [puede existir] sin la forma’ [Reportata parisiensa, liber II, dist. 12, q. 2]” (Pérez-Estévez 2004, p. 125; y, en general, Pérez-Estévez 1998). La materia es, en acto, potencia (*Comentario a las Sentencias* (*Ordinatio*), Libro II, distinción 12, cuestiones 1 y 2) (como indica F. León Florido, al comentar este texto). (La concepción de la materia, en el estoicismo y por otras razones, diverge también de la posición aristotélica.) O, dicho en el verbo denso de Étienne Gilson: «Indudablemente, no se traicionaría el pensamiento de Duns Escoto diciendo que, para él, la materia es el ser cuyo acto consiste en estar en potencia con respecto a todos los actos. En cambio, su potencialidad no consiste en no ser nada, sino en no poseer por sí misma ninguna determinación específica» (Gilson 2007a, p. 431). (Duns Escoto, como señala E. Gilson, recuerda y cita el pasaje de S. Agustín de *Confesiones* XII 7: “*Duo feciste, Domine; unum prope te et aliud prope nihil*”.)

*eadem essentia identitate, ideo ex talibus nunquam proprie fit compositio*”. Después de revisar estos textos, y pasajes, concluye E. Gilson: “Es difícil explicar mejor y ser peor comprendido. La ceguera de los escotistas ante el *esse* tomista sólo se iguala a la de los tomistas ante la *formalitas* de Duns Escoto” (Gilson 2007a, p. 463, nota 76)<sup>5</sup>. Vale.

La influencia del “hilemorfismo” peripatético, en todo caso radicalizado, revisado o recompuesto (Stella 1955), y con claras divergencias en aspectos sustanciales – remarcaremos aquí tan solo cuatro, todas ellas encadenadas: diferente concepción de la materia, distinta concepción del principio de individuación<sup>6</sup>, concepción unívoca del ser, y, en relación con la última, comprensión de la *quiddidad* o “naturaleza común”, por influencia de Avicena, como instancia “indiferente”, a la abstracción lógica y a su materialización concreta –, resulta evidente. (Desconocemos si llegó a conocer la tradición estoica en este punto. Porque pudiera tratarse de otro eterno de lo mismo en la diferencia.)

### 3. La herencia escotista, hoy

Titulábamos un artículo publicado no hace mucho, “Deleuze gótico” (González Fernández 2019) Y allí indicábamos, entre otras deudas que el francés contemporáneo tenía con el autor medieval oxoniense, ésta. Una deuda reconocida era la de la noción de “haecceitas”, por quien muestra una admiración extrema por el hecho de defender la concepción unívoca del ser. Lo cita puntualmente y con respeto en sus trabajos, y lo considera autoridad en muchos frentes. La interpretación de aquella noción, obviamente, será distinta, abierta, castrado el jerárquico árbol fálico de Por-

5 Para la confrontación: Tomás de Aquino (1991) (hoy en línea); y Duns Scot 1992 (con traducción y notas, de interés, de G. Sondag, con una 2.ª revisión).

6 Dejemos a un lado, claro, el hecho (capital) de que no es lo mismo este protagonismo de la singularidad en contexto cristiano que pagano. Recordemos el frío Dios de Aristóteles y Averroes, indiferente a la suerte de los individuos concretos: “este maldito Averroes (*illius maledicti Averrois*), que ha imaginado que existe un solo intelecto para todos los hombres (*de unitate intellectus in omnibus*)” (Ord. II, d. 3, q. 6, n. 164). Pero, como dijo un sabio contemporáneo: “Un lector cristiano no debería alegrarse por la concepción aristotélica de la divinidad como primer motor inmóvil ni llorar por la evidencia de que la divinidad sea una pluralidad de individuos, pensando que, aunque se pueda aceptar la ausencia en un gentil anterior a Cristo de la tri-unidad divina [Trinidad del símbolo cristiano: una sola *ousía*, 3 *personae*], 55 dioses *homoousioi*, por muy ordenados y jerarquizados que se encuentren en una *táxis*, es sencillamente demasiado. La verdad es que la teología de Aristóteles es completamente heterogénea [extraña, incompatible absolutamente] con respecto a la religión cristiana y su unión histórica, ciertamente un accidente [aberrante], aunque preñado de consecuencias. Al fin y al cabo, como señaló Pascal, el dios de los padres (el de Abraham, Isaac y Jacob), no es el dios de la filosofía” (Granada Martínez 2000, p. 323) (las palabras intercaladas en corchetes son nuestras). El conocimiento de los individuos empíricos concretos, con sus imperfecciones, resulta inconcebible, pues supondría una *disminutio* de este Divino-Múltiple (de politeísmo pagano tradicional y del politeísmo astral del estagirita, de raíz platónica, y oriental); para mayor desgracia, esto Múltiple-Divino aristotélico, siendo objeto de amor, él mismo no ama (a los otros, sólo a sí mismo). Nada más alejado del pensamiento cristiano. Tenemos que estar de acuerdo, por lo tanto, en lo que señala Olivier Boulnois cuando dice: “Il faut donc que Dieu ait une connaissance de l’individualité de chaque être spirituel, pour qu’il puisse avoir des vues sur lui et lui proposer une destinée surnaturelle. Mais, pour que l’individu, ange ou homme, soit connu de Dieu, il faut précisément qu’il soit en lui-même intelligible. C’est donc un *impératif théologique*, affirmé nettement lors des condamnations de 1277, qui presse Duns Scot de rendre raison de l’individuation, malgré les difficultés de sa propre métaphysique” (Boulnois 1991, pp. 54-55).

firio, solo queda un esquema rizomático que debe mucho a Spinoza. (Añadir más, supondría repetir el artículo: su enfoque es claramente, en todo caso, panteísta y materialista, donde la potencia y la intensidad marcan la diferencia.)

Está claro que la recepción de Juan Duns Escoto ha sido muy distinta (iconoclasta) entre los postmodernos y postestructuralistas – y no sólo por el frontal rechazo del término crucial del Humanismo tradicional, y aún el más moderno –, que en los autores más tradicionalistas. Nosotros hablaremos aquí, sin ningún ánimo de polémica, de un representante muy significativo de la última neoescolástica de mayor impacto, Xavier Zubiri, dejando de lado otros bloques de otras genealogías como Leonardo Polo, de carácter más místico e iluminado, las Universidades pontificias y Católicas de los jesuitas, más en Portugal que en España, el bastión de la Universidad de Navarra y Juan Cruz Cruz (Baeza, Jaen, 1940) (que amplió estudios con becas de la Fundación Oriol-Urquijo, Fundación March, etc., eterno director de la revista *Anuario Filosófico* y de la Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, de corte tradicionalista). Non son los únicos nombres de la academia a mencionar, incluido el CSIC, por supuesto (Vázquez García 2009), X. Zubiri, del que han hecho trabajos discípulos, viejos y nuevos, más o menos incondicionales: J. M. Ellacuría, Diego Gracia, A. Pintor-Ramos, Blanca Castilla de Cortázar, o, entre los más jóvenes y entusiastas, nuestro colega Carlos Pose, que se acerca al autor desde la bioética, y desde 1997 viene participando en los Seminarios de investigación de la Fundación Zubiri, tutorizando desde 2008, en dicha institución, un curso a distancia de introducción a la filosofía de Zubiri, son intelectuales de talla, qué duda cabe (Pose 2022). Sin duda Zubiri ha pasado por las horcas claudinas del tomismo en nuestra Universidad. Era el tiempo.

Gilles Deleuze (1925-1995) perteneció a generación posterior a la de Xavier Zubiri (1895-1983). Vayamos ahora al *Sobre la esencia* (1962) de Xavier Zubiri. La estructura de este libro es tal como sigue. Se ocupa, en una parte primera, del problema de la esencia, llegando a una determinación provisional del concepto de esencia. En una segunda parte, aborda algunas ideas clásicas acerca de la esencia: como sentido, como concepto (formal u objetivo), como correlato real de la definición. En la parte tercera, tras un resumen introductorio, delimita el ámbito de lo “esenciable”, en base a tres trazos, realidad y verdad, unidad estructural *simpliciter*, y carácter formal de la unidad de lo real. En el Cap. 9 de esta parte, aborda la cuestión de la “esencia” misma de lo real (carácter propio y análisis interno), capítulo que encierra 4 Artículos: 1.º, sobre las notas esenciales, con, a su vez, tres cuestiones (condición metafísica factual de la esencia, carácter entitativo individual de la misma, y su contenido constitutivo inalterable); y 2.º, con tres cuestiones, el problema de la unidad esencial, sobre la razón formal de ésta, primariedad; 3.º, esencia y logos, esencia y talidad, y esencia y trascendentalidad, esta última, a su vez, con dos apartados, la idea del orden trascendental (con 3 notas, la trascendentalidad en la filosofía moderna y en la filosofía clásica, la idea de lo trascendental, y la idea de estructura trascendental), y, último apartado, la consideración trascendental de la esencia, con dos notas: su carácter trascendental, y su estructura trascendental; el Artículo 4.º, para finalizar, trata de carácter principal de la esencia. En esta suma escolástica moderna, vuelve sobre el tema del rasgo intrínseco del singular concreto, la expresión más densa

(como diría J. Pérez de Tudela Velasco (1981)) de la individualidad (esencia física constitutiva, como X. Zubiri la llama: esto y no lo otro). “He aquí el primer aspecto, y el más obvio de la esencia en una realidad física integral: la esencia es aquello que hace que lo real sea ‘tal’ como es” (Zubiri 1962, p. 357). Pero, no toda determinación es talidad, ya que ésta no está sometida estrictamente al orden categorial de predicación y determinación, no es la diferencia lógica ni la suma de caracteres. “Ser tal, talificar, es formalmente un carácter o función exclusiva o función exclusiva de las ‘notas-de’. Las demás notas presuponen que la realidad es ya tal, presuponen la realidad talificada, y le confieren determinaciones ulteriores a su talidad” (Zubiri 1962, p. 359). La unidad se halla, según Zubiri, «en» cada nota como exigencia intrínseca del todo. La primaridad de la unidad esencial se muestra en que la unidad esencial es “auto-talidad”. La talidad de la unidad, al igual que la talidad de las notas o trazos es formalmente individual *qua* talidad. Si la esencia es sólo singular, también lo será su talidad. El perro de Xavier, por ejemplo, y no otro: “no sólo ser perro o ser hombre, sino ser este perro o este hombre, es ser ‘tal’ unidad precisa y formalmente individual” (Zubiri 1962, p. 361). *Formaliter*: “Lo que llamamos ser ‘tal’ no es poseer un cuadro unitario de notas, sino una exigencia primaria: la constructividad en el orden de la realidad. En este sentido – y sólo en este – ser ‘tal’ es anterior y superior a tener tales o cuales notas” (Zubiri 1962, p. 365). Co-herencia, co-limitación, co-determinación, “clausura”, configuran el carácter de unidad estructural (dinámica, añadiríamos), de esta talidad: unidad de eminente riqueza ontológica. (Nos lleva a la famosa estructura dinámica de la realidad.)

Esta idea de la unidad de la talidad nos suministra un segundo concepto de esencia. Desde el punto de vista de las notas, vimos que en el orden de la talidad, la esencia es el grupo de las notas necesarias y suficientes para *componer* una realidad que sea ‘tal’. Pues bien, añadimos ahora, desde el punto de vista de la unidad esencial, la esencia es la unidad primaria clausurada y cíclica que *hace* que lo real sea justamente ‘un tal’. Estos dos conceptos responden a los dos momentos de *lo que* es la esencia en su realidad física integral. La esencia es aquello por lo cual lo real es ‘tal’ como es y no de otra manera. Pues bien, es ‘tal’ por ser tales las notas que lo componen y por ser ‘tal’ la unidad que las constituye en esenciales. Así es como está ‘construida’ la esencia en el orden de la talidad. La esencia es entonces un *quid tale* (...). He ahí la realidad física de la esencia en el orden de la talidad: es aquello según lo cual la cosa es ‘esto’ y no lo ‘otro’, es decir, es la manera de estar ‘construida’ la cosa real como ‘tal’ (Zubiri 1962, pp. 370-371).

La deuda de Gilles Deleuze, en punto de *haecceitas*, ha sido claramente reconocida por el autor. Xavier Zubiri conocía bien la figura del Doctor Sutil (y dicha noción) como historiador de la filosofía y renovador de la escolástica. No hay vuelta de hoja. Por tanto, a falta de los rabiosos iconoclastas positivistas-lógicos de antaño, a falta de Voltaire, que resultaban más escandalosos e indiscretos, con sentido más publicista, resulta comprensible al menos que los estudiosos de la filosofía franciscana, y los autores franciscanos mismos tal vez, demasiado amablemente, y con excesiva discreción: Martínez Santamarta (1984, pp. 389-406); Manzano (1984, pp. 377-387);

y Merino (2007, p. 54 y otros lugares), le reprocharan dicha apropiación (inconfesa) a Xavier Zubiri, dolidos, y con razón, cuya sutileza no está en este punto a la altura del maestro, a quien reescribe. O veo pecado de inmodestia o soberbia intelectual en ello.

#### 4. Coda

El problema ha sido hoy despejado por la ciencia y la técnica a través de sistemas y controles muy elementales: huellas digitales y oculares (identificación biométrica por el iris del ojo), y ADN. No hay clones. En la realidad, aunque no faltan tentativas cada vez más sofisticadas, pero si en los sueños, nocturnos y diurnos, convertidos en pesadillas, en los juegos de alteración de conciencia; las artes, literatura, pintura y cine se deleitan con este tópico, ficciones de desdoblamiento, fisura endógena; un fantasma que es la cara misma del terror, el de una vida otra de cada cual, ignota. Del terror, dijera S. Freud, que es lo familiar convertido de pronto en extraño (vid. su *Das Unheimliche*, 1919: “[...] *unheimlich* es todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz. [...] Desde la noción de lo entrañable, lo hogareño, se desarrolla el concepto de lo abstraído a los ojos ajenos, lo oculto, lo secreto, plasmado también en múltiples contextos...”) (Freud 1992, p. 225)<sup>7</sup>.

As Antas de Oleiros (Salvaterra de Miño) / Bemil (Val da Mahía),  
4.º ano de pandemia.

#### Bibliografía

- Adams, M. McCord (2008). Universals in the Fourteenth Century, in N. Kretzmann & A. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (pp. 412-417). Cambridge University Press.
- Barth, T. (1955-1957). Individualität und Allgemeinheit bei J. Duns Skotus. *Wissenschaft und Weisheit*, 1955: 192-219; 1956: 117-136; 1957: 106-119, y 198-220.
- Bérubé, C. (1961). *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*. Presses de l'Université de Montréal.
- Bérubé, C. (ed.) (1984). *Homo et mundus*. Acta quinti Congressus Scotistici Internationalis. Salmanticae, 21-26 septembris 1981. Societas Internationalis Scotistica.
- Borges, J. L. (1957). *Manual de zoología fantástica*. Con la colaboración de M. Guerrero. Fondo de Cultura Económica.
- Borges, J. L. (1967). *El libro de los seres imaginarios*. Editorial Kier.
- Borges, J. L. (1969). *The Book of Imaginary Beings* (trad. N. T. di Giovanni). E.P. Dutton.

<sup>7</sup> Vid. Kristeva & Vericat (1996).

- Borges, J. L. (2005). *The Book of Imaginary Beings* (trad. A. Hurley, ilustr. P. Sís). Viking Penguin.
- Boulnois, O. (1991). Genèse de la théorie scotiste de l'individuation, in P.-N. Mayaud (ed.), *Le principe de l'individuation* (pp. 51-77). J. Vrin.
- Boulnois, O. (2014). *Lire le principe d'individuation de Duns Scot*. J. Vrin.
- Di Giovanni, N. T. (2002). *La lección del maestro* (trad. M. Souto). Sudamericana.
- Dumont, S. D. (1995). The Question on Individuation in Scotus's *Quaestiones super Metaphysica*, in Sileo, L. (ed.), *Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti* (pp. 193-227). Edizione dell'Antoniano.
- Duns Scotus, Johannes (1950). *Opera omnia*. Typis Polyglottis Vaticanis. Hoy online: <https://archive.org>.
- Duns Scot (1992). *Le principe d'individuation* (trad. G. Sondag). J. Vrin (revisada posteriormente).
- Falque, E. (2004). L'autre singulier. L'haecceité d'autrui et l'horizon de la finitude, in O. Boulnois, A. Karger, J.-L. Solère & G. Sondag (eds.), *Duns Scot à Paris (1302-2002). Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002* (pp. 623-662). Brepols Publishers.
- Freud, S. (1992). Lo ominoso, in *Obras completas*, Tomo XVII (1917-1919) (pp. 215-251). Amorrortu.
- Gilson, E. (2007a). *Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales* (trad. P. E. Corona). Eunsa.
- Gilson, E. (2007b). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Gredos.
- González Fernández, M. (2019). Deleuze gótico / Gothic Deleuze. *Revista española de filosofía medieval*, Vol. 26, N.º 2: 117-134.
- Grajewski, M. J. (1994). *The Formal Distinction of Duns Scotus: A Study in Metaphysics*. The Catholic University of America Press.
- Granada Martínez, M. Á. (2000). *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Herder.
- Heimsoeth, H. (1974). *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Revista de Occidente.
- Kristeva, J. & Vericat, I. (1996). Freud: "heimlich/unheimlich", la inquietante extrañeza. *Debate Feminista*. Vol. 13: 359-368.

- León Florido, F. (2013). *La filosofía del siglo XIV*. Escolar y Mayo Editores.
- Martínez Santamarta, C. (1984). Estructura del individuo en J. Duns Escoto y Xavier Zubiri, in C. Bérubé (ed.), *Homo et mundus* (pp. 389-406). Societas Internationalis Scotistica.
- Manzano, G. (1984). Posición de Escoto y Zubiri sobre el individuo, in C. Bérubé (ed.), *Homo et mundus* (pp. 377-387). Societas Internationalis Scotistica.
- Merino, J.A. (1993). *Historia de la filosofía franciscana*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Merino, J.A. (2007). *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Noone, T. B. (2003). Universals and Individuation, in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus* (pp. 118-119). Cambridge University Press.
- Park, W. (1998). The Problem of Individuation for Scotus: A Principle of Indivisibility or a Principle of Distinction? *Franciscan Studies*, 48: 105-123.
- Pérez de Tudela Valasco, J. (1981). *Identidad, forma y diferencia en la obra de Juan Duns Scoto. Una aproximación matemática al problema de su interpretación*. Universidad Complutense.
- Pérez-Estévez, A. (1998). *La materia, de Avicena a la especulación franciscana (Avicena, Averroes, Tomás de Aquino, Buenaventura, Pechan, Marston, Olivo, Mediavilla, Duns Escoto)*. Ediluz.
- Pérez-Estévez, A. (2004). Juan Duns Escoto: conceptos y doctrinas fundamentales de su filosofía. *Agora. Papeles de filosofía*, Vol. 23/2: 113-147.
- Pose, C. (2022). *La antropología de Xavier Zubiri: una perspectiva actual*. Editorial Sínderesis.
- Ramón Guerrero, R. (2002). *Historia de la filosofía medieval*. Akal.
- Rodavsky, T. M. (1977, 1980). The Doctrine of Individuation in Duns Scotus. *Franziskanische Studien*, n.º 59: 320-377; y n.º 62: 62-83.
- Stella, P. (1955). *L'Illeorfismo di Duns Scoto*. Società Editrice Internazionale.
- Tomás de Aquino (1991). *Sobre el principio de individuación* (Introducción, texto bilingüe y notas de P. Faitanin). Eunsa.
- Vázquez García, F. (2009). *La Filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Abada Editores.

Wolter, A. B. (1994). John Duns Scotus, in J. J. E. Gracia, *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650* (pp. 271-298). State University of New York.

Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia* (1.<sup>a</sup> ed.). Sociedad de Estudios y Publicaciones (Alianza, 1998, 6.<sup>a</sup> ed.)

# O Príncipe e o Sapateiro: Eu e a minha Identidade em Bernard Williams e Thomas Nagel

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.9>

José Colen  
João Rodrigues

## Resumo

Mudamos muito, física e psicologicamente, ao longo do tempo. Somos sempre o mesmo “eu”, apesar destas mudanças? A versão moderna da questão recua à tese de Locke para quem a identidade pessoal assenta na consciência de um eu pensante. A continuidade da pessoa é a continuidade mental, não a corporal, solução que recebeu logo vários tipos de críticas, que foram retomadas no século XX. Na crítica de Bernard Williams, o problema é indissociável da “integridade” da pessoa, que é chave para a sua crítica ao utilitarismo. A posição de Williams representa um contrapeso importante em relação à tese lockiana, mas não é clara. Thomas Nagel sugere uma abordagem diferente, recorrendo a uma teoria do “duplo aspeto” como solução do problema corpo/mente. Sugere-se neste ensaio que a persistência do debate mostra que o método de evitamento das questões metafísicas, razoável de uma perspetiva política, não travou e não deve travar a curiosidade sobre o problema substantivo da identidade.

## Palavras-chave

Identidade; Locke, John (1632-1704); Williams, Bernard (1929-2003); Nagel, Thomas (1937-).

## Introdução

O que confere identidade a alguém quando o seu corpo muda constantemente (pele debilitada, células mortas)? Propomo-nos debater a resposta de Thomas Nagel à questão, que foi relançada no debate filosófico por Bernard Williams, para mostrar que o método de evitamento das questões metafísicas que é muitas vezes razoável, sob o ponto de vista político, não travou e não deve travar a curiosidade sobre o problema substantivo da identidade.

O problema do “eu” ou da identidade pessoal através do tempo costuma ser expresso na filosofia analítica numa fórmula do género: quais as condições necessárias e suficientes para que a identidade de uma pessoa se mantenha através do tempo? Quer dizer, para que seja *o mesmo* eu num momento *t* do tempo e num momento seguinte, que podemos designar por *t+1*, e assim sucessivamente.

Usando uma linguagem menos formalizada, a questão é mais ou menos esta: mudamos muito, física e psicologicamente ao longo do tempo. Sou sempre “eu próprio”, apesar destas mudanças todas? Desde que fomos concebidos até ao último suspiro, nenhum “átomo” do nosso corpo permaneceu o mesmo, as células são substituídas na sua totalidade num período de uns poucos anos (em rigor, as células da pele duram uns dias, as células do sangue uns meses e por isso é preferível usar estas estimativas sem as tomar à letra). O que confere identidade à pessoa quando tudo muda em si?

## Locke e o conceito “forense” de pessoa

John Locke, na perspectiva de um empirista crítico do racionalismo cartesiano que domina o séc. XVII no continente, declara com firmeza no livro II do seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*:

Possuímos algumas provas nos nossos próprios corpos que demonstram que isto se passa desta forma; todas as partículas dos nossos corpos são uma parte integrante de nós próprios – quer dizer, parte do nosso eu consciente e pensante – enquanto unidas de forma vital a este eu pensante e consciente, de tal forma que sentimos quando são tocadas e quando são influenciadas ou quando têm consciência do bem ou do mal que lhes acontece. Logo, qualquer pessoa considera que os membros do seu corpo são parte dela própria; sente por eles simpatia e preocupação. Corte-se-lhe uma mão, e assim se a separe da consciência que tinha do seu calor, do frio e de outras influências, e já não é mais uma parte do que é ela própria, não mais do que a mais longínqua partícula de matéria (...).

[Isto dá-se] sem se alterar a identidade pessoal, e não existirá qualquer dúvida de que seja eu a mesma pessoa, embora lhe tenham sido cortados os membros que ainda agora faziam parte integrante de mim (Locke 1975, § 11).

Estas observações demonstram, para Locke, que não é o nosso corpo (ou o que chama “substância material”) que define a nossa identidade. Podemos imaginar-nos a perder qualquer parte do nosso corpo (até metade do nosso cérebro) e, desde que continuemos vivos, continuamos a ser o mesmo ser humano.

Mas se nossos corpos estão em constante mudança, com ou sem mutilações, o que pode garantir a nossa identidade? Aqui Locke introduz uma distinção crucial entre duas espécies de identidade, a identidade de um mesmo ser humano e a identidade de uma mesma pessoa. A identidade de um ser humano ou homem é semelhante à identidade de um animal, construída por um conjunto de matéria, que pode mudar, mas é sempre uma, alimentada pela mesma força vital.

A Identidade do Homem – Isto mostra também em que é que a identidade do mesmo homem consiste; ou seja, não é senão a participação continuada na mesma vida, de donde se separam constantemente partículas de matéria, numa sucessão unida vitalmente ao mesmo corpo organizado. (Locke 1975, § 6)

Já a identidade da pessoa, ou identidade pessoal, é algo diferente. Locke define a pessoa como alguém capaz de pensar e refletir, e que, crucialmente, pode perceber que é a mesma pessoa ao longo do tempo: “(...) aquilo em que consiste uma pessoa; que, penso eu, é um ser inteligente pensante, que tem razão e reflexão, e que pode considerar-se a si mesmo como o mesmo ser pensante, em diferentes tempos e lugares”. (*Ibidem*, § 9)

É em função desta distinção que Locke oferece um outro critério para a identidade. Segundo Locke, a identidade pessoal assenta na consciência de um eu pensante cuja unidade se traduz na memória que esse “eu” tem dos momentos passados: “(...) é na medida em que esta consciência pode ser estendida para trás a qualquer Ação ou Pensamento passados, quanto alcança a Identidade dessa Pessoa; é o mesmo eu agora que era então”. (*Ibidem*, § 9)

A identidade assenta, nesta visão, exclusivamente na interconexão psicológica, porque os membros corporais só nos pertencem enquanto essa ligação permanece. A continuidade da pessoa é a continuidade mental, não a continuidade do corpo.

A “experiência conceptual” ou imagem a que Locke recorre para tornar patente a sua tese é a da troca do corpo entre um príncipe e um sapateiro:

Pois se a Alma de um príncipe, levando consigo a consciência da vida passada do príncipe, entrar e informar o corpo de um sapateiro tão logo [que esse corpo] seja abandonado pela sua própria alma, todos verão que é a mesma pessoa que o príncipe, responsável apenas pelas ações do príncipe: quem diria que é [ainda] o mesmo Homem [que antes]?”<sup>1</sup>

1 Locke (1975, §15). Este exemplo demonstra também que um indivíduo pode ser a mesma pessoa, mas não o mesmo homem, que é definido por uma continuidade do conjunto corporal mutável com a sua força vitalícia específica.

Assim apresentada, a identidade de um eu tem consequências “forenses” imediatas pois não é o facto de a pessoa ter o mesmo corpo, mas o de permanecer o mesmo sujeito consciente das ações passadas que gera mérito, culpa ou responsabilidade: “Nesta identidade da pessoa se fundamenta todo o direito e justiça da recompensa ou punição.” (*Ibidem*, §18)

Para dar um exemplo atual: alguém que atropela outra pessoa porque desmaia ao volante não deve ser responsabilizado por isso, precisamente porque não estava consciente aquando do ato, nem guarda memória dele. Esta visão foi incorporada na jurisprudência moderna. Existem, é certo, casos em que a tese de Locke pode parecer problemática. Veja-se a sua justificação para castigar os crimes cometidos sob o efeito do álcool:

Mas não é um homem ébrio e sóbrio a mesma pessoa? Porque outra razão é ele punido pelos factos que cometeu quando ébrio, apesar de nunca estar depois consciente disso? Tal como é a mesma pessoa que passeia, e faz outras coisas durante o seu sono, é a mesma pessoa que é responsável por algum ato danoso que realiza nesse estado. As leis humanas punem ambas com uma justiça adequada à sua forma de conhecimento; porque nestes casos não conseguem distinguir o que é real e o que é falsificado: e, portanto, na ignorância admite-se que a ebriedade não seja admitida na sentença. (*Ibidem*, § 22)

Podemos pensar que hoje tal problema não se levanta, pois (continuando a usar o mesmo exemplo atual) dispomos de testes para averiguar a quantidade de álcool no sangue e avaliar da ebriedade do agente. Mas ainda assim parece estranho que a teoria de Locke não admita que se castiguem os bêbados pelos males que cometem somente por falta de meios de prova. Se tal conclusão nos parece inaceitável, é talvez por uma razão que Locke desconsidera: a responsabilidade antecedente, uma vez que o ato de se embriagar é voluntário. Como quer que seja, a estranheza persiste, pois segundo o critério de identidade proposto por Locke estaríamos a castigar uma pessoa pelos crimes de outra.

## As críticas de Reid e Butler e o regresso do problema na filosofia analítica

O argumento lockiano recebeu logo à época vários tipos de críticas. Por um lado, Joseph Butler criticou a tese de Locke pela sua “circularidade”. A memória de experiências que consideramos ser nossas – como fazendo parte da nossa identidade como uma cadeia de memórias – já pressupõe que tal identidade existe. De outro modo não saberíamos como distinguir as nossas verdadeiras experiências passadas das falsas ilusões da memória.

Considere-se então um ser vivo que exista agora e que existiu durante algum tempo vivo: Este ser vivo deve ter feito e sofrido e gozado o que fez e sofreu e gozou anteriormente (...). Todas essas sucessivas ações, prazeres e sofrimentos são ações, prazeres e sofrimentos do mesmo ser vivo. E são tais antes de

qualquer consideração ou recordação ou esquecimento; uma vez que lembrar ou esquecer não pode fazer nenhuma alteração na verdade da matéria de facto passada<sup>2</sup>.

Portanto, não pode ser a consciência a definir a identidade em si, sob pena de que a definição seja circular, pois remete para o que realmente aconteceu a algum ser vivo no passado.

Por outro lado, Thomas Reid, igualmente insatisfeito, procurou demonstrar que a tese de identidade de Locke leva a situações contraditórias, pois a aceitar a sua teoria, poderíamos concluir que “um homem pode ao mesmo tempo ser aquele quem fez, e quem não fez, uma determinada ação” (Reid 2002 [1785], pp. 275-276). Para isso recorre a outro exemplo célebre:

Suponha que um bravo oficial foi chicoteado quando rapaz na escola por roubar um pomar, por ter tomado a bandeira de um inimigo, na sua primeira campanha, e ter sido feito general em idade avançada; suponha-se ademais que quando capturou a bandeira estava consciente de ter sido chicoteado na escola, e que, quando feito general, estava consciente de capturar a bandeira, mas não tinha consciência de ter sido chicoteado. Aceites estas suposições, segue-se (...) que aquele que foi chicoteado na escola é a mesma pessoa que o que capturou a bandeira, e o que capturou a bandeira é o mesmo que foi feito general. Daqui se segue (...) que o general é a mesma pessoa com o que foi chicoteado na escola. Mas a consciência do general não recua tanto no passado até ao tempo em que foi chicoteado; portanto segundo a doutrina do senhor Locke, não é a mesma pessoa que foi chicoteada. Assim, o general é, e ao mesmo tempo não é, a mesma pessoa que foi chicoteada na escola. (Reid 2002, pp. 276-277)

Esta objecção tornou-se conhecida como a objecção da “transitividade” lógica, e foi recuperada recentemente.

Com efeito, se a partir de Hume e Kant, a filosofia largamente ignora o problema do “eu” (que é ora considerado incognoscível, ora tratado como pressuposto indemonstrável, etc.), a partir dos anos sessenta do século XX o problema regressou à ribalta. Richard Swinburne, Robert Nozick e Derek Parfit sugerem diferentes respostas para os paradoxos que a solução lockiana tinha levantado<sup>3</sup>.

Persiste hoje um extenso debate sobre a questão da identidade na literatura filosófica, com mudanças de ênfase, mas a versão lockiana, ou neolockiana, continuou a ser

<sup>2</sup> Butler (2021 [1736], p. 189). Ver também Perry (1975, p. 104).

<sup>3</sup> Não só da “conexão” para a “continuidade” o que Derek Parfit, em *Reasons and Persons* (1984) chamou “an overlapping chain of experiences-memories” (p. 205). Parfit rejeita as posições sobre a personalidade que colocam o problema como uma questão de “tudo ou nada”, mas de modo tão radical que sugere o abandono do conceito de unidade da atuação ao longo do tempo, apoiando uma visão utilitarista, porque muda o foco das pessoas para as experiências em si. O ensaio “Persons, Character and Morality” em Bernard Williams, *Problems of the Self* (1973) contém a resposta de Williams.

a versão de referência para a análise do problema da identidade através do tempo na filosofia analítica. Interessa-nos aqui estudar a crítica de Bernard Williams e a resposta de Thomas Nagel.

## Bernard Williams e a crítica de Locke

A posição de Williams, formulada através de uma série de experiências mentais, representa um contrapeso importante em relação à tese moderna lockiana (Jenkins 2006, pp. 9-26). O desafio de Williams à abordagem canónica toma, tal como em Locke e Reid, igualmente a forma de uma experiência mental. Suponhamos que uma pessoa, digamos Charles, reclama a identidade de um personagem histórico como Guy Fawkes. Se ele tivesse todas as memórias e ideias do personagem histórico, poderia não só confirmar todos os factos históricos que conhecemos como ajudar a explicar os factos sem explicação histórica conhecida, e teríamos tendência a dizer que este é o verdadeiro Guy Fawkes (embora talvez de modo incompreensível ou até miraculoso). Tal tendência baseia-se, como Locke defendia, nas características psicológicas dos dois.

Mas claro, se um homem fosse capaz desta transformação, seria igualmente possível que o mesmo acontecesse a outro homem, digamos, Robert. Mas não podem ambos ser o mesmo Guy Fawkes, que não pode estar em dois lugares ao mesmo tempo, nem Charles e Robert podem ambos ser o mesmo (Williams 1973, pp. 8-9). O objetivo da experiência é distinguir entre “semelhança exata” e “identidade” (independentemente da possibilidade de existir tal semelhança exata de memórias e carácter) e, à luz dessa distinção, mostrar que “a identidade corporal é sempre uma condição necessária da identidade pessoal” (*Ibidem*, p. 1).

O argumento da inverosimilhança da duplicação leva-o a defender que a identidade não é compatível com a existência de candidatos rivais: é uma relação de um para um.<sup>4</sup> Mas uma forma diferente de entender o problema é dizer que a questão da identidade pode ser resolvida em termos de relações internas ou intrínsecas. A existência de um terceiro candidato (agora ou no futuro) não modifica a identidade. Portanto, em vez das relações psicológicas, Williams defende que o problema deve ser resolvido em termos corporais ou espaço-temporais.

Num texto posterior, intitulado “Are Persons Bodies?”, é ainda mais claro:

O problema da reduplicação surge se um suposto critério de identidade permite que existam dois itens distintos, B e C, cada um dos quais satisfaz o

<sup>4</sup> Como Williams explicita num texto posterior: “O princípio do meu argumento é, em traços largos, que a identidade é uma relação de um-para-um, e que nenhum princípio pode ser um critério de identidade para coisas do tipo T se se basear apenas no que é logicamente uma relação de um-para-muitos ou muitos-muitos entre coisas do tipo T. O que há de errado com o suposto critério de identidade para pessoas que se baseia apenas em afirmações de memória é apenas isso (...), estar disposto a fazer afirmações sinceras de memória que se encaixem exatamente na vida de alguém não é uma relação de um-para-um, mas uma relação de muitos-para-um e, portanto, não pode ser adequada em lógica para constituir um critério de identidade” (Williams 1973, p. 21).

critério da mesma forma que o faria se o outro não existisse. Mas não é assim com a continuidade corporal; o que vale para B quando é contínuo da maneira comum não é o mesmo que vale para ele quando, juntamente com C, foi produzido a partir de A por fissão. (Williams 1973, pp. 77-78)

Neste momento parece-lhe claro que o critério da continuidade da pessoa não podem ser as memórias ou, pelo menos, que estas por si só não podem ser a condição suficiente, e a possibilidade da fissão do cérebro não contradiz a sua tese pois não é “estritamente um caso de continuidade espaço-temporal”<sup>5</sup>.

## Intuição e linguagem: Eu e o futuro

Um problema incontornável na análise de Bernard Williams é que esta procura respostas em intuições *quasi*-linguísticas nas experiências mentais que concebe e que a exemplificação gráfica desempenha sempre um papel importante como método. Alguns filósofos descartam a própria noção de intuição como valiosa enquanto outros acham que deve ser preservada, mas a visão do próprio Williams é que o conflito entre intuições contraditórias é um indicador de que existe um problema filosófico que merece atenção e, portanto, tem um grande valor.

O artigo “Self and the Future” é justamente um exemplo engenhoso deste uso. O artigo inicia-se com um dilema hipotético no qual são apresentadas a dois sujeitos duas opções não só diferentes, mas mutuamente opostas. Supõe-se que existem duas pessoas, A e B, que são submetidas a uma experiência através da qual trocavam de corpos mantendo a sua psicologia, quer dizer, uma amálgama de memórias passadas e de personalidade ou carácter. O que é que esta troca pode revelar sobre a identidade pessoal? Suponhamos que A e B trocam de corpos: será que a nova pessoa com o corpo do A ainda é a mesma pessoa A ou pelo contrário transformou-se em B? Se A continuar a ser o mesmo, apesar da troca de corpo, segundo a nossa intuição tal parece validar a teoria da continuidade psicológica.<sup>6</sup>

O corpo de A continua a ser A ou é agora B? Williams adiciona um teste através desta pergunta simples: cada indivíduo deve escolher a qual dos corpos deve dar 100.000\$ ou, em alternativa, submeter-se a uma sessão de tortura. Williams defende que (obviamente) tanto A como B, nesta experiência, escolheriam o dinheiro e evitariam a

5 Williams (1973, p. 24). A tese de Williams tem sido contestada (ver um panorama em *Personal Identity* (Noonan 1991, pp. 150-152)) mas em qualquer caso marcou a agenda. Naturalmente, como Richard Swinburne (um dualista) sublinha, o problema da duplicação é um problema que também se coloca no caso da continuidade espaço-temporal do cérebro. E o cenário cirúrgico da bissecção do cérebro é certamente mais razoável que a história fictícia de Guy Fawkes. Williams aceita esta vulnerabilidade, mas não aceita a conclusão, pois parece-lhe que há uma diferença crítica entre os dois casos: a duplicação espaço-temporal permite uma verificação causal muito mais fácil que a duplicação mental.

6 “Escolhemos duas pessoas, A e B, que terão o processo [de troca corporal/troca psicológica] realizado nelas. (...) Anunciamos ainda que uma das duas pessoas resultantes, a pessoa do corpo A e a pessoa do corpo B, irá depois da experiência receber 100.000\$, enquanto a outra será torturada. Pedimos então a cada um de A e B que escolha qual o tratamento que deve ser dispensado a qual das pessoas que surgirão da experiência, sendo a escolha feita (se possível) por motivos egoístas.” (Williams 1973, p. 48).

dor. A pessoa A que trocou de corpo preferia certamente que a pessoa com o corpo B recebesse o dinheiro e que a pessoa com o (seu antigo) corpo A fosse torturada. Por sua vez, a pessoa B faria exatamente a escolha inversa se fosse transferida para o corpo A. Williams conclui que a nossa intuição nos diz que o facto de estarmos preocupados connosco próprios no futuro não é necessariamente o resultado de estarmos preocupados com o que acontece ao nosso corpo e que a atitude racional seria, nesta experiência teórica, identificarmo-nos com as nossas memórias e não com o corpo.

Parece prevalecer o critério psicológico sobre a continuidade do corpo. Mas Williams apresenta também um segundo cenário nesta mesma experiência que só aparentemente é diferente. Ele situa-nos agora não no momento antecedente à escolha, mas na iminência na tortura antes da troca de corpos:

Alguém sob cujo poder estou diz-me que amanhã serei torturado. (...). Acrescenta que, quando chegar esse momento já não me lembrarei de me ter dito que isso ia acontecer comigo, pois pouco antes da tortura fariam alguma coisa que me faria esquecer a informação. (...) Acrescenta que o esquecimento desta ameaça será apenas parte de um processo mais vasto: quando chegar o momento da tortura, não me lembrarei de nenhuma das coisas que agora estou em condições de lembrar. (...) Acrescenta que no momento da tortura, não só não me lembrarei das coisas que agora estou em condições de me lembrar, mas também terei um conjunto diferente de impressões do meu passado, bem diferente das memórias que tenho agora. (...)

[O] responsável acrescenta, por último, que as impressões do meu passado com as quais serei equipado na véspera da tortura se ajustarão exatamente ao passado de outra pessoa que agora vive, e que eu as adquirirei por (por exemplo) informação agora no seu cérebro sendo copiada no meu. (Williams 1973, p. 52)

Portanto, na segunda formulação, pouco antes da operação, um indivíduo é informado que irá ser torturado no dia seguinte, mas também de que *a posteriori* não se lembrará dessa informação acerca do infortúnio que era suscetível de gerar medo imediatamente antes. A intuição diz-nos agora que isso não mitiga o nosso medo em relação à dor. Williams pensa que tanto a pessoa A como a pessoa B ficariam aterrorizadas com a tortura iminente e nada consoladas com a informação adicional de que, depois da troca dos corpos, esqueceriam completamente a dor que tinham sentido. Os eventos são, todavia, os mesmos. E sublinha ainda o facto de que a dor física só está minimamente dependente da personalidade e das crenças e memórias.

A existência de intuições contraditórias face à iminência da dor e da tortura sugere-lhe que estamos perante um problema genuíno ao definir a identidade. O conflito de intuições recebe a sua força apesar de nos dois casos estar a ser descrita a mesma experiência (a diferença principal reside no facto de, num dos casos, se dirigir a pergunta na segunda pessoa do singular, “tu”, e no outro caso se apresentar os acontecimentos de maneira menos carregada emocionalmente).

Na segunda apresentação do mesmo caso, o que prevalece é a continuidade do corpo, mas o mais interessante é que a mesma história deu origem a duas intuições e resultados diferentes. Tal leva-o a concluir que nenhum acontecimento altera completamente a identidade e que esta não depende de um critério puramente psicológico.

A sua teoria suscitou imediatamente respostas variadas: Richard Swinburne, como dissemos, afirmou que a identidade pessoal é uma realidade última<sup>7</sup>, recuperando a tese de Butler; Robert Nozick sugeriu um critério diferente que é a “relação intrínseca” de proximidade (*closest continuer*) entre a mesma pessoa em dois momentos sucessivos; e Derek Parfit sugeriu que a resposta é indeterminada podendo aceitar-se um espectro gradual de continuidade psicológica e corporal em vez de duas alternativas mutuamente exclusivas<sup>8</sup>.

Williams vai contra a corrente no sentido em que se opõe, explícita ou implicitamente, a estas sugestões. Mas mais importante talvez: ele infere dessa problematização certas consequências éticas, convertendo o problema menos num tema da metafísica que numa questão de personalidade moral<sup>9</sup>. Sob este ponto de vista a sua intenção é semelhante à de Locke: tomar a identidade da pessoa como noção forense, quer dizer, sujeito de mérito e responsabilidade.

A tese de Williams não é sempre clara. Com efeito, a continuidade espaço-temporal não parece condição suficiente: o que unifica o meu corpo é o “eu”, que não pode ser material no mesmo sentido que a pele ou as células do sangue. Para além disto, a determinação da unidade que sou “eu” é não só atual, mas também temporal. Hoje tendemos a pensar na identidade como um processo contínuo que resulta numa história. A nossa identidade é dada pela nossa história. Será que a nossa memória corresponde à nossa narrativa? E aquilo de que não nos lembramos? Como pode essa história ser “transportada” pelo corpo?<sup>10</sup>

7 Ver a sua discussão em “Personal Identity: The Dualist Theory” em *Personal Identity* (Shoemaker & Swinburne 1984).

8 Note-se, contudo, que a posição de Parfit já de si complexa se altera. Para uma visão de conjunto ver *Reading Parfit* (Dancy 1997), e compare-se com *Reading Parfit On What Matters* (Kirchin 2017).

9 Raymond Martin e John Barresi (2002, p. 1) sublinham que “(...) a evolução da teorização ocidental sobre o eu e a identidade pessoal parece dividir-se nitidamente em três fases: de Platão a Locke, de Locke ao final da década de 1960 e do final da década de 1960 ao presente.” O que caracteriza esta última fase são três desenvolvimentos a que Williams resistiu: a multiplicação das visões extrínsecas da identidade pessoal; o ceticismo sobre a importância da identidade para o problema da sobrevivência pessoal; e a tendência para ver as pessoas como cortes espaço-temporais. Williams vai contra a corrente no sentido em que se opõe, explícita ou implicitamente, a estas três tendências, o que o situa na segunda destas vagas ou até como um recuo à fase pré-lockiana. Não aceita, por exemplo, a ideia de Parfit de uma série de “eus” sucessivos, e por aí fora. Mas, talvez mais importante, cada uma destas três tendências forma-se, em certo sentido, como uma reação à forma como Williams ressuscitou ou reproblematicizou estas questões. Além disso, ele infere dessa problematização certas consequências éticas, convertendo o problema menos num tema da metafísica que numa questão de personalidade moral.

10 Em particular, o volume contém o famoso ensaio “O caso Makropulos”, no qual o argumento de Williams sobre “o tédio da imortalidade” apresenta uma visão de identidade pessoal baseada no carácter. Sem indicar nenhuma conceção concreta de vida eterna, o ensaio pergunta se a vida eterna poderia ser desejável ou mesmo tolerável para nós. A razão de Williams para responder taxativamente “Não” baseia-se na defesa do seguinte dilema: ou (primeira hipótese) passaremos a eternidade formando e buscando

## A resposta de Thomas Nagel

Thomas Nagel, pouco depois e, até certo ponto, em resposta a Williams, defende uma forma diferente de abordar a questão do eu. Ele começa com a constatação de que o conceito de “eu” é suspeitamente puro quando examinado de dentro: não tem ligação *lógica* com nada mental nem físico (Nagel 1986, pp. 33-34)<sup>11</sup>.

A persistência do eu que sofre a migração para um corpo inteiramente diferente parece concebível, mas a persistência do eu apesar de uma quebra radical da consciência também é concebível. É tentador por isso objetificar a existência do eu, mas esse eu objetivo não é sujeito adequado da identidade pessoal. Não é sujeito adequado pois não tem qualquer relação com nenhum facto objetivo, e não é por isso possível responder à pergunta “Dada uma experiência, passada ou futura, como se pode verificar se essa experiência é minha ou não?”. Podemos nos facilmente enganar e pensar, por exemplo, que fomos nós a dizer uma piada quando na verdade foi alguém que está conosco no mesmo dia e no mesmo local. Um “eu” vazio, sem qualquer conteúdo, não pode resolver esta questão (Nagel 1986, p. 36).

Nagel sugere, em alternativa, que o “eu” deve de ter algum grau de objetividade. Mas como pode ser isto possível se, como já vimos, o “eu” pode ser concebido independentemente de qualquer fenómeno, físico ou mental?

A resposta de Nagel é de que esta separação entre o eu e tudo o resto é uma ilusão, e um “erro do nosso poder concetual” (*Ibidem*, pp. 34-35). Apesar de ser possível imaginar tal separação, ou seja, de constituir uma possibilidade epistémica, não quer dizer que seja uma possibilidade metafísica.

A essência daquilo a que um termo se refere depende de como o mundo realmente é, e não apenas do que precisamos de saber para usar e compreender o termo. Posso compreender e ser capaz de aplicar o termo “ouro” sem saber o que é realmente o ouro – que condições físicas e químicas qualquer coisa deve satisfazer para ser ouro. A minha ideia pré-científica do ouro, incluindo o meu

---

novos projetos de vida, ou (segunda hipótese) passaremos a eternidade perseguindo os mesmos projetos. Mas no primeiro caso deixo, por causa da mudança total nos meus projetos, de ser a mesma pessoa que sou agora, ou, no segundo caso, passo a eternidade envolvido nos mesmos projetos. A conclusão parece difícil de conciliar com a tese central de Williams. Thomas Nagel faz em *The View from Nowhere* (1986) um breve comentário: “(...) dada a simples escolha entre morrer em cinco minutos e morrer daqui a uma semana, eu escolheria sempre viver mais uma semana; e por um tipo de indução matemática concluo que ficaria feliz em viver para sempre. Talvez acabe por me cansar da vida, mas neste momento não consigo imaginar isso, nem consigo compreender aquelas muitas pessoas distintas e razoáveis que sinceramente afirmam que não consideram a sua própria mortalidade como um infortúnio.” (Nagel, 1986, p. 224) A polémica ainda não cessou, com razões contra, como por exemplo Jay Rosenberg, “Reassessing Immortality: The Makropulos Case Revisited” (2005, pp. 220-40), mas também globalmente favoráveis como: “Williams, Nietzsche, and the Meaninglessness of Immortality” (Moore 2006, pp. 311-330) e, mais em geral, em *Points of View* (Moore, 1997, cap. 11).

11 Uma apresentação geral da teoria do duplo aspeto de Nagel encontra-se em Alan Thomas, *Thomas Nagel* (2009), no capítulo “Placing the Mind in the Physical World”, pp. 61-106. Note-se, no entanto, que a obra é anterior à publicação de *Mind and Cosmos* (Nagel 2012).

conhecimento das características perceptíveis pelas quais identifico amostras dele, inclui um espaço em branco a ser preenchido por descobertas empíricas sobre a sua natureza intrínseca. Da mesma forma, posso compreender e ser capaz de aplicar o termo “eu” a mim mesmo sem saber o que realmente sou. (...) Isto pode dar origem às ilusões, discutidas anteriormente, relativas à independência do eu de tudo o resto (*Ibidem*, pp. 40-41).

Mas mesmo assim ficamos com a questão do que pode servir como base objetiva do “eu”, e que ao mesmo tempo pode ser a causa das suas dimensões psicológicas mais subjetivas. Nagel começa por observar que o conceito do “Eu” não está separado do conceito de “Alguém”.

Algumas das experiências mais radicais da imaginação que levam ao aparente distanciamento do Eu de tudo o mais resultam de ilusões do poder conceptual. É um erro, embora natural, pensar que um conceito psicológico como a identidade pessoal pode ser compreendido através de um exame do meu conceito de Eu na primeira pessoa, independentemente do conceito mais geral de “alguém” que é a essência de ‘Eu’ ser na forma da primeira pessoa. Acrescentaria apenas que as condições completas da identidade pessoal não podem de forma alguma ser extraídas do conceito de pessoa: não podem ser alcançadas *a priori*. (...) Para possuir o conceito de sujeito de consciência, um indivíduo deve ser capaz, em certas circunstâncias, de identificar-se a si mesmo e os estados em que se encontra, sem observação externa. Mas estas identificações devem corresponder, em geral, àquelas que podem ser feitas com base na observação externa, tanto por outros como pelo próprio indivíduo (*Ibidem*, p. 35).

Persiste o problema fundamental: o que é que usamos para confirmar que um sujeito é “alguém”? Aqui Nagel acaba por recuperar com elegância as duas grandes visões históricas. Aquilo que usamos para identificar um “eu” externo, ou seja, um “alguém”, é em parte uma continuidade psicológica de coisas como experiência, memória, etc., dessa pessoa (*Ibidem*, p. 38), mas ao mesmo tempo tem de ter alguma base objetiva, como por exemplo um corpo material, que seja identificável como um indivíduo persistente no mundo (*Ibidem*, p. 40).

Isto leva Nagel a propor uma teoria de duplo-aspeto. Para ele, como materialista não reducionista, o cérebro é o melhor candidato para suporte do que realmente é o “eu”, pois é tanto um indivíduo persistente no mundo, como a base e fonte da nossa consciência, memória, e tudo o resto.

(...) É aqui que entra a teoria do duplo aspeto. O conceito de identidade não implica, obviamente, a verdade da teoria do duplo aspeto. O conceito implica apenas que se ele [o Eu] refere alguma coisa, tem de referir-se a algo essencialmente subjetivo (...) que é o *locus* persistente de estados e atividades mentais (...). Mas se a teoria do duplo aspeto estiver correta, então esse *locus* é, na verdade, o cérebro intacto.

Eu sou o indivíduo persistente na ordem objetiva subjacente às continuidades subjetivas daquela vida mental que chamo minha. Mas um tipo de identidade

objetiva só pode resolver questões sobre a identidade do eu se a coisa em questão for simultaneamente o portador de estados mentais e a causa da sua continuidade. Se o meu cérebro satisfaz estas condições, então o núcleo do eu – o que é essencial para a minha existência – é o meu cérebro funcional. (...) O cérebro, mas não o resto do animal, é essencial para o eu (*Ibidem*, pp. 40-41).

Nagel defende, pois, como Reid, que há uma base objetiva persistente para distinguir se uma experiência passada ou futura pertence a um determinado sujeito: se tiver ocorrido no cérebro desse sujeito, então é sua. Ao mesmo tempo, mantém-se a conexão entre o “eu” e a continuidade psicológica que lhe parece essencial, mas com a já referida base objetiva que ajuda a evitar as dificuldades que as teorias da memória como as de Locke encontraram. Mas também a resposta não é clara. Uma coisa material como o cérebro não pode estar em sítios diferentes, mas eu estou no dedo e no nariz. As partes estão diferenciadas quanto à sua pluralidade, não são a mesma coisa.

## Uma hipótese provável e um problema insolúvel

A tese de Nagel foi bem resumida numa passagem da sua obra *What Does It All Mean*:

(...) não somos um corpo mais uma alma – também não somos apenas um corpo; ele, ou pelo menos o nosso cérebro, não é apenas um sistema físico. É um objeto com aspetos físicos e mentais: pode ser dissecado, mas também tem um tipo de interior que não pode ser exposto pela dissecação. (...) Parece haver dois tipos muito diferentes de coisas acontecendo no mundo: as coisas que pertencem à realidade física, (...) e aquelas outras coisas que pertencem à realidade mental (...). Se a própria consciência pudesse ser identificada com algum tipo de estado físico, o caminho estaria aberto para uma teoria física unificada da mente e do corpo e, portanto, talvez para uma teoria física unificada do universo. Mas as razões contra uma teoria puramente física da consciência são suficientemente fortes para fazer parecer provável que uma teoria física da totalidade da realidade seja impossível. A ciência física progrediu deixando a mente fora daquilo que tenta explicar, mas pode haver mais no mundo do que pode ser compreendido pela ciência física (Nagel 1987, pp. 33-36).

Ainda que não apresente a sua resposta ao problema como conclusiva, Nagel vê-a como a hipótese mais provável. Com efeito, tem ao mesmo tempo a vantagem de evitar os problemas das teorias da memória, e de não ser um reducionismo physicalista. As teorias de duplo aspeto atraem Nagel, porque conservam duas dimensões tão difíceis de conceber, como necessárias, quer dizer, tanto a persistência do objeto físico, que o torna identificável para outros, como a sua capacidade como repositório de memórias, que é o que nos torna um Eu para nós próprios. A adoção de uma versão da teoria do duplo aspeto pode evitar os maiores obstáculos à solução do problema da identidade.

Ainda assim, a conclusão propositadamente modesta de Nagel não soluciona o problema da identidade, que se arrasta há séculos, mas nem por isso ele pensa que devemos desistir do empreendimento.

Regressou depois inúmeras vezes à questão, mudando a ênfase em *Mind and Cosmos* (2012). Numa síntese recente, explica o “núcleo” da sua nova abordagem: o extraordinário sucesso das ciências físicas no séc. XVII não pode pretender esgotar “os fenómenos mentais e o ponto de vista subjetivo em que ocorrem” (Nagel 2023, p. 206), pois a física mecanicista começou por subtrair da sua descrição do mundo esses aspectos mentais, ou seja, “consciência, significado, intenção, ou propósito” (*Ibidem*, p. 205).

A vivacidade da controvérsia à volta do que constitui a identidade da pessoa não mostra sinais de abrandamento. Apesar das injunções positivistas para deixar este tipo de questões fora do espaço público, elas continuam a ser tópicos de debate aceso entre os filósofos analíticos (no continente, a questão nunca deixou a filosofia, tomou até tons mais patéticos).

## Considerações finais

A questão da identidade não nasce na época moderna. Plutarco, retórico romano conhecido pelas numerosas biografias que apresenta na sua imensa obra, *Vidas Paralelas*, afirmava que os filósofos antes dele já discutiam em que consistia a identidade de algo que muda muito através do tempo. Na biografia de Teseu, incluída na obra em paralelo com vida de Rómulo, fala do rei grego mítico que matou um monstro em Creta, o Minotauro. No relato, Plutarco explica que para conservar a memória da vitória sobre o monstro, “o navio em que Teseu e os jovens de Atenas voltaram de Creta e que tinha trinta remos foi preservado pelos Atenienses até a época de Demétrio de Falérios, pois retiravam as tábuas velhas à medida que se deterioravam, colocando madeira nova e mais forte em seu lugar” (Plutarco 2001, XXIII, n. 1). Será sempre o mesmo navio, quando já não restar nenhuma das tábuas originais? No final do relato Plutarco comenta que “este navio se tornou um exemplo permanente entre os filósofos, para a questão lógica das coisas que crescem; um lado sustentava que o navio continuava o mesmo e o outro sustentava que não era o mesmo” (*Ibidem*).

Contudo, até essa imagem antiga foi recuperada. Nos anos 60 e 70 do século XX, o navio de Teseu recebeu nova vida, com novas versões. Numa destas novas versões modernas, as tábuas do navio também eram substituídas periodicamente, mas as tábuas eram armazenadas cuidadosamente e isso permitiu reconstituir um navio exatamente igual, contruído com as tábuas originais recuperadas. Qual é o autêntico navio de Teseu? Aquele que foi construído com as tábuas originais ou o que durou ao longo do tempo?

À imagem de Plutarco, os filósofos analíticos contemporâneos acrescentaram outras, muitas vezes retiradas da ficção científica<sup>12</sup>. Se fosse possível reconstituir a pessoa

---

12 Um bom ponto da situação encontra-se em Nozick (1983, pp. 27-70).

recuperando as células originais do cérebro (ou talvez através de uma duplicação perfeita do cérebro colocado noutra corpo ou de só meio cérebro ou de um cérebro igual que surge ao acaso noutras paragens do universo...), qual destes duplicados seria “eu”?

A insolubilidade do problema mostraria que a questão “o que é a pessoa?” é uma dessas questões metafísicas sem objeto, autorreferenciais, mera questão de palavras. A natureza problemática do esforço é tanto mais patente quanto a questão “quem sou?”, o que é o “eu” ou quem sou eu, onde estou, de onde vim ou como cheguei aqui, o que faço aqui – perguntas que remetem para os princípios das coisas – se assemelham muito às perguntas que faz alguém desequilibrado, desorientado, que perdeu a memória, talvez espancado, raptado, deixado num lugar escuro e sem saber o que lhe aconteceu, sem referências, e que procura razões fazendo as mesmas perguntas que esperamos de uma criança.

Esta nudez, todavia, é justamente um símbolo da condição humana, uma situação que de tempos a tempos, talvez em momentos de profunda dor, ou desmoralização, não conseguimos evitar. Pode acontecer também que não seja um choque individual, mas de um grupo ou uma nação: talvez sejamos “raptados pela história”. Acontece que nessas situações em que não sabemos o que fazer e nos parece que nos só resta, angustiados, escolher face ao nada ou face à morte, ainda assim as tentativas de ir mais além são irresistíveis.

Noutras pessoas ou noutras momentos históricos essa propensão cede aos apelos da razão para cultivar o nosso jardim, pois a pergunta sobre a identidade parece uma pergunta claramente abaixo do limiar da verificabilidade que os positivistas exigem. Acresce que é provavelmente certo que não conseguimos viver no estado de angústia permanente que essa nudez implica, a menos que tenhamos o carácter de um Schopenhauer ou um Nietzsche.

Que assim nos apareça a questão é tanto mais paradoxal quanto a evidência do “eu” chegou a aparecer a pensadores do passado como o ponto de apoio seguro e indiscutível no qual uma nova e rigorosa filosofia se podia basear. As disputas dos filósofos cessariam então, fruto do recurso a ideias tão claras e distintas como os universais matemáticos. O seu fracasso parece enganar-nos. A camisa-de-sete-varas em que o dualismo cartesiano (ou o monismo idealista, ou o monismo fisicalista) nos mantém nasceu de uma necessidade de rigor e certeza que se revelou excessiva.

Agora que a metafísica se tornou rigorosa e argumentativa, sob o feitiço de novas ciências da linguagem, talvez tenhamos que procurar conforto ou sentido noutras paragens. A argumentação formal, o equilíbrio refletido, o positivismo lógico, a filosofia da linguagem e outros sistematizadores não fazem justiça à nossa experiência humana. Muitos destes modelos colidem entre si, alguns tornam-se obsoletos porque não conseguem dar conta de certas facetas da experiência.

Mas todos estes esforços, como Isaiah Berlin gostava de repetir, por muita experiência bruta que deixem de fora ou incluam, iluminem e deixem na obscuridade,

implicam geralmente a transferência acrítica de métodos de um setor para outro (digamos da matemática para o cartesianismo, da física Newtoniana para a filosofia de investigação do universo por Kant, da lógica formal para a filosofia de Russell, etc.), de tal modo que a sua aplicação distorce toda a observação. Berlin asseverava: “É o sentir da textura geral da experiência – a mais rudimentar consciência de tais padrões – que constitui a fundação do conhecimento, que em si mesmo não está aberto ao raciocínio, dedutivo ou indutivo: pois ambos os métodos se baseiam nela” (Berlin 1999, pp. 114-115).

O positivismo lógico, a filosofia analítica, rigorosos e ambiciosos esforços na tradição empirista, usam no seu próprio esforço analítico um substrato ou quadro de pressupostos não analisados que os seus próprios métodos não podem explicar e que tornam vazias as suas pretensões de explicação última. Mas a questão, em si mesma, não pode ser sempre continuamente evitada.

## Referências

- Berlin, I. (1999). *Concepts and Categories*. Princeton University Press.
- Butler, J. (2021). *The Analogy of Religion* (ed. D. McNaughton). Oxford University Press. [Pub. orig. de 1736.]
- Dancy, J. (Ed.) (1997). *Reading Parfit*. Blackwell Publishers.
- Jenkins, M. (2006). *Bernard Williams*. McGill-Queen's University Press.
- Kirchin, S. (Ed.) (2017). *Reading Parfit On What Matters*. Routledge.
- Locke, J. (1975). *Essay on Human Understanding* (eds. J. R. Milton et al.). *The Clarendon Edition of the Works of John Locke*. Clarendon Press.
- Martin, R. & Barresi, J. (Eds.) (2002). *Personal Identity*. Blackwell.
- Moore, A. (1997). *Points of View*. Oxford University Press.
- Moore, A. (2006). Williams, Nietzsche, and the Meaninglessness of Immortality. *Mind*, 115: 311-330.
- Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*. Oxford University Press.
- Nagel, T. (1987). *What Does It All Mean?* Oxford University Press.
- Nagel, T. (2012). *Mind and Cosmos*. Oxford University Press.
- Nagel, T. (2023). *Analytical Philosophy and Human Life*. Oxford University Press.
- Noonan, H. W. (2019). *Personal Identity*. Routledge. [Publ. orig. de 1991.]
- Nozick, R. (1983). *Philosophical Explanations*. Harvard University Press.

Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford University Press.

Perry, J. (Ed.) (1975). *Personal Identity*. University of California Press.

Plutarco (2001). *Vies Parallèles* (ed. F. Hartog, trad. A. M. Ozanam). Éditions Gallimard.

Reid, T. (2002). *Essays on the Intellectual Powers of Man* (ed. D. Brookes). Edinburgh University Press. [Pub. orig. de 1785.]

Rosenberg, J. (2005). Reassessing Immortality: The Makropulos Case Revisited. In R. Feldman, K. McDaniel, J. R. Raibley & M. J. Zimmerman (Eds.), *The Good, the Right, Life, and Death* (pp. 220-240). Ashgate Publishing.

Thomas, A. (2009). *Thomas Nagel*. Acumen.

Williams, B. (1973). *Problems of the Self*. Cambridge University Press.

# Identidade e *Ipseidade* – Questionamento e Ação

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.10>

**Luís Pereira**

## Resumo

Desde meados do século XX que a questão da identidade invadiu as ciências humanas e sociais – desde o discurso público ao jornalístico, e tornou-se a palavra-passe da nossa época, cujo uso e abuso dissimula uma vaga ausência de significação. Uma identidade em *diálogo* que não pode ser dissociada das interações com outrem e é, em tudo, social; uma identidade que não é mais aquela do *eu* cartesiano ou lockiano, mas definitivamente ligada ao ser humano que somos. Claude Romano desenvolve um exame lógico e filosófico desta noção, partindo de um plano de fundo histórico, principalmente as *egologias* modernas, e propõe uma reorientação completa da questão. O autor forja o conceito de *identidade prática* e demonstra que a identidade, que desempenha um lugar central nas nossas vidas, é uma identidade diante da qual exercemos uma responsabilidade inalienável, na medida em que usufruímos de uma certa autoridade para nos definirmos.

## Palavras-chave

Identidade prática; *ipseidade*; narrativa; Romano, Claude (1967-).

## Introdução

Num dos seus mais recentes livros publicados – *A Identidade em Diálogo* –, Claude Romano<sup>1</sup> procura equacionar a dimensão da identidade, partindo da forma como nas sociedades liberais atuais a mesma é equacionada, desde os pais fundadores do liberalismo moderno, entre os quais encontramos Alexis de Tocqueville<sup>2</sup>, filósofo de pendor político, cuja reflexão é caracterizada tanto pela ação política, quanto pela reflexão teórico-conceitual.

Cada homem é chamado a questionar-se *quem sou eu?* e que sentido quer dar à sua vida. Embora encontre as suas raízes mais próximas no liberalismo dos séculos XVIII e XIX, a procura de identidade, sobretudo no plano individual, é uma problemática que se impõe no final dos anos sessenta, do século passado, como um dos fenômenos distintos das sociedades democráticas (Romano 2022, p. 10). Cada um está revestido não de identidade, mas da *sua identidade*, uma identidade individualizada.

Quanto mais a questão da identidade se torna central na nossa cultura, tanto mais é difícil discernir a significação do termo. Este facto verifica-se, sobretudo, no campo das minorias, relegadas para as franjas da sociedade ou, então, estigmatizadas pela mesma. Precisamos de uma autêntica gramática para definir o que entendemos por identidade, uma verdadeira *crítica da razão identitária*.

De acordo com o filósofo francês, a noção de identidade encerra, pelo menos, três vetores principais de significação. A identidade significa, em primeiro, o “grupo de pertença ao qual um indivíduo está ligado e do qual, por vezes, se reivindica (identidade étnica, sexual, religiosa, nacional)” (Romano 2022, p. 12).

Segundo o autor, estes elementos não podem ser eles próprios a identidade distinta de cada um, mas antes aspetos dessa identidade, ou seja, elementos de uma identidade, pois “não podemos confundir a identidade com as características que ela encerra: uma característica não é uma identidade” (Romano 2022, p. 13).

Entrando em clara dissonância com o pensamento dos movimentos identitários atuais, o autor vai mais longe, ao ponto de afirmar que este uso “é impróprio do ponto de vista lógico e filosófico” (Romano 2022, p. 12). Desta forma, impõe-se,

---

1 Claude Romano estudou na *École Normale Supérieure* e é atualmente professor da Universidade Paris-Sorbonne e também do Departamento de Filosofia, da Universidade Católica Australiana. É autor de uma tese intitulada *L'événement et le temps*, dedicada a uma fenomenologia do acontecimento, a partir da noção de evento, numa leitura crítica a *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. Recentemente, foi nomeado titular da cátedra Gadamer no Boston College (2019-2020) e da cátedra Perelman na Universidade Livre de Bruxelas (2021-2022). A sua obra concentra-se principalmente na fenomenologia, hermenêutica e história da filosofia, particularmente numa das suas últimas obras *Être soi-même*, publicada na editora Gallimard, em 2019.

2 Alexis de Tocqueville, no seu livro *Da Democracia na América*: “nos povos aristocráticos, as diferentes classes são como vastos recintos, de onde não se pode sair e onde não se poderia entrar. As classes não se comunicam entre si; mas no interior de cada uma delas os homens convivem forçosamente todos os dias. Ainda que naturalmente não se agradem, a conveniência geral de uma mesma condição os aproxima” (Tocqueville 2004, p. 268).

necessariamente, um exame profundo, num diálogo com as várias tradições e fontes do pensamento, daquilo a que chamamos de identidade humana.

Deixando de lado este uso impróprio da identidade, o autor discerne apenas duas outras aceções principais das quais se reveste o conceito de identidade. A primeira é lógica, associada ao princípio de identidade<sup>3</sup>, a que chama de *identidade numérica*. Esta identidade consiste em “ser um só e mesmo indivíduo” (Romano 2022, p. 13). A *identidade numérica* consiste em “tudo o que é *ipso facto* idêntico a si mesmo” (Romano 2022, p. 13), isto é, é a unicidade, o facto de ser um consigo mesmo ou, então, de ser indiscernível de si mesmo.

Um outro sentido da identidade, confundido muitas vezes com o primeiro, é o que chamamos de *identidade qualitativa*, onde o “objeto A pode ser idêntico ao objeto B se ele é qualitativamente indistinguível deste objeto”<sup>4</sup> (Romano 2022, p. 14). Este uso é muito corrente na linguagem comum. Por exemplo, se pergunto *quem sou eu?*, posso entender a pergunta no sentido em que a minha unidade psicossomática se distingue da multiplicidade dos outros indivíduos; mas, também, posso pensar no tipo de indivíduo que sou, no sentido de me descrever ou, então, de me definir.

## O eu objetivado

*Porque existe algo em vez de nada?* Esta pergunta clássica mostra que a filosofia começa com o espanto e a admiração. Porém, Thomas Nagel, na sua obra, *Visão a partir de lugar nenhum*, introduz um outro tipo de espanto. Não apenas o facto bruto de existir o ser, ou que haja o ser em geral, mas o facto de, na surpresa de tudo o que existe, um único ser possuir a característica insigne de ser *eu*<sup>5</sup>. Num mundo *a-centrado*, se eu pudesse fazer uma descrição exaustiva desse mundo e de todas as pessoas que o habitam, faltaria a esta descrição alguma coisa de essencial, ou seja, o facto de uma só dessas partes ser o *eu*.

Contudo, a este mundo *objetivo*, falta, em primeiro, a minha pertença a um corpo particular e, em segundo, este *eu* do qual eu faço a experiência como indivíduo particular que sou, só pode ser contingente e accidental. Para Nagel, quando eu digo *Eu sou Luís Pereira*, esta fórmula não constitui um julgamento de identidade, mas apenas uma forma predicativa, ou seja, atribui a um sujeito *eu* uma propriedade, a de eu ser

<sup>3</sup> O princípio de identidade é tema para alguns dos mais calorosos debates em filosofia. O mesmo refere-se, em última instância, à questão do que um ente é. Ao questionar o *ser* de determinado ente, procuramos saber o que o identifica, tornando-o único e discriminável na multiplicidade.

<sup>4</sup> Por exemplo, duas esferas perfeitas da mesma circunferência podem ser idênticas uma à outra no sentido que ambas partilham todas as suas propriedades (menos a sua localização espacial) e, no entanto, permanecem distintas uma da outra. Dito de outro modo, são qualitativamente idênticas, sem o ser numericamente.

<sup>5</sup> Doravante, traduziremos em português pelo pronome pessoal *eu* quer o pronome inglês *self*, segundo a significação que lhe atribuem Locke e Nagel, quer o pronome francês *moi*, na significação que se lhe atribui comumente desde Descartes. Quer num caso quer noutra, estamos sempre a referirmo-nos não apenas a um *eu*, simples identidade, igual a si próprio, mas ao *eu reflexivo*, representado pela consciência de si. Sempre que o fizermos colocaremos o pronome em itálico.

*Luís Pereira.* E, assim, seguindo Nagel, a relação entre o eu *próprio* e o eu *objetivo*, com o qual este se identifica, não pode ser compreendida como um enunciado de identidade, mas, apenas, como uma proposição que predica uma simples propriedade do sujeito (Romano 2022, pp. 23-31).

Analisar como Nagel o ser *eu próprio*, como uma propriedade, conduz-nos a consequências desastrosas. A ideia de um *eu objetivo* distinto do indivíduo humano é introduzida por Nagel como consequência da atitude objetivante característica da ciência moderna, atitude que consiste em “separarmo-nos de todo o ponto de vista particular de um indivíduo singular, e a eliminar da descrição do mundo todos os predicados que pertencem à nossa subjetividade” (Romano 2022, p. 33). Nagel acaba por propor toda a ontologia objetivista da ciência moderna.

Contudo, as reflexões de Nagel acerca do *eu* são importantes porque colocam o acento num ponto fundamental, repetidas vezes negligenciado nas reflexões sobre o problema do *eu*. Segundo o autor, Nagel identificou a fonte principal donde deriva a ideia filosófica do *eu*. A invenção do eu é o estrito corolário da nova imagem da natureza desenvolvida pela física galileana e newtoniana, pois foi a nova conceção da natureza que levou a uma mudança radical na conceção moderna do *eu* (Romano 2022, p. 33).

E, embora Nagel queira, na sua filosofia, conciliar a dimensão subjetiva e objetiva do mundo, a sua visão não deixa de ser tributária do objetivismo científico.

## Taylor, identidade e moral

Um outro filósofo contemporâneo que consagra também uma parte significativa da sua obra a refletir sobre as questões da identidade é Charles Taylor<sup>6</sup>, dividindo a mesma em identidade individual, identidade grupal e identidade comunitária. Em termos de identidade e do *eu*, é alguém que reconhece o peso do indivíduo e da comunidade na construção da realidade. Segundo Taylor, é necessário reconhecer que a resposta à pergunta *quem sou eu?* não se esgota no enunciar do nome, nem mesmo na árvore genealógica, mas tal resposta evoca de forma privilegiada o âmbito moral.

A tese de Charles Taylor é a de que o conceito de identidade é indissociável do conceito de bem e que, portanto, evoca, necessariamente, uma reflexão de âmbito moral. A questão central já não é *quem eu sou*, mas *o que eu quero*. Regressamos, de uma outra forma, ao questionamento já evocado por Kant, pois, o que está verdadeiramente

<sup>6</sup> A obra mais conhecida de Charles Taylor trata justamente desse tema. Chama-se *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna*. Em termos de identidade e do *self*, Taylor é alguém que reconhece o peso do indivíduo e da comunidade na construção da realidade. Assim, procura demonstrar a complexidade que marca a gênese da identidade moderna. Depois de mapear as relações entre identidade e noção de bem, o autor aborda a gênese desta identidade através de três vetores: a interioridade, a emergência da vida ordinária e a noção de natureza. Do ponto de vista ético, o autor identifica três fontes que emergem da história da identidade moderna: o pano de fundo teísta, a visão naturalista e o expressionismo romântico. Taylor chega à conclusão que a modernidade está construída sem nenhuma referência à noção de bem e, na sua perspectiva, tal facto é fruto do conflito entre estes três diferentes vetores.

em causa é a possibilidade mesma de se orientar existencialmente, de determinar o lugar onde estamos e aquele para o qual nos queremos dirigir.

Esta é uma perspetiva inovadora, tomada, também, como constataremos, por Heidegger e Ricoeur no seu pensamento, ou seja, não podemos separar a questão fundamental da identidade do seu carácter ético-moral. Esta será igualmente uma das perspetivas que o nosso autor considerará como constitutiva da *identidade prática*.

## Identidade prática

Qual a tese do autor? Claude Romano defende que “o primado concedido à identidade numérica pela maior parte dos filósofos contemporâneos, no sentido mais literal e metafísico do termo, conduziu estes filósofos a um impasse” (Romano 2022, p. 14). Assim, a maior parte do pensamento filosófico concentrou os seus esforços na questão de saber o que nos torna idênticos a nós mesmos, em diferentes momentos do tempo, e a ignorar a importância da questão da nossa identidade tal como a podemos assumir diante dos outros<sup>7</sup>.

Ora, é a identidade qualitativa que ocupa um lugar central nas nossas vidas, pois, não faz qualquer sentido atribuir à identidade numérica a noção de responsabilidade. “A única identidade que carregamos e à qual damos forma, que solicita a nossa autoridade para nos definir, é a identidade qualitativa” (Romano 2022, p. 14).

A forma de superarmos os impasses de um discurso que, mais do que equacionar a identidade individual ou coletiva, nas suas asserções mais comuns, se tornou ele mesmo identitário, conduzindo a uma espécie de choque de identidades, opera-se pela passagem ao primeiro plano de uma identidade a que chamamos de *identidade prática*. A mesma, partindo da *identidade qualitativa*, não implica a rejeição da *identidade numérica*, antes a reclama, pois, os dois conceitos são fecundos de sentido um para outro.

Ora, antes de avançarmos no sentido de definir no que consiste esta *identidade prática*, é necessário realizar uma genealogia do conceito, nos traços que a história da filosofia deixou do mesmo, seguindo, na senda do autor, duas teses principais: a primeira diz respeito à invenção do *eu*, situando-o na filosofia moderna e tendo como pais Descartes e Locke, mais o segundo do que o primeiro; a segunda, que esta conceção do *eu* é estranha ao pensamento antigo e medieval. Por uma ordem cronológica, começaremos pelo segundo ponto, para depois chegarmos ao primeiro.

## O *Eu* esquecido

Será possível pensar sem a noção de *eu*? A filosofia antiga e a filosofia medieval seriam as maiores testemunhas desse facto. Nada nos impede de procurar uma teoria

---

<sup>7</sup> A identidade tem, também, um carácter ético-moral, pois somos responsáveis pela mesma, a tal ponto que estamos investidos de uma certa autoridade para determinar aquilo que ela é.

do *eu* em Platão, Aristóteles ou Tomás de Aquino. No entanto, de acordo com a tese do autor, “nada no vocabulário grego, até mesmo latino, corresponde à nossa moderna conceitualidade do eu” (Romano 2022, p. 75).

Alguns autores defendem que o reconhecimento do *eu* (*moi, self*) remonta até às epopeias de Homero. Mesmo que não vamos tão longe, a *psykhé* de Platão, o *noûs* de Aristóteles e a *proairesis* de Epicteto seriam o equivalente do conceito de *eu* das *egologias* modernas. Além disso, a ideia do *eu* da Antiguidade teria como seu fiel depositário quer a filosofia perene escolástica quer a psicologia popular.

Ora, para que esta noção esteja já presente no pensamento antigo, estendido também à filosofia medieval, três características principais do *eu* teriam de estar presentes nos textos dos autores, a saber: primazia epistémica da primeira pessoa; fechamento sobre si delimitando uma interioridade forte; definição do *eu* com o estatuto de fundamento da nossa identidade verdadeira. Deixando de lado ainda os aspetos lexicais, e evocando apenas estas três características, a noção de *eu* está, segundo o autor, ausente da conceitualidade dos autores gregos e latinos (Romano 2022, p. 76).

E o primeiro equívoco, a título de exemplo, viria logo do próprio adágio escrito no *pronau* (pátio) do Templo de Apolo, em Delfos, γνῶθι σεαυτόν<sup>8</sup>, cujo sentido não seria o de estabelecer uma relação a si próprio na primeira pessoa ou o de constituir um modo de conhecimento privilegiado de si, mas, antes pelo contrário, a tomada de consciência dos nossos limites enquanto seres humanos em geral, inclusive dos limites quanto à possibilidade mesma de nos conhecermos, a fim de evitar a *hubris* de nos elevarmos acima da condição humana (Romano 2022, p. 79). Mesmo a questão da ideia de *alma* para os pensadores da antiguidade, apesar das suas diferenças, não é qualquer coisa essencialmente *minha* ou especialmente individualizada.

Os autores do pensamento antigo são alheios ao que o nosso autor batiza como uma *interioridade forte*, isto é, um *eu* fechado sobre si mesmo, onde o espírito humano é, de certa forma, expulso do cosmos e encerrado no interior dos seus próprios limites. Para os pensadores gregos, a *alma* permanece um fragmento da natureza, numa interioridade relativa, povoada de imagens ou representações das coisas, que se inscrevem numa totalidade bastante mais vasta (Romano 2022, p. 103).

Deste facto, uma questão se coloca: representará esta ausência uma lacuna, um sinal de inferioridade? Será, então, a invenção do *eu* uma descoberta genial dos tempos modernos?

## As *egologias*: Descartes e Locke

É com Descartes e, depois, Pascal que o *eu* faz a sua entrada solene no pensamento filosófico. Porém, estes dois autores consideraram esta inovação terminológica de maneira bastante diferente. Para o primeiro, Descartes, o *eu* (*le moi*) é entendido

<sup>8</sup> As expressões latinas *Nosce te ipsum* e *temet nosce* são traduzidas habitualmente por “conhece-te a ti mesmo”.

como uma *res cogitans*, um sujeito pensante, realmente diferente do seu corpo; para o segundo, Pascal, o *eu* não é uma substância, nem um puro eu pensante, mas remete antes a uma certa atitude, consequência do pecado original, que consiste no desejo de o homem se colocar no centro de tudo (Romano 2022, p. 41). No entanto, foi a asserção de Descartes que prevaleceu na história da filosofia através das grandes *egologias* modernas, que vão desde Descartes a Husserl, passando por Kant e Fichte (Romano 2022, p. 42).

A invenção do *eu* supõe uma nova visão da natureza como o conjunto de sistemas materiais em movimento relativos uns aos outros, no espaço infinito; uma natureza redutível aos princípios da mecânica e da escrita em linguagem matemática. Assim, a ciência deve purificar a nossa experiência quotidiana naïve e pré-científica de todos os parâmetros inessenciais para estabelecer as leis físicas através de um conjunto de raciocínios *a priori*. À semelhança do mundo físico, é necessário eliminar também todos os resquícios de subjetividade e despojar o espírito de todas as suas qualidades particulares, de forma a tornar-se um conjunto de pensamentos e representações, o puro sujeito do conhecimento objetivo<sup>9</sup> (Romano 2022, pp. 43-45).

O *cogito* cartesiano coloca em primeiro plano uma ideia radicalmente nova: a ideia de uma *doação essencial do eu a si mesmo*, na primeira pessoa, caracterizada pela relação a si mesmo e pelo privilégio absoluto em se conhecer. Consequentemente, a conclusão a que chegamos é que este *cogito, ergo sum* não é evidentemente o ser humano, nem uma parte deste, o seu corpo, nem mesmo a sua alma enquanto princípio de vida. Na verdade, o *cogito* não parece oferecer nenhuma resposta à questão de saber quem sou, ou seja, quem é o sujeito que concebe esse pensamento (Romano 2022, pp. 53-60).

## Locke

Contudo, mais do que em Descartes, o grande inventor do *eu* reflexivo (*self*) foi Locke, no seu *Ensaio sobre o entendimento humano*. Podemos constatar que “com Locke, a ideia de objetivação do espírito dá um passo em frente” (Romano 2022, p. 68).

Tendo já explanado em que é que a identidade pessoal consiste, temos de ter em conta o que é que *pessoa* representa – e que penso tratar-se de um ser pensante, que possui raciocínio e reflexão, e que se pode pensar a si próprio

---

<sup>9</sup> Existe aqui uma clara cisão entre o que o autor chama de interioridade fraca, em relação a uma outra interioridade, chamada de interioridade forte. A primeira é caracterizada por Agostinho de Hipona como uma interioridade espiritual aberta, abrigando nela um Outro. Esta interioridade define-se pelo seu contraste com a exterioridade, mas, no entanto, é suscetível de acolher o que difere dela, fazendo-se amorosa e hospitaleira. Já em Descartes, a razão não se funda senão nela mesma e possui o primado absoluto em se conhecer. Agostinho afirmava que Deus habita a nossa interioridade; Descartes defende que este é apenas uma ideia, a representação de Deus, que o espírito encontra em si mesmo, a marca do criador na criatura. E é esta diferença, aparentemente tão pequena, que muda tudo. “O ego fecha-se no seu próprio cárcere absoluto que por nada pode ser quebrado” (Romano 2022, p. 47). Mais ainda, o fechamento do próprio ego sobre si mesmo é tributário de um movimento que podemos chamar de secularização da alma.

como o mesmo ser pensante em diferentes tempos e espaços; é-lhe possível fazer isto devido apenas a essa consciência que é inseparável do pensamento e, pelo que me parece, é essencial para este, sendo impossível para qualquer um compreender sem *apreender* que consegue compreender (Locke 2014, pp. 442-443).

Locke considera que uma pessoa é um *eu (self)* para si mesmo num dado momento, graças à consciência dos seus pensamentos e ações presentes, que se deve à reflexividade intrínseca do pensamento. Já que toda a operação mental está sempre acompanhada da consciência, qualquer pensamento ou ação necessariamente remete ao *eu*. Contudo, se esse é o modo pelo qual uma pessoa se torna um *eu* para si mesmo num dado momento, resta saber como é que essa pessoa se pode identificar como ela mesma em momentos distintos. Também nesse caso uma pessoa se entende como o mesmo *eu* graças à consciência e à memória. Isto é, nos termos de Locke, uma pessoa será a mesma tanto quanto a sua consciência se estender para o passado ou para o futuro (Locke 2014, p. 447).

O *eu (self)* lockiano não tem, como em Descartes, uma identidade substancial<sup>10</sup>. As ideias para Locke são como tijolos numa construção. Produtos da sensação ou da reflexão, assumem a função de serem simples materiais à nossa disposição. Pensar é juntar ideias, como o construtor junta diferentes materiais. E este processo deve ser concebido segundo um modelo mecânico.

Locke vai operar uma revolução conceptual decisiva, ou seja, estabelecer a reflexão como percepção voltada para o interior. “Locke aproxima-se assim da ideia segundo a qual o *self* pode oferecer-se à percepção interna, da mesma forma que os objetos exteriores, (...) mesmo que o conceito de reflexão designe antes de tudo a apreensão pelo espírito das suas próprias operações” (Romano 2022, p. 70).

Locke vai ainda mais longe, ao ser o primeiro a formular os critérios de identidade do *eu*, distinguindo vários tipos de identidade, conforme a mesma se aplique a uma coisa inanimada, a uma planta, a um animal ou a uma pessoa. A identidade do *eu* consiste numa identidade de consciência, ou seja, na continuidade da memória permitindo ao *eu* reconhecer-se a si próprio nas experiências passadas, ligando essas experiências num só e mesmo fluxo de consciência. Segundo Claude Romano, Locke instaura uma

10 A questão da nominalização do pronome da primeira pessoa *eu* coloca a possibilidade de podermos formular questões de identificação. Então, qual é a consequência? Se podemos falar de um *eu*, nada exclui de falarmos de dois *eu*, talvez mais, ou então o próprio *eu*, assumir outros *eu*, diferentes uns dos outros. Molière, na sua comédia *O Anfitrião*, faz coincidir o léxico da personagem Sósia, disfarce de Mercúrio, com o vocabulário usado por Descartes no *Discurso do Método* e nas *Meditações Metafísicas*. No texto em questão, Molière coloca um problema filosófico maior, a saber: a partir do momento em que nominalizamos o pronome *eu*, devemos estar em condições de identificar o *eu (le moi)* em questão e de o distinguir de todos os que diferem dele. Temos, então, de distinguir os critérios de identificação do *eu* dos critérios de identificação do homem. É Locke o primeiro a fazer jus a esta questão, desafiando do lado anglo-saxónico o conceito de *substância*, um dos mais obscuros e confusos, segundo o mesmo, da metafísica, já que a identidade da *coisa pensante* não reside numa identidade de substância, mas reside na continuidade da sua consciência (Romano 2022, pp. 109-114).

nova dualidade entre o *eu*, onde a identidade repousa sobre a consciência, e o homem, onde a identidade reside na continuidade da sua vida (Romano 2022, pp. 71-72).

Um dos grandes méritos do pensamento de Locke está em formular com toda a clareza a questão dos critérios de identidade do *eu*. No entanto, os critérios a que o mesmo chega são, ou circulares, ou então puramente privados, pois reduz a identidade à continuidade da memória, ou presume já a identidade daquele que se recorda, ou representa uma redução ao absurdo da própria ideia de critérios de identidade (Romano 2022, p. 124).

É certo que Locke operou uma *viragem egológica*, na qual se baseou grande parte da filosofia subsequente que tratou esta questão. Porém, esta necessita de uma crítica radical, pois, o conceito de *eu* é, também ele, fruto de um dado contexto histórico. Por conseguinte, nada impede de colocar em causa a sua pertinência e de tentar pensar *fora do eu* ou mesmo *sem o eu*.

## O *eu* transcendental e o *eu* empírico

As tradições a partir de Locke não apenas esquecem o ponto central do pensamento do *eu*, ou seja, o problema dos critérios de identidade do *eu*, como dão origem a um novo problema que não existia para Locke: formulam a diferença entre o *eu* e o homem nos termos de uma distinção entre dois *eus*: um *eu* transcendental e um *eu* empírico. Toda a argumentação do nosso autor está em demonstrar a sua presença, sobretudo na filosofia de Kant e Husserl. O problema desta perspetiva é que ela exige a existência de dois *eus*: um transcendental, não mundano, dado na imanência absoluta da consciência, fonte do raio intencional que se dirige para os objetos e para o mundo, e outro empírico, mundano, indissociável de uma certa corporeidade.

Olhando especificamente para Husserl, na operação reflexiva, o *eu reflexivo* e o *eu refletido* não podem coincidir em todas as relações dado precisamente que um é reflexivo e o outro refletido, ou seja, um é o sujeito do ato de reflexão e, o segundo, objeto desse ato. É, por isso, que Husserl admite uma cisão do *eu*, ressaltando que esta não coloca em causa a indivisibilidade do mesmo. E a única forma de continuar a defender esta terminologia consiste em fazer de um dos conceitos um conceito de substância, e, do outro, um conceito funcional.

Tais conceitualidades levam-nos a novas dicotomias, novos dualismos, mesmo que considerados noutros termos, ao mesmo tempo que continuamos a não deixar o paradigma a que o nosso autor chamou das *egologias* e dos seus impasses. Mais ainda, o ato de nascimento do *eu* coincide, também ele, com uma nova forma de considerar o nosso corpo, que se opera com a revolução científica moderna. O corpo torna-se um puro fragmento de matéria, uma parcela do mundo objetivo sobre a qual possuímos a perspetiva de um observador exterior (Romano 2022, p. 183). Tal conceção, preconizada já por Descartes, permanece largamente a nossa e continua a dominar os debates contemporâneos nas ciências do espírito.

De uma forma geral, os Gregos, estando perfeitamente conscientes da prática linguística que consiste em imputar uma ação ou a atribuir uma experiência, ignoraram a noção propriamente filosófica do *sujeito* entendido como *eu*. A adoção de uma *visão a partir de lugar nenhum*, como a chama Nagel, é o ato fundador das *egologias* modernas, a partir de Descartes e Locke. Estas representam o maior contributo da filosofia moderna e encontram o seu prolongamento em Kant, Fichte, Hegel e na filosofia transcendental de Husserl.

Assim, a invenção do *eu* é intrinsecamente solidária da transformação conceptual que a precede e da reformulação inevitável de toda a conceitualidade filosófica. Todas as dicotomias estão contidas em germe nesta atitude objetivista e na consequente expulsão do espírito da natureza.

### *Iipseidade*

Claude Romano sugere, assim, um outro ponto de partida, o da *ipseidade*, reclamando-se da herança quer de Heidegger quer de Ricoeur. Lendo os textos quer de um quer de outro, com alguma liberdade de interpretação, o nosso autor não deixa ainda assim de apontar algumas das suas falhas ou impasses. Porém, o importante é a forma como os dois tomam o conceito de *ipseidade* numa aceção eminentemente prática. Embora o autor considere que Heidegger e, depois, Ricoeur, nem sempre foram coerentes na forma como definem o conceito, o mesmo não deixa de ser promotor para superar os impasses a que as *egologias* conduziram (Romano 2022, p. 220).

### Heidegger

A *ipseidade* designa em Heidegger uma maneira de ser do *Dasein*, a sua identidade específica. Contrariamente às *egologias*, a *ipseidade* não é uma espécie de *coisa*, de entidade, mesmo que subtil ou impalpável, mas uma maneira de existência do *Dasein* e de relação do mesmo com a sua própria existência, ou seja, uma modalidade de relação prática consigo mesmo (Romano 2022, p. 230).

Heidegger não define os critérios desta identidade, talvez pela razão de manter a diferença entre o *Dasein* e o homem. O único dado que Heidegger avança é que o *Dasein* “pertence a si próprio, se possui a si mesmo” (Romano 2022, p. 233), embora ele não explique em que consiste quer esta autopertença quer a sua relação com a identidade.

O sentido específico que recebe esta identidade está longe de ser claro. Porém, ao menos podemos dar uma coisa por adquirida: Heidegger desloca o questionamento da identidade do sentido ontológico-formal, isto é, da relação lógica da identidade – identidade numérica – na direção de um novo sentido que fica ainda por definir.

Um dos traços fundamentais da *ipseidade* diz respeito a uma forma de verdade existencial, pois a existência sobre o modo da *impessoalidade* significa, ao contrário, uma existência na não verdade. Assim, a questão da identidade desloca-se de uma

*conformidade a si*, ou seja, uma maneira de ser em conformidade ou desconformidade com si mesmo, no sentido de uma *verdade relativamente a si*, ou seja, de *autenticidade*. Uma tal verdade em relação a si pode também entender-se como fidelidade a si mesmo, lealdade perante si mesmo, existência em conformidade com os seus próprios compromissos.

Contudo, uma das observações que podemos fazer a Heidegger está no facto de que a *ipseidade*, como este a concebe, é uma característica do próprio *Dasein*, porém, o *Dasein* não é o homem. Ora, esta distinção torna-se insustentável, pois, ou o *Dasein* é o ser do homem, o horizonte antropológico não é quebrado e a analítica transcendental é uma variante da antropologia filosófica, ou, então, o *Dasein* possui ele próprio um ser, a ligação à antropologia filosófica é quebrada e damos um salto no escuro. Nesse momento, não poderemos determinar de que sendo a obra *Ser e Tempo* de facto nos fala.

Do propósito de Heidegger, podemos chegar às seguintes conclusões: primeiramente, este confere à *ipseidade* uma maneira de ser do *Dasein*, deixando esta de ser uma coisa ou entidade; seguidamente, relega para segundo plano a questão da identidade de si em benefício da auto-pertença; finalmente, a *ipseidade* está umbilicalmente ligada a uma forma de verdade ou fidelidade relativamente a si mesmo. Apesar de tudo, fica, ainda, em aberto uma questão: a articulação entre estas diferentes determinações da *ipseidade* e o sentido a dar à própria identidade.

## Ricoeur

Para o autor, também Ricoeur retoma em várias passagens a afirmação segundo a qual a *ipseidade* corresponde a uma maneira de ser (Romano 2022, p. 238). Em Ricoeur, a questão da *ipseidade* está ligada à da permanência de si – autopreservação –, concebida como o ato de cumprir a sua palavra, ou seja, uma forma de fidelidade e fiabilidade existencial.

O pensamento de Ricoeur inscreve-se na tradição da filosofia reflexiva francesa criticando mais o *cogito* cartesiano, um *eu* que não é alguém, denunciando a sua abstracção, e não tanto o conceito de *eu* enquanto tal. Além disso, grande parte das vezes, o *si* e a *ipseidade* são intermutáveis no seu pensamento.

O enfoque de Ricoeur está sobretudo na crítica ao carácter pretensamente imediato do *cogito* e à sua ambição de fundamento último e não propriamente no papel que o mesmo desempenha no acesso à subjetividade. É, por isso, que deve prevalecer sempre, no caminho de *si mesmo como um* outro, uma reflexão indireta, expressa através da mediação dos signos e das operações simbólicas, a chamada *via longa* da hermenêutica.

A este primeiro aspeto, acrescenta-se um outro: uma clara inflexão do conteúdo da *ipseidade* no sentido de uma elaboração ética da mesma. Desta forma, o dado distintivo da *ipseidade* em Ricoeur é um compromisso não em relação a si, mas ao outro. A *ipseidade* é, desde logo, uma atitude fundamental que adoto em relação ao outro,

uma responsabilidade que assumo em relação a ele, ela depende na sua essência de uma solicitação ética. A *ipseidade* significa, antes de tudo, a fidelidade ao outro que espera que eu não me furte à minha promessa. É, por isso, que a *ipseidade* não se enquadra numa verdade no sentido teórico, mas depende de uma verdade entendida no sentido ético-prático: a confiança da qual nos tornamos dignos ou a fiabilidade em cumprir as nossas promessas (Romano 2022, pp. 241-242).

Se, por um lado, a fidelidade funda, em última análise, o sentido ricoeuriano da *ipseidade*, concebido sobre o modelo ético da promessa, por outro, pode ainda existir uma certa disjunção entre identidade e *ipseidade*, dado que a identidade se refere à permanência no tempo, ao passo que a *ipseidade* pode separar-se de toda a ideia de permanência, para se limitar a ser apenas permanência de si a si próprio.

### Identidade e *ipseidade*

Desta forma, como último ponto da nossa análise, torna-se imperativo circunscrever qual a relação entre a questão da identidade e a *ipseidade*. Para Claude Romano, a única forma é a de configurar uma conceção coerente da *ipseidade* que permita articular estas diferentes seis características, a saber: a *ipseidade* é uma característica do ser humano; ligada à questão *quem*; reclamando um sentido específico de identidade; compreendida como uma forma de ser; unida a uma forma de fiabilidade ou veracidade; manifestando uma espécie de constância ou de fidelidade a si.

A direção na qual o autor avança é a de responder à questão *quem?*, entendida não no sentido de determinar uma identidade lógica, numérica, mas uma identidade qualitativa. E o ponto importante está em compreender que a identidade qualitativa de alguma coisa ou de alguém pode alterar-se ao longo do tempo. Esta coisa ou pessoa pode tornar-se uma *outra* que até então não era, sem, por isso, se tornar por si uma outra coisa ou uma outra pessoa, isto é, sem deixar de ser logicamente idêntica a ela própria. Por isso, a questão *quem*, tanto pode referir-se à identidade numérica, como à identidade qualitativa.

Quando nos referimos à identidade pessoal, no sentido mais corrente do termo, fora dos círculos filosóficos, estamos a referir-nos à identidade qualitativa. Por isso, a identidade qualitativa é a que melhor responde à questão *quem?* como questão visando a caracterizar alguém (Romano 2022, p. 261). Desta forma, a questão orienta-se eminentemente num sentido prático. Por exemplo, a pessoa identifica-se como sendo um católico fervoroso. Por que razão o faz? Porque, para ela, ser católico é uma forma de motivar um certo tipo de conduta. Podemos concluir, então, que a resposta à questão *quem?* tem de fazer intervir, antes de tudo, características que figuram ou exercem uma influência no segundo plano motivacional que preside às decisões e ações de alguém (Romano 2022, p. 263).

Todos os atributos que são verdade acerca de mim e me definem são pertinentes para responder à questão *quem?* Sim, uma vasta classe de atributos, marcadores de identidade, pode ter esse papel de segundo plano motivacional das minhas condutas

e permitir diferenciar-me dos outros. A título de exemplo e divididos por categorias, podemos apontar os seguintes aspetos: aspetos morfológicos, sociais, morais e psicológicos; personalidade e carácter; determinações biográficas. Por isso, quer a *res cogitans* cartesiana, na sua abstração formal, quer o *self* lockiano, alicerçado numa consciência desprovida de considerações morais e sociais, não podem responder adequadamente à questão *quem?* A resposta a esta questão terá de vir daquilo que se constitui como uma *identidade prática*, ligada aos nossos interesses práticos e ordinários, quando procuramos saber *quem* é alguém. Na nossa vida social não cessamos de categorizar os indivíduos que encontramos, numa operação em parte inconsciente, atribuindo-lhe características morais e sociais. É, por isso, que a identidade prática é uma consequência indissociável do próprio processo de socialização, possuindo sempre uma dimensão social, que ganha forma através das interações sociais.

A identidade prática pode ser definida como factual na primeira pessoa por dois traços: uma certa *autoridade* da qual nos dispomos a explicar o que ela é; a *consciência* que temos *dela* pelo facto de não a podermos endossar aos outros, ou, na terceira pessoa, como independente das minhas tomadas de posição a seu respeito. Por isso, definir alguém unicamente pelo seu aspeto físico, o seu sexo ou a etnia à qual pertence corresponde sempre a uma forma de desprezo, na medida em que isso conduz deliberadamente a ignorar parte da identidade prática em relação à qual alguém está investido, bem como a menosprezar a responsabilidade e autonomia que a pessoa possui na definição dela própria (Romano 2022, p. 277).

Concluindo, no nível inferior, figura a identidade numérica ou a identidade literal, alicerçada na continuidade da vida de um organismo, que não cessa de se modificar ao longo do tempo, mas que, mesmo assim, conserva certos traços constantes, como o seu ADN. No nível superior, intervém a figura da *identidade prática*, isto é, as características sociais e morais que circunscrevem a nossa originalidade e nos diferenciam uns dos outros. A *ipseidade* está ligada a este segundo sentido da identidade e à responsabilidade inerente ao mesmo. No entanto, a *ipseidade* não é esta *identidade prática*, mas uma modalidade de relação prática de ser em relação à mesma.

O que é então a *ipseidade*? A *ipseidade* é a assunção da própria responsabilidade que nos compromete com a nossa identidade prática, ou, então, com os traços centrais da mesma – responsabilidade que exercemos no próprio ato em que declaramos esses traços ou os reconhecemos nos outros. Tal responsabilidade só pode existir diante da nossa *identidade prática* e nunca da nossa *identidade numérica*.

Além disso, a *identidade prática* não diz respeito, em sentido estrito, à identidade na terceira pessoa: primeiramente, porque esta identidade compreende características que eu mesmo não contribuí a definir e o facto de as endossar aos outros não faz qualquer sentido; seguidamente, porque mesmo no caso do estatuto social, ou da profissão, onde eu estou efetivamente investido de uma responsabilidade, as normas de fiabilidade e de verdade não são neste caso pertinentes, pois eu desempenho esse ou esses estatutos independentemente da capacidade de encarná-los bem ou mal. O mesmo já não se pode dizer da identidade em primeira pessoa: assumi-la

diante do outro equivale a provar a verdade da minha forma de me apresentar aos outros, e, fazendo-o, a assumir a identidade que eu reconheço ter.

Assim, a *ipseidade* define-se unicamente em relação à identidade prática na primeira pessoa. A *ipseidade* não é esta identidade mas uma modalidade de relação prática com esta identidade, tratando-se de uma assunção desta identidade e de responsabilização em relação a ela mesma. A *ipseidade* é a atitude que consiste a assumir diante dos outros os traços essenciais da sua própria identidade prática em primeira pessoa com fiabilidade e veracidade – aquilo a que Ricoeur chama de *atestação*. Por isso, a *ipseidade* é eminentemente um conceito normativo.

## Conclusão

O autor procura fazer nesta obra uma genealogia da identidade, de um *eu* esquecido em parte pelo pensamento antigo; redescoberto como consciência reflexiva na herança cartesiana e na subjetividade kantiana, mas esquecido na sua dimensão social.

Por conseguinte, antes de definirmos em que consiste esta nova formulação da identidade como *identidade prática*, precisamos de equacionar a forma como a identidade foi pensada ao longo da história da filosofia. É impossível responder à questão do *eu* sem interrogar a origem histórica desta noção, pois é impraticável encontrar um *eu* imóvel em todas as épocas da história da filosofia.

O momento determinante é a entrada em cena de um *eu reflexivo* a que chamamos *le moi* e da consciência reflexiva, a partir do pensamento de Descartes. Se Descartes é grande introdutor do conceito de consciência na definição da identidade pessoal, definindo a partir dela o *eu*, é, verdadeiramente, Locke, que, resgatando o conceito, lhe dá um enfoque preciso, ao introduzir a distinção capital entre os critérios de identidade do *eu* e os critérios de identidade do ser humano, baseando o primeiro na consciência e na continuidade da memória individual.

A tarefa do autor é renovar precisamente o que a história da filosofia teorizou como identidade numérica, mostrando que a forma de o fazer é considerá-la enquanto *identidade prática*, ou seja, equacionando-a através do tempo em termos antropológicos: o que nos torna idênticos a nós mesmos é o sermos esse *homem aí* e não um outro. Por isso, o nosso autor critica a resposta *egológica* ao problema da identidade numérica, isto é, a afirmação segundo a qual aquilo que nos identifica é ser o mesmo *eu* e não o de ser o mesmo homem. Avançamos, assim, como outros, no sentido de propor uma crítica às metafísicas do *eu*, cheias de contradições e que conduziram sobretudo a vários impasses.

O autor passa a primeira parte da obra a criticar as *egologias* que não fizeram jus à questão colocada *quem somos?* e que tropeçam em dois escolhos: o primeiro, o problema do *solipsismo*; o segundo, um possível *acosmismo* ou *incorporalismo*, mesmo que tendencial ou residual. Contudo, não pretende que a crítica do *eu* seja confundida com uma crítica do sujeito em geral, pois não existe percepção sem sujeito ou ação

sem agente. A questão que queremos discutir é a distinção entre o *quem?* do sentido gramatical e lógico e uma dada conceção filosófica desse sujeito-função.

O contributo maior desta obra é defender uma conceção positiva da *ipseidade*, inspirando-se em duas fontes principais: Heidegger e Ricoeur. A *ipseidade* é uma característica própria do ser humano ou da pessoa e consiste no exercício de uma capacidade, a saber: manter-se responsável pela sua própria *identidade prática*, adquirida socialmente e exercida na relação com os outros indivíduos, no interior das estruturas sociais. Esta conceptualização da *ipseidade* permite evitar dois escolhos: por um lado, o *solipsismo*; por outro, os *dualismos* que assombraram a metafísica do *eu*. Assim, não podemos dissociar a questão da identidade do homem do seu pretensão *eu*, como, também, não podemos associar a identidade humana a um *eu* accidental, pois o humano é, desde sempre e todo ele, social.

A *ipseidade*, no sentido que o autor quer dar ao conceito, designa a atitude que consiste em exercer uma responsabilidade e em tornarmo-nos garantes diante do outro dos aspetos da nossa identidade prática em primeira pessoa, que nos definem de forma mais íntima (desejos, crenças, intenções, aspirações, ideais), porque estamos suscetíveis a exercer a seu respeito uma responsabilidade, e porque essa responsabilidade é que faz deles aspetos pertinentes da própria identidade.

## Bibliografia

- Locke, J. (2014). *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (5.<sup>a</sup> ed) (trad. Eduardo Abran-ches de Soveral *et al.*). Fundação Calouste Gulbenkian.
- Nagel, T. (2004). *Visão a partir de lugar nenhum* (trad. Silvana Vieira). Martins Fontes.
- Romano, C. (2022). *L'Identité humaine en dialogue*. Seuil.
- Taylor, C. (1997). *As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna* (trad. A. U. Sobral e D. de Azevedo de Abreu). Edições Loyola.
- Tocqueville, A. (2004). *Da Democracia na América* (trad. E. Brandão). Martins Fontes.



# Identidad y diferencia en Descartes, Heidegger y Lacan

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.11>

**Benito Arbaizar Gil**

## Resumen

El presente trabajo destaca una serie de convergencias entre las concepciones lacaniana y heideggeriana de la verdad sobre el trasfondo de la concepción cartesiana del sujeto. Se comienza explicando el modo en el que tanto Lacan como Heidegger dirigen su mirada hacia una verdad inseparable de una no-verdad más profunda que la sostenida por un discurso científico de la modernidad que Descartes fundamenta metafísicamente. Igualmente se muestra cómo para Lacan el sujeto descubierto por Descartes, lejos de ser una sustancia o un fundamento inquebrantable, se halla en divergencia estructural consigo mismo y surge como una evanescencia en el encañamiento significativo  $S_1$ - $S_2$ . En conjunto, se hace hincapié en que tanto Heidegger como Lacan se alejan de toda pretensión totalizadora subrayando el carácter de no-todo que envuelve tanto el decir como el existir.

## Palabras clave

*Alétheia; Da-sein; no-todo; significativo; sujeto.*

## 1. Introducción

El presente trabajo destaca convergencias entre las concepciones lacaniana y heideggeriana de la verdad sobre el trasfondo de la concepción cartesiana del sujeto. Se comienza explicando el modo en el que tanto Lacan como Heidegger dirigen su mirada hacia una verdad inseparable de una no-verdad que es más profunda que la sostenida por ese discurso científico que Descartes fundamenta metafísicamente. En el tercer apartado se muestra por qué para Lacan el sujeto descubierto por Descartes, lejos de ser una sustancia-fundamento inquebrantable, es una evanescencia fruto del encadenamiento signifiante  $S_1$ - $S_2$ , y en el cuarto se hará visible cómo los análisis lacanianos algebraizan el *cogito* cartesiano con el fin de mostrar la duplicidad radical de un sujeto en divergencia estructural consigo mismo. Finalmente, en el apartado cinco, se muestra cómo Heidegger y Lacan se alejan de toda pretensión totalizadora subrayando el carácter de no-todo que envuelve tanto el decir como el existir.

## 2. La cara oculta de la ciencia

Psicoanálisis y ciencia moderna comparten para Lacan una raíz común, de ahí que considere imposible que el psicoanálisis hubiese tenido lugar antes del “llamado siglo del genio, el XVII, de la ciencia” (2009b, pp. 814-15). No obstante, ambos apuntan a direcciones diferentes, señalando el psicoanálisis a una dimensión oculta que se halla forcluida por la ciencia (Lacan 2007, p. 162); de hecho, Lacan (1973-74, p. 1549)<sup>1</sup> nos dice que “lo oculto se define precisamente así: lo que el discurso científico no puede aguantar.”

Por un lado, Lacan (2010, p. 55) señala que la apertura del “campo freudiano sólo era posible cierto tiempo después de la emergencia del sujeto cartesiano, por el hecho de que la ciencia moderna empieza después del paso inaugural dado por Descartes”. Por otro lado, el sujeto, lejos de ser un sujeto-sustancia que pueda funcionar como *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, es para Lacan aquello que se halla “en el nudo de la diferencia” (2009b, p. 815), aquello que se halla atravesado por una división entre *saber* y *verdad* que la ciencia trata de cerrar (2009b, p. 759), siendo esa división inseparable del *cogito* cartesiano, pues el *cogito* inaugura lo que para el psicoanálisis es el sujeto de la ciencia en el acto mismo por el que todo *supuesto saber* es rechazado (Lacan 1965-66, p. 844):

---

1 Por lo que se refiere a los Seminarios de Lacan he optado, siempre y cuando estuviese disponible, por citar según la edición castellana de Paidós. En cuanto a los seminarios XII, XIII, XXI y XXII cito según el texto disponible de *LA.L.I. (L'Association Lacanienne Internationale)* cuya dirección *on-line* se referencia en la bibliografía final. En el caso del Seminario XIV, me remito a la edición francesa de Seuil y, por lo que se refiere al Seminario XX, utilizo por lo general la traducción de Paidós, excepto en dos casos en donde, por estar lo citado ausente en la edición de Paidós, he recurrido a la edición crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte que se encuentra en la bibliografía final. También recurro a la edición crítica de Rodríguez Ponte en el caso del Seminario IX.

No olvidemos que cuando plantea su *Pienso, luego soy*, es porque ha sostenido durante un tiempo su *Yo pienso* en un cuestionamiento, en una puesta en duda de ese saber que he llamado adulterado, que es el saber elaborado ya durante mucho tiempo por la injerencia del amo (Lacan 2008, p. 164).

La injerencia del amo, del *sujeto supuesto saber* que dominaba, era entonces la injerencia del paradigma escolástico aristotélico (Lacan 2008, p. 84), al que cabe añadir la caótica proliferación de saberes esotéricos que en el Renacimiento trataban de abrir nuevas vías epistémicas. El discurso del método cartesiano, para librarse de las injerencias del discurso dominante, recurrirá a la metáfora del vaciado, y es así que en las Séptimas respuestas se nos dice que la mejor manera de eliminar las manzanas podridas de un cesto es vaciarlo (AT VII, p. 481)<sup>2</sup> y que para alcanzar el *cogito* se ha procedido como los arquitectos:

He dicho en muchos lugares de mis escritos que mi pretensión era imitar a los arquitectos, lo cuales, para levantar grandes edificios en lugares donde la roca, la arcilla o cualquier otro suelo firme está cubierto de arena o piedrecillas, abren primero grandes fosas, y sacan de ellas no sólo la arena, sino todo cuanto en ella se apoya o que con ella se halla mezclado o confundido, a fin de asentar luego los cimientos sobre terreno firme. Del mismo modo, yo he rechazado primero, como si fuese arena, todo lo que había reconocido como dudoso e inseguro, y habiendo considerado tras esto que era imposible dudar de que la sustancia que así duda de todo, o que piensa, existe mientras duda, me he valido de esto como de una roca firme sobre la que he puesto los cimientos de mi filosofía (AT VII, pp. 536-37).

El caso es que esa roca firme de la que nos habla Descartes sería más bien para Lacan algo que podríamos denominar una *roca de vacuidad*, pues él considera que lo que revela el *cogito* como término del proceso de vaciamiento es el residuo de una falta de saber, “el conjunto vacío que constituye el *soy*, en esta referencia donde *je*, en tanto que *soy*, se constituye de esto: de no contener ningún elemento” (2023, p. 119). El error que Lacan achaca a Descartes con respecto al *yo pienso*, “ese punto en el que no hay salida, el punto entre la aniquilación del saber y el escepticismo”, es confundir el *cogito* con un saber: “Su error es decir que algo sabe sobre esta certeza y no hacer del *yo pienso* un simple punto de desvanecimiento.” (Lacan 2010, p. 232) De este modo, al interpretar el sujeto como sustancia y fundamento sabido lo integró en una dinámica que, por más que sea constitutiva de la ciencia moderna, emboza la dimensión más profunda sobre la que esta se asienta.

Heidegger, que puso de relieve que en la Europa del siglo XVII se gestó una comprensión de la naturaleza como fuente de energía para la técnica y la industria destinada a volverse planetaria (GA 16, p. 523)<sup>3</sup>, también puso de relieve la relación entre el

<sup>2</sup> Se cita AT en correspondencia con la edición de Charles Adam & Paul Tannery (1969-74), indicando posteriormente el volumen y la página.

<sup>3</sup> Las obras de Heidegger se citan con la abreviatura GA y el volumen correspondiente de la *Gesamtausgabe*, consignado en la bibliografía final.

despliegue de ese modo de ser-en-el-mundo y la determinación de la verdad como certeza, del ente como objeto y del hombre como sujeto que tiene lugar en Descartes. (GA 5, p. 50) Esto último supuso una alteración del concepto tradicional de *sujeto*, que en latín se dice *sub-jectum* y que traduce la expresión griega *ὑπο-χείμενον* referida a lo que *sub-yace* o está por debajo, expresión que tradicionalmente no entrañaba referencia alguna al hombre y mucho menos a Yo.

Heidegger señala que es con Descartes que “el hombre se convierte en el primer y auténtico *subjectum*” y que con él “comienza la consumación de la metafísica occidental.” (GA 5, pp. 87, 91) El mundo técnico que hoy habitamos no es más que el modo en el que se concreta esa consumación, pues la metafísica ya no es el más allá de una tierra prometida dócil al cálculo, sino que es el *da* o *aquí* en donde actualmente el *Da-sein* existe. Es por ello que en *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en donde *filosofía* se emplea como sinónimo de *metafísica*, Heidegger (2007, p. 73) nos dice:

El final de la Filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él. *Final* de la Filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental.

A lo que asistiríamos según Heidegger hoy en día es a la consumación de la metafísica bajo la figura de la Im-posición (*Ge-Stell*). En virtud de esta última todo es em-plazado y, precisamente por ello, susceptible de ser des-plazado y re-emplazado hasta un punto en que el objeto se desvanece en la no objetualidad de las *existencias* (de almacén) y la naturaleza se convierte en mera materia prima y repositorio de energía (GA 7, pp. 19-22). Para Heidegger es desde la centralidad que Descartes asigna al hombre como sujeto, que la “relación con el ente es el avasallante pro-ceder hacia la conquista y el dominio del mundo”, y “el hombre emprende una ilimitada explotación del ente por vía de la representación y el cálculo” (GA 6.2, pp. 151-152).

Reduciéndolo todo a disponibilidad, la metafísica consume el proceso de olvido del ser y la consiguiente pérdida de la dimensión de la verdad como *alétheia*. La luz de la razón cartesiana, heredera de la primacía metafísica de la luz, elimina desde el criterio de verdad como claridad y distinción todo cuanto en la presencia del objeto no pueda ser calculado en términos de re-presentación matemática. (GA 5, p. 100) Con ello se radicaliza en Descartes el hecho de que la metafísica oculta la verdad del ser como ocultación. Es por ello que Heidegger nos dice que el pensamiento calculador de la ciencia “no piensa ni puede pensar” (GA 8, p. 9), y extrae su fuerza de esa misma impotencia, pues siendo su objetivo el dominio, da la espalda a todo cuanto no se pliega a ser reducido a objeto calculable.

Desde una comprensión de la verdad como *alétheia*, verdad y no-verdad son inseparables, y es por ello que Heidegger (GA 54, p. 23) lamenta que “la palabra corriente y sin negación «verdad» extravíe todo camino”, pues oculta el carácter negativo de *a-létheia* (des-ocultamiento). La obsesión metafísica es eludir la oscuridad, salir de la oscura caverna y transitar al reino racional de la luz. Por el contrario, lo que la verdad como *alétheia* recuerda es que lo claro y lo oscuro, lo que se da y lo que se sustrae,

son inseparables. La verdad es en Heidegger inseparable de la no-verdad, porque lo oscuro es la matriz misma que da a luz lo claro, y lo que rehúsa la presencia no es un obstáculo a superar, sino el ineliminable reverso desde el cual la verdad es revertida.

Decía Lacan (1974-75, p. 138) de Heidegger: “Yo lo quiero mucho, es todavía muy valiente. (...) Hay algo en él, como un presentimiento del psicoanálisis”, si bien reivindica que el psicoanalista tiene más que decir con respecto al ser y la *alétheia* que lo que el filósofo dice (Lacan 1965-66, p. 935). Reivindicación comprensible si tenemos en cuenta que para Lacan (1965-66, p. 1003) “Heidegger es una figura destacada en cuanto a la representación de lo que es abandonado en el fondo, irremediamente reprimido, de la *alétheia*, de lo *Urverdrängung*.” Esta homologación de la *Urverdrängung* o represión primaria con la *alétheia* remite, por un lado, al modo en el que en Heidegger la presencia-ausencia del ser están coaligadas, y, por otro lado, al modo en el que la conjugación presencia-ausencia es constitutiva del sujeto en Lacan.

Más allá de la poca simpatía expresada por Lacan hacia la hermenéutica, a la que veía como un “campo vago y flácido” (*champ vague et mou*) abonado para “todas las estafas de nuestra época” (1965-66, p. 1034) y más allá de la poca simpatía que Heidegger le tenía al término *sujeto*, de ahí que lo reemplace por *Dasein*, no deja de observarse un *aire de familia* entre la comprensión que ambos pensadores nos dan de la verdad, pues la recomprender lacaniana del psicoanálisis también reivindica una verdad, más originaria que el saber de la ciencia, que no puede separarse de la no-verdad. “La verdad”, señala Lacan (1992, p. 111), “es de origen ἀλήθεια sobre la cual tanto ha especulado Heidegger” y cabe señalar al respecto que la aparición del significado y la desaparición del sujeto son para el psicoanalista francés coetáneas “porque el significante significa junto al otro significante esta cosa privilegiada que es el sujeto en tanto que nada” (Lacan 1961-62, Clase 14, p. 16).

### 3. La incompletud del sujeto

Decimos que una enfermedad está remitiendo cuando está desapareciendo. También hablamos de que una cosa remite a otra cuando con ella se halla relacionada o conectada, e incluso hablamos del remite de una carta para referirnos al sujeto emisor de un envío remitido a un receptor. En la palabra *remitir*, pues, se anuncia tanto un algo que está *desapareciendo* (la enfermedad o el dolor que remite), como una *conexión* de cosas que remiten la una a la otra o un *sujeto* de discurso (el remitente de un mensaje). El *sujeto* lacaniano es, de hecho, aquello que *remite* en tanto que *aparece-desaparece* entre significantes que *remiten* el uno al otro, de modo que en él coinciden *nacimiento* y *desvanecimiento*, y este “no es nunca más que puntual y evanescente. No es sujeto más que por un significante, y para otro significante.” (Lacan 1992, p. 172)

La emergencia del sujeto en el intervalo significante es ilustrada por lo que hacía el nieto de Freud, de un año y medio de edad, cuando arrojaba por encima de su cuna un carrito sujeto por el extremo de una cuerda. Desaparecido el objeto de su vista, lanzaba entonces un “significativo o-o-o-o, y tiraba luego de la cuerda hasta sacar el carrito de la cuna, saludando su reaparición con un alegre «aquí». Ese era, pues,

el juego completo: desaparición y reaparición” (1984, p. 91). El o-o-o-o proferido significaba tanto para la madre del niño como para Freud, *fort*, esto es, *fuera*. De modo que el *fort-da* del niño se conecta con la renuncia a la satisfacción inmediata (presencia de la madre), recurriendo, para resarcirse de tal ausencia, a la mediación del símbolo.

Lo primero que hace el niño al jugar con el carrito, observa Lacan, no es fijarse en la puerta por donde la madre se ha ido y puede reaparecer, sino que fija su atención en el punto en donde la madre lo ha abandonado. Lo cual ejemplifica el modo en el que el objeto de deseo brilla por su ausencia, en un juego que encadena el sujeto al significante como lugar en donde la presencia se desvanece para encadenarse a la otredad de la re-presentación (Lacan 2010, pp. 70-71), esto es, ejemplifica el hecho de que “no hay sujeto si no hay significante que lo funda. Si el primer sujeto es la madre, es en la medida en que ha habido las primeras simbolizaciones constituidas por el par significante *Fort-Da*” (Lacan 2005, pp. 194-195).

En ese par significante,  $S_1$  obrará como el rasgo unario<sup>4</sup> que representa el sujeto en tanto que significante primordial del deseo de la madre, siendo dicho rasgo aquella forma elemental del significante que permite, en la exteriorización del símbolo, la interiorización de la propia imagen. Lo que permitirá el desarrollo del complejo edípico es que el significante Nombre-del-Padre reemplace, y con ello sepulte y reprima, al significante del Deseo de la Madre. Con dicha sustitución se hace posible que el niño se desmarque de su adherencia a la madre reposicionándose como sujeto dentro del orden simbólico del lenguaje y lo social. Dicho reposicionamiento supone aceptar la ley de un derecho paterno que, por un lado, niega al niño el acceso a la madre (el No del Padre) pero, por otro lado, promete a futuro ese acceso toda vez que el niño devenga adulto. Ese es el momento en el que la figura paterna, interiorizada como *Ideal de yo*, pasa a nuclear  $S_1$ .

Es por ello que no debe confundirse el significante PHI mayúscula ( $\Phi$ ) del falo simbólico con el falo sin más, pues el falo simbólico no es algo fálico, al igual que el seno vinculado a la pulsión oral no es algo mamario (Lacan 1961-62, Clase 10, p. 2). Es tan sólo en virtud de la función significante del falo que el pene cae bajo el golpe de la amenaza de la castración.  $\Phi$  releva a la falta del pene imaginario ( $-\phi$ ) convirtiéndose en el  $S_1$  que ancla el sujeto a su des-ser en la ley, en el significante del goce innombrable y perdido, en el “símbolo del lugar donde se produce la falta de significante” (2003, p. 270), en aquel punto muerto, aquella hiancia radical que, faltando por estructura en la cadena significante, hace posible el inter-valo del encadenamiento:

4 Lacan elabora el concepto de rasgo unario a partir de la lingüística de Saussure y de la noción freudiana del sujeto identificado regresivamente con un rasgo único del objeto perdido. Por un lado, al identificarse con el rasgo unario, el sujeto adviene *uno* en comunidad (*común-unidad*) con todos los *unos* también castrados, esto es, afectados por el No del Padre. Por otro lado, preserva lo descrito por Freud como el «narcisismo de la pequeña diferencia», la singularidad de un rasgo cualquiera. Se trazan así “esas dos líneas paralelas y fundamentales cuyas relaciones forman la clave de bóveda de toda la estructura humana, o sea, la identificación y la castración.” (Lacan 1961-62, Clase 18, p. 6)

Es ese punto donde todo lo que se enuncia vuelve a pasar por 0, entre el sí y el no. No la he inventado yo, esta ambivalencia radical entre Pinto y Valdemoro, para no hablar en chino, o entre el amor y el odio, entre la complicidad y la alienación. Para decirlo todo, la ley, para instaurarse como ley, requiere como antecedente la muerte de aquel que la soporta (Lacan 2003, p. 333).

El cero numérico señala aquí un lugar vacío<sup>5</sup> como falta que articula la relación de incompletud entre el sujeto y el Otro, relación en virtud de la cual el sujeto sólo puede decirse en el Otro y Otro sólo puede sujetar su deriva anclándose en  $S_1$ . Al no poder ningún significante significar por sí mismo (Lacan 2023, p. 33), todo significante, para significarse, tiene que autodiferenciarse (Lacan 1961-62, Clase 17, p. 14) y el significante unario  $S_1$  no puede significar sin inscribirse en el significante binario  $S_2$ : “el *uno* como tal es el Otro” (Lacan 1961-62, Clase 3, p. 18).

El sujeto anunciado por  $S_1$  como significante del goce (1992, p. 114) es un sujeto que, surgiendo como efecto de una vinculación al Otro, se desvanece en esa vinculación. En el *tesoro del significante* ningún significante vale por sí sólo, al margen del valor de cambio entre sus elementos; la construcción del sentido nunca está clausurada, sino que está abierta a un futuro que siempre puede rehacer costuras enhebrando nuevas significaciones, de modo que ese sujeto-efecto es retroactivamente efectuado. Las líneas de significado se crean enlazando significantes cual puntos que se van enhebrando y  $S_1$  es aquel *significante amo* que introduce la diacronía efectuando una puntada retroactiva que detiene el deslizamiento indefinido que rige la estructura sincrónica del campo significante  $S_2$  (Lacan 2009b, p. 785).

Frente a la hermenéutica, el psicoanálisis haría hincapié, no en que estamos yectos en el sentido, sino en el sin-sentido. Decir que *no hay Otro del Otro* es decir que no hay nada ni nadie en el tesoro de los significantes que pueda acuñar valor de significado. De ahí que Lacan (2009b, p. 779) nos diga que “la tumba de Moisés está tan vacía para Freud como la de Cristo para Hegel.” El Gran Otro no es Otro sujeto portador de la ley, sino otro lugar, el del significante  $S_2$ . Dado que no hay ningún Otro en el Otro ni cuaja allí ningún sentido, es tan sólo el Nombre del Padre, el padre simbólico, el significante privilegiado que ofrece un anclaje al discurso operando como “el Otro en el Otro” (Lacan 2005, p. 150). La desorbitada reacción en cadena del psicótico (Lacan 2005, p. 151), el modo en el que este va a la deriva de significantes desanclados, responde precisamente a la desorientación que lleva aparejada la ausencia del significante Nombre del Padre. En realidad, ni en el Otro hay sujeto alguno que pueda hablar, ni el sujeto tiene más posibilidades de habla que las que le brinda el Otro. El decir, por sí solo, no tiene dicente y el dicente, por sí solo, no tiene decir.

“El sujeto es lo que le hace falta al saber” (Lacan 1964-65, p. 329), nos dice Lacan, y lo cierto es que Uno y Otro se *hacen falta* en el doble sentido de que tanto se necesitan como se revelan mutuamente en su falta. El campo significante es el del sin-sentido sincrónico y el campo del significado el de la impermanencia diacrónica. Sólo la

<sup>5</sup> “Vacío” es justamente lo que significa la palabra árabe “sifr” que designa el cero y que traduce la palabra sánscrita “sunya”, cuyo significado también es “vacío”.

puntada que se cumple en  $S_1$  puede poner fin al deslizarse sin término de los significantes, lo cual es como decir que  $S_2$  está incompleto, inacabado, en falta.

Los significantes unarios *un-carnan* la posición del significante descontado (-1) del conjunto de los significantes y es en ese sentido que Lacan (2009b, p. 779) habla de “la inherencia de un (-1) al conjunto de los significantes” y señala que “el sujeto se constituye primero como (-1)” (Lacan 1961-62, Clase 12, p. 13) en tanto que significante de la falta y significante que falta; razón por la cual el niño se integra a sí mismo como sujeto contador, en un primer momento, entre los objetos contados;<sup>6</sup> antes de que se vuelva consciente, en un segundo momento, de que puede, como sujeto, descontarse de la cuenta.

En realidad, el  $S_1$  unario es aquel 1 o -1 (Lacan 1961-62, Clase 11, p. 20) que representa el desvanecerse de lo que se descuenta remitiendo al sujeto como 0. El vínculo lacaniano entre 0 y 1 retrotrae a Frege, para quien el 0 opera como aquel descontado que inicia como 1 la cuenta (como aquella no-existencia que hace posible la contabilidad de lo existente),<sup>7</sup> lo cual es, para Lacan (1964-65, p. 424), un descubrimiento de la lógica-matemática altamente significativo:

el descubrimiento de la necesidad de que el *cero*, la falta, sea la razón última de la función del número entero; que el *uno* originalmente lo representa y que la génesis de la díada es para nosotros muy distinta de la génesis platónica, por el hecho de que la díada está ya en el uno en la medida en que el *uno* es lo que representará al *cero* para otro *uno*.

El *uno* es lo que representa el *cero* para otro *uno*, así como el significante representa el sujeto para otro significante. La conjugación  $S_1$ - $S_2$  viene marcada por la movilidad de los desplazamientos metonímicos y las sustituciones metafóricas entre los sucesivos significantes que adoptan la posición del Uno ( $S_1$ ) excluido del Otro ( $S_2$ ). El sujeto, estructuralmente incompleto, está abierto a los significantes que lo metaforizan y a los deslizamientos que lo metonimizan.

<sup>6</sup> “Recuerden el ingenuo tropiezo que tanto divierte al medidor de nivel mental cuando el niño enuncia: *Tengo tres hermanos. Pablo, Ernesto y yo*. Pero si es lo más natural: primero se cuentan los tres hermanos, Pablo, Ernesto y yo, y luego estoy yo en el nivel en que se afirma que tengo que reflejar el primer yo, o sea, yo que cuento.” (Lacan 2010, p. 28)

<sup>7</sup> Frege, en sus *Fundamentos de la aritmética*, señala que, al ser todo cuanto es idéntico a sí mismo ( $x = x$ ), el conjunto de lo inexistente ( $x \neq x$ ) queda definido como el de lo que no es idéntico a sí mismo (§ 74), con lo cual se engendra aquel conjunto que necesariamente forma parte de todo conjunto: el conjunto vacío, siendo su cardinalidad 0 una propiedad derivada de la extensión y definición de conjunto vacío. A todo concepto contradictorio, al que no corresponde objeto alguno, le atribuye Frege el número cero. El 1 sigue inmediatamente al 0 en la serie de los números naturales porque bajo el predicado o concepto “igual a 0” cae el objeto 0 al que corresponde el número 1, mientras que bajo el concepto “igual a 0, pero no igual a 0”, no cae ningún objeto, correspondiendo el número 0 a este concepto. (§77) La serie de números naturales empieza con el 0 y ningún número finito se sigue a sí mismo en la serie de los números naturales. (§83) El cero contado como objeto es así asignado a un concepto que no subsume objeto alguno operando el número 1 como soporte representativo de una ausencia y siendo asignado a la serie de los números definida en  $n + 1$ .

#### 4. El *cogito* más allá de la verdad y la mentira

El sujeto tiene lugar en el intervalo entre significantes, habiendo una constitutiva asimetría entre, por un lado, el *sujeto del enunciado* o *yo (je)* que opera como un *shifter* encadenado a un *saber sin sujeto*, y, por otro lado, el sujeto de la enunciación o sujeto borrado del deseo (\$), que remite a un *sujeto sin saber*. En consonancia con el aserto freudiano de que *el yo no es el dueño de su casa*, transita Lacan de un *yo pienso* a un *ello habla* que conduce a una reformulación de un *cogito* que pasa a decir: *pienso donde no soy, soy donde no pienso*. Por lo demás, una vez negada la conjunción cartesiana que aúna *pienso* y *soy*, puede Lacan (2023, p. 147) servirse de las leyes de De Morgan para concluir: “o no pienso o no soy”.

Llegados a este punto no ha de extrañar que, frente al lugar que el *yo pienso* ocupaba en Descartes como sede de la verdad en su evidencia original, Lacan homologue el *yo pienso* y el *yo miento*. Si afirmo que “yo miento” me instalo en la paradoja de una afirmación que, si es verdad, entonces es mentira, y que, si es mentira, entonces es verdad (Lacan 1961-62, Clase 1, p. 13). Los teoremas de incompletud de Gödel, que pueden verse como una versión matematizada de la paradoja del mentiroso, proyectan su sombra sobre las posibilidades de fundamentar el edificio demostrativo de la matemática y evidencian el fracaso de la “tentativa de suturar el sujeto de la ciencia (...) lo cual quiere decir que el sujeto en cuestión sigue siendo el correlato de la ciencia, pero un correlato antinómico puesto que la ciencia se muestra definida por el no-éxito del esfuerzo para suturarlo” (Lacan 2009b, p. 818).

Lacan observa que si abordamos el *cogito ergo sum* como una implicación y asumimos la verdad del consecuente *sum*, entonces el *cogito* antecedente podría decir tanto verdad como mentira sin afectar a la verdad de la implicación en su conjunto, pues “la implicación material no exige más que una cosa: que la conclusión sea verdadera.” (Lacan 2023, p. 89) La antinómica vacilación entre el *yo pienso* y el *yo miento* no deja de recordar el siguiente chiste al que hace referencia Freud (1976, p. 108):

Dos judíos se encuentran en un vagón de un ferrocarril de Galitzia. «¿A dónde vas?» pregunta uno de ellos. «A Cracovia», responde el otro. «¿Ves lo mentiroso que eres?», salta indignado el primero, «Si dices que vas a Cracovia, es para hacerme creer que vas a Lemberg. Pero ahora sé que de verdad vas a Cracovia. Entonces, ¿para qué mientes?».

Supuestamente, el chiste consiste aquí en que uno de los interlocutores dice una verdad para mentir, y el otro ve preservada la verdad en esa mentira. Para Lacan la satisfacción del chiste se produce porque uno de los interlocutores atraviesa la red de significantes alcanzando, más allá de lo enunciado, al deseo del sujeto de la enunciación. Lo que el chiste ilustra es que entre enunciante y enunciado no hay una convergencia sino una divergencia y la falla en la cadena significativa ofrece una fisura a cuyo través el deseo puede vislumbrarse.

En esa fulguración más allá del *je* del discurso consciente es en donde el psicoanálisis lanza su anzuelo, pues allí se halla el sujeto en su fundamento inconsciente (Lacan 1961-62, Clase 4, p. 5). En el contrasentido del chiste se muestra la verdad del psicoanálisis como reverso (Lacan 1961-62, Clase 15, pp. 10-11) de un *je pense* que “remite a un *de qué, de dónde, a partir de qué pienso* que se sustrae necesariamente”; reverso que actúa como un telar que teje mensajes que escapan a la manipulación consciente y que frecuentemente afloran en forma de lapsus, síntomas o sueños. Justamente porque *yo hablo sin saberlo* digo más de lo que sé (1992, p. 144).

No habla, pues, Lacan (2023, p. 274) de una verdad que avance con la claridad de un paso firme, sino que cojea en el síntoma y “no se alcanza más que por vías torcidas” (1992, p. 115). ¿Qué busca Lacan?: “no la verdad que se pretende total” (1992, p. 113), sino aquella “que no puede decirse más que a condición de no llevarla hasta el extremo, de solo decirla a medias.” (1992, p. 112) Por la ranura de ese *medio* que pone en *entre-dicho* lo que expresamente se dice, *no deja de no inscribirse* la *inter-dicción* en la dicción (1992, p. 145). De ahí que, al igual que el *yo pienso* se vincula a un *yo miento*, podríamos vincular el aserto *Yo, la verdad, hablo*, (Lacan 2023, p. 274) con un *Yo, la verdad, callo*, pues no por casualidad Lacan (1992, p. 96) nos recuerda el vínculo entre el vocablo francés *mot* (palabra) y el que no haya ni palabra que responda (*pas de réponse, mot*) o el *motus* (¡chitón!).

Lo que hay detrás del *yo pienso* no es para Lacan, como reclama Husserl, un *sujeto trascendental* sino un *sujeto inconsciente*. En el *cogito ergo sum* cartesiano nos encontramos con un sujeto del enunciado consciente que cae del lado del *yo pienso* y un sujeto de la enunciación inconsciente que cae del lado del *sum*, sujeto segundo que puede des-decir, como en el caso del chiste, al sujeto primero. La transubstanciación cartesiana del “yo pienso”, como sujeto del enunciado, en el “yo soy”, como sujeto de la enunciación, oculta la dimensión del inconsciente y hace pasar por certeza la falacia de considerar que “cuando hablo de mi soy el mismo que aquel del que hablo”. (Lacan 2009a, p. 484) No hay, para Lacan, aseguramiento del ser del sujeto desde la conciencia, pues el “yo pienso” no es presencia sino remitencia al previo “eso” desde el que se articula el pensamiento. El “eso piensa” inconsciente precede a la presencia de la conciencia y, tal y como desvela la lingüística, sigue su propia ley a espaldas de un sujeto que ilusoriamente se cree autoposeer en el *cogito*. “Hay un lenguaje antes de que al sujeto le sea supuesto saber cualquier cosa” (Lacan 2023, p. 410), de modo que al yo como *sujeto supuesto saber*, subyace el inconsciente como saber sin sujeto.

Lo que el psicoanálisis pone de manifiesto es “la duplicidad radical de la condición de sujeto” (Lacan 1961-62, Clase 14, p. 12), pues en el *je pense, donc je sois* aparece una nominación significativa en la que el primer *je* remite a un *sois* que es incógnita existencial no inscribible dentro del perímetro del pensar; el primer *je* remite a un *sois* precedido por un segundo *je* que Descartes introduce de contrabando (Lacan 1961-62, Clase 2, p. 12). Entre estos dos “yo” se abre un vínculo divergente que se replica *ad infinitum*, tal y como ilustra Lacan en el Seminario 9 al matematizar la reflexividad del cogito, esto es la posibilidad, siempre abierta, de decir: *yo pienso que yo pienso que yo soy*.

$$\text{Yo soy} \leftarrow \frac{\text{Yo pienso}}{\frac{\text{Yo pienso}}{\frac{\text{Yo pienso}}{\dots}}}$$

Si damos al *yo pienso* y al *yo soy* el valor uno, entonces construimos una serie convergente que tiende hacia un número determinado: el número de oro<sup>8</sup>.

$1 + 1 = 2$	Primer término de la serie
$1 + \frac{1}{1+1} = \frac{3}{2}$	Segundo término de la serie
$1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1+1}} = \frac{5}{3}$	Tercer término de la serie...

Los resultados arrojan una serie de Fibonacci que Lacan ha utilizado en seminarios como *La lógica del fantasma* (2023, pp. 296-300), *De un uno al otro* (2018, p. 305) o *El reverso del psicoanálisis* (2008, pp. 166-169) para ilustrar la inconmensurabilidad el objeto *a* en el sujeto. El número de oro aparecería como resultado de una ratio que arroja un número irracional heterogéneo a la serie, así como el objeto *a* da razón a la cadena de significantes substrayéndose a la misma. Cuando Lacan (2007, p. 293) nos dice que el objeto *a* “encarna el obstáculo con el que tropieza el deseo en su acceso a la Cosa”, no se refiere a un objeto enmarcable en la *objetividad* racional del formalismo lógico-científico, sino de la *objetalidad* de un objeto perdido en tanto que “aquella parte de nuestra carne que permanece necesariamente atrapada en la máquina formal.” (Lacan 2007, p. 233). Al objeto *a* corresponde la objetividad de lo que objeta, de lo no digerible que se atraganta corto-circuitando, “simboliza lo que, en la esfera del significante, se presenta siempre como perdido, como lo que se pierde con la significantización” (Lacan 2007, p. 190).

## 5. Sujeto, *Da-sein* y no-todo

Heidegger quiere habilitar un pensar que evite los malentendidos de comprender al hombre, al modo de la tradición, como *animal racional* (al modo de un conjunto-especie dentro del más amplio conjunto-género) o al modo moderno como *sujeto*; de ahí que denomine *Da-sein* al ser humano. Con ello quiere marcar distancias con respecto a toda concepción sustancialista del ser humano o toda pretensión de comprenderlo como elemento perteneciente a un conjunto delimitable dentro del ser. Ni el ser ni lo humano pueden comprenderse para Heidegger en el registro de lo sustancial reducible a determinación o presencia y su obra está presidida por la cautela de tratar “de impedir la costumbre –casi imposible de erradicar– de representarnos al «ser» como algo que está y subsiste por sí mismo y de cuando en cuando aparece frente al hombre” (GA 9, pp. 411-12). El que el llamado “segundo Heidegger” (Leyte 2005,

<sup>8</sup> También efectúa Lacan el mismo cálculo sustituyendo el primer 1 por el número *i*, que es  $\sqrt{-1}$ , con lo cual se produce una serie no infinita, sino periódica, que ofrece, en un segundo momento el *Ichspaltung* que divide al sujeto en dos y en un tercer momento la unidad restituida (que da 1 como resultado) del significante devenido objeto el *yo pienso*. (Lacan 1961-62, Clase 7, Anexo 2)

pp. 42-48), en lugar de *Dasein*, recurra a escribir *Ereignis*, *Lichtung* o *Seyn tachado*, responda al deseo de alejarse lo más posible de todo cuanto pueda evocar parentescos con una metafísica de la subjetividad.

El ser humano, en tanto que *Da-sein*, no es para Heidegger lugar de una identidad sino zona crítica de eclosión de una diferencia, pues el hombre es espacio (*da*) oscilante de alumbramiento en donde se litigia la diferencia entre el ser y lo ente (GA 95, pp. 69-72). En tanto que *da* o lugar en donde el ser *se da* (*es gibt*), el ser humano “no se limita a estar *en* la zona crítica... Él mismo, pero no para sí mismo ni mucho menos sólo por sí mismo, *es esa zona*” (GA 9, p. 412). Entrar en el *Seyn* es saltar (GA 65, p. 9) al “abismo del *quiebre*” (*Zerklüftung*) entrando en el *entre* que revela el guión del *Da-sein*. Dando ese salto se expone lo humano a *lo más inhóspito y violento*, (*das Unheimlichste und Gewaltigste*; GA 40, p. 164), esto es, a aquello que arranca radicalmente de lo familiar (*heimlich*). “El camino que la diferencia de ser”, señala Heidegger, “ha señalado al pensar, discurre muy pegado al límite de la aniquilación... Aquí se niega todo apoyo y toda protección: todo asidero a lo ente perturba, porque el asidero va contra la verdad.” (GA 95, pp. 72-73) Saltar al *entre* del *Seyn* es entrar en una extraña y peligrosa comarca ambiguamente iluminada (GA 10, p. 28) en donde “se abren abismos, separaciones, extensiones, y se producen grietas” por las que adviene “lo in-audio, lo hasta entonces no-dicho y lo im-pensado” (GA 40, p. 66).

En *Ser y tiempo* la angustia es el temple de ánimo de aquel encontrarse fundamental que, “quebrantada hasta las entrañas la cotidiana familiaridad” (GA 2, p. 189), revela el estado de abierto del *Dasein* como el estar *no en casa* (*Un-zuhause*) de la *inhospitalidad* (*Unheimlichkeit*). Confrontando al *Dasein* con su *ser cara a la muerte* (*Sein zum Tode*), la angustia lo arranca definitivamente de toda familiaridad con lo uno (GA 2, p. 263) y lo revela como ser finito cara al fin (*Sein zum Ende*). Atravesada bautismalmente por el *no* de la muerte, la vida humana se desarrolla entre el *aún no* y el *ya no* de un morir que es la posibilidad más esencial del ser ahí, la única inseparable de su existir finito en tanto que “posibilidad de la imposibilidad” (*Möglichkeit der Unmöglichkeit*) (GA 2, p. 262), esto es, en tanto que posibilidad de finar y *ya no* tener más posibilidades. En Heidegger el *Da-sein* opera como nombre de un *no-todo*, un *no-conjunto* que sólo es mientras la muerte no es, mientras ella falta, y que, cuando ella llega, cuando *ya no* falta, se produce no una realización, sino una des-realización (GA 2, § 45, § 48, §50; GA 9, p. 111).

Lacan, a diferencia de Heidegger, mantiene el término *sujeto* como referencial para comprender al ser humano. No obstante, Lacan desea, al igual que Heidegger, desarrollar un pensamiento liberado de los malentendidos que presiden la metafísica de la subjetividad. Tanto la analítica de la existencia en Heidegger como el análisis del sujeto en Lacan tratan de echar luz sobre una subjetividad del sujeto que se halla mucho más fisurada de lo que la tradición pretendía. El interés de Lacan por la paradoja de Russell o los teoremas de incompletud de Gödel, tiene que ver, de hecho, con el modo en el que ambos ponen de manifiesto que el lenguaje (constitutivo del sujeto) no es un sistema cerrado, sino fisurado.

Lo que para Lacan (2023, p. 83) ilustraría la paradoja de Russell es el modo en el que la operación que define los elementos incluidos en un conjunto deja estructuralmente algo fuera y “el universo no se cierra.” Recordemos, a este respecto, que, en el seminario *La identificación*, el -1 representa el rasgo unario como lugar de la exclusión radical (1961-62, Clase 12, p. 13; Clase 13, p. 11). En la misma línea, cabe destacar, por lo que se refiere a Gödel, que su primer teorema de incompletud demuestra que cualquier sistema suficientemente amplio como para formalizar la aritmética, contiene enunciados verdaderos que no son deducibles dentro de dicho sistema. Un segundo teorema de incompletud, consecuencia directa del primero, demostró también la imposibilidad de demostrar la consistencia de un sistema tal dentro de sí mismo. Ni la consistencia ni la completud son demostrables dentro del propio sistema (lo cual supuso el acta de defunción del programa formalista auspiciado por Hilbert). Turing, por su parte, estableció que si alguien decidiese introducir algún axioma adicional para demostrar un enunciado antes indemostrable, entonces siempre surgirá, aplicando el mismo procedimiento, otro nuevo enunciado que, aun siendo verdadero, no es demostrable dentro del sistema. Todo ello indica cómo todo sistema se halla internamente abierto, es por estructura incompleto y no puede garantizar su consistencia interna. Los sistemas no están suturados sino fisurados.

Esa incompletud por sistema es lo que determina las fórmulas lacanianas de la sexuación. Por un lado, está la *función fálica* como conjunto de todos los hombres sometidos por ley a la castración; conjunto que, a su vez, se funda en la *función padre* en tanto que excepción que dice “no” a la función fálica, esto es, en tanto que aquello que estructuralmente queda fuera del conjunto. Por otro lado, en la mujer se elimina la excepción, de modo que no hay existencia para la cual la función fálica no opere y, por lo tanto, no hay la excepción del Uno particular que funde la universalidad del conjunto (1992, pp. 96-98; 1972-73, Clase 10, pp. 15-16). A consecuencia de ello, no podemos situar totalmente a la mujer ni dentro de la función fálica ni fuera.

El *no-todo* no resulta de que nada lo limite, ya que el límite se sitúa allí de otro modo. Al contrario de la inclusión en  $\exists x. \neg \Phi x$  de la existencia del Padre cuyo *decir que no* lo sitúa en relación con la función fálica, en la posición de la mujer con respecto a la función fálica –en la medida en que en  $\neg \exists x. \neg \Phi x$  está el vacío, la falta, la ausencia de cualquier cosa que niegue la función fálica– solo hay *no-todo*. Ella es en efecto *no toda* (Lacan 2012, p. 202).

El hombre está cortado por el patrón del *no* de la castración y la mujer es *no-toda* porque en ella no hay *no* que funde el todo. *La mujer*, en la medida en que es un *no-todo*, no puede escribirse más que como un *La* barrado “en donde el no-toda está soportado por el no-Uno.” (1972-73, Clase 10, p. 16) De ahí que diga Lacan que “la mujer no existe”, pues sólo se la puede tomar *una a una* por fuera de la serie contable del *uno* y *uno* unario.

La mujer barrada opera como aquello Otro que carece de significante que lo presente, pues para nombrar el sexo sólo hay el falo como significante Uno. El falo opera tanto como símbolo del goce como de su pérdida (Miller 1991, p. 39), pues

hace que el goce obedezca a los límites impuestos por la estructura discreta del lenguaje; dicha imposición de límite implica una deposición de goce. Es por ello que, si bien el goce se inscribe fálicamente en el inconsciente por medio del significante unario, resta un goce femenino que queda más allá del fálico, como goce Otro. Por eso habla Miller de un inconsciente homosexual, porque frente a la primacía fálica, la mujer es *héteros*, “es Otra que el hombre... Así lo dice Freud... la mujer es tabú... Parece, dice llena de misterios, extranjera, enemiga.” (Miller 1991, p. 42) Entre el *no toda* femenino y el conjunto del *todos* masculino hay una falla que hace imposible la complementariedad, siendo por ello que, por más que haya copulación (Lacan 2023, pp. 205-206), las parejas no emparejan: “el gran secreto del psicoanálisis es que no hay acto sexual” (Lacan 2023, p. 259).

## 6. Conclusión

En el seminario *La Angustia*, comenta Lacan (2007, p. 23) que él no desarrolla una *psicología* sino una *erotología*. Platón, en el *Fedro*, identificaba la filosofía como *lo-cura erótica*, empleando una expresión que no deja de hacer justicia a esa sed de unidad que recorre la historia de la metafísica en sus diversas modulaciones como Idea de Bien, Motor Inmóvil, Uno plotiniano, Dios cristiano o Dios veraz cartesiano. No obstante, frente a las pretensiones cartesianas de entender el sujeto como una sustancia cuyo pensar está respaldado por la unidad divina, pronto se alzaron en el pensamiento moderno voces como la de Hume o Kant que desustancializaron el sujeto del conocimiento rotulando el curso de una desustancialización en la que ahondarían tanto el idealismo alemán como las filosofías post-idealistas.

Decía Heidegger que la tarea del pensar había venido siendo tratar de reducir la diferencia a identidad, pero que ahora la tarea era pensar la diferencia en tanto diferencia. Tanto Heidegger como Lacan nos hablan de una diferencia que no se deja reducir a identidad y, por más que sus vías sean diversas, tanto la analítica del *Dasein* como el análisis del sujeto en Lacan transmiten el mensaje de que no hay para el ser humano posibilidad de acceder a una suerte de domingo hegeliano del Espíritu en donde una conciencia reconciliada pudiese, por fin, sedentariamente reposar. Ambos pensadores tratan de esclarecer el carácter esencialmente fisurado del ser humano y la imposibilidad de suturar esa fisura, pues esta última no es una deficiencia de lo humano, sino su condición de posibilidad, no es una herida que tenemos, es una herida abierta que somos, pues somos un original afuera y una constitutiva movilidad que nunca acaba de decirse. La nostalgia del fundamento, las vías que prometen el retorno al paraíso de la unidad perdida, llevan consigo, como a menudo se constata, el peligro del fundamentalismo. Tanto el pensamiento de Heidegger como el de Lacan abren caminos que evitan ese peligro.

## Bibliografía

- Descartes, R. (1969-74). *Oeuvres de Descartes*. Vrin.
- Frege, G. (1973). *Fundamentos de la aritmética*. Laia.
- Freud, S. (1984). Más allá del principio del placer. In *Psicología de las masas* (pp. 81-137). Alianza.
- Freud, S. (1976). El chiste y su relación con el inconsciente. In *Obras completas Sigmund Freud*, VIII. Amorrortu.
- Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit. Gesamtausgabe Band 2*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). Die Zeit des Weltbildes. In *Holzwege*. GA 5 (pp. 69-104). Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). Der europäische Nihilismus. In *Nietzsche 2*. GA 6.2 (pp. 31-256). Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). Die Frage nach der Technik. In *Vorträge und Aufsätze*. GA 7 (pp. 9-40). Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). *Was heisst Denken?* GA 8. Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). Was ist Metaphysik? In *Wegmarken*. GA 9 (pp. 103-122). Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). Zur Seinsfrage. *Wegmarken*. GA 9 (pp. 385-426). Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Der Satz vom Grund*. GA 10. Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. *Zur Sache des Denkens*. GA 14 (pp. 67-90). Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). Gelassenheit. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. GA 16 (pp. 517-529). Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik*. GA 40. Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). *Parmenides*. GA 54. Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie*. GA 65. Klostermann.
- Heidegger, M. (2014). Überlegungen VII. In *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. GA 95 (pp. 1-88). Klostermann.
- Lacan, J. (2009a). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. In *Escritos 1* (pp. 461-495). Siglo XXI.

- Lacan, J. (2009b). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. In *Escritos 2* (pp. 755-787). Siglo XXI.
- Lacan, J. (2009b). La ciencia y la verdad. In *Escritos 2* (pp. 813-834). Siglo XXI.
- Lacan, J. (2005). *El Seminario V. Las formaciones del inconsciente*. Paidós.
- Lacan, J. (2007). *El Seminario VII. La ética del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (2003). *El Seminario VIII. La transferencia*. Paidós.
- Lacan, J. (1961-62). *El Seminario IX. La identificación* (versión crítica de E. Rodríguez Ponte). Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (2007). *El Seminario X. La angustia*. Paidós.
- Lacan, J. (2010). *El Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (1964-65). *Le Séminaire XII. Les problèmes cruciaux de la psychanalyse* (pp. 332-854). L.A.L.I. L'Association Lacanienne Internationale. [https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire\\_seminario\\_transcription\\_ALI\\_1964\\_1967.pdf](https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire_seminario_transcription_ALI_1964_1967.pdf)
- Lacan, J. (1965-66). *Séminaire XIII* (pp. 833-1256). L.A.L.I. L'Association Lacanienne Internationale. [https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire\\_seminario\\_transcription\\_ALI\\_1964\\_1967.pdf](https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire_seminario_transcription_ALI_1964_1967.pdf)
- Lacan, J. (2023). *Le Séminaire XIV. La logique du fantasme*. Seuil.
- Lacan, J. (2018). *El Seminario XVI. De un uno al otro*. Paidós.
- Lacan, J. (2008). *El seminario XVII. El reverso del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (2012). *El Seminario XIX. ... o peor*. Paidós.
- Lacan, J. (1992). *El Seminario XX. Aun*. Paidós.
- Lacan, J. (1972-73). *Otra vez / Encore* (versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte). Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1973-74). *Séminaire XXI. Les Non-Dupes Errent* (pp. 1525-1776). L.A.L.I. L'Association Lacanienne Internationale. [https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire\\_seminario\\_transcription\\_ALI\\_1967\\_1974-1.pdf](https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire_seminario_transcription_ALI_1967_1974-1.pdf)

Lacan, J. (1974-75). *Séminaire XXII. RSI* (pp. 1-211). L'A.L.I. L'Association Lacanienne International. [https://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire\\_seminario\\_transcription\\_ALI\\_1974\\_1978.pdf](https://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire_seminario_transcription_ALI_1974_1978.pdf)

Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Alianza.

Miller, J. A. (1991). *Lógicas de la vida amorosa*. Manantial.



# Porque é tão difícil entender o fenómeno da violência coletiva?

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.12>

**Bernhard Sylla**

## Resumo

A violência coletiva é um fenómeno que parece ser impossível de controlar ou de combater eficazmente. Talvez até se possa afirmar que se tornou num fenómeno cada vez mais frequente na atualidade. O facto de que pessoas aparentemente pacíficas se tornem, de um dia para outro, em bestas deixou perplexos muitos filósofos, sociólogos e antropólogos, e resultou nas mais variadas teorias sobre a violência coletiva, elaboradas a partir de disciplinas científicas diferentes. Sustentarei a tese de que é desejável, perante a complexidade do fenómeno da violência coletiva, ultrapassar o solipsismo disciplinar e tomar seriamente em conta as diferentes perspetivas disciplinares. Apresentarei algumas ideias-chave do psiquiatra Vamik Volkan e do sociólogo Alex Alvarez sobre a violência coletiva, capazes, a meu ver, de complementar reflexões filosóficas, mas também psicanalíticas e antropológicas sobre o tema. Termino com uma breve reflexão sobre a presença da tensão entre identidade e diferença na problemática da violência coletiva.

## Palavras-chave

Violência coletiva; identidade e diferença; Volkan, Vamik D. (1932-); interdisciplinaridade.

Um olhar sobre o que se passa na atualidade mostra-nos que a violência coletiva é um problema que não conseguimos resolver e que parece resistir obstinadamente a uma explicação minimamente satisfatória. Duas dificuldades principais, entre muitas outras, contribuem para esta falta de explicação.

Em primeiro lugar, o fenómeno da violência coletiva é difícil de compreender *conceptualmente*, pois parece haver muitas formas ou subcategorias diferentes. Uma enciclopédia recentemente publicada (Figley 2012) distingue, por exemplo, entre violência comunitária, violência em massa, crimes de guerra, crimes de ódio, violência étnica e genocídio (*community violence, mass violence, war crimes, hate crimes, ethnic violence ou genocide*), para mencionar apenas algumas das distinções feitas.

Em segundo lugar, as abordagens do problema da violência coletiva advêm de ciências muito diferentes, como a psicanálise, a filosofia, a ciência política, a sociologia, a antropologia, etc. Estas abordagens não conseguem geralmente considerar *todas* as dimensões importantes. Contudo, seria desejável que os respetivos estudos não se fechassem na sua área disciplinar, embora saibamos que o apelo piedoso à inter ou transdisciplinaridade geralmente não é suficiente. Contudo, uma compreensão mais alargada será útil.

Gostaria de me debruçar, no que se segue, sobre um autor que considero interessante para mostrar algumas das conexões que se podem estabelecer entre as dimensões explicativas da psicanálise, sociologia e filosofia. Como veremos, esta análise também está relacionada com o tema do nosso simpósio, a tensão entre identidade e alteridade.

O autor em questão é Vamik Volkan, nascido em 1931, e atualmente com 93 anos de idade. Volkan dedicou metade da sua vida a missões de pacificação, muitas vezes perigosas, porque levadas a cabo em zonas de conflito como, por exemplo, na Palestina, Geórgia, Estónia, Arménia, entre outras. Vários livros do autor relatam estas missões. A título de exemplo, menciono aqui *Killing in the Name of Identity*, de 2006, um dos mais citados livros de Volkan. Ele próprio, cipriota de ascendência turca, viveu diretamente na sua infância e juventude atos de violência étnica entre as populações grega e turca do Chipre. Para além das suas longas missões de pacificação, Volkan foi professor de psiquiatria na universidade norte-americana de Virgínia e, durante muitos anos, diretor do *Center for the Study of Mind and Human Interaction* (CSMHI) da mesma universidade, centro que ele próprio fundou.

No âmbito do nosso tema é de particular interesse a criação do termo *chosen trauma* (trauma escolhido) por Volkan. O termo foi rapidamente aceite no discurso científico sobre o trauma, o que se deve certamente ao facto de ter conseguido dar uma representação conceptual concisa a um aspeto importante e decisivo da violência coletiva. Qual é, então, o conteúdo deste conceito? Sucintamente formulado, o conceito veicula a tese de que, por vezes, um “trauma grave” sofrido por um determinado grupo é escolhido para servir como a característica identitária mais importante

desse grupo (cf. Volkan 2015, p. 15)<sup>1</sup>. No artigo aqui referido, de 2015, Volkan dá cinco exemplos concretos de traumas escolhidos:

Muitos traumas escolhidos estão, por assim dizer, firmemente estabelecidos: os russos, por exemplo, comemoram a invasão dos mongóis nos séculos XIII e XIV. Os escoceses mantêm viva a memória da batalha de Culloden, em 1746, e da tentativa falhada de Bonnie Prince Charlie de conquistar o trono britânico para os *Stuarts*; o povo Dakota, nos Estados Unidos, comemora o aniversário da sua derrota em Wounded Knee, em 1890; e os tártaros da Crimeia definem-se pelo seu sofrimento coletivo durante a sua expulsão da Crimeia em 1944; os israelitas e os judeus de todo o mundo definem a sua identidade por referência direta ou indireta ao Holocausto, mesmo que não tenham sido pessoalmente afetados (Volkan 2015, p. 16)<sup>2</sup>.

Esta tese, no entanto, *não* implica que *todas* as identidades coletivas sejam construídas assim. Por exemplo, acontecimentos com conotações positivas, como vitórias em batalhas, também podem desempenhar o papel constitutivo de identidade coletiva (cf. *ibid.*, pp. 16s.), embora também nestes casos a imagem do inimigo esteja muitas vezes implícita ou explicitamente presente.

Mas concentremo-nos nos casos do trauma escolhido. O que é importante nestes casos é que a constituição da identidade coletiva não acontece “por si só” ou “automaticamente”, mas corresponde antes – como o termo “escolhido” sugere – a uma “escolha”, ou seja, a uma decisão mais ou menos consciente. No entanto, esta escolha também pode ocorrer de forma “semiconsciente”, nomeadamente quando a associação entre trauma sofrido e identidade coletiva é tema de narrativas importantes no seio de uma cultura. Ou seja, *para que* uma determinada interpretação se torne habitual e geralmente aceite é necessário que ela seja elaborada e depois transmitida pelos mais diversos meios. Assim, podemos dizer que a identidade coletiva é criada por múltiplas vias narrativas, onde se incluem romances, poemas, música, filmes, ou seja, obras de arte em geral, a par dos atos e textos ou documentos constitucionais de carácter político e jurídico.

Mas acontece também, e não raras vezes, que a associação entre trauma sofrido e identidade coletiva não é somente fruto de uma tradição construída ao longo de décadas ou séculos, mas é feita consciente e deliberadamente num curto período de tempo, por pessoas particularmente influentes num determinado grupo. Neste caso, é óbvio que estamos, quase sempre, perante uma associação entre trauma

---

1 As referências a este texto consideram a paginação da versão *online*.

2 No original em alemão: “Zahlreiche auserwählte Traumata sind sozusagen fest etabliert: So gedenken die Russen der Invasion durch Tartaren bzw. Mongolen im 13. und 14. Jahrhundert; die Schotten halten die Erinnerung an die Schlacht von Culloden von 1746 und den gescheiterten Versuch von Bonnie Prince Charlie lebendig, den britischen Thron für die Stuarts zu erobern; das Volk der Dakota in den Vereinigten Staaten gedenkt des Jahrestages seiner Niederlage bei Wounded Knee im Jahre 1890; und die Krimtataren definieren sich durch ihr kollektives Leiden während ihrer Vertreibung von der Krim im Jahre 1944; Israelis und Juden auf der ganzen Welt definieren ihre Großgruppenidentität durch direkte oder indirekte Bezugnahme auf den Holocaust, auch wenn sie nicht persönlich betroffen waren.”

escolhido e identidade coletiva criada com fins demagógicos, utilizando a ideia da justa vingança para incitar à violência. Um dos muitos exemplos que Volkan reporta repetidamente nos seus textos é a deliberada instrumentalização, levada a cabo pelos nacionalistas sérvios Karadzic e Milosevic, da memória da derrota sérvia na batalha de 1389 contra os otomanos que teria levado à subjugação e humilhação da população sérvia cristã ortodoxa. A variante sérvia da reconstrução deste acontecimento atribui ao general sérvio do exército – composto, aliás, por sérvios, croatas e albaneses – uma força de resistência heroico-trágica, traço peculiar que foi utilizado por Milosevic para reivindicar a supremacia da “raça” sérvia sobre as restantes etnias nos países dos Balcãs. Para além disso, o recurso ao trauma escolhido serviu para diabolizar os muçulmanos, vencedores na batalha de 1389.

Estes casos evidenciam que o trauma escolhido pode servir para justificar uma determinada *reivindicação* política. Para que esta reivindicação assuma formas concretas, são importantes dois outros momentos: em primeiro lugar, a criação de uma coesão emocionalmente forte no seio do grupo (ou seja, do grupo cuja identidade se pretende criar) e, em segundo lugar, o fortalecimento do elo entre humilhação sofrida e renascimento da capacidade de, finalmente, vingar essa humilhação. Volkan descreve este panorama demagógico da seguinte forma:

Os aspetos afetivos de certos traumas escolhidos podem permanecer apenas latentes e alguns traumas escolhidos são recordados apenas por ocasião dos seus aniversários. No entanto, quando são incorporados naquilo a que chamo “ideologias reivindicativas” (*entitlement ideologies*), aí, sim, podem ser emocionalmente reativados, e podem ganhar o potencial de influenciar significativamente os assuntos sociais, políticos e militares do respetivo grupo. O termo “ideologia reivindicativa” refere-se a um sentimento partilhado do direito a recuperar o que foi perdido na realidade e na imaginação através do trauma coletivo, que se tornou um trauma escolhido, e através de outros traumas relacionados com este e sofridos em comum (Volkan 2015, p. 17)<sup>3</sup>.

Aliás, se fizermos uma comparação com os traumas individuais, surge uma diferença fundamental. Enquanto a vítima de um trauma individual se abstém, ou tem de se abster, de considerar a vingança e a retaliação uma opção, o mesmo não é válido para os traumas coletivos. Quanto mais forte for o sentimento de poder e de força do próprio grupo, mais fácil é suprimir os escrúpulos morais ou os receios de punição. O facto de a ideia de vingança e de retribuição ser muitas vezes o resultado de uma

<sup>3</sup> “Affektive Aspekte bestimmter auserwählter Traumata bleiben unter Umständen nur latent erhalten, und manche auserwählten Traumata werden lediglich anlässlich ihrer Jahrestage erinnert. Im Gegensatz dazu können die auserwählten Traumata, die in ‚Anspruchsideologien‘ [entitlement ideologies], wie ich es nenne, eingebunden werden, emotional reaktiviert werden; sie besitzen das Potential, die sozialen, politischen und militärischen Angelegenheiten der Großgruppe maßgeblich zu beeinflussen. Der Begriff ‚Anspruchsideologie‘ bezeichnet ein gemeinsames Gefühl der Berechtigung, sich zurückzuholen, was in der Realität und in der Phantasie durch das kollektive Trauma, das sich zu einem auserwählten Trauma entwickelt hat, und durch andere, damit zusammenhängende gemeinsam erlittene Traumata verloren ging.”

manipulação ideológica e de uma construção narrativa reforça ainda mais a diferença entre trauma coletivo e trauma individual.

Depreendemos do que foi dito até aqui que constituições de identidades coletivas através do recurso a um trauma escolhido podem estar na origem de casos de violência coletiva. Isto torna-se particularmente claro quando atentamos na sequência das ações que vão da escolha do trauma aos atos de violência. Esta sequência é descrita do seguinte modo por Volkan:

Num processo de cinco passos, os líderes destrutivos e as suas máquinas de propaganda: (1) reforçam um sentimento partilhado de vitimização no seio do coletivo, na sequência de um ataque de um grupo inimigo ou de outra catástrofe, como uma catástrofe económica, ou mesmo em situações sem qualquer vitimização recente visível; (2) reativam um trauma escolhido; (3) aumentam um sentimento de 'nós' (identidade do coletivo), mas num estado regressivo; (4) desvalorizam o inimigo a um ponto que o desumaniza; e (5) criam uma atitude excessiva de direito à vingança ou reativam uma ideologia reivindicativa adormecida (Volkan 2006, p. 184)<sup>4</sup>.

Esta sequência é típica porque, em muitos casos, os respetivos momentos estruturais têm mais ou menos peso ou, eventualmente, um dos momentos estruturais pode também faltar. Assim, pode muito bem acontecer que uma forma de discriminação que gere ódio e se traduza em violência manifesta corresponda a um estereótipo que vigora há décadas ou séculos e que não requer necessariamente a existência de um líder demagógico para ser reativado ou agravado. Por outro lado, também não se deve subestimar o papel do líder neste contexto. Como sugerem investigações mais recentes sobre os genocídios, nestes casos, o papel do Estado – especialmente dos Estados com regimes totalitários, mas não só – e das pessoas mais poderosas do Estado é quase sempre o fator decisivo para desencadear um genocídio.

Por exemplo, num estudo extenso sobre os genocídios, Alex Alvarez (2001) apresentou argumentos e dados convincentes que demonstram que os genocídios são, quase sem exceção, planeados pelo Estado. Requerem uma fase de preparação meticulosa, durante a qual a imagem do inimigo do grupo-alvo da violência é criada através de uma manipulação maciça da opinião pública e de informações falsas. Alvarez vai ao ponto de afirmar que a violência coletiva de dimensões maiores, na esmagadora maioria dos casos, não eclodiria se não fosse incentivada e propagada pelo poder estatal<sup>5</sup>. Daí que as afirmações que recorrem, mesmo que apenas subtilmente, a

---

4 "In a five-step process, destructive leaders and their propaganda machines: (1) enhance a shared sense of victimization within the large group following an attack by an enemy group or another disaster, such as an economic one, or even in situations without any visible recent victimization; (2) reactivate a chosen trauma; (3) increase a sense of we-ness (large-group identity), but in a regressed state; (4) devalue the enemy to a degree that dehumanizes it; and (5) create an excessive attitude of entitlement for revenge or reactivate a dormant entitlement ideology."

5 "Whether explicitly or implicitly, the various definitions agree that genocides are overwhelmingly carried out by agents or representatives of the state acting in their official capacities, using the power derived from their office or position, or at the very least that those perpetrating genocide act with the

processos e dinâmicas inconscientemente adotadas por um coletivo, devam, na opinião de Alvarez, ser vistas com uma boa dose de ceticismo<sup>6</sup>. Se, por exemplo, Volkan afirma

Ao nível dos coletivos, as pessoas precisam de inimigos para evitar que a agressão dentro do seu grupo se volte para dentro (...); os inimigos também facilitam a manutenção de uma identidade positiva do coletivo e mantêm a paz dentro do grupo (Volkan 2015, p. 10)<sup>7</sup>.

Alvarez rejeitaria esta argumentação como difusa e falsa. As duas razões apontadas, manter a positividade da identidade do grupo e assegurar a paz no seio do grupo agressor, não passariam de falsas razões ideologicamente construídas que servem para realizar a qualquer custo os interesses e fins dos detentores do poder. Não obstante os bons argumentos que Alvarez apresenta em prol da sua tese, deveríamos ter alguma cautela em aceitar sem reservas a sua posição, por várias razões que vou aqui brevemente apresentar.

Em primeiro lugar, poder-se-ia objetar que existem numerosas formas de violência coletiva em que o papel da autoridade que justifica ou mesmo instiga a violência nem sempre pode ser atribuído em primeiro lugar ao Estado. Se nos orientarmos, *grosso modo*, pelos exemplos dados por Volkan relacionados com os motivos que justificam a violência coletiva – “racismo, neoracismo, apartheid, etnocentrismo, ódio étnico, fascismo, antissemitismo, islamofobia, anti-ocidentalismo, ódio contra refugiados e imigrantes, xenofobia, excecionalismo nacional ou religioso” (Volkan 2015, p. 1)<sup>8</sup> – a islamofobia, a xenofobia e o ódio étnico, entre outros, podem também corresponder à atitude de uma *minoría* num Estado, que o respetivo Estado tenta combater com todos os meios.

Em segundo lugar, penso que a dimensão explicativa da política do poder e das narrativas identitárias demagógicas – não obstante a sua indiscutível importância – não é suficiente para explicar como tantas pessoas são *tão facilmente manipuláveis* até ao ponto de agirem como bestas. É precisamente aqui que se coloca a questão de saber

---

complicity and tacit approval of the state.” (Alvarez 2001, p. 47); “any discussion of genocide must first recognize that it is a form of state criminality” (*ibid.*, p. 57).

6 “Genocide, in short, is not perpetrated by mobs acting spontaneously and independently of any organizing authority. Soldiers and police are often the only groups in a given society legally empowered to use violence.” (Alvarez 2001, p. 74); “Even scholars sometimes fall into the trap of this argument. Frank Hagan, in his discussion of the genocide in Rwanda, writes that “Four centuries of tribal hatred exploded in a blood lust, civil war between Hutu and Tutsi tribes.” Again, characterizing the recent genocide in this way suggests that it was produced by a decades-long buildup of hostility that sooner or later was bound to detonate. (...) Genocides do not suddenly happen, nor are they precipitated by age-old animosity between groups. Rather, they are the result of conscious choices made by political and military leaders (*ibid.*, p. 79).

7 “Auf der Ebene der Großgruppe brauchen Menschen Feinde, um zu verhindern, dass sich die Aggression innerhalb ihrer Großgruppe nach innen wendet (...); Feinde erleichtern es auch, eine positive Großgruppenidentität aufrechtzuerhalten und den Frieden in der Gruppe zu sichern.”

8 “(...) Rassismus, Neorassismus, Apartheid, Ethnozentrismus, ethnischer Hass, Faschismus, Antisemitismus, Islamophobie, Antiwestlichkeit, Anti-Gastarbeiter, Xenophobie, nationaler oder religiöser Exzeptionalismus (...)”

que dimensões explicativas adicionais são indispensáveis para entender melhor o fenómeno da violência coletiva.

Na minha opinião, *uma* destas dimensões é, sem dúvida, a psicanálise. Ainda hoje é pertinente voltar às teses de Freud que destacou a importância de dois fatores, o poder sugestivo das ideologias coletivas, inclusive as crenças religiosas, e a identificação com a figura do líder<sup>9</sup>. Neste sentido, Freud parece estar em sintonia com Volkan e também com Alvarez. Por outro lado, uma leitura atenta de Freud demonstra que estes dois tipos de identificação remontam aos vários outros tipos de identificação que, segundo Freud, ocorrem nas várias fases da ontogénese psíquica. Não me é possível no âmbito deste artigo deter-me neste assunto, nem falar sobre novas correntes dentro do próprio pensamento psicanalítico que se debruçam sobre o problema da violência coletiva. Embora muitas delas refiram as teses de Freud, algumas sustentam que a teoria de Freud não basta para responder às questões prementes relacionadas com a violência coletiva.

Para além da dimensão explicativa da psicanálise temos ainda a dimensão filosófica. Contudo, também aqui deveríamos ter alguma cautela. Também as explicações filosóficas são parciais. É certo que as observações de Hannah Arendt sobre a banalidade do mal e sobre o perigo da racionalidade administrativa<sup>10</sup> são uma peça importante no puzzle para compreender a violência coletiva, tal como o são as investigações de Adorno sobre a personalidade autoritária (cf. Adorno 1995) ou a inexplicabilidade e barbaridade do Holocausto<sup>11</sup>. Mas se forem entendidas de forma demasiado estreita ou até dogmática, podem também levar a conclusões problemáticas, como aconteceu, a meu ver, no caso de Claude Lanzmann, diretor do filme *Shoah*, que considerava uma blasfémia qualquer tentativa de explicar o Holocausto (Lanzmann 1995, p. 204). Ter noção da extrema desumanidade dos crimes do Holocausto não deve, a meu ver, levar à reação exagerada de vetar categoricamente quaisquer esforços de compreensão. Pelo contrário, é precisamente aqui que os esforços de compreensão e entendimento nunca devem terminar, e que aqui, mais do que em qualquer outro lugar, o solipsismo disciplinar é prejudicial.

Permitam-me que faça uma última observação: os casos de violência coletiva têm quase sempre a ver com uma tensão entre identidade e diferença. Isto não é apenas evidente no facto de esta violência ser muitas vezes dirigida contra pessoas que estão muito próximas umas das outras, pessoas de Estados vizinhos, pessoas da mesma região, do mesmo Estado, etc. Neste caso, as pessoas procuram o diferente no comum para legitimar a violência. Mas também há explicações alternativas como a de René Girard, que sustenta que a *falta de diferença* e um *excesso em igualdade* têm sido os motivos principais para encetar a violência coletiva (Girard 1992, pp. 36ss.).

---

9 Cf., em particular, Freud (1967).

10 Cf., em particular, Arendt (2003).

11 Cf., em particular, Adorno (1996), onde o autor comenta sobre e reavalía as suas próprias afirmações anteriormente pronunciadas sobre o Holocausto.

No entanto, é um facto que a violência coletiva surge, quase sem exceções, em âmbitos de *proximidade e familiaridade*.

Se, portanto, estamos a celebrar, neste simpósio, a longa amizade entre filósofos e cidadãos das duas regiões aquém e além do rio Minho, baseada em hábitos, pensamentos e culturas comuns, deveríamos apreciar o mérito do cultivo desta amizade. Se bem que possamos afirmar decididamente que o cenário de um conflito entre portugueses e galegos é, atualmente, francamente impensável, parece-me válido dizer que nunca se deve subestimar o valor de todas as ações que *cultivam* a amizade entre vizinhos. Pois, se, em outros contextos e em outras regiões do mundo, esse cultivo tivesse sido fortalecido, poderiam ter-se evitado muitas das atrocidades que aconteceram e acontecem.

## Bibliografia

- Adorno, T. W. (1995). *Studien zum autoritären Charakter* (ed. L. von Friedeburg). Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1996). *Gesammelte Schriften*. Bd. 6: *Negative Dialektik* (ed. R. Tiedemann, G. Adorno, S. Buck-Morss & K. Schultz). Suhrkamp.
- Alvarez, A. (2001). *Governments, Citizens, and Genocide: A Comparative and Interdisciplinary Approach*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann em Jerusalém. Uma Reportagem sobre a Banalidade do Mal* (trad. A. Corrêa da Silva). Edições Tenacitas.
- Figley, C. R. (2012). *Encyclopedia of Trauma: An Interdisciplinary Guide*. Sage.
- Freud, S. (1967). Massenpsychologie und Ich-Analyse, in S. Freud, *Gesammelte Werke*. Bd. 13 (pp. 71-162). Fischer.
- Girard, R. (1992). *Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks* (trad. E. Mainberger-Ruh). Fischer.
- Lanzmann, C. (1995). The Obscurity of Understanding: An Evening with Claude Lanzmann, in C. Caruth (ed.), *Trauma: Explorations in Memory* (pp. 200-220). The Johns Hopkins University Press.
- Volkan, V. (2006). *Killing in the Name of Identity: A Study of Bloody Conflicts*. Pitchstone Publishing.
- Volkan, V. (2015). Großgruppenidentität, schweres Trauma und seine gesellschaftlichen und politischen Konsequenzen. In S. Walz-Pawlita, B. Unruh & B. Janta (eds.), *Identitäten* (pp. 111-130). Psychosozial-Verlag. <https://silo.tips/download/grogruppenidentitt-schweres-trauma-und-seine-gesellschaftlichen-und-politischen>.

# A abordagem desenvolvimentalista ao melhoramento humano\*

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.13>

Jorge Mateus

## Resumo

As tecnologias de edição genética estão a revolucionar a nossa compreensão ética e filosófica do que significa ser humano e viver uma vida boa. Para avaliar a permissibilidade moral das intervenções genéticas e como distribuir o seu acesso, trabalho no quadro de uma teoria de bem-estar radicada num entendimento do ser humano como agente criativo propositivo. Como o bem moralmente desejável é o florescimento do ser humano através do uso e desenvolvimento das suas capacidades, defendo que temos deveres prudenciais e morais para promover estas intervenções. A distribuição do seu acesso deve ser governada pelo seguinte princípio geral: as intervenções genéticas na linha germinativa são moralmente permissíveis se e somente se resultarem num incremento do nosso poder desenvolvimental ou contribuírem para o nosso florescimento como agentes criativos propositivos.

## Palavras-chave

Edição genética; bem-estar; florescimento; desenvolvimentalismo.

---

\* O atual debate académico internacional em torno da ética do melhoramento humano é, maioritariamente, conduzido em língua inglesa. Não admira, pois, que a própria produção científica esteja ancorada em conceitos que, ainda que estranhos à língua portuguesa, sejam de uso corrente e reconhecido no debate internacional. Por conseguinte, o leitor não estranhará que termos como “desenvolvimentalismo” ou “florescimento” abundem neste texto, traduzindo conceitos firmemente estabelecidos nesta literatura, nomeadamente “developmentalism” e “flourishing”. Ademais, mesmo que ainda não se encontrem dicionarizados, é importante para o enriquecimento do vocabulário filosófico e ético em português e para o alinhamento com os debates internacionais sobre o tema que estes vocábulos sejam utilizados na nossa produção científica. Agradeço a um revisor anónimo o cuidado e sugestões feitas a propósito desta importante questão.

## 1. Introdução

Será em torno do conceito basilar de capacidade de ação criativa propositiva que estruturarei este artigo. Digo basilar por uma razão: a abordagem desenvolvimentalista ao melhoramento humano que aqui desenvolvo é, simultaneamente, uma teoria da natureza humana e uma teoria do bem-estar. Ou melhor, por ser, antes de mais, uma teoria da natureza humana, fornece-nos já uma explicação geral daquilo que é bom ou mau para o ser humano entendido como portador daquela capacidade de ação criativa propositiva. Daqui resulta, igualmente, não me referir a uma teoria do bem-estar subjetiva, em que o prazer ou o desejo do agente determinam o que é *bom para si*, mas antes a uma teoria do bem-estar objetiva, segundo a qual a presença de certos bens e atividades na vida de um agente é boa para si independentemente do prazer que lhe trazem ou dos desejos que o agente possa manifestar em relação à presença desses bens e atividades na sua vida.

Esta relação entre uma teoria da natureza humana e uma teoria do bem-estar objetiva não surpreende. Para determinar se uma coisa é boa ou má para um agente, temos, primeiro, de estar na posse de certos factos sobre a natureza desse agente. De outro modo, sem estarmos na posse desse conhecimento, como poderíamos dizer que *x* ou *y* são bons ou maus para si? Ora, o facto fundamental acerca da natureza do agente que aqui apresento e que está na base da abordagem desenvolvimentalista ao melhoramento humano é a sua capacidade de ação criativa propositiva. A ideia é a seguinte: aquilo que é intrinsecamente bom para o agente é determinado pela natureza humana (a sua capacidade de ação criativa propositiva) e esta envolve um conjunto específico de capacidades cujo uso, desenvolvimento e fruição são intrinsecamente bons para si.

Apesar de abstrato, o facto de sermos agentes criativos propositivos já indica que um exercício criativo intencionalmente despoletado pelo agente e, presumivelmente, racionalmente orientado para uma qualquer finalidade, se coaduna com o tipo de ser que é e com a vida que deve viver. Da mesma forma, fazemos bem em presumir que este exercício criativo intencional se traduz no uso e desenvolvimento de um conjunto específico de capacidades físicas e mentais através do qual o agente, voluntariamente, canaliza a sua habilidade e energias para realizar projetos por ele próprio concebidos. Embora nos indique já uma direção particular, precisamos ainda de mais informação sobre o agente para saber, por exemplo, que capacidades são constitutivas dessa capacidade de ação e, ulteriormente, se o exercício de uma capacidade constitutiva dessa capacidade de ação pode ser restringido e que considerações éticas o podem justificar. Portanto, a tarefa que se impõe é a seguinte: primeiro, averiguar o significado do conceito de capacidade de ação criativa propositiva; segundo, determinar de que forma esta capacidade de ação se manifesta; terceiro, apurar de que forma se pode promover.

Por fim, antes de prosseguir com a análise do conceito de capacidade de ação criativa propositiva, é de realçar o seguinte ponto: a apresentação deste simples facto sobre o ser humano não se traduz numa qualquer ambição de apresentar uma teoria

abrangente e substantiva da natureza humana. O meu objetivo, mais modesto, é alicerçar uma teoria objetiva do bem-estar numa conceção geral da natureza humana que nos forneça uma compreensão ética do ser humano. Por outras palavras, o meu argumento assenta na reivindicação restrita de que os seres humanos são agentes criativos propositivos, deixando de lado, para já, quaisquer reivindicações normativas sobre o conteúdo da sua criação. Esta explicação básica da natureza humana será suficiente para fundamentar uma teoria objetiva do bem-estar que, como veremos adiante, pode ser usada para avaliar a permissibilidade moral das intervenções bio-médicas com recurso a tecnologias emergentes. Em grande medida, ainda que não exclusivamente, a permissibilidade de qualquer intervenção encontrará sempre justificação naquilo que é intrinsecamente bom para o agente e a sua inadmissibilidade naquilo que é intrinsecamente mau para o agente<sup>1</sup>.

Para o debate ético e filosófico, a natureza humana deve ser entendida normativamente: o humano não é (só) um tipo biológico, é uma pessoa ou um agente (Frankfurt 1971). Colocar a personalidade ou agência moral como traços fundamentais constitutivos da natureza humana é parte do património de uma longa tradição filosófica que remonta a pensadores como Aristóteles, John Stuart Mill, Immanuel Kant, Karl Marx ou T. H. Green (Brink 2019). Deste património particular se respondeu a perguntas acerca de como devemos viver as nossas vidas como seres racionais e morais, e que bens, capacidades e relações devemos considerar como potencialmente valiosos para florescermos enquanto tal. Ou seja, não se trata apenas da presença de traços biológicos perenes que nos definem como seres humanos, mas sim de apresentar uma compreensão ética abrangente do ser humano baseada na sua personalidade ou capacidade de ação e do que pode constituir uma vida com significado.

## 2. Capacidade de ação criativa propositiva

É da obra do filósofo canadiano C. B. Macpherson que me socorro para desenvolver este conceito. Quando me refiro à ideia de capacidade de ação criativa propositiva, não se trata apenas de colocar a criatividade como característica fundamental da nossa natureza humana. Aquilo que tenho afirmado comporta algo mais: o ser humano é um agente criativo e propositivo. Ou seja, os seres humanos são agentes ativos cuja ação, traduzida na aplicação da sua habilidade e energias para moldar e transformar o mundo ao seu redor, obedece a um propósito racional e deliberadamente formado. Esta ação é, portanto, marcada por uma intencionalidade e finalidade que o próprio agente determina de forma ativa (Macpherson 1973, p. 5)<sup>2</sup>. A conceção que

---

1 É verdade que, em larga medida, os debates contemporâneos em ética do melhoramento humano só muito raramente referem o conceito de natureza humana, e, quando o fazem, é pouca a importância que lhe é atribuída. É prevalecente a ideia, importada das ciências naturais, de que o ser humano deve ser categorizado como um tipo biológico, pelo que a natureza humana se reporta apenas ao nosso funcionamento fisiológico e biológico. Para os defensores deste "consenso biológico", a ideia de natureza humana é obscura, incoerente, mística e desnecessária para o debate na bioética contemporânea (Lewens 2015). É, como asseverou Grant Ramsey, um conceito "cientificamente falido" (2012, p. 479).

2 Naturalmente, o postulado ontológico aqui em causa está nos antípodas daquela que Macpherson se empenhou em demonstrar ser um falso postulado ontológico. Falo, claro, do individualismo possessivo

estrutura o quadro ontológico que Macpherson nos apresenta encontra-se precisamente nesta ideia de ação racional, intencional e controlada, que traduz a ideia aristotélica de propositividade (*i.e.*, atividade racional propositiva) e expressa a preocupação de que a vida do agente, assim como o exercício, desenvolvimento e fruição das suas capacidades, deve ocorrer segundo a sua deliberação racional e os seus próprios objetivos.

É significativo que Macpherson defina o conceito de propositividade como “atividade em busca de um propósito consciente e racional” (1965, p. 54), que ele considera ser a condição básica para que o agente desenvolva a sua natureza: “um ser humano, para ser humano, deve ser capaz de usar a sua força e habilidade para fins que formou conscientemente” (1965, p. 43). É deste princípio fundamental que retiro o mais básico alicerce para uma conceção desenvolvimental da natureza humana: os seres humanos manifestam uma necessidade ontológica de criar, sendo a ação criativa propositiva o traço central fixo e invariável da natureza humana.

Daqui, porém, não se deve partir imediatamente para a conclusão de que estamos perante um entendimento estático e rigidamente fixo da natureza humana. Na verdade, a conceção desenvolvimental concebe a natureza humana como dinâmica e maleável. A sua plasticidade faz dela, verdadeiramente, um *work-in-progress*, um princípio meio acabado que vamos aprendendo a remodelar segundo os nossos intentos<sup>3</sup>, como defendeu Nick Bostrom (2003, p. 493). É verdade que aquela necessidade ontológica de criar essencial ao agente é fixa e trans-histórica, marcando todas as relações em que o agente entra. Mas essa criatividade é sempre exercida em condições espaço-temporais particulares, pelo que se compreende que a natureza humana seja, simultaneamente, fixa e variável. As formas que ela vai tomando são expressão da atualização da criatividade em contacto com as condições socioeconómicas e tecnológicas nas quais o ser humano está imerso e que são, necessariamente, contingentes. Ou seja, a capacidade de ação criativa propositiva coexiste com o processo permanente de transformação que possibilita a sua formação e manifestação no envolvimento com o mundo externo.

Portanto, podemos dizer sobre este agente portador de uma capacidade de ação criativa propositiva que é um agente que cria e age, e que o faz em todos os tempos e lugares. E fá-lo precisamente por estar equipado com os meios que lhe permitem interagir com o mundo externo, nomeadamente através do trabalho. É desta forma que podemos entender o agente como ontológica e socio-historicamente constituído: a necessidade ontológica de criar permite a atualização das capacidades por meio do trabalho, sendo que as circunstâncias socio-históricas específicas e as relações sociais de produção em que é desenvolvido permitem uma atualização das nossas capacidades muitíssimo variada e plural.

---

e da ideia de que o ser humano é, acima de tudo, uma criatura desejante, um agente meramente passivo e reativo dotado de um desejo ilimitado de consumo e apropriação de bens (*utilities*) (Macpherson 1962).

<sup>3</sup> Vale a pena transcrever a interessante formulação de Bostrom no original: “Transhumanists view human nature as a work-in-progress, a half-baked beginning that we can learn to remold in desirable ways” (2003, p. 493).

Também aqui me socorro da definição de trabalho empregada por Macpherson, em que o trabalho é entendido como a utilização racional que o agente faz das suas energias para a “transformação criativa da natureza e de si mesmo e das relações com os seus semelhantes” (1977, p, 34). É aquilo a que Peter Lindsay chamou “o agente da criação” (1996 p. 68), sem o qual não poderíamos ser agentes e criadores<sup>4</sup>. O trabalho é a categoria que substantiva a criação.

É bem verdade que, num primeiro momento, pode parecer estranho escolher o trabalho como a categoria que confere uma substância adequada à natureza humana. Mas o que Macpherson está a sugerir é que o nosso florescimento enquanto agentes criativos propositivos só se pode dar através do exercício racionalmente controlado das nossas energias em projetos que concebemos ou aceitamos deliberada e conscientemente. A noção de trabalho como parte integrante da pessoa deve ser compreendida de forma autorreflexiva: o trabalho não é uma mercadoria que os indivíduos possuem e têm a liberdade e o poder de alienar. Não é definido, de forma restrita, como trabalho alienado, mas concebido, de forma ampla, não apenas como algo incorporado em cada agente, mas como expressão da própria capacidade de ação. Definido desta forma, o trabalho é uma parte constitutiva, inseparável e definidora do agente; estas são duas categorias que não podem ser concebidas como alienadas uma da outra: o trabalho não é *meu*, o trabalho *sou eu* (Lindsay 1996, p. 25). É o trabalho que dá consistência à tese ontológica fundamental de que somos agentes e criadores.

Por esta altura é já claro que o que aqui se define, de forma ampla, como trabalho, mais não é que o emprego das nossas energias no uso, desenvolvimento e fruição daquelas capacidades físicas e mentais que nos são naturais (Macpherson 1962, p. 48). Esta é uma conceção que muito deve a Marx e Engels, e encontramos prova disto, por exemplo, em *O Capital*, onde se afirma que o trabalho é a expressão do próprio ser humano, e que o processo do trabalho definido como a transformação simultânea do mundo externo e natural e do ser humano envolve todo o esforço físico, todas as energias e envolvimento consciente com o propósito da sua atividade (Marx 1996, pp. 187-188). Portanto, nem o trabalho é apenas uma simples categoria económica orientada para fins estritamente produtivos determinados pelo mercado no seio do modo de produção capitalista, nem apenas uma categoria transformativa do mundo externo e natural. O trabalho é, acima e antes de tudo, o processo de expressão e de criação e autotransformação inescapável de um agente que só por meio do exercício e desenvolvimento das suas capacidades (*i.e.*, do trabalho) expressa a sua natureza.

Sabendo que se pretende encontrar um critério que permita avaliar a permissibilidade moral desta ou daquela intervenção biomédica no genoma humano, o leitor poderá estranhar o rumo da discussão. Mas a definição ampla de trabalho como exercício racionalmente controlado e dirigido das nossas energias para levar a cabo planos e projetos por nós divisados convida-nos imediatamente a pensar nas condições em que esse trabalho pode e deve ocorrer. Marx dá conta disto mesmo através da crítica ao trabalho alienado e à sobreespecialização. O desligamento entre os

---

<sup>4</sup> Sem surpresa, muita da doutrina de Karl Marx e Friedrich Engels integra o património que ancora a abordagem desenvolvimentalista.

propósitos racional e deliberadamente concebidos pelo agente para empregar as suas energias e o trabalho realizado, que caracteriza as relações de produção sob o modo de produção capitalista, impede o agente de expressar a sua natureza. Ou seja, porque existem impedimentos externos ao exercício da sua criação, o agente não pode orientar a sua habilidade e energias para fins que ele formou conscientemente. Ao invés, estas são empregues mecanicamente, em projetos que fogem ao seu controlo. Sob estas condições, o poder que o agente tem para expressar a sua necessidade de criação através do uso livre e consciente das suas capacidades é limitado. É esta ideia de trabalho como necessidade humana fundamental (Macpherson 1979, p. 47) que abre caminho ao conceito-chave de poder desenvolvimental. E apesar de ser necessário desenvolver este conceito para compreendermos como podem as intervenções genéticas contribuir para que o agente use, desenvolva e usufrua das suas capacidades, é crucial notar que as necessidades humanas se alteram mediante as alterações da totalidade das relações sociais de produção. Em parte, é este processo que, *prima facie*, justifica a permissibilidade geral do uso de intervenções genéticas como forma de permitir ao agente atualizar as suas capacidades. Trata-se de uma forma de alargar o domínio da nossa necessidade fundamental de criar. Parafraseando a bem conhecida passagem de Francis Bacon (1999, p. 177), quase poderíamos dizer que está em causa a extensão dos limites do império humano para realizar todas as coisas possíveis. Todavia, quero antes focar-me na categoria de impedimentos internos.

### 3. Poder desenvolvimental e capacidades

A noção de poder desenvolvimental traduz a possibilidade real que cada agente tem de exercer, desenvolver e usufruir das suas capacidades. Mais claramente: quanto mais reduzido é o poder desenvolvimental de um agente, menores as suas possibilidades de expressar a sua necessidade básica de criar. Este poder desenvolvimental é medido em termos do acesso que temos aos meios da vida (alimentação, habitação, vestuário, educação básica, cuidados médicos, etc.), do trabalho (recursos materiais e capital) e das condições sociais e relacionais adequadas para exercer esse trabalho. Para garantir o acesso a esse poder desenvolvimental, Macpherson defende uma reestruturação do direito de propriedade com o objetivo de o transformar num “direito a uma participação no controlo dos recursos produtivos acumulados” (1973, p. 137).

Aqui, o objetivo não é explorar a teoria da propriedade de Macpherson, mas ao atarmos na reestruturação que ele pretende levar a cabo, verificamos que a própria noção de propriedade é, como a noção de trabalho, objeto de uma redefinição ampla: “a propriedade deve tornar-se um direito a um rendimento imaterial, um rendimento de usufruto da qualidade de vida” (1973, p. 139). E embora nos diga pouco sobre a ideia do direito a um rendimento imaterial, fica claro que este não é mensurável em quantidades materiais e que requer a “participação num conjunto satisfatório de relações sociais” (1973, p. 139). Ou seja, o que está em causa é, em última análise, uma redefinição da propriedade já não como um direito restrito a excluir, mas como um direito amplo não só ao acesso à participação, mas a um tipo de vida particular.

É a própria sociedade que deve agir como “agente positivo no desenvolvimento das capacidades” (Macpherson 1973, p. 57), promovendo aquele tipo de vida. Nesta proposta, a democracia é o tipo de sociedade que melhor promove o aumento do poder desenvolvimental do agente através da criação de condições favoráveis ao exercício, desenvolvimento e usufruto das suas capacidades (Lindsay 1996, p. 55).

Vai-se aclarando o rumo da argumentação que aqui desenvolvo. O bem moralmente mais relevante que a sociedade deve promover é o florescimento do ser humano. Há impedimentos externos a este florescimento, como a pobreza, o desemprego e a desigualdade, e impedimentos internos, como uma baixa autoestima, doenças genéticas ou deficiências. Neste ponto, a obra de Macpherson não nos fornece respostas adequadas; como Marx e Engels, o filósofo canadiano foca-se exclusivamente nos impedimentos externos, variáveis e socialmente construídos, defendendo mesmo que todos os impedimentos internos são secundários e resultado de impedimentos externos, a cuja remoção devemos dar prioridade (1973, p. 76). Esta posição parece insustentável. Se pensarmos nas doenças genéticas como impedimento ao florescimento do agente, depressa percebemos que nem todos os impedimentos internos são um subproduto ou resultam necessariamente de impedimentos externos que terão sido internalizados. Além disso, se o florescimento humano é o bem moral a privilegiar, não existe uma justificação moral imediata para priorizar a remoção dos impedimentos externos em detrimento dos internos, ou para remover os impedimentos internos apenas depois de os externos terem sido removidos. Quando reconhecemos que a nossa prioridade é remover todos e quaisquer impedimentos ao florescimento, torna-se difícil encontrar razões morais para dar prioridade à remoção de impedimentos externos em detrimento da remoção de impedimentos internos. Este é um princípio geral que, ainda assim, admite exceções justificadas pela convivência e balanço entre diferentes valores, como a segurança dos procedimentos, a sua eficácia e viabilidade económica.

Ora, se o objetivo último da abordagem desenvolvimentalista é dar ao agente poder desenvolvimental suficiente para que ele use, desenvolva e usufrua das suas capacidades, é preciso que se diga algo sobre estas capacidades. Referi já o facto de estarmos equipados com os meios necessários para expressarmos a necessidade fundamental de criar, ou seja, de trabalhar. É por meio das nossas capacidades que este trabalho se expressa, e podemos encontrar na literatura inúmeros exemplos de listas de capacidades tidas como distintivamente humanas<sup>5</sup>. Estas capacidades são fins em si mesmas, o seu exercício e desenvolvimento são intrinsecamente bons para nós e o nosso florescimento é mais ou menos pleno consoante o nosso grau de envolvimento com elas. Aqui, porém, não quero propor uma lista de capacidades

---

<sup>5</sup> Pensemos, por exemplo, nos casos célebres de Martha Nussbaum (1998, pp. 135-156) ou do perfeccionista Thomas Hurka (1993). Porém, devo mencionar a lista não exaustiva proposta por Macpherson, que inclui as capacidades de compreensão racional, de julgamento e ação moral, de criação e contemplação estética, as capacidades para desenvolver atividades emocionais como o amor e a amizade, para experienciar a religião, para transformar o que nos é dado pela natureza (trabalho, no sentido restrito), para sentir admiração ou curiosidade, para rir e para desenvolver atividade física/mental/estética controlada (1973, pp. 53-54).

mais ou menos exaustiva; tal tarefa acarreta riscos e dificuldades que não posso aprofundar devidamente.

Prefiro, por isso, seguir a terminologia e estratégia da abordagem estritamente desenvolvimentalista de Richard Kraut. Kraut não fala tanto de capacidades, mas de componentes do florescimento. No fundo, trata-se mais de uma mudança terminológica do que substantiva. Quando falamos de componentes do florescimento falamos das componentes físicas, cognitivas, afetivas, sensoriais e sociais do bem-estar ao abrigo das quais encontramos conjuntos distintos de capacidades (Kraut 2007, p. 137). Estas vão desde as nossas capacidades motoras, incluindo aspetos como resistência cardiovascular, força muscular e flexibilidade, passando pelas nossas capacidades intelectuais e morais, como pensamento crítico, criatividade, resolução de problemas e aprendizagem contínua, até às capacidades que nos permitem comunicar e gerir emoções resultantes de experiências artísticas religiosas e sensoriais ou de relacionamentos interpessoais.

No quadro teórico do desenvolvimentalismo, o florescimento do agente pressupõe a existência de uma relação substantiva com estas capacidades. Ou seja, o agente floresce não só na medida em que tem o poder *de facto* para se envolver com estas componentes do florescimento, mas ao viver uma vida que combina o uso e desenvolvimento de várias capacidades de cada uma destas componentes de formas variadas e complexas. Existe aqui uma dimensão pragmática: é verdade que, normalmente, tendemos a dar prioridade ao desenvolvimento de algumas capacidades e a negligenciar outras, simplesmente por ser demasiado difícil, pouco prático ou útil alcançar o pleno desenvolvimento de várias capacidades em simultâneo. Ainda assim, o nosso senso comum dita que é melhor viver uma vida de envolvimento, mesmo que mínimo, com tantas destas componentes quanto possível, do que viver uma vida em que esse envolvimento é inexistente ou impossibilitado ao agente.

Um caso paradigmático ajuda-nos a lançar alguma luz sobre este problema e indica-nos uma direção. No início deste século, Sharon Duchesneau e Candy McCullough, um casal de lésbicas surdas, decidiu ter um filho surdo. O casal considerava a surdez como parte de uma identidade cultural e não como uma deficiência a necessitar de tratamento: “Sentimo-nos completas como pessoas surdas e queremos partilhar os aspetos maravilhosos da nossa comunidade surda – um sentimento de pertença e de ligação – com as crianças. Sentimos verdadeiramente que vivemos vidas enriquecedoras como pessoas surdas” (Sandel 2007, p. 1). Depois de recorrerem a um doador de esperma com várias gerações de surdez na família, este casal pôde, finalmente, ter um filho surdo.

Há importantes considerações éticas e morais a fazer sobre este caso. Por exemplo, terá esta criança uma oportunidade decente de viver uma vida de envolvimento com as componentes do florescimento humano? Em que medida pode esta decisão das mães constituir uma violação da identidade e autonomia futura da criança? Esta decisão não constitui uma ameaça ao direito da criança a um futuro aberto e indeterminado? À primeira vista, a surdez, como a cegueira ou a falta de mobilidade física,

é um exemplo claro de uma redução drástica do poder desenvolvimental do agente, colocando desafios à sua capacidade presente e futura de florescer. Como observou Jonathan Glover, não só a surdez prejudica gravemente a navegação segura do agente pelo mundo, como implica também a perda de acesso a um conjunto de experiências enriquecedoras para o seu desenvolvimento, desde ouvir a água a correr nos rios e nas cascatas, as vozes, o riso, os tratores e os pássaros, o café a borbulhar, o primeiro choro de um filho ou toda a música (2006, p. 23).

Se confrontados com uma escolha que nos obrigue a viver sem uma destas capacidades, reconheceríamos que a perda de qualquer uma delas seria igualmente prejudicial para as nossas possibilidades de florescimento (ou seja, de realização das nossas potencialidades). Esta ideia surge ligada a uma conceção normativa de como as nossas vidas devem ser vividas se quisermos prosperar como agentes criativos. Por exemplo, ninguém comerá um cogumelo venenoso extremamente saboroso se um dos seus efeitos conhecidos é provocar cegueira permanente. O efémero prazer gustativo não compensaria a perda das funções que a visão serve ou os prazeres que ela nos proporciona (Kraut 2007, p. 140). De igual modo, uma pessoa que perde as suas faculdades devido a uma doença ou acidente encontra-se numa situação intrinsecamente má em que as suas possibilidades de florescer são reduzidas. Na verdade, é o seu poder desenvolvimental que é reduzido e que a impede, em maior ou menor grau, de se envolver com as componentes do florescimento.

Deve notar-se, contudo, que o tipo de argumento que expressa uma forte preferência racional contra a deficiência ou a afirmação de que as deficiências têm um impacto negativo no nosso florescimento não transmite, necessariamente, atitudes negativas em relação às pessoas que vivem com deficiências. A deficiência, enquanto condição que prejudica o florescimento, em nada belisca a dignidade e o estatuto moral da pessoa ou o valor da sua vida. Afirmar que as deficiências nos impedem de florescer não transmite qualquer preconceito moral contra pessoas com deficiência, caso contrário, a mera existência de médicos, hospitais e produtos farmacêuticos seria um insulto a estas pessoas (Glover 2006, p. 35).

Vemos assim como a abordagem desenvolvimentalista assenta na ideia de que o nosso florescimento é o bem moral de maior importância para as nossas vidas. Aqui se abre a porta à ideia de que todos os meios ao nosso dispor devem ser empregues na tarefa de garantir que cada indivíduo tem acesso a poder desenvolvimental suficiente para se envolver de forma significativa com as componentes do florescimento. Estes meios são inúmeros e de natureza diferente. Aqui, naturalmente, ocupo-me apenas das tecnologias genéticas e da sua utilização para incrementar o nosso poder desenvolvimental visando, por um lado, a remoção de impedimentos internos ao florescimento, e, por outro, o melhoramento das nossas capacidades para incrementar o nosso florescimento.

No contexto da abordagem desenvolvimentalista, o uso de tecnologias emergentes, convergentes e disruptivas não levanta problemas diferentes por comparação com outras tecnologias. Por exemplo, tecnologias reprodutivas ou de edição genética

não têm um estatuto moral diferenciado que as separe de tecnologias que nos são mais familiares, como um par de ténis de corrida para melhorar o desempenho de um atleta, um *smartphone* para comunicação e acesso à informação ou uma chávena de café para aumentar a concentração. O seu uso será moral e eticamente permissível, ainda que a preocupação com outros valores que não o florescimento possam impor constrangimentos ao seu uso<sup>6</sup>. Do ponto de vista valorativo, no entendimento desenvolvimentalista, que se filia na tradição do racionalismo científico iluminista, a tecnologia é neutral e humanamente controlada. O que se enfatiza é a compreensão da tecnologia através das suas propriedades físicas e causais. Ora, segundo este entendimento, qualquer uma das tecnologias que acabei de mencionar pode servir o mesmo propósito de incrementar o poder desenvolvimental. O que, porventura, distinguirá as novas tecnologias de melhoramento humano é a amplitude do seu potencial para permitir “alcançar certos efeitos que, de outra forma, exigiriam mais esforço ou estariam completamente fora do nosso alcance” (Bostrom & Savulescu 2009, p. 2). Beber uma chávena de café para aumentar a atenção e a concentração ou tomar um potenciador cognitivo sob a forma de um comprimido, pertencem ambos ao mesmo domínio de exercício de poder e controlo sobre o nosso poder desenvolvimental. É, antes de tudo, no florescimento do agente que encontramos justificação para a permissibilidade ética e moral de intervenções com recurso a estas tecnologias.

Por fim, antes de olhar para alguns casos práticos em que a utilização de tecnologias de melhoramento humano servem o propósito de promover a nossa capacidade de ação criativa, vale a pena perguntarmos por que razão a abordagem desenvolvimentalista privilegia uma estratégia de aumento incremental do nosso poder desenvolvimental em detrimento da sua maximização. Entendo que o apelo da primeira estratégia resulta do facto de esta privilegiar uma abordagem prudente ao melhoramento humano; por um lado, rejeita efetuar transformações profundas e radicais do humano através da sua fusão necessária e inevitável com a tecnologia, como defendem os transumanistas, e, por outro lado, evita as teses bioconservadoras que, por princípio, condenam a quase totalidade destas intervenções, mesmo que considerações de bem-estar provem o seu mérito.

Incrementar o poder desenvolvimental equivale a realizar pequenas alterações tendentes à melhoria das nossas capacidades de formas que, se possível, não sejam demasiado perturbadoras para a nossa capacidade de ação. Há duas razões principais a favor desta abordagem moderada. Em primeiro lugar, maximizar as capacidades de um agente pode obrigar a que este se submeta a um programa complexo, dispendioso e disruptivo de intervenções, implicando um grau significativo de esforço, sacrifício e risco. Uma tal abordagem seria mais consentânea com a filosofia transumanista, assente num princípio proativo em que o agente aceita ser um mártir em prol do progresso científico (Hauskeller 2016, p. 170). Valores como identidade

---

<sup>6</sup> Por exemplo, sendo os recursos limitados, e em particular os recursos técnicos, científicos e médicos aqui em causa, podem existir razões de justiça para afetar bens a fins que não estão imediatamente relacionados com o incremento do nosso poder desenvolvimental. Podemos imaginar um cenário de catástrofe em que o Estado afeta recursos para salvar a vida de muitos dos seus cidadãos, enquanto sacrifica o financiamento de recursos para outros fins, incluindo o melhoramento humano.

pessoal, autonomia, autenticidade e coesão social poderiam ser objeto de uma mais fácil desestruturação *vis-à-vis* a abordagem moderada, minando assim os fundamentos da dignidade humana, enraizados na nossa capacidade de criar.

Em segundo lugar, é muito provável que, para que esta transformação radical da condição humana ocorra, tenha de ser feito um esforço distributivo significativo para garantir que cada indivíduo tem acesso aos recursos necessários para maximizar as suas capacidades. Enquanto algumas das tecnologias de melhoramento mais básicas, como comprimidos ou pequenas cirurgias estéticas, podem ser economicamente viáveis, facilmente executadas e amplamente distribuídas, alguns serviços genéticos, como a edição de genes, envolverão um elevado encargo financeiro para os clientes e para os Estados devido à sua complexidade técnica e científica e à quantidade e qualidade dos recursos necessários (Singer 2009, p. 285). O desenvolvimentalismo recomenda a utilização de intervenções altamente complexas e dispendiosas, mas defender o incremento do nosso poder desenvolvimental não exige necessariamente o mesmo nível de afetação de recursos, de esforço e de risco que a maximização.

Tomemos como exemplo a edição genética. A abordagem incremental centra-se em melhorias graduais e moderadas com o objetivo de aumentar o poder desenvolvimental da pessoa até um determinado limiar. Como demonstrarei abaixo, este limiar corresponde ao nível em que é possível um envolvimento suficiente com as componentes do florescimento. Ou seja, não se trata de escolher os melhores genes possíveis para viver a "melhor vida" possível, conforme defendeu Julian Savulescu (2001), mas de permitir que a pessoa tenha acesso a poder desenvolvimental suficiente para que possa viver uma vida plena (*well-rounded life*).

Chegados a este ponto, podemos sintetizar a abordagem desenvolvimentalista ao melhoramento humano do seguinte modo. Trata-se de uma abordagem moderada, que se coloca entre as abordagens transumanistas, guiadas por um princípio proativo, e as abordagens bioconservadoras, guiadas por diferentes versões do princípio da precaução. É uma abordagem que assume claramente o seu ponto de partida: uma compreensão particular do bem-estar não pode ser independente dos nossos juízos sobre o tipo de seres que somos e o tipo de vida que é mais adequado para nós. Aqui, a tese central é a de que o que é bom para o agente é um ponto de referência primordial e necessário da nossa razão prática e deve ser o nosso objetivo em todos os momentos da nossa vida. O agente criativo propositivo expressa a sua necessidade ontológica de criar através do exercício racionalmente dirigido e controlado das suas energias. A esta atividade defini-a, amplamente, como trabalho, e este trabalho envolve a utilização, o desenvolvimento e a fruição de um conjunto vasto de capacidades de ordem física, cognitiva, afetiva, sensorial e social. O bem-estar do agente depende do seu envolvimento com estas componentes do florescimento ao longo da sua vida, sendo que uma vida boa e plena será aquela em que ele consegue, de forma plural e complexa, combinar a utilização e o desenvolvimento destas capacidades. Para tal, precisa de ter acesso *real* a uma quantidade suficiente de poder desenvolvimental. Aqui, a minha atenção foca-se nas tecnologias genéticas como instrumentos que permitem incrementar o poder desenvolvimental do agente;

negativamente, removendo impedimentos ao florescimento, como doenças genéticas; positivamente, incrementando o poder desenvolvimental através de melhoramentos. O corolário deste argumento expressa-se na seguinte fórmula: as intervenções genéticas na linha germinativa são moralmente permissíveis se e somente se resultarem num incremento do nosso poder desenvolvimental ou contribuírem para o nosso florescimento como agentes criativos propositivos.

#### 4. Florescimento e intervenções genéticas

A referência explícita à linha germinativa justifica-se pelo facto de estas alterações visarem células como óvulos e espermatozoides. Contrariamente à edição de células somáticas, a edição daquelas células é hereditária, pelo que quaisquer alterações à sua informação genética são transmitidas às gerações futuras. Naturalmente, este é o ponto que tem suscitado maiores preocupações éticas.

Há dois casos cujo impacto na discussão em torno da ética do melhoramento humano são também aqui relevantes. No primeiro caso foi usada a técnica de edição genética denominada CRISPR/Cas9 numa paciente que sofria de anemia falciforme. O recurso a este tratamento genético inovador permitiu remover um obstáculo significativo ao florescimento desta paciente, cujo poder desenvolvimental era restringido por uma doença genética particularmente grave. A anemia falciforme é conhecida pelas devastadoras “crises súbitas e excruciantes de dor”, que podem danificar órgãos e causar um “acidente vascular cerebral ou um ataque cardíaco a qualquer altura” (Stein 2019). Victoria Gray, que viveu 3 décadas com esta doença, foi a primeira paciente a voluntariar-se para ser tratada com edição genética, em 2018. Recentemente, em março de 2023, foi oradora convidada na “Terceira Cimeira Internacional sobre Edição do Genoma Humano”, que juntou profissionais e não profissionais para debater desafios como o tema da edição genética. Gray partilhou a sua experiência pessoal sobre como a doença “quase tornou a [sua] vida insuportável” e como, desde então, o tratamento lhe deu a possibilidade de viver uma vida normal (Gray 2023).

Neste caso, as células sanguíneas (somáticas) foram o alvo da edição, pelo que as alterações feitas através deste processo não serão transmitidas aos seus eventuais descendentes. Alguns pensadores têm alegado que o facto de estas decisões partirem de agentes autónomos que decidem racional e voluntariamente acerca do que fazer com o seu corpo constitui já uma razão moral *prima facie* a favor destas intervenções, que podem “ser defendidas com base na autonomia” (Allhoff 2005, p. 43). É claro que seria necessário debater este problema mais detalhadamente, porque os efeitos desconhecidos e de longo prazo, a justiça na distribuição do acesso e considerações éticas acerca da regulação, supervisão e acompanhamento do processo podem dar-nos razões fundamentadas contra estas intervenções.

O segundo caso, embora parecido, tem, ainda assim, contornos algo diferentes. Em 2018, o cientista chinês He Jiankui recorreu à CRISPR/Cas9 para editar a linha germinativa de dois embriões humanos com o objetivo de dotar as duas crianças gémeas daí resultantes de resistência acrescida à infeção pelo VIH, já que um dos

progenitores era seropositivo. O experimento consistiu na modificação do gene CCR5, que pode estar presente tanto em células somáticas como em células da linha germinativa (Schaefer 2018).

Este foi um caso claro de prática médica ilegal, pela qual He Jiankui foi condenado em 2019<sup>7</sup>. Como tantos outros, Julian Savulescu e Peter Singer criticaram veementemente a experiência de He por expor seres humanos a um risco irrazoável (2019). Segundo eles, o alto risco envolvido não justificava o benefício esperado: “[e]vitar o VIH é certamente um benefício, mas a probabilidade de Lulu e Nana contraírem o VIH é baixa. Em contrapartida, os efeitos desconhecidos da edição poderiam (e poderão ainda vir a) custar-lhes uma vida normal” (2019, p. 221).

Poder-se-ia argumentar que He adotou um princípio proativo para conduzir a sua investigação: à luz dos benefícios esperados, justificava-se uma considerável insensibilidade ao risco. O facto é que, neste caso, duas vidas foram colocadas em grande risco e não houve um benefício proporcional. Entre os riscos deste procedimento, destacam-se dois: primeiro, a elevada possibilidade de errar o alvo e editar outros genes que não o gene pretendido, resultando em consequências inesperadas e desconhecidas; e segundo, a possibilidade de levar a cabo uma edição incompleta e não uniforme em todas as células dos embriões, gerando um mosaico de células com diferentes composições genéticas. A utilização prematura de uma tecnologia ainda largamente desconhecida, as possíveis consequências de longo prazo deste procedimento e as reconhecidas violações da conduta ética que envolveram este caso em particular são pontos que geram igual preocupação.

Para o contexto da discussão em torno da abordagem desenvolvimentalista, o problema mais candente reside na possibilidade de esta modificação ter tido efeitos sobre o cérebro das crianças. A eliminação do gene CCR5 está associada à melhoria da cognição, da memória e da aprendizagem, assim como ao auxílio à recuperação do cérebro após acidentes vasculares cerebrais, embora os efeitos exatos sejam dificilmente previsíveis (Regalado 2019).

Mas se é possível que uma capacidade cognitiva melhorada se conte entre as consequências inadvertidas desta edição, os riscos envolvidos dificilmente nos dão razões suficientemente plausíveis para justificar a edição. De acordo com a abordagem desenvolvimentalista, ela justificar-se-ia se o problema a tratar fosse pior do que as consequências da própria edição. Por exemplo, se os embriões tivessem doenças genéticas extremamente graves que, com grande probabilidade, viessem a constituir impedimentos quase absolutos ao florescimento<sup>8</sup> e em que as suas vidas seriam piores do que os resultados da própria edição.

---

<sup>7</sup> He foi julgado e condenado a uma multa de 3 milhões de yuans e 3 anos de prisão por “prática médica ilegal” decorrente da forma como conduziu este experimento. Sheldon Krinsky, no artigo “Ten ways in which He Jiankui violated ethics”, relatou pormenorizadamente a forma como foram violadas “várias normas éticas, incluindo diretrizes de consenso internacional, regulamentos nacionais e princípios bem estabelecidos de bioética” (2019, p. 19).

<sup>8</sup> Singer e Savulescu mencionam os casos da BRAT 1, da JAM3 e da PHGDH, que, sendo doenças letais no período neonatal, poderiam justificar uma intervenção deste tipo (2019, p. 221).

Ainda assim, poderíamos perguntar se o objetivo de He não está em linha com a moralidade desenvolvimental. Primeiro, uma vez que a moralidade tem tudo a ver com o florescimento, temos razões prudenciais e morais para promover o florescimento e evitar o não florescimento; e se o fim de qualquer agente é o seu florescimento, cada um de nós tem um dever moral de fazer do florescimento de cada agente um dos seus próprios fins. Não obstante, o que foi dito acima mostra como é duvidoso que assim seja. Ademais, embora o VIH possa trazer algum sofrimento à vida do agente e isso gere razões (prudenciais, morais e legais<sup>9</sup>) para que seja evitado, o risco envolvido nesta intervenção supera em muito o benefício esperado. Um agente que vive com VIH pode, apesar de tudo e cada vez mais, viver uma vida boa porque o VIH não o priva de forma significativa do seu poder desenvolvimental. Mas a imprevisibilidade desta intervenção ameaça severamente o poder que o agente poderá ter no futuro. Além disso, por se tratar de uma edição da linha germinativa, as modificações operadas nestes embriões farão parte da informação genética a ser transmitida aos eventuais descendentes das gémeas Lulu e Nana.

O objetivo da abordagem desenvolvimentalista é permitir que cada agente tenha acesso a poder desenvolvimental suficiente para florescer. Daqui se depreende que temos de colocar os agentes ao nível ou acima de um qualquer patamar de suficiência, e que os agentes com menos poder desenvolvimental devem ter algum tipo de prioridade no acesso a intervenções. O risco justificado em cada intervenção está sempre relacionado com a posição do agente relativamente àquele patamar. Se um agente tem uma doença genética grave que impede o seu florescimento, pode ser justificável intervir, mesmo com riscos elevados, para o ajudar a atingir um nível mínimo de florescimento. Contudo, à medida que o agente se aproxima desse nível mínimo, as razões para realizar intervenções arriscadas perdem força.

Terminemos com um exemplo. A abordagem desenvolvimentalista defende um princípio de precaução suficiente<sup>10</sup>. Consideremos a visão, que é uma capacidade intrinsecamente boa e constitutiva do nosso florescimento. Numa escala logMAR<sup>11</sup>, quanto maior for o número, pior é a acuidade visual, pelo que, grosso modo, 0,0 é visão perfeita, 0,5 ou superior equivale a baixa visão e 1,3 ou mais corresponde a cegueira (Virgili *et al.* 2018, p. 14). Para que ninguém sofra de deficiência visual, devemos ter como objetivo que todos os cidadãos atinjam pelo menos o limiar de 0,5.

Imaginemos uma pessoa com algumas dificuldades visuais (0,7 na escala logMar) e uma intervenção com 99% de hipóteses de lhe dar uma visão perfeita (0,0), mas com 1% de hipóteses de a deixar permanentemente cega. O princípio de precaução suficiente

9 Além da obrigação moral de revelar a um potencial parceiro sexual que se é portador do VIH, a não divulgação desta informação é objeto de punição legal em alguns países (*e.g.*, EUA, Canadá, Austrália).

10 De forma geral, a ideia deste princípio é que sempre que existam ameaças substanciais contra o aumento do nosso poder desenvolvimental e que ponham em perigo a nossa possibilidade de alcançar ou manter um nível suficiente de florescimento, devemos agir de forma a minimizar o risco. Pode definir-se assim: “devemos tomar precauções contra ameaças à obtenção ou manutenção de um nível suficiente de bem-estar” (Koplin *et al.* 2019, p. 56).

11 Diferentes instituições e organizações divergem quanto aos valores que correspondem a uma deficiência visual. Aqui, sigo a conhecida “Logarithm of the Minimum Angle of Resolution” (Virgili *et al.* 2018, p. 14).

aconselharia a não utilização de tal intervenção porque ameaçaria demasiado o poder desenvolvimental deste agente. Mas este é um caso extremo. Pensemos noutra pessoa com a visão mais afetada (0.9). Uma intervenção que lhe dê uma visão de 0,3 tem 99% de hipóteses de sucesso e 1% de hipóteses de afetar gravemente a sua visão. Neste caso, seguindo o nosso princípio, não só temos razões justificadas para utilizar esta intervenção, como somos aconselhados a fazê-lo, já que existem boas hipóteses de incrementar o seu poder desenvolvimental.

Estes exemplos não refletem todos os aspetos da moralidade desenvolvimental, mas mostram-nos como esta nos ajuda a pensar em termos do desenvolvimento do agente, nomeadamente através da utilização de tecnologias emergentes para incrementar o nosso poder desenvolvimental.

## 5. Conclusão

Foi em torno do conceito de capacidade de ação criativa propositiva que estruturei este texto. O objetivo foi desenvolver alguns dos aspetos da abordagem desenvolvimentalista ao melhoramento humano, nomeadamente o passo fundamental que nos permite partir dos pressupostos basilares de uma teoria da natureza humana que nos informa acerca do nosso bem-estar, e daí para uma possível e preliminar justificação da permissibilidade moral e ética do uso de tecnologias emergentes.

Vimos que aquilo que é intrinsecamente bom para o agente é que desenvolva o seu trabalho, isto é, as suas capacidades, de forma racional e controlada em projetos por ele próprio concebidos ou em que entra de forma voluntária. A permissibilidade moral das intervenções biomédicas foi determinada em função do facto de serem ferramentas instrumentalmente valiosas para nos envolvermos com as componentes do florescimento. É no florescimento do agente que se ancora a reivindicação de que, se as intervenções podem incrementar o seu poder desenvolvimental sob condições de segurança, eficácia e eficiência, só em casos extraordinários (*e.g.*, catástrofes naturais, pandemias, segurança nacional) se pode dizer que existem razões morais sólidas para a sua inadmissibilidade.

Se o leitor concordar que as razões prudenciais, morais e éticas apresentadas ao longo deste texto são válidas e que o uso de intervenções é moralmente permissível com base nestas razões, também deve ser relativamente simples persuadi-lo de que essa lógica se estende às políticas públicas. A abordagem desenvolvimentalista tem, assim, consequências políticas. O raciocínio subjacente é o de que o Estado deve fazer o que é ético e, como tal, pode e deve proteger e promover o acesso universal a estas intervenções, fazendo-o em virtude dos nossos deveres morais para com os indivíduos que se encontram numa situação de desvantagem. Assim, o que precisamos de garantir é o acesso universal e suficiente às intervenções e que estas sejam fornecidas publicamente por um Estado de bem-estar universal com elevados padrões de regulação democrática, segurança, responsabilidade e equidade, até termos assegurado o suficiente para que cada agente possa florescer, tendo em especial consideração o bem-estar dos menos favorecidos.

Um tratamento exaustivo da abordagem desenvolvimentalista não dispensaria uma análise aturada deste e de outros aspetos. Além da vertente política e distributiva, também o modelo de aconselhamento que reúne equipas multidisciplinares de profissionais com a capacidade para averiguar em que moldes um indivíduo pode ter acesso a tecnologias de melhoramento humano e como deve ser conduzido esse processo mereceria uma discussão mais alargada. Qual o papel do agente ao longo deste processo e como determinar o que é um nível suficiente de poder desenvolvimental são aspetos que aqui não posso desenvolver.

Não obstante, pudemos chegar a uma conclusão satisfatória. Há uma ligação moralmente relevante entre o tipo de seres que somos, o tipo de vida que devemos viver e as políticas que devemos promover, em particular no que diz respeito à distribuição de acesso a tecnologias genéticas. A permissibilidade moral e ética da utilização destas tecnologias justifica-se pelo facto de serem instrumentos que contribuem para incrementar o poder desenvolvimental do agente e, conseqüentemente, o seu florescimento.

## Referências

- Allhoff, F. (2005). Germ-Line Genetic Enhancement and Rawlsian Primary Goods. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 15(1), 39-56.
- Bacon, F. (1999). *New Atlantis*. In S. Bruce (Ed.), *Three Early Modern Utopias* (pp. 149-186). Oxford University Press.
- Bostrom, N. (2003). Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective. *The Journal of Value Inquiry*, 37(4), 493-506.
- Bostrom, N. & Savulescu, J. (Eds.). (2009). *Human Enhancement*. Oxford University Press.
- Brink, D. (2019). Normative Perfectionism and the Kantian Tradition. *Philosophers' Imprint*, 19(45), 1-28.
- Frankfurt, H. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, 68(1), 5-20.
- Glover, J. (2006). *Choosing Children: Genes, Disability, and Design*. Oxford University Press.
- Gray, V. (2023). The lived experience of genetic editing treatment for Sickle Cell disease. In *Third International Summit on Human Genome Editing*. The Royal Society. Obtido em abril 5, 2023, de <https://royalsociety.org/science-events-and-lectures/2023/03/2023-human-genome-editing-summit/>.
- Hauskeller, M. (2016). *Mythologies of Transhumanism*. Palgrave Macmillan.
- Hurka, T. (1993). *Perfectionism*. Oxford University Press.

- Koplin, J., Gyngell, C. & Savulescu, J. (2019). Germline gene editing and the precautionary principle. *Bioethics*, 34(1), 49-59.
- Kraut, R. (2007). *What is Good and Why?* Harvard University Press.
- Lewens, T. (2015). *The Biological Foundations of Bioethics*. Oxford University Press.
- Lindsay, P. (1996). *Creative Individualism*. State University of New York Press.
- Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford University Press.
- Macpherson, C. B. (1965). *The Real World Democracy*. Oxford University Press.
- Macpherson, C. B. (1973). *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford University Press.
- Macpherson, C. B. (1977). Needs and Wants: An Ontological or Historical Problem? In R. Fitzgerald (ed.), *Human Needs and Politics* (pp. 26-35). Pergamon.
- Macpherson, C. B. (1979). Second and Third Thoughts on Needs and Wants. *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 3(1), 46-49.
- Marx, K. (1996). *Capital – Volume 1*. (Karl Marx & Frederick Engels Collected Works, Vol. 35). Lawrence & Wishart.
- Nussbaum, M. (1998). Aristotelian Social Democracy. In G. Brock (Ed.), *Necessary Goods: Our Responsibilities to Meet Others' Needs* (pp. 135-156). Rowman & Littlefield.
- Ramsey, G. (2012). How Human Nature Can Inform Human Enhancement: A Commentary on Lewens's Human Nature: The Very Idea. *Philosophy and Technology*, 25, 479-483.
- Regalado, A. (2019, February 21). China's CRISPR twins might have had their brains inadvertently enhanced. *MIT Technology Review*. Obtido em 17 de março de 2023, de <https://www.technologyreview.com/2019/02/21/137309/the-crispr-twins-had-their-brains-altered/>.
- Sandel, M. (2007). *The Case Against Perfection*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Savulescu, J. (2001). Procreative Beneficence: Why we should select the best Children. *Bioethics*, 15(5/6), 413-426.
- Savulescu, J. & Singer, P. (2019). An ethical pathway for gene editing. *Bioethics*, 33(2), 221-222.

- Schaefer, G. (2018). Rogue science strikes again: The case of the first gene-edited babies. *The Conversation*. Obtido em abril 5, 2023, de <https://theconversation.com/rogue-science-strikes-again-the-case-of-the-first-gene-edited-babies-107684>.
- Singer, P. (2009). Parental choice and human improvement. In J. Savulescu & N. Bostrom (Eds.), *Human Enhancement* (pp. 277-289). Oxford University Press.
- Stein, R. (2019, December 25). A Young Mississippi Woman's Journey Through a Pioneering Gene-Editing Experiment. *NPR*. Retrieved April 5, 2023, from <https://www.npr.org/sections/health-shots/2019/12/25/784395525/a-young-mississippi-womans-journey-through-a-pioneering-gene-editing-experiment>.
- Virgili, G., Acosta, R., Bentley, S., Giacomelli, G., Allcock, C. & Evans, J. (2018). Reading aids for adults with low vision. *The Cochrane Database of Systematic Reviews*, 4, CD003303, 1-78. Obtido em março 19, 2023, de <https://www.cochranelibrary.com/cdsr/doi/10.1002/14651858.CD003303.pub4/epdf/full>.

# Da narración á vida: A propósito da identidade narrativa en Paul Ricoeur

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.14>

Marcelino Agís Villaverde

## Resumen

Analízase neste ensaio a cuestión da identidade desde a perspectiva filosófica. Comezamos ofrecendo un achegamento ao concepto de identidade. Sinalamos a continuación algún dos seus trazos característicos: a identidade é composta, dinámica e dialéctica. Desde o punto de vista funcional, está relacionada con aspectos da personalidade tan importantes como a autoestima, a adaptación social, etc. Así mesmo, a cuestión da identidade, tanto no plano individual como comunitario, leva aparelados un conxunto de valores e comportamentos. Foros moitos os filósofos que trataron esta cuestión ao longo da historia. Neste traballo saliento a novidade do concepto de “identidade narrativa” do filósofo francés Paul Ricoeur, introducido na triloxía *Temps et récit* (1983-85) como nexa de unión entre o relato histórico e o relato de ficción; e desenvolvido posteriormente na súa obra *Soi-même comme un autre* (1990). Se todo coñecemento de si é unha interpretación de si, ten todo sentido falar da dimensión narrativa da identidade, considerando a propia vida como un relato en busca de narrador.

## Palabras chave

Concepto de identidade; relato histórico; relato de ficción; identidade narrativa; suxeito narrativo; Ricoeur, Paul (1913-2005).

## Introdución

A cuestión da identidade é un tema interdisciplinar. Isto quere dicir que non se pode formular unha única aproximación á identidade porque o asunto foi abordado desde perspectivas múltiples: cultural, social, dixital, xenética. Tamén se podería falar da identidade desde a perspectiva de xénero e, por suposto, desde a perspectiva filosófica, que é a que eu vou considerar fundamentalmente.

### 1. Trazos da identidade: aproximación definitoria

Permítanme que comece a miña reflexión cun exercicio práctico que ten que ver cun acto social cotiá: presentarnos. Normalmente cando nos presentamos o que facemos é partillar a nosa identidade. Un asunto que involucra tanto a identidade do suxeito que se presenta como a da persoa ou persoas a quen vai dirixida dita presentación e que, polo tanto, leva implícita a pregunta “quen?": “quen es ti?”, “quen son eu?”. Se se trata de presentarnos diante de alguén da comunidade na que vivimos ou á que pertence a nosa familia será inevitable indicar quen son os nosos pais, avós e ancestres. En Galicia é unha pregunta tópica e típica das persoas maiores preguntar aos máis novos “E ti, de quen ves sendo?”. Unha pregunta que resulta case humorística entre a xente máis nova porque o seu desexo de autonomía bate con esta necesidade de situar a persoa no seu marco familiar.

Frecuentemente resolvemos a pregunta que nos fan sobre a nosa identidade engadindo a nosa profesión ou a disciplina científica á que pertencemos, se traballamos nun contexto académico. Sinalamos tamén o estado civil. Aínda que as posibilidades de definirnos en atención aos nosas actividades é case ilimitada: poderíamos informar de se tocamos algún instrumento musical; indicar se nos gusta o fútbol ou se practicamos algún deporte. A adscrición a unha determinada ideoloxía política, sobre todo partidista, forma parte tamén deste cadro identitario que os demais fan sobre nós. Todos estes aspectos axudan a conformar a nosa identidade e permiten que alguén que non nos coñece poida comezar a facerse unha idea sobre nós.

#### 1.1. Identidade: composta

No acto de presentarnos, algúns aspectos serán substanciais e outros secundarios. Dalgúns poderíamos prescindir mais outros forman parte da nosa esencia, defínenos. Cales son eses rasgos? Nome, xénero, idade, lugar de nacemento, nacionalidade, altura/peso, cor do cabelo e dos ollos, profesión, ideoloxía, relixión, estado civil, lingua, cultura, etc. Así pois, a identidade normalmente é composta e é complexa. De maneira que non é un solo trazo o que nos define senón unha suma deles. Podo, por exemplo, dicir que son profesor; budista; toco a guitarra; practico tenis; son varón; branco; así como os roles que desempeño no eido social.

## 1.2. Identidade: dinámica

Ademais, a identidade é dinámica. Paul Ricoeur empregou ao comezo de *Si mesmo como outro* a distinción entre a identidade *idem* e a identidade *ipse* para indicar que somos os mesmos ao longo da vida mais non somos o mesmo. Imaxinen por un momento a secuencia dun ser humano en todas as etapas da súa vida, desde que é un neno ben pequeno ata que se converte co paso dos anos nun ancián. Ninguén pode dudar de que é a mesma persoa. Mais podemos lexitimamente preguntarnos se a súa identidade permaneceu invariable en todo este percorrido vital. Ao longo dos anos, non deixou de ser el mesmo mais non foi o mesmo porque tivo unha serie de experiencias que o foron cambiando ata facer del unha persoa única. Mais ten unha historia persoal tan completa que aínda sendo el mesmo non foi sempre o mesmo. Podemos falar de que a nosa identidade é dinámica, conservamos unha parte esencial do que somos e van cambiando outras partes de nós.

## 1.3. Identidade: dialéctica

Despois está a identidade dialéctica que é a construímos tendo en conta o que nos diferencia dos demais. De tal forma que, o que non somos tamén nos define. Ás veces cústanos dicir o que somos. Na Antigüidade, os gregos situaron no frontispicio do templo de Apolo en Delfos o aforismo, “coñécete a ti mesmo”, atribuída aos Sete Sabios, establecendo así a tarefa permanente e universal de coñecernos a nós mesmos. Mais isto é ben é difícil, ata o punto de converterse nunha tarefa para toda a vida. Seguímonos sorprendendo das nosas reaccións diante de determinadas circunstancias. Ás veces é máis doado saber o que non somos que o que somos verdadeiramente.

## 2. Funcionalidade

E todo isto, coñecerse a un mesmo, establecer a propia identidade, para que nos sirva e por que o facemos? En que nos afecta? En que repercute? É importante para a nosa estabilidade psíquica e emocional saber quen somos e se coincide con quen queremos ser. Nisto se basea a autoestima, imprescindible para estar a ben con nós mesmos. Ten que ver tamén con encontrar sentido á nosa existencia; e, por suposto, coa adaptación social xa que somos animais sociais e estamos deseñados para a convivencia, para a vida en comunidade ou incluso para adaptarnos ao medio. Certamente, a identidade está directamente relacionada co medio no que temos que vivir. Un extraordinario exemplo constitúeo un relato de Alfonso Daniel Rodríguez Castelao (1886-1950), intelectual da Xeración Nós, que no seu libro *Cousas* conta a historia dun meniño cubano de cor que chega a Galicia cun emigrante que retorna á súa terra e arraigase de tal maneira que, cando sendo un home, volve de visita a Cuba para lembrar as súas orixes, non se afai naquela terra, que era a súa. O final da historia dá que pensar: “Nunha rúa da Habana o negro Panchito tropezou cun home da súa aldea e confesoulle saloucando: – Ai, eu non me afago nesta terra de tanto sol; eu non me afago con esta xente. ¡Eu morro!” (Castelao 1999, p. 133)

O Panchito da historia de Castelao cando retorna a Cuba sente que non é o seu lugar. Non era un desarraigado, simplemente aconteceu que a súa identidade era galega, a súa patria adoptiva desde moi cativo. Os seres humanos somos os animais que mellor nos adaptamos ao medio, podemos vivir case en calquera parte, no deserto, nos climas de frío extremo, mais cando nos trasladamos, emigramos, non perdemos a nosa identidade primeira, simplemente nos adaptamos, sentindo alá no fondo do noso ser unha fonda saudade da nosa identidade cultural primeira e das nosas raíces. Un fenómeno, por certo, moi estudado no pensamento portugués e galego (Carolo 2024, pp. 519-529).

### 3. Valores e comportamento identitario

Isto que nos evoca o relato de Castelao agocha non poucos conflitos de identidade. Un ten que ver coa interculturalidade e co choque de culturas que se produce pola inmigración ou simplemente polas viaxes. Se viaxamos a Xapón debemos saber, por exemplo, que non podemos saudar a unha muller con dous bicos porque no país do sol nacente os bicos entre homes e mulleres están reservados á parella (noivos ou esposos). Neste choque de identidades están implicados costumes e rituais sociais.

De xeito análogo, no noso mundo estase a producir un choque cultural e cosmovisional entre dous tipos de identidades: unha global, ao partillar trazos da sociedade global á que pertencemos; e unha identidade local, porque posuímos ao mesmo tempo tamén trazos inherentes á comunidade nacional ou local. Neste caso, a tendencia a facernos a todos iguais desintegra os trazos da nosa propia identidade. O economista nipón Kenichi Omae, experto en economía global, creou nos anos 90 o neoloxismo *glocalización* (*glocalization*), que combina o global e o local. Podemos chegar a un aeroporto de calquera lugar do mundo e sabemos orientarnos porque forma parte desa cultura global e podemos facelo sen utilizar moitas veces ningunha lingua, somente a través de símbolos ou iconas. Os aeroportos de calquera lugar do mundo son unha proba da globalización. Porén, ao saír do aeroporto e baixar ás rúas da cidade experimentaremos todo o contrario: produtos típicos do lugar, gastronomía, artesanía ... A cultura local e a global conviven. O profesor Manuel Castells explicou nos dous primeiros volumes do seu libro *La era de la información*, publicado nos anos 90 e reeditado ao comezo do novo milenio, este curioso fenómeno. O primeiro volume subtitulouno: *A sociedade rede*; o segundo, *O poder da identidade*. Para Castells,

La economía de la sociedad de la información es global. Pero no todo es global, sino las actividades estratégicamente decisivas: el capital que circula sin cesar en los circuitos electrónicos, la información comercial, las tecnologías más avanzadas, las mercancías competitivas en los mercados mundiales, y los altos ejecutivos y tecnólogos. Al mismo tiempo, la mayoría de la gente sigue siendo local, de su país, de su barrio, y esta diferencia fundamental entre la globalidad de la riqueza y el poder y la localidad de la experiencia personal crea un abismo de comprensión entre personas, empresas e instituciones (Castells 1995).

Rebelámonos contra a tendencia á homoxeneidade, inherente á globalización, reivindicando a nosa identidade local ou nacional.

A antropóloga Mary Louise Pratt, profesora da New York University, publicou no ano 2006 un interesante traballo titulado “¿Por qué la Virgen de Zapopan fue a Los Ángeles? Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad”. O título é moi significativo porque en Jalisco, capital de Guadalajara (México), celébrase o día 12 de outubro unha das romarías populares máis importantes do ano, seguidas por dous millóns de persoas.

Ese día finaliza el ciclo anual del ritual popularmente conocido como ‘La Llevada de la Virgen’, que comienza en el mes de mayo y comprende numerosas actividades de carácter litúrgico y comunitario. Al cerrarse ese ciclo, se celebra el regreso de la Virgen a su basílica de la localidad de Zapopan con una romería festiva en la que participan más de dos millones de personas<sup>1</sup>.

O máis sorprendente é que os emigrantes mexicanos en California, levan esta virxe con eles. Tal como nos di Mary Louise,

Hacia 1995 la Virgen de Zapopan se desdobló una vez más, en esta ocasión para responder a los llamados de sus seguidores en California, a quienes ahora visita anualmente. Esta tercera figura, la que la trae hasta su comunidad en la diáspora, se denomina La Viajera. Ahora, entonces, la Virgen tiene tres versiones: la original, la peregrina y la viajera. En el contexto de la diáspora global su estrategia de desdoblamiento hace eco de las nuevas formas de identidad, pertenencia y ciudadanía que están construyendo los trabajadores y los movimientos sociales de todo el planeta (Pratt 2006, p. 29).

En tempos de globalidade introdúcese un factor de mobilidade das culturas locais que é sorprendente. Así, non só existe unha cultura de consumo global, senón que as culturas locais atoparon fórmulas de mobilidade e internacionalización.

Cal é a posición correcta? Hai que respectar a identidade cultural orixinaria? Hai que adaptarse á cultura do lugar de acollida? As culturas da Terra son moi distintas e existen determinados límites que non se deben traspasar, aínda que refuguemos o etnocentrismo e sexamos sensibles á diferenza cultural.

#### 4. A identidade en filosofía

En filosofía sería unha misión imposible poder falar do tema da identidade en abstracto pois foi tratado polos presocráticos, Platón, Aristóteles, os medievais, Kant, os empiristas, os positivistas, os posmodernos, e un longo etcétera. Dalgunha forma, todos os filósofos preguntáronse pola cuestión da identidade. Os gregos, como

<sup>1</sup> “La romería de Zapopan: ciclo ritual de La Llevada de la Virgen”, en UNESCO, Patrimonio cultural inmaterial, en <https://ich.unesco.org/es/RL/la-romeria-de-zapopan-ciclo-ritual-de-la-llevada-de-la-virgen-01400>.

lembrei, popularizaron o lema “¡Coñécete a ti mesmo!” como unha especie de filosofía ou misión para toda a vida. Platón pensou que a forma de construír a identidade era parecerse ao modelo, a ese *eidos* ou forma pura. Aristóteles falaba de cumprir a propia esencia, diferenciando entre o accidental e o substancial. A súa maneira, tamén os filósofos medievais, autores dun pensamento teocéntrico, tiveron a aspiración de construír a identidade tendo a Deus como modelo perfecto. Os pensadores xudeus, musulmáns e cristiáns do medievo partillan unha idea do home feito a imaxe e semellanza de Deus. Agostiño de Hipona fala da nosa falibilidade como seres humanos e acuñou a frase “si fallor, sum” (se me equivoco, son), caracterizando a “falibilidade” como unha das notas esenciais da identidade que posuímos en tanto que seres humanos. Descartes uniu o ser e o pensar: *penso, logo existo (cogito, ergo sum)*, se penso, son. A chave da identidade é, neste caso, a conciencia.

David Hume construíu a identidade deténdose na importancia que teñen as percepcións, impresións e ideas para construír o noso modelo de coñecemento e a nosa identidade aténdose ao criterio empírico: recibimos impresións que se materializan en ideas e que posteriormente recordamos a través da facultade da memoria.

Filósofo da conciencia de principios cartesianos foi tamén no século XX Edmund Husserl, o pai da fenomenoloxía. Heidegger, máis pegado á facticidade da existencia, falou dunha existencia auténtica e inauténtica, marcada pola conciencia da finitude temporal, da morte e da angustia que provoca, como principal aliado para atopar sentido a nosa existencia. Finalmente, Ortega y Gasset, un filósofo herdeiro do historicismo europeo, construído sobre unha base racionalista e vitalista a un tempo, declarou que:

El hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo. ¡La circunstancia! ¡*Circum-stantia*! ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo alrededor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácitas fisonomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo. Y marchamos entre ellas ciegos para ellas, fija la mirada en remotas empresas, proyectados hacia la conquista de lejanas ciudades esquemáticas (Ortega 1983, p. 319).

Ademais de escribir con gran estilo literario, Ortega estanos dicindo algo importante: é preciso salvar a circunstancia para cumprir a nosa misión como persoas que queren ter unha vida auténtica. Heidegger e Ortega coinciden en comprender a vida de forma dinámica. O primeiro defendeu que a vida é proxecto e deixar de ter proxectos é deixar de vivir. Para Ortega, a vida é un permanente “quefacer” (*quehacer*). A identidade vaise construíndo en relación cos proxectos ou quefaceres que desenvolvemos. A vida son esas pequenas cousas que suceden cada día ás que moi frecuentemente non lle prestamos atención porque atendemos a outras cousas máis urxentes que teñen que ver cos nosos proxectos de futuro. Outra figura célebre da cultura contemporánea, John Lennon, malia non ser filósofo, expresou á perfección a segunda

parte da consideración orteguiana dicindo que “A vida é iso que acontece mentres estás ocupado facendo outros plans” (“Life is what happens to you while you’re busy making other plans”).

Dende o punto de vista filosófico, gustaríanos poder recitar a frase pronunciada por Yahvé no monte Sinaí: “Eu son o que son” (Éxodo, 3:13-14). Temo, porén, que unha afirmación deste tipo polo seu carácter absoluto só pode pronunciala un ser todopoderoso coma Deus pois nel reúnense a esencia e a existencia, e ambas teñen un carácter eterno.

Case todas as culturas veneran un monte sagrado porque son lugares elevados que permiten comunicar a terra co ceo. Son considerados en todos os casos eixos do mundo (*axis mundi*), lugares onde é factible a comunicación entre o profano e o sagrado. No libro do Éxodo fálase de que Moisés sobe ao monte Sinaí e fala con Deus, representando a desproporción ontolóxica entre o home e Deus. Deus é o que é, pero os demais seres temos que acudir a unha fórmula distinta, habitualmente dialéctica para poder definirnos. Sen dúbida, gustaríanos acudir a esta fórmula, mais os seres humanos non somos deuses, non posuímos esa plenitude absoluta no relativo a nosa esencia e a nosa identidade.

## 5. A cuestión da identidade en Paul Ricoeur

Paul Ricoeur, un filósofo francés contemporáneo, nado en 1913 e falecido en 2005, foi un intelectual que pola súa idade formouse fundamentalmente con pensadores existencialistas, particularmente do existencialismo francés, como Gabriel Marcel ou Emmanuel Mounier. Interesoulle desde moi novo a fenomenoloxía, unha corrente vinculada aos principios do século XX. Profundou despois na filosofía hermenéutica, entre os anos 60 e os 90 e, por último, dende o ano 1990 ata a súa morte no 2005 tratou temas moi diversos relacionados con cuestións de filosofía moral e política. A parte central do seu pensamento é a relacionada coa hermenéutica, na que trata problemas que teñen que ver coa linguaxe e a interpretación dos discursos humanos porque, desde o seu punto de vista, se realizamos o longo camiño, ou vía longa, para interpretar todos os discursos que o ser humano elaborou para expresar a súa creatividade, saberemos que é o ser humano. Existe outra vía curta que é a que, en opinión de Ricoeur, empregou Martin Heidegger, a través dunha analítica existencial na que o tempo, o espazo, a linguaxe, a fala, a comprensión e a interpretación, o mundo que nos rodea, conforman os elementos que constrúen os vértices da nosa identidade. Esta analítica existencial non é a elixida por Ricoeur pois preferiu desenvolver o gran rodeo da interpretación, analizando os mitos, os símbolos, os textos, as figuras da linguaxe, a trama que emprega un escritor para narrar a historia, para construír unha obra literaria, unha novela, por exemplo. Todo iso fala da nosa forma de ser, da nosa identidade.

A posición de Paul Ricoeur parte da premisa de que somos fundamentalmente seres feitos grazas á linguaxe. Outro filósofo contemporáneo, Gadamer, expresou unha idea complementaria no limiar da súa obra magna *Verdade e Método*, afirmando que

“o ser que pode ser comprendido é linguaxe” (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*) (Gadamer 1993, p. 478), de forma que a linguaxe identifícanos e caracterízanos esencialmente, é unha desas partes substanciais que nos define e tamén nos permite construír discursos que outros posteriormente interpretan. Cando eu falo, cando escribo, fágoo porque estou seguro de que outra persoa poderá interpretar e comprender o que estou dicindo.

Xustamente cando Ricoeur conclúe esta longa etapa hermenéutica no ano 1990 publica un libro titulado *Si mesmo como outro* (*Soi-même comme un autre*), onde se propón profundar no concepto de identidade con referencia ao si mesmo (*soi-même*). A demostración máis palpable neste libro de que se trata de reflexionar sobre a construción da identidade é que o fío condutor desta obra está articulado pola pregunta “quen?”: quen é o suxeito do discurso? Quen é o suxeito da acción? Quen é o suxeito capaz? Quen o suxeito responsable dos seus actos a través da imputación? Identificamos frecuentemente as persoas polas súas accións, mais tamén os relatos a través do seu autor. Por iso necesitamos saber quen é o suxeito do relato, quen é o autor e que rol desempeña na obra, que papel desempeña o lector na terminación da obra e se ambos necesitan reciprocamente ou non. Se falamos en termos xurídicos, precisamos saber quen é o suxeito ao que imputar unha acción. E, se falamos en termos éticos, quen é o suxeito da imputación moral.

Hans Jonas foi máis alá e preguntouse polas repercusións das nosas accións no mundo tecnolóxico actual na súa obra *O Principio de responsabilidade*. Cando nun proceso industrial se contamina un río ou unha paraxe natural, afirma Jonas, é moi difícil asignar a responsabilidade legal ou moral a un só individuo por ser un proceso complexo do que forman parte moitas persoas. E, con todo, os efectos desta acción poden permanecer durante anos ou décadas. No pasado era relativamente doado atopar ao suxeito de imputación, sexa esta xurídica ou moral. Agora, as novas dimensións da acción deixan obsoleta a ética tradicional e obrigan a repensar novos principios de responsabilidade.

Todas estas preguntas articulan a proposta de Paul Ricoeur neste libro do ano 1990 titulado *Si mesmo como outro*. No título estou *eu* pero como *outro*, visto desde fora, desde a alteridade. Este título preséntanos a dialéctica *eu-outro*, que xa mencionei ao falar da construción dialéctica da identidade con respecto ao que non son.

Ricoeur presenta tres lecturas filosóficas (Ricoeur 1990, p. 11). A *primeira* é reflexiva, onde vai distinguir a mediación reflexiva sobre posición inmediata do suxeito, expresada na primeira persoa do singular: eu son, eu penso. Nesta primeira lectura o si mesmo oponse ao eu; a *segunda* é a dobre perspectiva da identidade: a identidade *idem*, a permanencia no tempo, a pegada ou identidade dixital, a que non muda desde que nacemos ata que morremos; e a identidade *ipse*, na que, alén dos cambios experimentados co paso do tempo, algo permanece invariable en nós. En *terceiro* lugar, a diferenza entre identidade e alteridade, un non se pode pensar sen o outro por iso o título ofrécenos un desafío aínda maior: non pensarse a un mesmo con respecto ao outro senón ser capaces de desdobrarnos e ver o si mesmo como outro, como no

espello, como se o do espello fose outro. Aquí o desafío é, malia recoñecérmolos, poñer distancia para saber quen somos: analizarse a un mesmo como se fose outro.

Coido que a achega máis interesante deste libro é unha descuberta que xa intuía e dera a coñecer na triloxía publicada entre os anos 1983 e 1985 titulada *Temps et récit*, onde defende que a nosa identidade é fundamentalmente narrativa. É dicir, se só podemos comprendernos e dar razón de nós mesmos a través da linguaxe, non é raro que cando se trate de construír a propia identidade elaboremos un relato, unha narración de quen somos, de que somos ou de como somos. É unha intuición que dá a coñecer nesta obra que se traduciu ao español como *Tiempo y narración*, onde presenta por primeira vez a idea da identidade narrativa como nexo de unión entre o relato histórico e o relato de ficción. Dedicou o primeiro volume á análise e configuración do relato histórico e o segundo ao relato de ficción, fundamentalmente ás novelas. O nexos de unión entre o relato de ficción e o relato histórico é que os seres humanos, sexan personaxes de ficción ou personaxes de carne e óso, constrúen en torno a eles un relato. No primeiro caso, empregando os xéneros literarios; no segundo, elaborando un relato histórico seguindo as pautas habituais da historiografía. Ambos relatos son directamente responsables da construción dunha identidade narrativa que afecta respectivamente ao personaxe de ficción do discurso literario e ao personaxe real que se integra no discurso histórico.

Tanto se se trata dunha persoa individual como dunha comunidade histórica, a devandita identidade, obtida a través do relato, é o punto de unión que une o relato histórico e o relato de ficción. O mesmo que unha personaxe literaria se constrúe cunha serie de elementos que o escritor vai encadeando para amosarnos a súa personalidade, forma de actuar, etc., unha personaxe histórica ou incluso unha comunidade, como o pobo hebreo do que falabamos con respecto a Moisés, constrúe un relato sobre a súa identidade. Non vou entrar a dilucidar se existe un só relato posible sobre unha comunidade determinada. É moi probable que, da mesma maneira que cada historiador constrúe o seu propio relato dun mesmo feito ou dunha época histórica, tamén existan varias posibilidades da identidade narrativa dun pobo ou dun individuo.

O importante é que a identidade dun individuo ou dunha comunidade equivale a responder á pregunta: quen fixo tal acción? quen é o seu axente? Como é esta persoa que é o autor desta acción? Unha resposta tan sinxela como insatisfactoria á pregunta “quen?” consiste en designar ao axente, ao autor, ao suxeito que fala ou ao suxeito da imputación moral, cun nome propio. Podemos identificarnos cun nome, mais o nome propio remite, á súa vez, a outro soporte de permanencia que é a nosa identidade narrativa, e esta identidade narrativa incorpora moitos máis elementos. De forma que para responder á cuestión do “quen?” hai que narrar a historia dunha vida. Isto converteuse en algo tan importante que os antropólogos incorporaron no método etnográfico, para estudar unha cultura, as historias de vida e a veces seleccionan distintos protagonistas dunha cultura para que contén unha historia de vida que lles permita reconstruír as coordenadas de vida dunha cultura: personaxes relevantes, tradicións da tribo... Porque, como escribe Ricoeur, nun artigo publicado nun traballo

que tivemos a oportunidade de ofrecer en versión española nun número da revista *Ágora* da nosa Facultade de Filosofía como homenaxe póstuma, a vida é “un relato en busca de narrador” (Ricoeur 2006, pp. 9-22). Iso é a vida, un relato, unha identidade construída narrativamente en busca dun narrador que somos nós mesmos.

O suxeito é capaz de vivir a alteridade do seu ser, sendo a un tempo narrador e lector da súa propia vida. Porque a vida está deseñada para ser vivida, mais axuda moito poder contala, como fixeron maxistralmente tantos intelectuais (García Márquez: *Vivir para contarlo*, por exemplo).

É moi frecuente que este xénero literario, o autobiográfico, triunfe porque é a demostración de que a nosa vida pode ser presentada a modo de relato, porque a nosa identidade, en grande medida, é narrativa. O individuo sitúase fóra de si mesmo, nun exercicio de desdoblamento responsable, para narrar as achegas da súa propia vida. É coherente o relato co acontecido?

Aínda tratándose dunha autobiografía, nada garante que sexa un relato obxectivo. A óptica será sempre persoal, subxectiva. E isto vai repercutir tanto na construción da nosa identidade a nivel individual como desa outra identidade colectiva á que facía alusión cando falabamos do pobo xudeu ou de calquera pobo que constrúa un relato identitario.

Fixen hai anos un estudo dos escritos autobiográficos de Rousseau e comprobei que o que el narra da súa vida non coincide cos acontecementos biográficos, históricos, que lle estaban acontecendo porque ten unha óptica persoal distinta. Isto non é infrecuente porque nós construímos moitas veces o relato da nosa identidade en función de como nos valoran, como nos ven os demais, ou de como nos vemos a nós mesmos. A veces esta visión deformada da realidade xoga malas pasadas, precisamente porque a mediación da historia é un relato, unha creación literaria que interfere na identidade narrativa que estamos a construír mentres escribimos. Facilmente pode suceder que acabemos crendo ou creando as *mentiras* propias dun relato de ficción, talmente como lle aconteceu a don Quijote coas novelas que lía.

No ensaio *La verdad de las mentiras*, o premio Nobel Mario Vargas Llosa explícanos por que, desde do seu punto de vista, cremos unha novela, aínda sabendo que se trata dunha obra de ficción. Segundo este autor, entramos conscientemente nese xogo que nos propón o autor e entregámonos ao fío dos acontecementos como se fose verdadeiro. Por que? Porque lendo ampliamos as posibilidades de experiencia do que é a nosa vida e a nosa identidade. “Los hombres –dinos Vargas Llosa– no están contentos con su suerte y casi todos –...– quisieran una vida distinta de la que viven. Para aplacar –tramposamente– ese apetito nacieron las ficciones” (Vargas Llosa 1990, p. 14).

Co cal incorporamos unha nova cuestión, a cuestión ética vinculada á identidade e tamén á ficción. Non todo é válido, calquera que sexa o relato, a estratexia narrativa do autor nunca é neutral, senón que impón unha visión do mundo, cunhas repercusións éticas determinadas. O lector debe buscar, entre as distintas propostas que

obtéñ grazas á mediación do relato, unha identidade narrativa que non é eticamente neutra. E, segundo declara Ricoeur, no volume terceiro de *Temps et récit*, “é neste punto onde a noción da identidade narrativa reencontra o seu límite e debe unirse ás compoñentes non narrativas da formación do suxeito actuante (*sujet agissant*)” (Ricoeur 1985, p. 359). A mediación narrativa achéganos a evidencia de que *todo coñecemento de si mesmo é unha interpretación de si-mesmo*. Se é un relato da nosa identidade é unha interpretación de nós mesmos, que non necesariamente é única e universal. Isto realízase de forma privilexiada na apropiación que como lectores realizamos dunha personaxe de ficción, e como non, a través do enriquecemento continuo que achega a lectura. Mais, cal é o meu verdadeiro eu?

O relato crea a personaxe, achégalle unha identidade a medida que avanza a trama. Trátase da súa identidade narrativa, unha identidade que pertence á historia relatada mais que se transfere á personaxe para conformar a súa identidade. A tramaponse ao servizo da personaxe para contribuír a crear a súa identidade narrativa, porque, de feito, a identidade do personaxe tampouco está totalmente controlada pola trama, apropiándose da identidade que cada lector lle presta. É dicir, que, por riba, cando interpretamos un relato identitario temos liberdade para interpretalo á nosa maneira.

Unha dúbida razoable que xorde inmediatamente é se o relato que construímos en realidade nos crea a nós mesmos. É dicir, se acabamos crendo o relato da nosa propia vida, crendo as nosas mentiras.

Fun introducindo, case imperceptiblemente, termos que a filosofía partilla co teatro: interpretación, actuación, representación. Aristóteles ensinounos que o home é un animal social (*zoom politikón*) e esta propensión da nosa natureza fai que a nosa vida sexa unha actuación, unha *performance*, como adoita dicirse ultimamente. Representamos un papel de cara aos demais e, como calquera actor, vestímonos acorde ao público que contempla a escena; falamos nun rexistro igualmente adaptado ao noso público, etc. Sendo así, todo na vida é teatro e debemos dilucidar se esta permanente representación ou actuación nos crea, o mesmo que o relato que construímos sobre a nosa propia vida. Máis aínda, debemos saber se tamén diante de nós mesmos representamos un papel, desdobrando a nosa identidade nun si reflexivo e nun eu persoal, como apuntaba Ricoeur.

Probablemente esteamos en ambos casos diante de problemas que non teñan fácil solución. Mais algún recurso temos na nosa man. Paul Ricoeur ten contribuído en boa medida a resolver esta antinomía ao publicar un ano antes de morrer a derradeira das súas obras maiores, titulada *Camiños do recoñecemento (Parcours de la reconnaissance)*. O libro está dedicado na súa primeira parte “á dinámica que rexe, en primeiro lugar, a promoción do recoñecemento-identificación; logo, á transición que leva da identificación de algo en xeral ao recoñecemento por si mesmas de entidades específicas mediante a ipseidade, e, finalmente, do recoñecemento de si ao recoñecemento mutuo, ata a última ecuación entre recoñecemento e gratitude” (Ricoeur 2004, p. 10).

Deste modo, soamente se temos a fortuna de pasar pola peneira do recoñecemento, o propio e o dos outros, podemos confirmar as directrices da nosa identidade, expresada a través da narración ou da reflexión. Somos, en boa medida, o relato ou narración da nosa propia vida, ou, se o prefiren, a representación teatral ou *performance* permanente que realizamos de cara aos demais e que nos afecta existencialmente. E, con todo, a narración, o relato, a representación, non é a vida. Coincide a identidade narrativa coa identidade persoal ou ambas son cousas distintas? Representamos unha peza teatral, unha farsa, para os demais e para nós mesmos, ou actuar é a única modalidade de estar no mundo? Coincide a percepción que un ten de si mesmo coa percepción que outros teñen de nós? Construimos a nosa biografía con feitos obxectivos ou trátase dun relato subxectivo que precisa unha constante revisión? Todas estas preguntas non teñen unha resposta fácil e única mais todas elas contemplan con expectación as posibilidades abertas polo recoñecemento: “recoñezo activamente algo, a persoas, a min mesmo; pido ser recoñecido polos outros” (Ricoeur 2004, p. 10).

Así me sinto eu diante de vostedes: recoñecido e obrigado pola súa escoita e pola moi honrosa tarefa de pronunciar a conferencia de encerramento deste simposio no que tivemos oportunidade de escoitar voces plurais e autorizadas arredor dun tema sobre o que é imposible ter a última palabra.

## Bibliografía

- Carolo Tosar, R. (2024). El ser saudoso: lenguaje, cultura y sentimiento, en M. Agís et al. (eds.), *Caminos del pensamiento actual: naturaleza, historia y utopía*. Sindéresis.
- Castelao, A. D. Rodríguez (1999). *Cousas*, en *Obras I*. Galaxia.
- Castells, M. (1995). La sociedad de la información. *El País*, 25/2/95. Consultado o 15 de marzo de 2023.
- Gadamer, H. G. (1993). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke, Bd. 1)*. Mohr Siebeck.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, vol. 1. Alianza Editorial.
- Pratt, M. L. (2006). ¿Por qué la Virgen de Zapopan fue a Los Ángeles? Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad, en *A Contracorriente: una revista de estudios latinoamericanos*, 3 (2), 1-33. <https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/197>
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit III. Le temps raconté*. Éd. du Seuil.
- Ricoeur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Éd. Stock.
- Ricoeur, P. (2006). La vida: un relato en busca de narrador, en *Agora. Papeles de Filosofía*, vol. 25, n.º 2: 9-22.
- Vargas Llosa, M. (1990). *La verdad de las mentiras. Ensayos sobre la novela moderna*. Círculo de Lectores.

## Sobre os autores

**Acílio da Silva Estanqueiro Rocha**, Professor Emérito da Universidade do Minho, foi sucessivamente Director do Departamento de Filosofia, Director do Curso de Relações Internacionais, Vice-Presidente (1990-1994) e Presidente (1994-2000) do Instituto de Letras e Ciências Humanas, Vice-Reitor da Universidade do Minho (2002-2009). Para além dos livros *Problemática do Estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento* (1988), *Justiça e Direitos Humanos* (2001), *Europa, Cidadania e Multiculturalismo* (2004), escreveu sobre correntes da filosofia contemporânea, entre as quais o estruturalismo e variantes do pós-estruturalismo, sobre ética e filosofia política, direitos humanos, estudos europeus, e filosofia em Portugal. É sócio efectivo da Academia das Ciências de Lisboa (classe Letras, 3.ª secção). <http://aciliorocha.wix.com/rocha>

**Alba Iglesias Varela**, Doctora en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela, Investigadora en la Universidad de Tenri (Japón) en el curso 19-20. Ha sido profesora en la Universidad de Vigo y en la Universidad de Santiago de Compostela. Colabora con la USC como profesora externa del Departamento de IV Ciclo y con la UNED como profesora de cursos de extensión universitaria. Sus líneas de investigación se centran en las filosofías orientales, temática en la que se enfocan sus múltiples publicaciones. Presidenta de la Sociedad Gallega de Estudios Nipones y miembro de la Junta Directiva de la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía.

**Benito Arbaizar Gil** es Catedrático de Enseñanza Secundaria en donde lleva impartiendo docencia desde el año 1985. Entre 1999 y 2017 fue también profesor tutor en la UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia) y, desde ese año hasta hoy en día, es profesor asociado en el Departamento de Filosofía y Antropología en la USC (Universidad de Santiago de Compostela). La mayoría de sus publicaciones especializadas (en revistas como *Ágora*, *Daimon*, *Logos*, *Éndoxa*, *Pensamiento*, *Revista de Filosofía*, *Tópicos*, etc.) se centran en los cambios de paradigma científico y el replanteamiento del estatuto del sujeto en el pensamiento contemporáneo.

**Bernhard Sylla** é Professor Associado no Departamento de Filosofia da Universidade do Minho e membro integrado do Centro de Ética, Política e Sociedade (CEPS) da mesma universidade. Desenvolve os seus trabalhos de investigação sobretudo nas áreas de Filosofia da Linguagem (tradições analítica e continental), Fenomenologia (especialmente Heidegger) e Filosofia da Tecnologia (autores como Anders, Sloterdijk, Blumenberg) e, mais recentemente, Filosofia do Trauma. É autor e/ou editor de vários livros e de numerosos artigos científicos que incidem sobre temas no âmbito das mencionadas áreas.

**João da Rocha Rodrigues** é doutorando no Centro de Ética, Política e Sociedade (CEPS), e licenciado em Filosofia pela Universidade do Minho. O seu atual projeto de doutoramento é financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT). Centra-se no problema da parcialidade aceitável em Ética, bem como nas teorias éticas que o conciliam com exigências morais imparciais. Publicou também sobre utilitarismo e apresentou trabalhos académicos em conferências sobre justiça retributiva, tolerância e a filosofia de Thomas Nagel. Os seus outros interesses de investigação incluem a história das ideias. Foi co-editor de um volume sobre a história do pensamento político.

**Jorge Mateus** obteve o doutoramento em 2024, em Filosofia Política, pela Universidade do Minho, com a tese intitulada “Well-Being and Human Enhancement: Towards Human Nature Developmentalism”. Anteriormente, concluiu o mestrado em Filosofia Política na mesma instituição, em 2015, e a licenciatura em Ciência Política e Relações Internacionais, em 2013, na Universidade da Beira Interior. Atualmente, é investigador no Centro de Ética, Política e Sociedade da Universidade do Minho, onde se dedica à investigação na área da ética do melhoramento humano.

**José Colen** possui um MBA da IESE Business School (Barcelona) e um Ph.D. em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Políticos (Lisboa). Atualmente é Investigador do CEPS e Professor da Escola de Letras da Universidade do Minho. Foi antes Professor Convidado do Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa e Investigador Convidado do CESPRA da École des Hautes études en Sciences Sociales (Paris). Entre 2014 e 2018 ocupou diversos lugares de ensino fora de Portugal, nas Universidades de Notre Dame e Chicago (2014), na Universidade de Viena (2105) e Universidade de Navarra (2016). Foi James Madison Fellow na Princeton University (2016-17) e Tocqueville Fellow no ICS da Universidade de Navarra (2018). Publicou livros de referência sobre filósofos políticos da Guerra Fria, nomeadamente Raymond Aron (Palgrave), Karl Popper (Aster) e Leo Strauss (Chicago Press) e numerosos artigos em revistas académicas.

**Luís Pereira** é licenciado em Teologia pela Universidade Católica Portuguesa e em Filosofia pelo Instituto Católico de Paris e pela Universidade do Minho, onde obteve, também, os graus de Mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea e em Ensino de Filosofia. As suas áreas de interesse são a Antropologia, a Ética e a Filosofia da Religião. É professor no Colégio D. Diogo de Sousa (Braga) e colabora com o Departamento de Filosofia da Escola de Letras, Artes e Ciências Humanas da Universidade do Minho.

**Luís G. Soto** (A Corunha, 1956), Professor Titular de Filosofía Moral na Universidade de Santiago de Compostela (USC), é licenciado em Direito (USC, 1978) e Filosofía (USC, 1979) e doutor em Filosofía (USC, 1986) e em Direito (Universidade Autónoma de Madrid, 2010). Sobre Pondal, tem publicado desde 1986 diversos artigos, como “L'inachèvement éthique chez Pondal” (Pau, 1997) e “Os Eoas: poema e drama teológico-político de Eduardo Pondal” (Lisboa, 2009), e o libro *Outros e novos queixumes. De filosofía e literatura en Queixumes dos pinos de Eduardo Pondal* (USC-Editora, 2019). Sobre as terras pondalianas, vem de publicar *O camiño dos faros. Diario de viaxe* (Espiral Maior, Carballo-A Corunha, 2023).

**Manuel Curado** é professor de Filosofía na Universidade do Minho. É autor de vários libros, incluíndo a primeira edición crítica de un manuscrito setecentista inédito escrito polo médico portugués Isaac Samuda, colega de Isaac Newton na Royal Society of London (*As Viríadas do Doutor Samuda*, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014). Editou clásicos da língua portuguesa, como D. Francisco Manuel de Melo (*Primeiro Tratado de Cabala*, Círculo de Leitores, 2018), Teixeira de Queiroz (*Obra Completa*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2020-2024) e João da Rocha (*Angústias: Edição Crítica*, Câmara Municipal de Viana do Castelo, 2021), porque vislumbra neles sinais de sabedoria.

**Marcelino Agís Villaverde** (Raxó, Pontevedra, 1963) es Doctor por la USC (1992) y Catedrático de Filosofía de la USC (2011). Realizó Estudios de Posgrado en París y Chicago con Paul Ricoeur y ha sido Profesor Visitante en Perugia, São Paulo, Santiago de Chile, Osaka y Profesor invitado en 45 universidades de Europa, América y Japón. Autor de más de 200 publicaciones, traducidas a varias lenguas, ha dirigido 17 tesis doctorales y participado en 10 proyectos de investigación. Director del Departamento de Filosofía, Decano de la Facultad de Filosofía y Vicerrector da USC, es Presidente de la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía y de los Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago y Vicepresidente de la Academia Jacobea. Es académico correspondiente de la Academia de Ciências de Lisboa (Sección Letras) y de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de España.

**Martín González Fernández**, nació en As Antas de Oleiros (Salvaterra de Miño, Pontevedra) en 1958, es Doctor en Filosofía por la Universidade de Santiago de Compostela, y Profesor Titular en la Facultade de Filosofía de la USC. Tiene varios libros publicados: *El labirinto de Minos: Francisco Sánchez, o «Escéptico», un galego no Renacimiento* (1991), *Heteroroxos e malditos: lecturas prohibidas na Universidade de Santiago* (2002) (con Concha Varela Orol y M<sup>a</sup> de Lourdes Pérez González), *El idioma de la razón: Ilustración e Inquisición en Galicia (1700-1808)* (2008). Sus líneas de investigación principales son la historia del escepticismo, heterodoxia y censura, especialmente en la época helenística, Edad Media y Renacimiento. Sus últimos trabajos publicados son el artículo «Deleuze gótico» (2019) y la edición, con su grupo de trabajo, de un libro-homenaje a su maestro, *Filosofía de la amistad: De amicitia. Amistad en la Filosofía Medieval & de inicios de la Modernidad*. Homenaxe ao Profesor César L. Raña Dafonte. Amizades no campo de estrelas (2020). Y cuatro nuevos libros: *Michel de Montaigne (1533-1592): la filosofía como ensayo (defensa de los animales)* (2019)

y *'Aristoteles Gallæcvs': Filosofía de la Naturaleza en la Galicia medieval: de David de Dinant a Pedro Galego* (2020), *'Philosophia perennis': Escépticos y heterodoxos en la Edad Media* (con apéndices de Konstanty Michalsi y Mauricio Beuchot) (2023); y *Filosofía, control ideolóxico y escritura* (con Óscar Parceró Oubiña y Rocío Carolo Tosar, como coeds. lit.) (2023). Está preparando, con sus colaboradores, un libro sobre R. Llull y el averroísmo latino. Es además secretario del Área de Pensamiento del Seminario de Estudos Galegos.

**Minako Takahashi** es Licenciada en Estudios de Asia Oriental, Doctoranda en filosofía y miembro del grupo de investigación Hermenéutica Filosófica e Historia de la Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela. Investiga la mitología, lo sagrado, los símbolos y la cosmovisión de la creencia arcaica de Japón. Ha publicado "El simbolismo del melocotón en la mitología: su relación con los *Oni*" en la revista académica de la Universidad Complutense. También tiene previsto presentar "Los espacios sagrados en el Japón moderno" en el VII Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios Japoneses, en septiembre de 2024. Impartió una conferencia sobre el tanka (poema tradicional japonés) en la XXII Jornada de Literatura en el Ayuntamiento de Previa (Asturias). Participó como traductora en las publicaciones de los cinco libros de poesía tradicional japonesa haiku de las poetas españolas.

**Pedro Miguel Martins** é professor auxiliar do Departamento de Filosofía e Investigador integrado do CEPS. As súas áreas de interese, estudo e investigación têm-se centrado sobretudo no campo da política, sob a perspectiva da filosofía e da história das ideas. Publicou diversos artigos sobre a história do pensamento político conservador em Portugal e na Europa, além de um livro premiado sobre um dos mais importantes pensadores republicanos portugueses: Basílio Teles. Desde 1995 tem lecionado em licenciaturas e mestrados da Universidade do Minho, fundamentalmente em duas áreas complementares (história das ideas e filosofía, especialmente filosofía política contemporânea e filosofía em Portugal). Orientou diversas teses de doutoramento e mestrado no campo da filosofía política. Mais recentemente, tem desenvolvido atividades de investigação no âmbito da filosofía política contemporânea, em especial sobre o mérito e as teorias da justiça, bem como sobre o populismo e o seu contributo para o repensamento das teorias da democracia.

**Rocío Carolo Tosar** (Universidade de Santiago de Compostela) es Doutora en Filosofía pola Universidade de Santiago de Compostela coa tese: "Ramón Piñeiro: o filósofo da saudade". As súas investigacións céntranse no pensamento galego e a filosofía medieval, campos nos que ten diversas publicacións como: *La luz entre las tinieblas. Agustín de Hipona y Tomás de Aquino* (Sínderesis, 2021), autora de varios capítulos en *4 mulleres de palabra* (Ibersaf, 2022), ou recentemente: "Ocaso de Occidente: Edward Spengler y Vicente Risco" (Sínderesis, 2023) o "Emilia Pardo Bazán na revista Nós" (SIFA/U. Vigo, 2023). Ademais é membro de varias sociedades científicas.

Ao longo das suas sucessivas edições – alternadamente, na Galiza e no Minho – os Simpósios Luso-Galaicos de Filosofia têm proporcionado aos participantes um ambiente propício à partilha e discussão da sua pesquisa filosófica, no quadro de um horizonte plural e amplo, mas ao mesmo tempo enraizado em tradições diversas. Todos os Simpósios foram subordinados a um tema específico, tendo-se alternado entre a escolha de temas mais restritos, como por exemplo a questão da Europa ou da ecologia, e temas mais abertos e abrangentes, como “Desafios do Século XXI”. O tema escolhido para o XII Simpósio, “Identidade e Diferença”, enquadra-se, evidentemente, na última categoria. É um tema que perpassa a Filosofia ao longo da sua história, sobretudo na Metafísica, na Ontologia, bem como na Lógica, na Filosofia da Mente, na Hermenêutica e na Filosofia Política. Mas é um tema que não ocupa só a Filosofia. A reflexão sobre a identidade e a diferença é da maior importância no que concerne à compreensão da relação entre as culturas, as línguas e as literaturas, mormente nas suas intersecções e influências mútuas em regiões vizinhas, como é o caso da “nossa” eurorregião da Galiza e do Norte de Portugal. É neste sentido que o XII Simpósio Luso-Galaico de Filosofia abriu as suas portas para um diálogo transdisciplinar, como ficou patente nos textos recolhidos neste volume. (Da *Introdução*)



UMinho Editora



Universidade do Minho

ISBN 978-989-9074-59-0



9 789899 074590 >