

MODERNIDADE E CONTEMPORANEIDADE

1. Para termos ideias claras sobre a época em que vivemos, é necessário conhecer a gênese da idade moderna. A nova mentalidade que se vai configurando à nossa volta, e dentro de nós, apesar de hesitante e ferida por muita contradição, tem nela as suas raízes, e partilha ainda de muitos dos seus ideais.

Mas houve decepções. A experiência histórica destruiu, tragicamente, o optimismo iluminista. A própria Razão, que chegou a ter honras de deusa, é hoje severamente chamada a tribunal. Voltaram a reverenciar-se potências obscuras e os espíritos abriram-se às suas insólitas manifestações. (Não se regressou à religião, mas houve uma aceitação laica do mistério). Ou então, persistiu-se teimosamente num pragmatismo de vistas curtas, na "apagada e vil tristeza" de quem se resigna, e nada mais deseja, do que uma sobrevivência de bom nível, sem apertos de dinheiro nem falta de saúde.

Tempos difíceis, os nossos: obrigam-nos a repensar o destino, com urgência e sem erros. Será isso possível? Não será insensato tentá-lo? A verdade é que não há outra saída; e se o fizermos com humildade e exigência crítica, estaremos, ao menos, a cumprir o dever que nos impõe a nossa humana condição: assumirmos a postura ética, isto é, assumirmos a dignidade de seres livres e inteligentes, ainda que finitos e responsáveis.

Análise do Iluminismo

2. Começemos por fazer uma análise breve das ideias que dinamizaram o Iluminismo, das várias modalidades da sua realização histórica (fruto dos condicionalismos sociais e políticos existentes na Europa), e das variantes que estavam contidas, em princípio, no processo lógico do seu desenvolvimento.

Como se sabe, o Iluminismo tomou, desde o seu início, uma atitude culturalista: pretendeu transformar o Homem e o Mundo, de forma ambiciosa e radical, por força de uma acção política, pedagógica e técnica. Depositava inteira confiança nas capacidades intelectiva e activa de que dispomos.

Como se sabe também, este optimismo decorria logicamente da nova mentalidade que, a partir do séc. XVII, se constituiu na Europa, e que teve as seguintes causas principais:

a) A perspectiva, predominante e quase exclusiva, de uma ontologia elementarista, e a consequente sobrevalorização dos processos cognitivos analíticos. (Recordemos Descartes).

b) Um novo entendimento da Ciência que, contrariando a orientação aristotélica, passou a privilegiar as causas eficientes em detrimento das causas exemplares ou formais, dando assim origem à ambição do domínio tecnológico do real. (Lembremo-nos de Bacon, mas também, e uma vez mais, de Descartes).

c) Uma visão individualista e contratualista da sociedade (decorrente da perspectiva ontológica elementarista acima referida), onde a liberdade, a igualdade e o bem-estar natural (a satisfação das carências vitais e o *conforto*, como dizia Locke, ou a "qualidade de vida" como hoje se diz) — se entrelaçaram numa dança e contradança de alianças e conflitos, na busca teimosa de um equilíbrio perfeito e estável, onde pudessem harmonizar-se, por fim, as suas incompatibilidades.

A Responsabilidade do Cristianismo na Formação da Época Moderna

3. Curiosamente, e ao contrário do que muitos defendem, esta nova visão constitutiva da Idade Moderna deve muito ao Cristianismo. Várias são as razões:

a) Ele assumiu, desde sempre, uma concepção elementarista do real. (A seu ver, só existem individualidades concretas e distintas; os colectivos e as suas idealidades abstractas não gozam de densidade ontológica bastante para terem acesso ao plano da existência).

b) Por outro lado, é no Cristianismo que se realiza a máxima valorização da liberdade, seja ela entendida como um dinamismo

ontologicamente eficaz (criacionismo), seja vista como autonomia legisladora que não pode ser apeada da sua dignidade.

Repare-se a propósito que Kant — ao instituir a universalidade como condição de toda a norma imperativa (excluindo assim, liminarmente, o egoísmo particularista), e ao admitir que é a *razão*, também universal por essência, que habilita o Homem para legislar, e o consagra nessa dignidade — não contraria a concepção cristã, se esta for bem entendida. Efectivamente, a Vontade de Deus, é, por essência, a mais universal e inteligente das vontades, e só pode ser aceite, portanto, como um imperativo categórico. E os seus mandamentos, ainda que visem fins determinados, nem por isso podem ser tidos como condicionais. Por outro lado, Deus criou o Homem à Sua imagem, inteligente e livre, capaz de ver a Verdade, de a aceitar e de a seguir; e ao aceitar e seguir uma verdade que o não coage porque lhe é adequada e a sente como sua, o Homem assume, no contexto cristão, uma dignidade correspondente à de co-legislador universal que Kant lhe atribui.

c) A Igualdade, por seu turno, encontra também no Cristianismo a sua máxima realização e valor: todos os homens são filhos de Deus; todos possuem uma idêntica dignidade originária, e uma equivalência potencial para a mais perfeita e feliz realização de si mesmos.

d) É ainda nele, por mais inesperado que isso seja para muitos, que o plano material e económico da vida humana é mais valorizado. Contra o ideal clássico do *ócio*, atribui ao trabalho uma dimensão ética; torna imperativo o bom uso da riqueza; sublinha que o amor que mais perfeita e seguramente atinge Deus é o que passa pelo "próximo" e aí se concretiza em "obras de misericórdia", obras em que, por força da natureza da situação humana, prioritariamente devem revestir a forma de assistência material. (Só depois de morta a sede, saciada a fome, agasalhado o corpo, e garantido o teto — e tudo isso se realiza no plano em que o poder da acção dos homens é mais eficaz, por depender só, em condições normais, do dinheiro — é que é possível, ou mais fácil, o acesso à fruição dos bens superiores da cultura, que está aliás na linha de desenvolvimento de toda a conversão religiosa.). Vendo bem, o Cristianismo não é agónico, nem trágico. O Amor, que levou Deus à Criação, e tão maravilhosamente se confirmou na Redenção, não tolera o sofrimento nem a infelicidade. As próprias criaturas condenadas só assim permanecerão, separadas de

Deus, porque perseveram no desespero. Pessimistas são, pelo contrário, todos os imanentismos. Forçados a considerarem o aparecimento do Homem e do Mundo como fruto de uma degradação ou de uma queda, ininteligíveis em si mesmas, por muito que a hábil metáfora de Plotino o pretenda evitar, — só podem recorrer, em última análise, a um voluntarismo trágico, que faz recordar Prometeu e Sisifo, e renova, uma vez mais, a eterna e fundamental tentação do Homem: assumir como se fosse infinita, a própria finitude.

e) Por último e ainda, a própria atitude tecnológica de domínio da Natureza encontra no Cristianismo legitimidade e incentivo.

Deus pôs o "paraíso terreal" sob o senhorio de Adão; e se o pecado o apeou do exercício pacífico e fácil desse domínio, certo é também que a pecaminosa indigência humana sempre levou a que o Homem tentasse recuperar esse poder, para conseguir reconstituir a sua *morada*, e nela se reconciliar, na medida do possível, com a "madre Natureza" a que deve o corpo que tem.

A Técnica só é má quando se esquece que a sua serventia é a de mero instrumento, e que os seus recursos são liminarmente ilegítimos nos domínios do Espírito.

4. Não é aliás para admirar este desvio humanístico e faústico do Cristianismo, que já tinha aflorado no Renascimento, e na Modernidade mais se acentua.

É que, como acabámos de apontar, nenhuma religião valorizou ou poderá valorizar mais o Homem. A intermediação de Cristo, "verdadeiro Deus e verdadeiro Homem" resolveu, na prática, historicamente, para os que Nele acreditam, o que parecia insolúvel: a infinitização do finito. Mesmo para os descrentes, assim ficou aberta, no plano da história da cultura, a máxima dimensão ontológica a que os humanos poderiam aspirar: a dimensão de um progresso indefinido.

As Aporias e os Equívocos da Modernidade

5. Certamente que a marcha da História, na sua concreta realização, passou a ser determinada não só pela força conflituosa das novas ideias (de tão forte mas inadvertida inspiração cristã,

como acabámos de sublinhar), — mas também pelo complexo de resistências e reacções que a mundividência, a mentalidade e a ordem social, ainda vigentes no séc. XVII, sustentavam.

Tentemos pois apreender a linha sinuosa de tais embates.

6. Poderemos dizer, em síntese, que, no plano da sociedade, e de acordo com as novas ideias, a livre celebração de contratos e pactos passou a ser considerada como a única fonte do poder político e da justiça que deve presidir às relações privadas.

Ora, este contratualismo deu imediatamente lugar a um conflito frontal. Na lógica das novas ideias só era admissível, como legítima, a soberania popular. Por sua vez, a doutrina em que na altura se apoiava o regime tradicional defendia que a autoridade dos reis lhes vinha directamente de Deus. Logo, pois, neste primeiro momento da realização histórica da política moderna, se gerou um confronto, tanto mais para deplorar quanto é certo que teve origem num equívoco, e poderia ter sido evitado.

7. Infelizmente, equívocos evitáveis como este têm frequentemente desviado a História do seu caminho mais lógico. Como se não bastassem as motivações obscuras que brotam incansavelmente do sub-solo do psiquismo humano, e a dependência e vulnerabilidade quanto à ocorrência fortuita de acontecimentos ou circunstâncias que alteram bruscamente, ou imperiosamente condicionam, o curso dos eventos, seja a peste que dizima o exército vencedor e lhe rouba os benefícios da vitória, seja a tão celebrada beleza do nariz de Cleópatra...

A Compreensão Histórica

8. Analisemos pois o falso conflito. Conforme Vico lucidamente observou, a compreensão histórica exige uma constante relação entre os factos realmente acontecidos e as ideias que os inspiraram, ou seja, entre a história real e a história ideal. Observaremos, pela nossa parte, que o processo dinâmico das ideias com vigência histórica está sujeito à irrupção de doutrinas espúrias que dificultam e por vezes impedem, em cada época, o seu claro entendimento, mas nem por isso conseguem bloquear o desenvolvimento lógico nele contido. (Como já temos defendido,

a única maneira de resistir à força das ideias, é substituí-las por outras, mais desejáveis e exequíveis).

O Entendimento Medieval e Moderno de Soberania

9. Na verdade, a teoria de um absolutismo real de fundamento divino, tardiamente defendida por Bossuet, não estava na tradição da Igreja Católica, nem sequer na tradição do Judaísmo.

Na história dos hebreus, salvo um ou outro caso, nem sempre bem sucedido, os governantes não foram escolhidos nem designados por Deus; era, bem ao contrário, pela boca dos profetas — que eram todos da oposição!... — que Deus chamava os detentores do poder temporal à consciência das suas responsabilidades éticas e religiosas, e aos seus deveres para com os súbditos.

Na Igreja de Roma, sempre prevaleceu a doutrina de que o poder político era outorgado por Deus directamente ao povo em geral, e que a este competia delegá-lo nos governantes, de forma tácita ou expressa, guardando sempre porém o direito de se revoltar (ao contrário do que Hobbes defendia), anulando assim o seu mandato, desde que, conforme S. Tomás sensatamente ensinava, a revolta fosse o último dos recursos contra o despotismo, e houvesse razoável probabilidade de triunfo.

10. Observe-se desde já, em nota à margem, que o valor então dado à origem do Poder era diverso do que hoje lhe atribuem os regimes democráticos.

No contexto medieval, o que importava era a *qualidade* da governança, em função dos interesses que os povos lhe confiavam: a segurança, a garantia dos direitos locais, e a administração da Justiça. Se todo o Poder podia legitimar-se por um consenso tácito (não esqueçamos que o papel do Estado era entendido à luz do *princípio de subsidiariedade*), o que realmente interessava ao Povo não era valer-se da sua soberania para condicionar e controlar a governação, mas repetimos, para nela apoiar o seu direito de exigir uma actuação política que o servisse e defendesse.

Modernamente, pelo contrário, a soberania popular é animada pelo desejo de auto-governo, consubstanciado no ideal anarquista, que liberais e democratas igualmente perseguem, embora por cami-

nhos diferentes. (Aproveitamos a oportunidade para sublinhar desde já um ponto de fractura entre as épocas moderna e contemporânea: o uso dos meios técnicos já disponíveis, torna o ideal do auto-governo popular cada vez mais exequível, seja pela facilidade e rapidez dos plebiscitos, seja, sobretudo, pelas sondagens de opinião, cada vez mais confiáveis, que tudo indica deverão tornar-se prática corrente, em todos os escalões do Executivo. Deste jeito, os órgãos e poderes democráticos *meramente formais*, — designadamente os parlamentos e os "aparelhos partidários" — começarão a ter os seus dias contados.).

11. Voltando à visão cristã da Política, sublinhemos que lhe é característica a distinção que a separa e da Religião. Cristo disse textualmente: "*dai a César o que é de César*". Na grande tentação do deserto, Satanás surge como sendo o senhor dos poderes deste mundo. E na *Cidade de Deus*, Santo Agostinho é mesmo, talvez, demasiadamente céptico, quanto às virtudes da sociedade laica que se ocupa da geração de filhos e se entrega aos cuidados materiais do dia-a-dia.

12. Concluindo: a visão moderna de uma sociedade individualista e contratualista teve como adversa a *ordem medieval* e não o absolutismo real de direito divino, que era, no fundo, a abusiva expressão religiosa de um movimento político que se expandiu no Renascimento, ou seja, a centralização do Poder, desejada pelos comerciantes e pensada pelos legistas, que muito se inspiraram aliás no direito imperial de Roma; e se é verdade que nessa *ordem* a divisão do corpo social em três classes ou estados, e a organização hierárquica de duas delas (o clero e a nobreza) tinham que ser rejeitadas pela nova doutrina individualista, — também é verdade que as unidades políticas nacionais, geradas na Idade Média, foram acolhidas pela modernidade, apesar de contrariarem igualmente as suas perspectivas políticas. A tal ponto essa transigência incoerente foi aceite, que na solene e triunfante *Declaração dos Direitos Humanos*, filha dilecta do racionalismo utópico dos "ideólogos", se proclamou como fonte do Poder a soberania *nacional*, e não, como seria lógico, a soberania *popular*.

A Aporia Moderna entre Individualismo e Nacionalismo

13. Observe-se, de passagem, que é no entendimento moderno de *nação* que a teoria individualista e contratualista de sociedade — universal por essência — sofre a mais grave contestação. É isso não só pelo surgimento de nacionalismos agressivos e imperialistas, de que a história recente nos deu tão deploráveis exemplos, como ainda, — e este é um aspecto positivo — por ter ficado sucessivamente mais nítido o convencimento de que é a dimensão histórica da cultura nacional que justifica e garante a individualidade independente das pátrias.

Poderemos até dizer que o mesmo contexto (ou seja, a simultânea vigência de um individualismo que aponta para uma definitiva e universal sociedade anárquica, e de um nacionalismo que defende uma particular globalidade social que em si consubstancia uma determinada experiência histórica, uma singular integração étnica, uma cultura própria, e um projecto de futuro em princípio não partilhável) — obrigou Kant a conceber a "paz perpétua" como fruto de um "direito cosmopolita" que logicamente se desdobra, como supomos, por uma ambígua tridimensionalidade:

a) A de um direito internacional privado constituído por um conjunto de normas progressivamente mais amplo, aceite por todos os Estados.

b) A de jurisprudência elaborada por independentes tribunais internacionais (as decisões e doutrinas de tais órgãos, de contestável e ambígua autoridade, arriscar-se-iam a ter efeitos mais éticos do que jurídicos...).

c) A de um parlamento mundial (cada nação seu voto), de eficácia muito problemática, mesmo no plano moral, e onde, quando muito, se poderá conseguir que as grandes potências mutuamente se controlem, disfarcem a agressividade crua dos seus interesses e ambições, e possam tentar a negociação antes da guerra. Servirá ainda para que os pequenos Estados possam gozar, por momentos, a ilusão de que são grandes...

A Aporia Moderna entre o Poder e a Liberdade

14. Mas um outro equívoco complicava ainda mais as coisas. É que a noção de poder político soberano, quer no plano interno

quer no plano internacional — legítimo em si mesmo e sem nenhuma subordinação religiosa — era também um ideal da nova época que despontava. Decorria do princípio da soberania popular, que não podia sofrer qualquer constrangimento. E era condição do programa de uma organização científica e tecnocrática da sociedade, igualmente, (como vimos noutra oportunidade), uma das linhas lógicas de desenvolvimento da concepção individualista e contratualista da sociedade.

15. Efectivamente as novas ideias combatiam o poder absoluto dos reis em nome da liberdade. E a liberdade individual era, sem dúvida, um dos mais fortes ideais desses tempos de mudança.

Mas, se isso é certo, também o é que esses tempos postulavam, simultaneamente, uma nova forma de soberania ainda mais terrível, pois nem sequer aceitava subordinar-se aos valores religiosos.

Necessariamente que tal poder político, tão absoluto que monopolizava toda a violência legítima e a punha ao seu serviço, só poderia justificar-se por duas formas contrapostas:

a) Ou por se entender, como Hobbes, que os homens eram naturalmente maus e que a sua livre convivência levaria fatalmente a uma guerra perpétua, pois, sendo iguais ou equivalentes no seu poder maléfico, não permitiriam o estabelecimento de castas ou classes dominantes que impuzessem a paz, ditando a ordem que lhes conviesse;

b) Ou por se entender, ao contrário, como Rousseau, que os homens eram naturalmente bons, e que o ideal de uma paz anárquica estava na linha central das suas mais justas aspirações, ou seja, que o novo e monstruoso poder soberano — o temível "*Leviathan*" — (em vez de ter de aceitar-se, como vimos, por garantir uma paz e uma segurança cujo preço seria sempre preferível ao da guerra) — se auto-destruiria necessariamente com o progresso ético e cívico da Humanidade.

Hobbes e Rousseau

16. Sem dúvida que a tese clássica e apolínea de que a natureza racional do Homem lhe garante o acesso à virtude e a uma justa e pedagógica cidadania, foi aceite na Renascença pelos humanistas

e expresso até num contexto religioso. ("A alma é *naturalmente cristã*") (1).

Foi todavia Rousseau que deu a essa tese uma formulação moderna e laica, tendo-a revestido, para mais, da perversa sedução de todos os paradoxos contestadores: o homem nasce bom, a sociedade é que o estraga... (Como puderam então os homens dar origem a sociedades más?...).

Deve observar-se, sem embargo, que o pensador se não situou na linha do progressivo auto-governo que acima referimos. Dominado embora pelo racionalismo iluminista, não o levou às últimas e utópicas consequências, ou seja, ao ideal da constituição de sociedades anárquicas de homens sábios e virtuosos; manteve-se, embora com menor coerência, no contexto voluntarista de uma decisão colectiva maioritariamente fixada, ainda que tivesse proposto, para a libertar da pressão dos interesses particulares, o artifício de recomendar que cada um, ao votar, se esquecesse de si e se preocupasse só em determinar aquilo que a seu ver era o interesse geral. Como se a violência dogmática da maioria não custasse ainda mais a sofrer, tratando-se de matéria tão grave, do que custaria se estivesse unicamente em causa a expressão pública de um desejo particular.

Na verdade, — e por muito que isso contrarie o racionalismo iluminista — qualquer decisão tomada por maioria ou mesmo por unanimidade de votos, é por essência, do foro da vontade; de uma vontade sempre sujeita a ser corrompida pelos interesses, ou cega pelas paixões, e capaz de negar as próprias evidências...

17. Aliás, o chamado "despotismo iluminado" — que, em Portugal, D. José perfilhou e o Marquês de Pombal executou

(1) Advirta-se que a expressão *natureza humana* é equívoca. *Natureza* não tem aqui o sentido de mundo material e orgânico, determinado por leis imutáveis. Nem é tão pouco sinónimo de *essência*. É uma expressão complexa que abrange não só aquilo que é comum a todos os homens, e de forma tão íntima lhes pertence que, se algo lhe for amputado, neles fica destruída a sua humanidade, (as suas faculdades mentais, o senso moral, etc.) — mas também aquilo que, sendo igualmente, em princípio, característico de todos os humanos (dois olhos, dois braços, etc.), lhes pode ser tirado sem que por isso seja atingida a sua essência.

Também se deve incluir nessa noção tudo aquilo que a experiência histórica e a cultura constituíram como património comum da Humanidade.

com mão-de-ferro e alguma lucidez — mais não foi do que uma tentativa, em parte conseguida, de pôr o poder real, entendido como de directa filiação divina, ao serviço da revolução democrática, levando-o assim a assinar, a prazo mais ou menos longo, a própria sentença de morte.

No fundo, estava pois em causa mais uma aporia: a que contrapunha o racionalismo iluminista, fruto da gnosiologia moderna, ao voluntarismo subjacente a toda a liberdade entendida em termos individualistas. E não nos arriscaremos muito ao afirmar que, na época contemporânea, esse voluntarismo se acentuou perigosamente.

A Distinção Moderna entre Política e Religião e as suas Dificuldades

18. Se, portanto, como acabámos de ver, no plano político, se constituía um quadro complexo e recheado de equívocos, no plano mais amplo e essencial das ideias, a situação criada não era mais clara nem mais fácil.

Efectivamente, a perspectiva de uma ciência interessada nas causas eficientes e geradora, por isso, de uma tecnologia, que tinha, por sua vez, como objectivo-limite, a construção de um paraíso de máquinas prestadoras de serviços e produtoras de bens artificiais, acrescida da tomada de consciência de que a função dos políticos não era religiosa, competindo-lhes resolver só os problemas desta vida e deste mundo, e deixando para as Igrejas e para a consciência individual de cada um, a responsabilidade de garantirem a salvação eterna, — levaram logicamente à convicção de que a tarefa dos governantes era providenciarem ou fomentarem a possível quantidade e qualidade de bens e serviços, e de presidirem à sua justa distribuição e fruição, no caso de eles serem insuficientes. Por força desta distribuição, só definitivamente evitável no caso limite de uma super-abundância — a Política, ainda que separada da Religião, nem por isso ficava à margem dos imperativos éticos. (Repare-se, a propósito, que a suficiência de bens e serviços é uma das exigências, nem sempre advertida, do paraíso anárquico onde terminaria o movimento progressivo da História, para o qual, em última análise, convergem todas as utopias modernas).

Os Conflitos Internos da Economia Moderna

19. Quanto ao primeiro ponto, a lógica transposição da perspectiva individualista e contratualista da sociedade para o plano das actividades económicas configurava uma solução de tipo mercantilista.

Com efeito, o cerne do acto comercial é um contrato que respeita, em princípio, o livre acordo das partes, e que por sua vez, na expressão última das suas vontades, reveste necessariamente a forma de uma decisão individualizadora ⁽²⁾. Acrescia que as descobertas e conquistas portuguesas e espanholas já tinham aberto, na altura, ao comércio, a dimensão mundial para que estava vocacionado por natureza. (Anote-se que esta era uma característica consonante com a nova perspectiva política, também ela universalista, como já referimos).

Assinale-se todavia, desde já, que essa estrutura mercantilista — que tinha ainda a seu favor o quadro traçado pela ciência da época ao valorizar a fatalidade e bondade das leis naturais contra as pretensivas e falíveis convenções humanas, — formalizava e ampliava desmedidamente a liberdade contratual e a suposta igualdade das partes, abrindo assim ocasião para as mais violentas injustiças, embora sempre ao abrigo de um ilusório respeito mútuo. (Nos "estados de necessidade", a liberdade de contratar, apesar de reconhecida enquanto condição formal, coincide, na prática, com a mais inapelável e iníqua das sujeições).

20. Mas, se o contexto mercantilista, apesar destes inconvenientes, era preferível na época, já outro tanto não viria a acontecer, algum tempo depois, quando irrompe a revolução industrial. Neste novo estado-de-coisa económico, típico já da contemporaneidade, a óptica mercantilista e a mentalidade que lhe está associada foram muito prejudiciais, impedindo que logo se constituísse, ao lado, e mesmo acima, da figura social do *comerciante*, a figura do *empresário*, adequada, essa sim, às novas e abertas condições de produção resultantes do uso generalizado e versátil das máquinas.

(2) Para maior desenvolvimento ver *Abranches de Soveral, Eduardo. Ensaio sobre Ética*, 1993, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, pág. 151 e segs.

Sobre as Modalidades e Limites da Ética Moderna. Utilitarismo e Epicurismo

21. No que respeitava ao problema de encontrar uma ética social (passe a expressão menos rigorosa) com legitimidade para determinar a acção política, a moral utilitarista de Bentham, e a "moral científica" surgiram logicamente como as únicas aceitáveis.

22. A doutrina benthiana subordinava-se, como se sabe, ao princípio de que o maior bem era o da felicidade do maior número, ou, talvez com mais rigor, o do seu bem-estar económico e físico, pois era isso que a nova visão das coisas pedia à Política. Quanto à ética individual, e no mesmo contexto naturalista, — a teoria do pensador inglês não passava, a nosso ver, de uma versão burguesa e pouco ambiciosa do epicurismo. Ao contrário deste, não libertava do medo da morte; não valorizava mais o amor, a amizade e a fruição desinteressada da beleza, do que os bens sensíveis e venais; não desejava mais a paz da consciência e a serenidade do espírito do que um alto "nível de vida"; e, acima de tudo, não chamava os homens à máxima dignidade possível na sua condição de terrenos e mortais (assim a entendia o atomismo materialista clássico), ou seja, não os advertia de que só eram legítimos, e, ao fim e ao cabo, de saldo positivo, os prazeres cuja fruição não fosse degradante, por trocar a liberdade por dependências que aviltam, e não atender às superiores exigências do espírito.

23. Certamente que era difícil determinar, na prática, o bem do maior número. Até porque isso varia com as circunstâncias e as disposições mentais. Por tal motivo estava votada ao insucesso a tentativa de quantificação de prazeres e sofrimentos. (O próprio Bentham acabou por renunciar a essa ambição).

A Validade Científica do Utilitarismo

24. Anote-se todavia que essa impossibilidade de quantificação não seria suficiente para retirar à teoria validade científica e operacionalidade. À nosso ver, não têm razão os sociólogos que põem de lado, por imprestáveis, os conceitos a que não podem

atribuir um significado preciso e unívoco. A sociedade não é unidimensional, e todas as reduções a mutilam e falsificam. O importante é que os conceitos a usar facultem, com nitidez e pertinência, um *critério* para a sua progressiva e mais perfeita definição. Aliás, se assim não fosse, conceitos como Justiça, Liberdade, e tantos outros, não teriam serventia para um estudo científico da sociedade. E, a ser assim, nada mais restaria, para que esse estudo fosse possível, do que recorrer a conceitos deliberadamente construídos como modelos artificiais, e procurar, à sua luz, dar a possível inteligibilidade à obscura e movente realidade que é a vida colectiva dos homens.

Tal processo consistiria, no fundo, em nosso entender, na ilegítima transposição, para um terreno complexo e agitado interiormente por dinamismos imprevisíveis — dos modelos matemáticos que podem, estes sim, impor pacificamente a sua típica exemplaridade no campo que lhes é próprio, ou seja, no campo unívoco das quantidades contínuas ou descontínuas. Por isso nos parece muito duvidosa a sua validade científica no âmbito da Sociologia. Poderá ter, quando muito, algum interesse pragmático. A menos que os referidos modelos sociais sejam entendidos num sentido popperiano, como hipóteses sujeitas, por natureza, a serem negadas pela experiência. Mas, neste caso, teria que abrir-se mão, ou considerar-se como meramente metódica a sua capacidade, pois, como se sabe, o primeiro momento de dedutivismo experimental de Popper começa pela afirmação de uma hipótese que é metodologicamente independente e alheia ao processo da sua génese, qualquer que ela tenha sido — mero palpite ou tese filosófica — dado que, de outra forma, se regressaria à indução.

O Utilitarismo Pode Ser Um Critério Democrático De Actuação Política, Mas Não Pode Ser Uma Doutrina Moral

25. Acontece porém que o princípio da moral utilitarista está ferido por uma invalidade essencial. É que as normas éticas não podem ser relativas, nem fundamentar-se sequer nessa relatividade menor que seria determinada em função de uma maioria.

Bem desejaríamos que este ponto, tão sujeito a equívocos, ficasse claro.

Na verdade, mesmo uma Ética livre e pessoalmente ordenada em função de um *valor supremo*, ou seja, da mais perfeita e autêntica visão que cada um tenha do *valor absoluto*, — ainda assim, — para *cada sujeito ético*, o seu *particular critério valorativo é intencionalmente universal*. E se é certo que, em princípio, tal critério pessoal pode mudar, nem por isso tal mudança implica uma relatividade, pois só é eticamente possível (mesmo de um ponto de vista psicológico), se se apresentar como sendo um aperfeiçoamento axiológico; verdadeiramente, não se trata de uma simples mudança mas de um aprofundamento.

Por outro lado, a constituição de uma pluralidade de espaços sociais determinados pela convivência de quantos seguem os mesmos princípios éticos, dando assim origem a várias *morais*, — também não estabelece, no plano substantivo em que a opção ética é posta à prova, qualquer relatividade.

Tentemos explicar porquê.

A Pluralidade das Éticas Não Implica A Sua Relatividade

26. A opção ética fundamental, ou seja, a determinação do valor supremo — que está no início de todo o comportamento ético — sendo embora da exclusiva responsabilidade de cada um, leva necessariamente a uma acção social. E isso levanta várias dificuldades.

Se já tenho um critério para agir conforme aquilo que entendo que é o meu dever, como haverei de conviver com os outros e reagir aos azares da fortuna? Hei-de dispor-me a ser martirizado, ou a usar, sem contemplações, toda a minha "santa" violência? Deverei ter a serena heroicidade dos estóicos, ou sentir-me no direito, como Job, de carpir, indignado, os infortúnios injustos que me atinjam? Deverei ser intransigente e dogmático, ou compassivo e despreendido de mim, sempre disposto a acolher as razões e os desejos dos outros?

A alternativa, a existir, seria terrível. Teríamos que optar entre a figura ética que mais pudesse aproximar-se de um Torquemada, ou imitar S. Francisco de Assis...

Felizmente, o acto ético não exige radicalismos e heroicidades tão extremados. Não esqueçamos que ele se processa no plano de uma *acção intencional*, que só radicaliza a responsabilidade

própria no que tange ao integral aproveitamento das capacidades pessoais, e que impôs desde logo, a todas as relações intersubjectivas, o respeito pela dignidade de quantos, tal como cada um de nós, são livres, responsáveis, abertos aos valores e inteligentes.

27. É claro que a diversidade de convicções e comportamentos morais existentes num mesmo espaço social origina necessariamente um *pluralismo*, como hoje se diz, e, com ele, a relatividade ética parece voltar a afirmar-se. Dissemos *necessariamente* porque as outras duas soluções para tal diversidade — o isolamento, ou a hegemonia imposta política e juridicamente pelo grupo mais forte — não podem efectivar-se, ainda que por motivos diferentes.

A primeira seria impraticável: se várias comunidades partilham o mesmo espaço social, a sua convivência é imperativa; a marginalidade dos grupos éticos ou é provisória (por ser recente e pouco conhecida a sua mensagem), ou é "criminosa" por ser repudiada pela "ortodoxia" dominante. Mas ainda que, por hipótese, deixasse de ser considerada essa impossibilidade, a existência, paredes-meias, de outras maneiras convictas e dignas de entender o bem e o mal, — não permitiria a indiferença necessária para que tranquilamente nos pudéssemos fechar em nós próprios e no nosso grupo. Aliás, se o fizéssemos, estaríamos a recusar a exigência crítica e a autenticidade que nos obriga a uma renovação da nossa opção ética, pelo que automaticamente desceríamos, do plano superior que a mesma opção institui, para o plano da "ideologia" ou do "clubismo".

Por sua vez, a imposição, pela força, do nosso critério moral, ofenderia obviamente a liberdade e a dignidade alheias, e perderia por isso, logo à partida, o seu estatuto ético.

E então? Como entender um pluralismo que não seja relativizador?

Individualismo e Personalismo

28. A solução deste problema marca mais uma das passagens da época moderna, que agoniza tragicamente diante de nós, para uma contemporaneidade que mal desponta nas suas promessas, já ameaçadas aliás. Exige, uma vez mais, o aperfeiçoamento do individualismo no personalismo, e a perspectiva histórica de um

"pluralismo descendente" (8), ou, pelo menos, o entendimento de que essa diversidade ético-cultural é convergente e não deve privilegiar a afirmação das diferenças que separam, mas perseverar, pacificamente, na certeza de que ela contribui para a expressão de uma riqueza interior humana, progressivamente mais valiosa, e *integrável*, apesar da sua presente diversidade.

Esta pacífica convivência e mútuas tolerância e abertura dos grupos religiosos e morais existentes numa mesma sociedade civil, (assim como das respectivas mentalidades), — não podem levar porém a um *consenso ético*. A exigência de fundamentação última, que é própria da opção ética e do conseqüente comportamento moral, não se compadece com uma recolha avulsa de princípios comuns, nem com a sua justa-posição num quadro convencional.

Coisa diversa é a deontologia da convivência civil e do exercício da cidadania que dá pelo nome de *Civismo*. Aí os direitos e deveres são fixados pela essência das relações que nessa convivência e nesse exercício se constituem, e pelos valores políticos mais desejados pela comunidade; tais direitos e deveres podem e devem ser determinados, na sua concreta e circunstancial expressão, pela via de um consenso que os homens de pensamento deverão estabelecer, e que o Poder político deverá acolher e servir. Dada a sua natureza, o Estado deverá mesmo promover o seu ensino generalizado e público nas escolas elementares a seu cargo. Neste caso não exorbitará da sua competência invadindo o campo da formação das novas gerações, que só supletivamente lhe pertence.

Aliás — e será conveniente sublinhá-lo — não se vê como em democracia a vida pública poderá decorrer adequadamente sem essa indispensável educação para o exercício da liberdade privada e da cidadania.

Repare-se ainda que, por outro lado, só com a elevação do individualismo ao personalismo será possível a transposição das entidades colectivas para um plano ontológico elementarista. É que, na verdade, embora os colectivos tenham um estatuto ontológico meramente subsidiário, o seu papel na estruturação e manifestação existencial das pessoas, não pode ser ignorado nem rejeitado. Acresce, além do mais, que eles podem ser "lugares" privilegiados para as concretas relações inter-pessoais.

(8) Para maior desenvolvimento ver Abranches de Soveral, Eduardo. *Educação e Cultura*, 1993, Lisboa, Estudo Geral — Instituto de Novas Profissões, pág. 116.

Aliás, observe-se isso desde já, só o personalismo poderá obviar a que a nova postura gnósica característica da época contemporânea (adiante voltaremos ao tópico), dificulte perigosamente aos homens a visão da sua própria realidade, e os tente a dissolverem-se nos mais desvairados contextos.

29. Não vamos insistir na crítica da legitimidade do projecto moralizador utilitarista, nem na apreciação da sua viabilidade. Já dissemos o bastante para se concluir que ele é um contra-senso axiológico, muito difícil de pôr em prática. Só interessará referir, para finalizar, que nem por isso deixou de exercer, na época, uma grande sedução. Exemplo disso é o que se passou com Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) que, apesar da sua invulgar lucidez, e das mais ortodoxas convicções católicas, o perfilhou e defendeu.

Análise da Moral Científica. As Raízes Cartesianas

30. Ocupemo-nos agora da "moral científica", filha também das perspectivas da modernidade. Para melhor entendermos a sua génese, convirá analisar primeiro a moral cartesiana.

31. A influência de Descartes para um novo entendimento da moral no interior da corrente iluminista, de que foi um dos primeiros e mais importantes inspiradores, é bastante complexa e um tanto ambígua.

Num primeiro momento adopta uma posição aparentemente oposta à de Kant. Separa os planos teórico e prático. E, verificando que este tem urgências que obrigam a agir sem o amparo de uma decisão suficientemente fundamentada, — propõe uma atitude provisória, conservadora, e que evite os extremos, tal como Aristóteles já recomendava, embora noutro contexto. Na verdade, se é apenas o conhecimento do Homem, do Mundo e de Deus que pode orientar seguramente a nossa acção, enquanto ele não for obtido, — dado que é impossível a vida social sem normas — haverá que observar regras provisórias.

Como deverão elas ser determinadas? O filósofo foi exímio e insuperável na sua enunciação e fundamento. Por isso não

demoraremos no t3pico, que n3o tem ali3s, para n3s, de momento, grande interesse ⁽⁴⁾.

Resta por3m saber se, mesmo depois de conseguido esse conhecimento, tais regras de prud3ncia e bom-senso n3o dever3o continuar a ser seguidas, quando se tratar da aplica3o pr3tica e casuística dos princ3pios 3ticos. Pensamos que esta veio a ser a posi3o cartesiana, coerente ali3s com a atitude gn3sica adiante referida, que negava tamb3m que os princ3pios ontol3gicos, por si s3s, sem a experi3ncia, nos dessem um conhecimento definitivo e seguro do Mundo e da "m3quina" humana.

Descartes contra Kant

33. Kant defender3 uma tese contr3ria, de acordo tamb3m com a sua gnosiologia, designadamente, com o formalismo 3tico e a vis3o antropol3gica por ele aberta. A seu ver, devia manter-se a intransigente determina3o de aplicar os princ3pios contra toda a hostilidade das circunst3ncias hist3ricas, sociais ou casuísticas, correndo-se embora o risco da inefic3cia e de um utopismo quase quixotesco.

Na verdade, n3o h3 para Kant conhecimentos 3ticos propriamente ditos, (de outra forma seria desmentido o seu *fenomenismo*, e reposta a metafísica tradicional), — mas apenas *m3ximas* que imp3em crit3rios a observar para que os comportamentos possam ter fundamento; a enuncia3o de tais *m3ximas* resulta de uma an3lise meramente formal do imperativo categ3rico que 3 pr3prio da 3tica, e da sua concilia3o com a liberdade aut3noma e racional necess3ria para que o Homem ascenda ao plano do *dever*, — em rela3o ao qual nenhuma consci3ncia psicol3gica pode deixar de experimentar um sentimento de respeito.

(4) A nosso ver, a posi3o de Descartes 3, em s3ntese, a seguinte: na d3vida, (diz ele, por outras palavras), deverei seguir a "religi3o do meu rei" e respeitar os costumes do meu pa3s; se n3o estou certo das minhas raz3es, n3o deverei ter a petul3ncia de querer modificar o Mundo, mas conciliar-me sensatamente com as suas imposi3es; para me n3o arriscar a errar completamente, devo evitar os extremos que radicalizam as alternativas; mas, porque n3o posso bem agir na d3vida, uma vez tomada uma decis3o, devo nela perseverar como se fosse verdadeira.

E, a ser assim, o abandono, ainda que provisório, de tais critérios, destruiria automaticamente toda a vida moral.

34. Em Descartes, como vimos, os princípios éticos são (ou apoiam-se) em conhecimentos metafísicos. Todavia, para o filósofo, o conhecimento do Mundo e do Homem, carece de ser completado pela Ciência, e a acção moral deve recorrer à Técnica. É que, a seu ver, o conhecimento do Mundo não pode obter-se exclusivamente por um processo dedutivo: dos mesmos princípios activos podem decorrer uma pluralidade de efeitos; e só a experiência revelará as séries causais que efectivamente originaram, dentre todos os mundos possíveis, aquele em que vivemos.

Por outro lado, o prazer e a dor são para Descartes *ideias obscuras*. Se conhecêssemos as causas das nossas dores físicas, deixaríamos de sofrer; e se soubéssemos quais as causas dos prazeres corpóreos, comandaríamos a sua fruição, e ficaríamos totalmente responsáveis pela sua obediência aos ditames da moral.

Ora, o conhecimento dessa "mecânica fisiológica" e da sua utilização técnica, é de foro da *ciência*.

Desta forma se insinuou a ideia de que o Homem, para actuar eticamente, tem que o fazer em termos científicos e técnicos.

O valor da Eficácia e da Intenção no Acto Moral

35. Acontece que só no contexto do pensamento cartesiano (ou noutro equivalente) a eficácia é integrável na moral. Só admitindo que o Homem pode, com o progresso do conhecimento científico, dominar inteiramente o mundo físico e a "máquina" a que o seu corpo é reduzido, — é que terá de concluir-se que as nossas acções poderão ser *objectivamente* imperfeitas, por ignorância.

Sendo assim, as boas intenções são provisórias, por natureza, e impõem a dupla obrigação de recorrer à Ciência e à Tecnologia já existentes, e de ficar, na medida das possibilidades próprias, empenhado no seu progresso.

Deixa de se justificar a distinção entre eficácia e intenção no plano ético, o que parece inaceitável. Vejamos porquê.

Efectivamente, a prática dos deveres — mesmo no caso limite do formalismo kantiano — não é indiferente aos actos concretos

em que se concretiza, e aos seus efeitos, embora os não leve em conta nas decisões tomadas.

Acontece porém que a fenomenologia do procedimento moral (a observação fenomenológica deve iniciar qualquer investigação, e só poderá ser contrariada, sempre de forma expressa, pela força de argumentos radicalmente fundamentados) — mostra que o seu primeiro momento é a determinação do fim a atingir; mas que basta depois a sincera, esforçada e *responsável* intenção de o realizar. Nessa responsabilidade está contida a obrigação de todo um esforço educativo da personalidade do agente, na integralidade das suas faculdades intelectivas, afectivas e activas; ninguém pode desculpar-se com o limite actual das suas capacidades, se um cuidado anterior de formação própria o tivesse podido elevar.

De qualquer forma, a eficácia, *em sentido amplo*, só tendencial e *limitadamente* tem significado ético. A eficácia típica da Técnica, está-lhe vedada ⁽⁵⁾, e a fenomenologia da condição humana revela ao Homem a sua finitude e fragilidade.

Se não é pois de aceitar a posição de Kant, que nega liminarmente à eficácia valor moral, também a posição de Descartes nos parece pecar por excessiva, situando-se no plano de um progresso optimista, que não aceita antecipadamente limites, e alargando-a até ao campo inaceitável da Técnica.

36. Observe-se, à margem e para terminar, que a posição cartesiana vinha renovar a tese platónica de que as virtudes se ensinam, e de que só se pratica o mal por ignorância. Mas, ao contrário do filósofo grego, atribuía à ciência experimental uma função que o conhecimento metafísico não podia dispensar.

É aliás a partir desta posição cartesiana que a Metafísica vai adquirir uma nova fisionomia, característica da Modernidade, mas distinta daquela que nos nossos dias começa a esboçar-se. (Adiante retomaremos o tópico).

As Três Modalidades da Metafísica Moderna

37. A Metafísica moderna revestiu, a nosso ver, três modalidades. Atingindo em Kant e em Hegel as extremas e opostas

⁽⁵⁾ Para maior desenvolvimento ver Abranches de Soveral, Eduardo. *Ensaio sobre Ética*, 1993, Lisboa; *Educação e Cultura*, 1993, Lisboa; *Meditação Heideggeriana*, 1993, Porto.

formulações, a sua conciliação vai ser tentada pelos metafísicos anti-positivistas, designadamente, por alguns dos mais importantes pensadores portugueses do séc. XIX. (Cunha Seixas, Amorim Viana, Antero e, em parte, Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra).

38. Kant permite-se falar de uma metafísica que mais não ambiciona do que explicar, ordenar e unificar tendencialmente a fenomenalidade, renunciando ao conhecimento da realidade em si. (Supomos que Comte só a terá rejeitado porque complicava a formulação da sua "lei dos três estados", não abria espaço para que a Sociologia surgisse como rainha das ciências, e cortava o caminho para a "religião da Humanidade"; na verdade, o positivismo não pode ignorar, sob pena de imperdoável omissão crítica, os inevitáveis condicionalismos subjectivos do conhecimento humano, isto é, as prévias estruturas transcendentais de todo o sujeito gnósico; por isso o *fenomenismo* kantiano é, afinal, o mais fundamentado dos positivismos...

As Limitações da Posição Kantiana

39. Hegel pretendeu superar o fenomenismo kantiano, que continha, aliás, vários pontos fracos:

a) Na 1.^a edição da *Crítica da Razão Pura*, a aceitação, sem análise, da tese aristotélica de que todo o conhecimento é constituído por um *conteúdo hilético*, dado pelos sentidos, e por uma *forma* imposta quer pela estrutura *a priori* da sensibilidade, quer pelas categorias do entendimento; na 2.^a edição da mesma obra, a aceitação, sem crítica, da veracidade da física-matemática de Newton.

b) O vulnerável fundamento gnósico em que se apoiava a tese inovadora de que o *espaço* e o *tempo* não eram *conceitos*, mas "*intuições puras*".

c) Ainda na 1.^a edição da *Crítica*, onde seria fundamental, também a análise transcendental da sensibilidade se nos afigura insuficiente.

Também, naturalmente, os tremendos problemas da metafísica tradicional, designada e fundamentalmente o problema do Absoluto (ou de Deus), que o fenomenismo de Kant deixa em aberto, apesar de o filósofo reconhecer que eles correspondem a uma exigência

do espírito humano, — levavam a uma crítica angustiada da gnosologia kantiana.

Uma coisa porém ficava de pé, desafiando todos os possíveis adversários: a "dialéctica transcendental", com as suas críticas esmagadoras à pura razão especulativa, e a consequente confirmação de que só a "razão experimental" é legítima. (Repito: poderia o Positivismo encontrar enunciação mais perfeita?).

40. Para conseguir o seu objectivo, Hegel começa por dispensar, como dogmática e despropositada, a exigência de uma matéria empírica para validação de qualquer conhecimento, transmutando consequentemente num *Sujeito absoluto*, pleno de potencialidades ontológicas, o *Sujeito transcendental* de Kant, que tinha uma consistência meramente gnósica.

Razão Formal, Experimental e Dialéctica

41. Ergue depois, sobre as ruínas da razão formal e especulativa, e sobre as limitações da razão experimental, o império da *razão dialéctica*, que deixava de ser, como em Kant, uma "lógica da aparência", temerária e falaciosa, — para se converter na lógica instauradora de uma realidade em movimento.

Todas as ciências lhe ficavam subordinadas, e nada mais seriam do que o desdobramento dedutivo dos seus princípios.

A razão dialéctica não só restaurava a Metafísica, como lhe conferia, pela primeira vez na história do pensamento, a suprema dignidade de ser, simultaneamente, fonte de todo o saber e de todo o real.

Limitações da Posição de Hegel

42. Cedo começaram porém a notar-se os pontos fracos do ambicioso projecto hegeliano. Referiremos só os que mais sobressaíram:

- a) o lugar do homem concreto, no sistema, era pouco claro e subalterno;
- b) os métodos próprios da investigação científica e do con-

sequente progresso das ciências (naturais, formais e humanas), — não eram dialécticos.

Frente a um formalismo lógico que se pretendia totalitário, rapidamente veio à luz a independência rebelde da realidade empírica, e a fecundidade operativa, quase demiúrgica, da tecnologia nascida das ciências experimentais.

Por outro lado, como último fruto de um romantismo intimista (segundo supomos), o pensamento existencial despontava por toda a Europa, procurando salvar a preciosidade que é a livre e desperta interioridade humana, contra a visão metafísica aberta por Hegel, (que revelava uma totalitária realidade objectiva, férrea e traumatizante no seu dinamismo dialéctico), mas sendo contrário também à triunfante razão científica que ameaçava uniformizar e instrumentalizar os homens ao serviço de fins colectivos que ignoravam a sua unicidade de pessoas.

Esta reacção existencial, nas suas múltiplas ramificações, onde as exigências éticas e estéticas diversamente se combinavam, teve um curso inicial muito discreto, e só mais tarde, já em pleno séc. XX, eclodiu com fragor.

Veio a marcar, como veremos, a mentalidade contemporânea, tendo desferido os golpes mais certos na versão pragmática e burguesa do individualismo moderno.

A Reacção Anti-Metafísica da Ciência

43. Em contrapartida, a reacção científicista foi imediata e vigorosa, reforçando aliás a linha iluminista anterior.

Conheceu também, como é próprio das coisas humanas, dois extremos opostos.

Numa ponta estava um materialismo espesso e dogmático que se apresentava, um tanto ingenuamente, como sendo a alternativa verdadeira para um "idealismo" que diziam fantasmagórico e pretensioso. Não advertia o que, entre outros, vários pensadores de língua portuguesa exaustivamente demonstraram, sendo de justiça realçar o pensador brasileiro Gonçalves de Magalhães (1811-1882): que esse materialismo também era metafísico na sua ambição totalitária e trans-científica.

Na outra ponta estava um Positivismo que se não continha, como já observamos, nas prudentes limitações do fenomenismo kantiano, — mas atribuía, dogmaticamente, ao método experimental, o monopólio da verdade, fechando-se inclusive (como lucidamente o criticou Piaget, entre outros) à abertura de um progresso científico que viesse a ser forçado a recorrer, *experimentalmente*, a novos paradigmas gnósicos, como veio aliás a acontecer.

No meio estavam as posições que pretendiam conciliar Metafísica e Ciência, Espírito e Mundo, Cultura e Natureza, recorrendo todas para isso, a processos evolutivos ou históricos.

O Tempo Moderno e o Tempo Contemporâneo

44. Aqui se situa, a nosso ver, mais um marco de separação entre o moderno e o contemporâneo.

Não iremos ao exagero de alguns que afirmam que o Iluminismo nega qualquer valor ontológico à temporalidade. Recordemos que o Cristianismo valorizou maximamente o tempo irreversível da consciência e da História, e abriu ao Homem a dimensão de um processo indefinido de auto-realização; que o progresso científico era o pressuposto necessário da nova época das Luzes; que o próprio Kant, que pensou o mundo da matéria a partir das categorias da física-matemática de Newton, não deixou de se interrogar, num opúsculo menos conhecido, sobre se a terra "envelhecia", pondo assim em causa o tempo repetitivo próprio da mecânica.

Permitimo-nos contudo observar que todas as formas antigas e modernas de entender o tempo (feita ressalva parcial à cristã), — não atribuem ao tempo irreversível uma substantiva fecundidade ontológica. Pelo contrário, toda a temporalidade é vista como desnecessária e dispensável. O ideal seria que todos os progressos fossem instantâneos e que, de golpe, se atingisse a almejada perfeição terminal.

Mesmo no que respeita ao Cristianismo, o tempo não passa afinal de uma dimensão ontológica menor, própria das criaturas. Deus é, em Si mesmo, eterno e pleno; só o movimento trinitário do auto-conhecimento e do renovado comprazimento na própria Santidade dinamizam o Acto puro em que É. Para além dele, apenas o movimento transbordante do seu Amor, que levou à Criação. Esta sim, já se inscreve num Tempo histórico e irrever-

sível, ou, melhor dito, foi por ela que o próprio Tempo foi também criado. Por isso logo no Gênesis se regista que Deus não fez o Mundo e o Homem por obra de um gesto instantâneo que violentaria a sua temporalidade constitutiva, mas lhes deu corpo no transcurso de uma duração progressiva. E de forma muito especial no que respeita ao Homem, depois da mediação salvadora de Cristo, o tempo interior e existencial passou a ser uma dimensão ontológica substantiva.

45. A visão contemporânea do Tempo é porém muito diversa, qualquer que seja a sua modalidade: psicológica, biológica, sociológica, evolutiva, histórica ou dialéctica. (Talvez aqui se verifique também, afinal, a laicização de uma perspectiva cristã). Em todas essas formas cronológicas se entende que é *na própria temporalidade da vivência e da experiência que se dá a epifania cultural de novos valores, de novas formas de Humanidade, que podem ampliar e aperfeiçoar o saber e o ser de cada um dos mortais.*

Os vários Caminhos para conciliar Metafísica e Ciência

46. Em princípio, os vários caminhos possíveis para conciliar Ciência e Metafísica, no contexto moderno, serão os seguintes:

- a) privilegiar o conhecimento científico como ponto de partida e base necessária do conhecimento metafísico;
- b) entender, regressando às posições de Leibniz e de Wolfe (ou até, longinquamente, ao Platonismo), e ignorando o transcendentalismo kantiano, — que os conceitos fundamentais da Metafísica e da Ciência se correspondem, porque são as mesmas as ideias que Deus pensou para criar o Mundo e aquelas que iluminam e fundamentam todo o saber humano;
- c) considerar que as esferas da Metafísica e da Ciência (das Ideias e da Experiência) são irredutíveis; mas que nem por isso deve renunciar-se ao esforço da sua pro-

gressiva relação, cabendo à Filosofia essa indispensável tarefa (6).

47. Estes três caminhos já foram historicamente seguidos. E seja-nos lícito referir, para ilustrar o tópico, o pensamento dos filósofos portugueses que mais profundas soluções apresentaram para os problemas em pauta. Algumas delas originais, e cujo conhecimento muito útil será para todos aqueles que, mesmo além fronteiras, se interessem pelo assunto.

Os Metafísicos Portugueses Modernos

48. Vamos ser muito breves, referindo só o que se nos figurou ser essencial. Mas são indispensáveis algumas observações prévias para maior clareza, tendo sobretudo em vista o primeiro dos caminhos apontados.

Podemos dizer, em síntese, que os metafísicos portugueses que pensaram no interior de uma mentalidade moderna mais ou

(6) É indispensável fazer aqui uma breve referência à posição de Herbert Spencer (1820-1903). Antecipando de alguns anos Charles Darwin (1809-1882) na formulação da tese de um evolucionismo universal (que já tinha sido atrás afirmada anteriormente), foi o filósofo inglês entronizado como um dos patriarcas de tal princípio, e sumariamente arrolado pelo simplismo, nem sempre bem intencionado, dos divulgadores, como corifeu de um biologismo integral. Nada de menos verdadeiro. Spencer foi um pensador invulgarmente lúcido e exigente, que nunca transigiu com tentações de ordem ideológica, nem degradou a filosofia em apologia. Assume mesmo um primeiro momento metafísico, ao concluir, logicamente, pela *existência* do Absoluto, a partir da aceitação da *existência* do relativo; reconhece, por outro lado, expressamente, que a ciência está rodeada por noções inexplicáveis que a transcendem: o próprio evolucionismo não foi por ele postulado como um grande princípio dogmático, mas apresentado como hipótese simultaneamente sugerida e confirmada pela experiência. Mais. Considerando que a evolução atingiu, no Homem, o seu termo inultrapassável, entende que a Sociedade e a Cultura (criações do Homem) não podem ser entendida em termos biológicos, mas ganham sentido, e são dinamizadas pela Liberdade que apresenta em termos kantianos, como postuladora de um imperativo ético instaurador de máximas e comportamentos universalizáveis.

A sua posição não se ajusta, pois, perfeitamente, ao quadro que traçamos. Se por um lado tem o conhecimento metafísico por impossível, limita por outro o alcance da Ciência, e acaba por dar prioridade à Ética. Esta posição terminal ultrapassa pois os limites do cientificismo e abre espaço para a reflexão metafísica.

menos nítida e assumida, procuraram dar à Razão Iluminista a inclinação mística de que ela era capaz.

O Misticismo Racional

49. O misticismo racional tem longínquas raízes históricas.

Iniciado pelos Pitagóricos, desenvolveu-se depois por complexas ramificações cujos módulos principais terão sido os Platônicos (e alguns Neo-Platônicos), os Estóicos, os Gnósticos (7), e alguns renascentistas, (designadamente Giordano Bruno, que fascinou o jovem José Pereira de Sampaio ao ponto de o levar a adoptar o seu apelido).

Na época moderna, várias foram as correntes de racionalismo hermético que cruzaram a Europa, tendo contribuído todas para a criação de um teísmo difuso, que teve larga divulgação, ao ser abraçado por muitas lojas maçónicas.

50. O grande divisor de águas, relativamente às religiões propriamente ditas, consistia no facto de tais correntes repudiarem, como obscuras e falsas, todas as mitificações religiosas populares, e como supersticiosas, todos os actos de culto a que atribuíam um ritualismo mágico, que pretendia dominar as forças do Além.

No caso do Cristianismo (sobretudo do Catolicismo), não estavam só em causa os "sacramentos", mas a própria "oração", que se entendia nada mais dever pretender do que glorificar a Deus, necessitando para isso de purificar-se do espírito interesseiro e pedinção que, culminando nas "promessas" — tendia a degradá-la numa espécie de contrato que podia chegar à perversão da própria religiosidade.

Mas, no que tocava ainda à religião cristã, o que mais importava era a rejeição frontal do *criacionismo*, tido por absurdo, e a correspondente adopção de teses *immanentistas*.

(7) Usamos aqui a expressão em sentido amplo, querendo com ela referir todas as doutrinas que deram ao conhecimento, designadamente ao conhecimento racional, um papel preponderante na análise e interpretação da revelação, minimizando assim, na vivência religiosa, as instâncias voluntarista e afectiva.

Criacionismo e Imanentismo

51. Como se sabe, Descartes, na juventude, quando da crise que passou enquanto procurava o sentido a dar à sua vida, privou, na Holanda, com "rosa-crucianos", e experimentou, certamente com agudeza, em termos existenciais, todos os problemas religiosos e místicos levantados pela Razão Iluminista, de que viria a ser um dos primeiros arautos.

Cedo encontrou, porém, uma solução voluntarista, grata ao seu temperamento, favorável ao poder tecnológico que desejava para a ciência moderna, e também, (quem sabe?), adequada a um certo fideísmo a que os seus mestres do colégio de "La Flèche", da Companhia de Jesus, o teriam inclinado. Acentuando, em Deus, o poder criador, e defendendo que a própria racionalidade lhe está submetida — (se Deus o tivesse querido a nossa lógica seria outra) — negou, à nascença, à Razão do Iluminismo, qualquer poder "teofânico", qualquer veleidade para se constituir como via substantiva para Deus, cuja transcendência, obviamente, assim garantia também.

No fundo, as suas *Meditações Metafísicas*, — que respondiam aliás às instâncias do cardeal De Berulle —, eram movidas pela intenção *apologética* de fundamentar os dogmas católicos que a nova visão científica mais ameaçava, no próprio contexto cultural por ela aberto.

A Posição dos Post-Cartesianos

52. Malebranche e Leibniz, cada um à sua maneira, resolveram os problemas em aberto dentro das perspectivas dogmáticas da ortodoxia cristã, designadamente da transcendência divina, negando assim à Razão Iluminista uma dimensão mística.

53. Outro tanto se não passou com Espinosa. A sua posição relativa ao tópico é equívoca. Por um lado, a infinitude dos atributos de Deus garante a Sua transcendência. Mas por outro, o facto de *pensamento* e *extensão* (aqui a herança cartesiana) — únicas dimensões ônticas acessíveis ao Homem e em que se confina o seu mundo — serem também atributos divinos, abre uma larga porta para a tese de que é imanente a ligação das

criaturas a Deus. Mesmo que se defenda a hipótese de que a mais profunda intenção especulativa do filósofo é apologética (relativamente aos textos sagrados judaicos) — ainda assim continuará objectivamente justificada uma posição imanentista.

Amorim Viana (1822-1901)

54. No contexto português, a linha da metafísica moderna que se apoiava na Ciência foi seguida de maneira reticente e, por vezes indirecta.

Amorim Viana, que a preludia, abre entre nós com tranquila segurança, na sua obra principal *Defesa do Racionalismo e Análise da Fé*, a via do racionalismo mítico moderno, indo ao extremo de entender que a própria fé é uma categoria puramente gnósica. Só concede ao dogma, dada a sua capacidade para originar vivências de tipo voluntarista e emotivo, indispensáveis à vida moral quotidiana e comum, — um valor pedagógico e prático. A Razão nos daria uma progressiva visão de Deus, e organizaria, (certamente, nos parece, por meio da Ciência e da Técnica), novos, mais perfeitos e sucessivos mundos... Só uma fronteira barraria, necessariamente, essa ascensão racional — o resíduo, sempre espesso e irreduzível, da matéria. Neste ponto nos parece que o pensador portuense não teve o arrojo idealista dos platónicos, (designadamente de Plotino) que lhe negavam qualquer realidade e a figuravam, metaforicamente, como o lado exterior do limite até onde a emanção resplandecente do *Uno* se estendia.

Isso marca, a nosso ver, a presença teimosa da perspectiva criacionista ⁽⁸⁾, (a matéria também foi criada por Deus e não pode ser anulada), minimizando, todavia, a intermediação de Cristo.

A matéria separaria *a priori*, da infinita perfeição de Deus, o progresso racional infundável do Homem e dos seus mundos.

⁽⁸⁾ Amorim Viana foi educado num colégio tradicionalista, e nunca hostilizou a ortodoxia católica, que só quis racionalizar e aprofundar. Para maior desenvolvimento ver Abranches de Soveral, Eduardo — *A Situação de Amorim Viana (1822-1901) na História da Filosofia Portuguesa*, Revista da Faculdade de Letras, série de Filosofia, 1990, Porto, n.º 7.

É claro que é aqui objectivamente possível outra interpretação, mais "iluminista": que o progresso sem fim da realidade cósmica, (Homem incluído), é também uma forma de imanentismo. Mas de um imanentismo *ateu*, que dispensa a Divindade e a reduz à mera utopia de uma meta que sempre se persegue mas que nunca se alcança. (Esta não era todavia, repetimos, a posição do filósofo).

A Moral Progressista

55. Este imanentismo *ateu* abre, à modernidade, a última e mais importante via moral.

Efectivamente, se a Razão iluminista não podia furtar-se, inteiramente, à sedução de um imanentismo místico, certo é também, nos parece, que era um imanentismo *ateu* que melhor respondia à sua ambição de domínio tecnológico. Igualar-se a Deus, ou melhor ainda, poder dispensá-lo, sempre foi uma das secretas aspirações do Homem. Insensata, sem dúvida, mas tenaz como nenhuma outra, e que encontrou na época moderna, o mais favorável dos ambientes.

O progresso infundável do saber garantiria o progresso infundável das virtudes humanas.

Já não estamos mais no plano "positivista" e menor da *moral científica*, que facilmente podia refutar-se mostrando que ela está ferida de uma inadequação essencial para originar imperativos categóricos (únicos próprios da Ética como Kant definitivamente explicou), e mostrando ainda que nela se faz uma inaceitável confusão entre o plano do real dado e o plano do *dever-ser*.

Agora, com a simbiose das duas perspectivas modernas mais dinâmicas, — a do progresso científico e a da evolução — fundida, por sua vez, com a tese, então vigente, de que só a posse das "luzes" garante a virtude, — o *conhecimento futuro identifica-se com o próprio dever-ser*.

Por seu turno, a perspectiva individualista, que supõe a liberdade e a igualdade de cada um — típica também, como vimos, da modernidade —, leva a considerar todos os homens revestidos da dignidade de sujeitos de um conhecimento moral que passa pela consciência crítica dos limites do saber existente, e se completa na obrigação de o superar.

56. Convergem neste ponto vários temas do maior interesse que correspondem a outros tantos desenvolvimentos da complexa posição que acabamos de indicar. Referiremos sumariamente alguns deles.

A Moral Revolucionária

57. A moral revolucionária nega a prioridade e diminui a importância da actividade gnósica (não só da criativa como mesmo da meramente crítica), em favor de um voluntarismo vagamente dialéctico, convencido, ingenuamente, de que basta suprimir fisicamente o Mal que existe, para que o Bem advenha.

A Moral Biológica do "Super-Homem"

58. Nietzsche cortou com a sua espada de guerreiro o nó górdio em que liberdade e igualdade mutuamente se amarram como incansáveis irmãs inimigas, soltando a primeira para que a evolução avance, e o Super-Homem, o "filho do Homem que há-de vir", surja à claridade solar do novo degrau da vida feita cultura, de que os génios de hoje são o jubiloso prenúncio.

Pena que não tenha advertido que a sua moral biológica não impunha a subversão dos valores historicamente já experimentados. Nem pedagogicamente se justificava gesto tão excessivo e trágico. A preferência axiológica não destrói nenhum valor: só altera a sua hierarquia. Tal como acontece quando do surgimento progressivo de valores inéditos.

Também as virtudes gnósicas da "Razão vital", designadamente a coragem e a imposição cruel do que é essencial para o futuro autêntico, contra todas as decadências e artificios parasitários, não são incompatíveis com o exercício sereno da razão lógica, que é sempre condição necessária, embora não suficiente, de todo o saber.

Deve esclarecer-se ainda, pois são muito frequentes as confusões sobre a matéria, que a moral biológica de Nietzsche, embora defenda que tudo deve sacrificar-se ao advento das mais perfeitas e progressivas formas de vida, não considera que esse desiderato possa ser obtido pela luta egoísta e implacável da

“selecção natural” darwiniana. Não defende o racismo, nem a eugenia, nem a eutanásia. Uma das características dos organismos mais perfeitos, é a beleza e a força serena própria de tudo que repousa sobre o próprio triunfo vital; e ainda, a partir do advento do Homem, a generosidade e a alegria que repelem a crueldade mesquinha e invejosa dos ressentidos que preferem remoer a sua inferioridade a libertarem-se, cultivando a virtude muito rara, mas muito compensadora, que é a admiração.

Pena que esta forma superior de ética biológica, que prolonga no plano da Cultura a evolução da Vida, não tenha sido entendida. Mas logo tenha sido degradada num biologismo grosseiro que exaltava do Homem sua animalidade. Como, infelizmente, muita vez acontece no confronto entre ideias, não imperou, na circunstância, o espírito filosófico; alguns autores, daqueles que julgam compensar a falta de rigor com um apurado instinto demagógico e que, por isso, as tubas da fama espalham aos quatro ventos, — chegaram a trazer à cena, como figura central, a clássica contraposição entre Apolo e Dionísio, não advertindo que, apesar das aparências, a intenção de Nietzsche era precisamente a de conseguir a sua conciliação. Nem chegou, para desfazer o equívoco, a pena brilhante de Ortega y Gasset...

A Moral Sociológica. A Religião da Humanidade de Comte

59. Comte, com a “Religião da Humanidade”, renunciou à dimensão mítica da Razão, tão pouco aceitando o imanentismo ateu de um infundável e utópico progresso do saber. E querendo que o altruísmo que “positivamente” se observa nos amores humanos se não perca no culto de vãs fantasias, mas seja canalizado para a vida social mais ampla, — recorreu, pedagogicamente, ao artifício de uma pseudo-religião.

A intenção não era, apesar de tudo, tão despropositada assim. E não é justo debitá-la na conta dos desvarios da sua prodigiosa, mas, por vezes, perturbada da inteligência. Ou supor que nasceu da descoberta, deslumbrante mas outonal, do amor que a mulher pode despertar no homem. Como iniciador de uma sociologia que se apresentava como sendo o remate de todos os conhecimentos científicos, — era compreensível que o *facto positivo* da existência de religiões o impressionasse.

Como noutra oportunidade observei, a verificação da sobrevivência de formas caducas das mentalidades religiosa e metafísica não basta para invalidar a "lei dos três estados". Importante é mostrar (ou não) que elas se articulam num processo evolutivo que culmina na positividade dos conhecimentos científicos, os únicos verdadeiros.

A ser assim, justificava-se plenamente a intenção de determinar as leis positivas do fenómeno religioso. Despojada da pretensão, considerada illusória, de salvar o Homem, e de lhe revelar o segredo do seu destino, — a religião podia ser vista como sendo a instituição social onde os homens melhor poderiam desenvolver e expressar o seu amor à Humanidade, melhor poderiam tomar consciência dos deveres que o seu altruísmo lhes impõe, e melhor poderiam, por fim, colher a compensação afectiva da sua generosidade.

Uma outra razão, de ordem metodológica, poderá ainda acrescentar-se. A distinção feita por Comte entre sociologia estática e dinâmica, apesar da sua fecundidade (preludiava a separação feita depois por Saussure entre os planos sincrónico e diacrónico da Linguística, distinção que logo se consolidou como indispensável em todas as ciências humanas) — levantava, então como agora, muitas dificuldades. Como determinar as leis diacrónicas de uma maneira *positiva*?

Ora, na sua *positiva* organização estática, a Igreja da Humanidade poderia colher, em princípio, nos sentimentos do amor altruísta e dos seus deveres, o sentido do progresso humano.

De qualquer maneira, todos esses problemas relativos à ordem, ao altruísmo e ao progresso, na forma como Comte os tratou, contrariam frontalmente muitas das perspectivas iluministas: ignoram o voluntarismo da liberdade individual, minimizam o valor do progresso científico e tecnológico, e recuperam a religião dando-lhe, pelo menos, o estatuto respeitável de fenómeno social positivo.

Não foi por acaso que Comte, que, para mais, valorizava ainda a experiência histórica (era afinal aí que a Sociologia dinâmica teria de iniciar a busca das suas leis) — inspirou muitos pensadores conservadores e tradicionalistas, designadamente em Portugal.

O Papel Ético e Metafísico da Consciência

61. Referiremos, por último, o desvio operado por quantos consideravam a *Consciência* como a zona luminosa e quase sagrada onde o progresso do saber e da virtude acontecia, e de onde deveria irradiar. (Muito perto desta posição estiveram, entre nós, Oliveira Martins e Antero).

Neste caso, houve a subrepcia alteração das posições relativas entre saber e virtude que o Iluminismo subscrevia. Agora já não se entendia (vestígios do individualismo romântico?) que só a consciência do sábio e virtuosa, mas, pelo contrário, que era à consciência *espontaneamente* virtuosa, — por nela se manifestar o progresso moral da Humanidade, — que competia imprimir aos conhecimentos da Ciência e da Técnica, uma finalidade ética.

É claro que esta posição só poderá apoiar-se numa leitura unilateral e simplista da História, e num caridoso optimismo, certamente de louvar, mas muito vulnerável à brutalidade dos acontecimentos.

Por muito que se queira "sentimentalizar" a dialéctica hegeliana, esvaziando-a assim do seu fundamento gnósico, e pretendendo dar-lhe um uso piedoso para o qual, decididamente, não está vocacionada, — não se vê como atribuir a esse obscuro dinamismo da vida social, uma inconsciente e espontânea aptidão para o Bem. Mais lógico foi o pessimismo de Schopenhaur.

Podemos admitir, sem dúvida, que a defesa espontânea e a espontânea afirmação da existência própria, comum a todos os seres vivos, origine, no Homem, o impulso para a liberdade, que o eleva do plano natural para o plano axiológico da cultura, onde terá que definir a sua essência, e, a partir dela, apreenda e institua eticamente a própria unicidade.

Não pode todavia ignorar-se que, na passagem desse impulso instintivo para o momento inaugural da Ética — que é o da opção pelo valor supremo, — há uma quebra, uma mudança de atitude.

Sem desprezar a "madre natureza", nem repudiar o amor franciscano a todos os seus restantes filhos — o Homem não pode ignorar a "centelha divina" que em si arde (a sua abertura ao Absoluto), nem a nova e transfinita dimensão espiritual que a vida psíquica consciente abre diante de si.

As Várias Formas de Entender o Progresso Histórico

62. A verdade é que o progresso histórico, visto no mais amplo plano em que pode ser inscrito, haverá de entender-se de três maneiras distintas:

a) Ou em termos biológicos mais ou menos darwinianos, que o próprio Schopenhauer afinal aceitava, nele fundamentando o seu pessimismo, e nele justificando também a renúncia à vontade de viver (que é sempre, de forma explícita ou não, vontade de poder).

b) Ou em termos nietzschianos, em que era dada à Biologia uma dimensão cultural, assim ficando a salvo, (ao contrário do que o próprio autor supôs) o melhor que há no Homem.

c) Ou, finalmente, nos termos da dialéctica dinamizadora de uma racionalidade objectiva, em que, no fundo, as forças que movem a Natureza, o Homem e a História, só transitoriamente e na aparência são obscuras, enquanto o Espírito não atingir o perfeito e luminoso conhecimento de si.

63. Ora, a consciência é necessariamente singular, e só analogicamente pode ser atribuída aos outros; a entidades abstractas e colectivas, designadamente à Humanidade, vista mesmo nos vários momentos sincrónicos do seu movimento histórico, só *metaforicamente* outro tanto se pode fazer.

Assim, para atribuir à consciência de cada um qualquer papel no progresso humano, é necessário assumir uma perspectiva essencialista que considere potencialmente contida na "natureza" do Homem uma espontânea apetência para o Bem, e uma aptidão como que instintiva para decidir, em cada caso, qual o procedimento mais virtuoso.

Além disso, e tendo em atenção os contextos social e histórico, dois procedimentos seriam necessários ainda:

a) Praticar primeiro a ascése purificadora que libertasse a consciência individual de todas as seduções e dependências relativas a bens exteriores, permitindo assim que aquelas suas capacidades potenciais se actualizassem.

b) Aceitar, como dever indeclinável, dar testemunho dessas puras vivências éticas interiormente experimentadas; quanto mais fosse o nível e o interesse geral dessas vivências, mais seria certamente a responsabilidade dessa missão.

Inatismo. Anti-Inatismo e Apriorismo

64. Mas, pode perguntar-se, regressando como não podia deixar de ser à dimensão temporal: esse essencialismo terá de considerar-se, necessariamente, como inato?

A questão é muito complexa, mas não podemos fugir-lhe, porque nela se cruzam vários equívocos que devemos, pelo menos, deixar indicados.

O contencioso começou logo com Locke. Foi, como se sabe, a refutação da tese de que há ideias inatas que inspirou e fundamentou a sua teoria do conhecimento. Naturalmente que o tópico era decisivo para o filósofo, uma vez que o seu objectivo central era explicar a origem das ideias.

Mas o problema tinha implicações que muito ultrapassavam o plano da Gnosiologia. É que, em princípio, a existência de ideias inatas obrigava à aceitação de vários dogmatismos: no plano do conhecimento, abria curso a uma metafísica conceptualizadora e entificadora que minimizava a experiência dos dados fenoménicos; no plano prático, designadamente nos campos da Moral, da Pedagogia e da Política, justificava o recurso a constrangimentos autoritários.

Ora isso contrariava os mais caros ideais modernos que Locke via com muita nitidez e a cujo serviço desejava dedicar a sua vida: a liberdade individual, e a fecundidade pragmática da nova ciência.

Sem o derrube do inatismo, o seu projecto liberal não podia avançar; tão pouco as suas convicções protestantes mereceriam crédito. A tolerância religiosa, pedagógica, e civil, e o progresso de uma tecnologia empenhada em garantir aos homens segurança e conforto, eram, na verdade, incompatíveis com dogmatismos de raiz inatista.

A questão apresentava, porém, um aspecto particularmente difícil. Que os platónicos de Oxford se lhe opusessem, era compreensível. Mas o inatismo de Descartes, campeão também da modernidade, era muito comprometedor. Contra um pensador tão vigoroso, cuja obra Locke conhecia e admirava, era imprudente o argumento *ad hominem* de atribuir o seu inatismo à fé católica que professava.

65. Deve sublinhar-se, antes de mais, que Locke recorreu a argumentos tipicamente modernos. Partia do princípio que a

zona substantiva da personalidade humana era a consciência, e que era absurda a hipótese de haver um pensamento inconsciente.

Esta postura coincidia inteiramente com a antropologia cristã, (mais uma influência do Cristianismo a assinalar) e era também, a posição característica do individualismo.

Na verdade, para os cristãos, só as acções conscientes e voluntárias são pecaminosas ou dignas de mérito; mais, entendem que é o consciente e voluntário perfil moral que define a *máscara*, a *persona*, que delinea a identidade em que cada um se reconhece e afirma.

No individualismo, por sua vez, só as decisões conscientes e livres podem expressar a autêntica personalidade dos homens.

Num caso como no outro, os obscuros e espontâneos impulsos interiores não têm voz, e só são aceites depois de consciente e livremente assumidos.

66. Ora, acontece que esta concepção deveria ser também a de Descartes. Também para ele, o *cogito*, a zona *consciente* das *evidências*, era o "mínimo filosófico", o ponto de partida, sem pressupostos, e inevitável, de todo o conhecer.

Como tem sido sublinhado já por vários críticos, designadamente pelo filósofo português Arnaldo de Miranda Barbosa (1916-1973) o grande pensador cometeu, logo aí, nesse momento inaugural, um desvio substancialista que cerrou a porta que tinha acabado de abrir.

Na verdade, a passagem do *cogito* para o *sum* não é imediata! nem interessaria que o fosse.

No contexto em que se movia o pensamento de Santo Agostinho, a afirmação paralela "*si fallor sum*", "se me engano existo". era um argumento pertinente contra os cépticos. Mas na boca de Descartes, que tinha proposto a evidência racional como critério de verdade, e levantado, conseqüentemente, o "problema essencial do conhecimento", ou seja, a questão de saber se os conceitos individuais intencionalmente existentes o são ou não, — tal afirmação era prematura e inaceitável.

Não vamos tentar explicar agora as razões dessa inaceitável precipitação. Até porque já tratámos longamente do assunto noutras oportunidades. Diremos só que, embora fosse aceite tal solipsismo, todas as dificuldades apontadas se levantariam também a partir dele.

67. Resumindo, e tendo em atenção aquilo que de momento nos interessa: o subjectivismo racionalista de Descartes não deveria, em boa lógica, admitir ideias inatas, mas instituir logo o *plano transcendental*, que veio depois a ser definido e utilizado por Kant, abrindo assim, para a controvérsia em pauta, uma nova dimensão, ao entender o *inatismo* em termos puramente gnósticos, sob a forma de *a priori*smo.

Como o não fez — apoiando-se no argumento capcioso de que a ideia de perfeito, que temos no espírito, não podia ter sido criada por nós, que somos imperfeitos, (como se não fosse *evidente* que a nossa ideia de perfeição só pode ser *negativa*, uma vez que só um Ser perfeito pode conhecer positivamente a própria perfeição, não servindo, portanto, para justificar a sua origem inata...) Descartes deu curso a alguns falsos problemas, na história da Filosofia.

68. Abriu designadamente, no seio da mentalidade moderna, uma polémica entre *razão inata* e *razão experimental*, que já tinha longínquas raízes no diferendo entre platónicos e peripatéticos, mas que, na época, se equacionava em novos termos. A maior novidade (e dificuldade) consistia no papel que já então se atribuía à Matemática nas ciências empíricas.

Neste diferendo, que o fenomenismo e o *a priori*smo de Kant não chegaram a resolver, os problemas fundamentais em pauta afloraram ao espírito de Locke e determinaram a sua gnosiologia, tendo nela recebido porém uma solução negativa. A questão consistia em saber o seguinte:

a) Se faz ou não sentido admitir um pensamento inconsciente.

b) Se as zonas mais obscuras da personalidade, e os movimentos subterrâneos da Natureza e da História contêm ou não, potencialmente, a claridade do Espírito.

c) Se, no caso afirmativo, o progresso do conhecimento humano é necessário e linear, ou é problemático, intermitente e sujeito a recuos.

Estas interrogações voltaram a eclodir mais tarde, como sempre acontece quando uma ideia ou um problema são circunstancialmente bloqueados no seu desenvolvimento histórico. E será de justiça, assinalar a contribuição de Diderot (1713-1784) para que tal acontecesse.

Razão Moderna e Razão Contemporânea

69. É precisamente aqui que se situa mais um divisor de águas entre os pensamentos moderno e contemporâneo.

O Iluminismo, coerentemente, nunca renunciou à luz. A uma luz plena e pública. A razão inata, a razão progressiva e histórica, tal como a razão experimental respondem todas ao optimismo e à ambição do espírito moderno que não renuncia às evidências discursivas da Lógica. O máximo a que se resigna a razão moderna é a considerar a totalidade dessas evidências como tendencial.

70. Já a razão contemporânea renuncia a tamanha ambição, ou, talvez melhor, ao que há de ingênuo nela. A Psicanálise, o Surrealismo, o Existencialismo, e outros vários movimentos afins, empenham-se temerariamente em destruir a lógica no *exercício consciente dos seus enunciados judicativos*.

Tê-lo-ão conseguido? Tê-lo-iam desejado verdadeiramente? Qual o significado dos seus discursos absurdos, e da prioridade dada às instâncias sub-conscientes do psiquismo?

71. Mais longe ainda foram Yaspers e Heidegger. O primeiro, ao acolher e ao dar uma versão contemporânea à longa tradição da "douta ignorância". O segundo, ao abrir, diante de nós a fenda abissal que separa os entes do Ser.

72. É todavia legítimo perguntar se a razão discursiva das relações lógicas evidentes, desde que não aprisione o espírito, mas, ao contrário, lhe dê seguras plataformas para levantar vôo, deverá algum dia ser rejeitada. Cremos bem que não; que será sempre a condição necessária, embora não suficiente, de todo o conhecimento humano.

De Novo, o Combate Moderno entre Metafísica e Ciência

73. Depois desta longa digressão, em que gostaríamos de ter deixado resumidos, com suficiente clareza, alguns tópicos muito importantes que interessam ao nosso tema — voltemos à análise das três vias que o pensamento moderno percorreu, na tentativa de conciliar Metafísica e Ciência.

E tendo sublinhado já a posição comum dos filósofos portugueses que se preocuparam com essa conciliação (terem estado todos particularmente atentos e abertos à dimensão mística da razão moderna) — gostaríamos de apontar agora, com a brevidade possível, a sua contribuição para tal desiderato.

O Projecto de Construir a Metafísica a partir da Ciência. Sampaio Bruno (1857-1915)

74. O racionalismo optimista e místico da Amorim Viana, que pretendia transpor, para o mesmo plano gnósico, Ciência e Religião, apresentava algumas sombras e limitações: só na transfinita e progressiva sucessão de vários Mundo e Humanidades, a luz da razão iria brilhando cada vez mais ampla, profunda e clara. Mas havia, para o espírito humano, o limite intransponível da sua imersão na matéria. Num contexto menos ortodoxo, — que não leva em conta a criação da matéria por Deus, nem a encarnação de Cristo — o filósofo reidita a tese augustiniana de que o Mal não tem consistência ôntica substantiva, mas é um outro nome que se dá à essencial privação de todos os finitos. Privação essa que minimizou ainda com a tese do crescimento transfinito do conhecimento da razão humana.

75. Sampaio Bruno não subscreveu tal optimismo, que não tinha, na verdade, grande coerência. Se a barreira da matéria era intransponível, o Homem ficaria irremediavelmente separado de Deus, e condenado a sofrer, sem esperança, — por melhores que fossem sendo os sucessivos Mundos que viesse a habitar. a consciência da sua finitude, e as carências dela decorrentes.

E tão pouco aceitou o racionalismo místico de Viana que afinal acabava por atribuir à Razão um poder ontológico menor, e sempre problemático.

76. Começou por acolher-se à segurança da razão experimental, tão prestigiada na altura. Também a autoridade da experiência, designadamente da experiência interior, lhe mereceu a melhor atenção; e nesta atitude não havia só uma coerência metodológica, mas também uma propensão pessoal que o terá levado a vivências místicas, que sempre teve o pudor e o cuidado de ocultar.

Num momento de crise, a experiência do Mal atingiu-o brutalmente. Era-lhe necessário explicar "cientificamente" esse fenómeno psicológico e sociológico de presença tão poderosa. Pela mesma altura, deram-se, na sua vida, acontecimentos que lhe permitiram "induzir" a existência de seres sobrenaturais. Isso foi certamente mais um passo — um passo "experimental" — que o confirmou num teísmo imanentista e agónico onde a existência substantiva do Mal só poderia ser "explicada" por uma diminuição misteriosa da omnipotência de Deus.

A partir daí a sua gnosiologia alterou-se. Segundo ela, o verdadeiro conhecimento humano escondeu-se, ao longo da História, em metáforas que o ocultavam da maldosa e invejosa ignorância comum. E aí permanece. Mas está aberto aos autênticos filósofos, àqueles que amam a verdade de coração puro e se assumem como aliados de Deus, na luta pelo regresso à Unidade perdida. Todavia, mesmo estes, ainda hoje precisam esconder a sua meditação dos olhares profanos que a não entenderiam e lhe teriam ódio, indiferença ou desprezo.

Aparentemente, pois, se o método das ciências naturais lhe terá servido para atingir o plano da Metafísica, e para aí ter formulado um teísmo imanentista e agónico, — já a partir daí o método experimental é substituído pela hermenêutica, não se vendo como a Ciência e a razão lógica de que se serviu pudessem continuar a desempenhar qualquer papel. A ser assim, se a Ciência lhe serviu para chegar à Metafísica, já esta teria lhe servido para destruir a Ciência. Embora não houvesse propriamente contradição, por ter sido correctamente seguida a ordem gnósica, não haveria por certo conciliação, e Sampaio Bruno não serviria para ilustrar o tópico.

Na verdade, este ponto é difícil e controverso. Mas, apesar de reconhecer que o pensamento do filósofo, nesta segunda fase, se oculta a uma imediata visão lógica, e requer uma interpretação hermenêutica, — tenho para mim que continua a ser o conhecimento racional da misteriosa perda do Poder de Deus, o problema metafísico nuclear que acabará por ser esclarecido no fim dos tempos; quando do advento da "religião-razão"; quando as almas se "reascenderem no raciocínio", e a fé "emergir do cálculo"; quando vier "um Buda experimental e dialéctico" e um Cristo "cujos prodígios sejam argumentos".

A Solução Original de Leonardo Coimbra (1883-1936)

77. Leonardo Coimbra vai transpor toda esta problemática para um contexto criacionista, dando-lhe aí soluções originais e de grande valor filosófico. Mais próximo da ortodoxia cristã, não repudia a tese da criação do Mundo e do Homem como absurda, — tal como o fez Sampaio Bruno — nem a aceita, *apesar disso*, como Cunha Seixas.

Liberto da visão imanentista, pôde encarar todas as questões metafísicas, designadamente aquelas que respeitam ao Homem e, em particular, o problema do Mal, a uma luz mais favorável.

Enquanto Sampaio Bruno pretendia dar um tratamento científico ao fenómeno psicológico e sociológico do Mal, Leonardo Coimbra propôs-se elaborar uma metafísica crítica a partir da Ciência.

Considerava que o valor da Ciência é indiscutível, mas que os seus conhecimentos não devem generalizar-se a todo o real, nem constituir-se obstáculo ao progresso do saber. A seu ver, o filósofo terá que acompanhar a génese das ciências para apreender o seu dinamismo interno, e para verificar como elas se articulam, dialecticamente, seguindo a ordem de progressiva complexidade dos respectivos objectos. Leonardo entendia que toda a ciência resulta da máxima racionalização dos *dados* intuitivos que já são — todos eles — síntese de conceitos e elementos hilénicos; e que nessa racionalização se surpreende sempre algo de irreduzível, que funciona simultaneamente como obstáculo e como orientação do dinamismo onto-gnósico que vinha de trás. Este será o objecto da nova ciência que assim integra a que lhe serviu de suporte.

Na articulação entre Psicologia e Sociologia (entre espírito e sociedade), a noção de pessoa mantém-se central e desempenha, segundo Coimbra, um duplo papel: a) num primeiro momento, enquanto "*consciência activa*", exige uma comunidade de pessoas, pois só como "*consciência perante consciências*", ascende a um plano de actividade em que poderá libertar-se de um "*egoísmo infecundo e mortífero*", e realizar sínteses onto-gnósicas de valor colectivo que a ultrapassem; b) num segundo momento porém, como é autónoma e livre; "*vai além de todas as obras culturais*"; "*nem a moral, nem a ciência, nem a arte herdadas lhe bastam*"; reage também a todas as injustiças e violências da vida social (a todo o Mal), projectando, acima desta (para lá da Sociologia),

um mundo mais perfeito que possibilitará a completa realização pessoal de cada um. Assim nasce a "*pessoa moral*" que marca o termo da dialéctica científica, e lança uma ponte para zonas superiores da realidade. Agora torna-se necessário recorrer a uma "*dialéctica filosófica*" que re-elabore, reflexivamente, todo o processo científico, a fim de que, objectivando-o, permita à pessoa moral que dele se liberte mas ao mesmo tempo, que nele possa ver inscritas as suas próprias raízes. É o momento da *Arte*, ou da dialéctica do sentimento, que opera uma humanização afectiva do Universo. Esta empresa é contudo inicialmente desproporcionada: de um lado, a imensidade e o peso do mundo; do outro, a fragilidade da pessoa moral.

Só a descoberta do "*infinito interior do espírito livre*" poderá "*equilibrar a opressão do cosmos*". É então que se abre a percepção religiosa em que "*a pessoa se apreende em Deus como mónada*".

Nessa altura se verá que o dinamismo orientado de tudo quanto existe aponta para um vértice de plenitude; e que a harmonia é a lei que deve regê-lo.

O Mal existe "*porque o Universo é uma sociedade de almas (mónadas) que se ignoram*". Mas o Bem também existe. E é infinito o horizonte moral aberto sobre ele: uma sociedade de mónadas livres, ligadas pelo amor.

79. Esta, em síntese, a notável visão metafísica de Leonardo Coimbra. Embora situada ainda no contexto do pensamento moderno, ela abre amplos caminhos para o pensamento contemporâneo. Por isso foi oportuna e fecunda.

Poderão lamentar alguns que o preconceito "*cientificista*" o tenha impedido de ser um grande precursor do Existencialismo. Não perfilhamos tal opinião. Entendemos que lhe faltaria a disciplina do método fenomenológico, que não usou, nem presumivelmente, viria algum dia a utilizar. Supomos que se teria deixado arrastar pelo seu medíocre estro (verdadeiro e grande poeta foi Teixeira de Pascoaes, filho espiritual, como ele, das montanhas do Marão, e que Leonardo tanto estimou e admirou) para os excessos verbais de um lirismo metafísico de fraco nível.

Assim, em nosso entender, a sua devoção pela Ciência, longe de o prejudicar deu à sua obra o alto valor que tem: deixa uma solução exemplar para a via que leva da Ciência à Metafísica,

ou seja, levou a "razão experimental" (deu este título a um dos seus livros), ao limite das suas possibilidades, (tarefa máxima que o pensamento moderno tinha deixado em aberto) para abrir espaço a outras formas de conhecimento, embora não tenha encontrado para elas, a nosso ver, a metodologia mais adequada.

80. E uma só observação final parece ainda oportuna: não poderia entender-se o pensamento coimbrano como sendo um imanentismo ascensional, e não, propriamente, como um criacionismo, negando-se assim, ao filósofo, a perspectiva post-moderna que acima lhe atribuímos? Pensamos que não. A liberdade "criadora" de pessoa não se compagina com tal hipótese. Antes preludia o criacionismo divino, o criacionismo da Pessoa das pessoas, que é Deus.

A Posição de Cunha Seixas (1836-1895)

81. As duas grandes fontes inspiradores do pensamento de Cunha Seixas fora o Cristianismo, que recebeu na formação familiar, no Seminário e na Faculdade de Teologia, e o Krausismo, de que teve conhecimento na Faculdade de Direito de Coimbra, onde se formou.

Assumiu todavia relativamente a elas, posições originais.

Contrastando com o fideísmo então corrente, desde cedo encarou a religião que recebeu no berço à luz de uma forte exigência especulativa. Tal como aconteceu com Amorim Viana, e ao contrário do que era mais comum, — não foram razões políticas ou ideológicas que o moveram nesse exame. Não houve nele uma substituição emotiva e voluntarista de "fideísmos" (a que os adolescentes mais dotados são tão atreitos), mas a honesta necessidade de ver claro e de saber onde está a verdade, como é próprio do espírito filosófico que possuiu em alto grau. Apesar disso, aceitou a transcendência criadora de Deus, ainda que não encontrasse explicação para ela.

82. E este criacionismo fideísta é o primeiro ponto a sublinhar. Ele é, me parece, o "calcanhar de Aquiles" do seu pensamento especulativo. O imanentismo de Krause (1781-1832) deve

tê-lo hipnotizado, impedindo-o de ver que a tese criacionista, não só não era absurda, como era aquela que mais se ajustava ao seu sistema.

Na verdade o pensamento de Seixas — essa a sua originalidade (em função do contexto da época), e o seu valor filosófico, — parte da certeza intelectual da existência de Deus. Entende o filósofo — e bem — que é absurdo trocar o Absoluto pelo relativo. Assim sendo, se no início está o Absoluto, é lógico que a existência de entes finitos impõe a aceitação do acto criador que lhes deu origem.

Esta falha comprometeu, a nosso ver, o coerente desenvolvimento da metafísica seixiana, mantendo prisioneiro, ainda que contrafeito, da perspectiva imanentista típica do pensamento moderno, e impedindo-o de abrir, antes de Leonardo Coimbra, caminhos para a contemporaneidade.

De qualquer maneira, e embora excessivamente tributário, para seu mal, da doutrina de Krause, Cunha Seixas critica-a frontalmente, e propõe-se recuperar, com o seu *partiteísmo*, a transcendência divina, na medida em que isso é possível num contexto não criacionista.

83. No panenteísmo de Krause, tal como necessariamente acontece em todos os imanentismos, (até no imanentismo dialéctico e progressista de Hegel), a passagem do Uno ao múltiplo é misteriosa e degradadora. Hegel ainda tentou escamotear a dificuldade, partindo da noção de Sujeito, ou de Ser, vazios. Efectivamente ao colocar essa mesma degradação, no seu grau máximo, logo no início do sistema, como primeiro e breve momento negativo, logo imediatamente superável, — o filósofo parece tê-la anulado. Mas, em boa verdade, o que fez foi colocar, dogmática e *misteriosamente*, no Não-ser, a raiz do Ser. (Que Parménides lhe pedoe...). Os outros imanentistas glosaram, cada um à sua maneira, esse inevitável tópico.

Krause, recuando a insuspeitadas raízes cartesianas e espinosinas, condena o Sujeito absoluto a ter dois atributos inconciliáveis: Espírito e Natureza. Competirá, segundo ele, à Humanidade, que participa de ambos, (aqui, por certo, o ponto mais original da doutrina) — a tarefa progressiva da sua aproximação, introduzindo assim, no seio do seu imanentismo *degressivo*, a via para um tendencial regresso à Unidade.

84. O pantiteísmo de Seixas é radicalmente optimista. O racionalismo místico atinge nele a expressão mais acabada. Até porque dele afasta (como Espinosa) as vivências místicas, emocionais e afectivas que comprometeriam, segundo ele, o equilíbrio da personalidade de cada um.

Não houve perda, na passagem de Deus ao Mundo, nem há limites pré-fixados na ascensão do Homem, através das suas sucessivas re-incarnações. O Mal não existe! E é essa boa-nova que Seixas teima em transmitir ao longo de toda a sua vida de escritor fecundo, que lamentavelmente o seu tempo ignorou, e que ainda hoje é desconhecido.

85. Como conseguir o milagre? Entende, ao contrário de Krause, que, embora tudo esteja em Deus, Deus ultrapassa infinitamente o Mundo. Duas são as suas razões: a) porque o Mundo é constituído por "*infinitos relativos*", essencialmente incapazes de atingirem a totalidade, e porque as ideias humanas, que também estão em Deus (aqui a sua crítica fundamental ao Krausismo que não se atreve a unir as vertentes psicológica e ontológica das ideias) — só Nele ostentam a sua infinita explicitação e perfeito relacionamento.

86. Concluindo, — e mesmo sem entrar na filosofia da História seixiana, notável a vários títulos, — julgamos ter deixado suficientemente provado que o malogrado filósofo português seguiu exemplarmente a segunda via moderna para unir Ciência e Metafísica, com a particularidade de ter procurado superar as objecções de Kant, sem recorrer à dialéctica hegeliana.

Antero de Quental (1842-1891) — A Filosofia como Mediadora entre a Ciência e Metafísica

87. Antero foi, a seus próprios olhos, mais filósofo do que poeta. Certo das dificuldades que haveria na compreensão do sistema filosófico que ele próprio tanto demorava a concluir, usou deliberadamente o seu extraordinário talento poético para preparar o espírito dos seus futuros leitores, preludiando, no plano da emoção, do sentimento, e da imaginação, os grandes temas que nele se propunha tratar.

É certo que a sua obra poética, enriquecida aliás pela reflexão especulativa que pretendia anunciar, atingiu volume e qualidade superiores aos dos seus escritos filosóficos. Por isso tem sido mais estudado no âmbito da Literatura, sendo comum o desinteresse e ignorância quanto ao seu pensamento filosófico. O que, além de não ser justo, compromete a compreensão do Autor e da obra. É que Antero foi fundamentalmente animado por uma irreprimível vocação filosófica, e possuiu um talento especulativo invulgar. Foi, apesar disso, um filósofo frustrado, que nunca conseguiu completar o "seu sistema", nem sequer atingir a visão de síntese que almejava, não só em termos intelectuais, mas existenciais também, por julgar que nela alcançaria, por fim, a paz do espírito.

88. Quais as razões dessa tal frustração, duplamente lamentável, porque tanto o fez sofrer a ele, e porque nos privou a nós de uma obra filosófica certamente muito valiosa?

Antero foi, como todos reconhecem, um homem invulgarmente dotado. Possuiu, em alto grau, talentos distintos: como filósofo, como poeta, como prosador, e mesmo no campo da acção, onde várias vezes se revelou como "chefe" carismático. Tal superabundância de dons, para mais conflituantes entre si, tornou difícil, como se compreende, a integração estável da sua personalidade. Só a posse de um ideal de vida bem definido e, quiçá, uma robusta compleição psico-fisiológica (que não possuía), lhe possibilitariam o domínio harmonioso de tamanha riqueza interior. Esse milagre operou-o Goethe. Antero não. E mesmo que nele o poeta tivesse sacrificado o filósofo, não teria conseguido, como alguns supõem, o equilíbrio e a paz. Infelizmente a questão não era só psicológica. É que a personalidade instável de Antero desabrochou e formou-se numa época muito instável também. E ainda, por desgraça sua, os ideais e perspectivas a que mais vivamente se uniu, provinham de quadrantes mentais bem diversos, e difíceis de conciliar.

89. Embora a matéria nos seja particularmente grata, não podemos nela demorar, por motivos óbvios. E assim, abreviando razões, diremos que Antero sofreu, fundamentalmente, as seguintes influências:

a) A fé católica, em que foi educado, que moldou a sua fina sensibilidade de adolescente, e a cujos valores, transpostos embora para contexto ateu, sempre se manteve fiel: a generosidade,

o amor do próximo, a dignidade da pessoa humana, o primado da consciência moral, e sobretudo — este um espinho que permanentemente o torturou — a repulsa visceral em aceitar como modelo da realidade profunda outro diverso do de um Deus pessoal. Como o ateísmo moderno, a que não conseguiu opor-se, lho proibia, teve de resignar-se a deixar a questão em aberto.

b) Embora Antero tivesse frequentado a Faculdade de Direito de Coimbra com pouco interesse e menor assiduidade, certamente que nela tomou conhecimento do pensamento de Krause, que na altura aí se ensinava com bom nível filosófico. Sem dúvida o terá repudiado, mesmo numa versão menos ortodoxa que o associava a Proudhon (1809-1865), se é que dela teve ciência. Além do seu teísmo, outros aspectos da doutrina deveriam ter-lhe parecido inaceitáveis. A nosso ver, porém, houve uma ideia que o feriu, e que veio mais tarde a aproveitar, apoiando mesmo nela toda a sua visão filosófica: trata-se da ideia de que Espírito e Natureza são inconciliáveis, mas que, apesar disso, a missão do Homem é operar a sua progressiva aproximação.

c) Proudhon permitiu-lhe humanizar essa visão escatológica de Krause. Entendia, como o pensador francês, que o progresso da Humanidade, que vai realizando a aproximação do Espírito e da Natureza, não tem por fim o regresso metafísico e místico à unidade do Sujeito absoluto (conforme a doutrina Krauseana), mas tão somente instaurar, neste mundo, o reino da Liberdade e da Justiça, mediante a progressiva ascensão social dos oprimidos, conseguida pela supressão política dos privilégios da Propriedade, e pela educação popular.

d) Por último Hegel. A nosso ver, dele recebeu Antero, fundamentalmente, a ideia de que, no estádio actual da Humanidade, a última palavra do Progresso é dita pela Filosofia.

90. Foi, segundo cremos, nestes diferentes elementos que Antero assentou a base do seu pensamento especulativo. Lamentavelmente, porém, empenhou-se na elaboração de um *sistema*, como se este não fosse, para o filosofar, uma finalidade apenas tendencial. E assim terá contrariado, sem vantagem, as tendências ensaísticas do seu espírito. (Ou não fosse ele um literato...).

À Natureza e ao Espírito, inconciliavelmente separados conforme Krause, tirou-lhes o estatuto de atributos ou dimensões essenciais do Sujeito absoluto, e entificou-os como realidades

em si, substantivas à fenomenolidade empírica, e a vida psíquica e cultural, respectivamente.

Aproveitou ainda, daquele Autor, a ideia de que competia à Humanidade — que participava simultaneamente da Natureza e do Espírito — promover a sua integração tendencial progressiva, submetendo-a porém às alterações de inspiração proudhomiana acima referidas, alterações que interiorizou por força do seu individualismo voluntarista e anárquico, dando prioridade à *consciência moral* de cada um, ou seja, aproximando-os de um entendimento personalista. (Aqui, possivelmente, mais uma influência cristã).

Resumindo e concluindo, para Antero a Metafísica e a Ciência são ambas válidas. A primeira dá-nos o conhecimento da vida do espírito. A segunda dá-nos o conhecimento da Natureza. Tais conhecimentos são irreduzíveis. Mas a sua conciliação progressiva é possível por intermédio de uma terceira forma de conhecimento, deles equidistante, próprio da Filosofia. É esta que irá realizando, na História, a sua síntese possível.

O Problema da Prioridade Filosófica da Gnosiologia

91. Pondo um ponto final na análise das diferenças entre razão moderna e razão contemporânea, vamos tratar, muito rapidamente, dois tópicos que interessará considerar ainda.

O primeiro respeita à passagem de uma perspectiva elementarista e analítica para uma perspectiva globalista e compreensiva, que entende ser no contexto que a unidade se determina e ganha significado.

O segundo é o de saber se a prioridade dada à Gnosiologia, exigência típica da filosofia moderna, é ou não hoje posta em causa, e, no caso afirmativo, se são aceitáveis as razões dessa mudança.

92. *Análise e Compreensão.* Não vamos demorar no tema. Remetemos o leitor para o ensaio *O que é afinal compreender?*, referido na nota n.º 3. Só faremos breves observações.

É certo que a perspectiva globalista e contextual, e os instrumentos metodológicos a ela adequados, predominam hoje nas ciências humanas. Todavia, noutros sectores muito importantes da vida cultural, designadamente na Política, a visão continua

a ser elementarista. O mesmo se verifica no plano fundamental da Ontologia. O que será inteiramente legítimo, se esse elementarismo deixar de ser radical e simplista, como foi no Iluminismo, e acolher o que há de positivo na compreensão. E esse será um dos tópicos centrais da filosofia contemporânea; designadamente, da Ontologia e da Filosofia Política.

Num caso como no outro, trata-se de passar da *unidade*, para a *unicidade*, ou seja, do indivíduo para a pessoa; mas também do elemento para o núcleo de corpúsculos energéticos fechados sobre si, e para as totalidades biológicas, que são, nos planos inorgânico e orgânico, os mais profundos e originais modelos de existência.

Para isso é necessário, antes de mais, não permitir que uma metodologia exclusivista e hoje excessivamente em voga nas ciências humanas (já sublinhámos que o conhecimento das estruturas sincrónicas não dispensa o estudo dos dinamismos diacrónicos) — se estenda à Antropologia Filosófica e à Metafísica, ameaçando assim dissolver o Homem em qualquer dos vários planos por onde se alongam as suas várias dimensões, ou, *inclusive*, no conjunto, mesmo articulado, desses contextos.

93. O segundo tema só irá deter-nos por breves momentos. Foi tratado nas *Meditações Heideggerianas*, recentemente vindas a público⁽⁹⁾. E já anteriormente tinha sido abordado por nós. Só pretendemos esclarecer agora o seguinte: o "outro pensar" interrogativo de Heidegger não pode ir ao extremo de exigir o sacrifício da subjectividade humana. E se esta não for destruída, todo o interrogar, por mais inaugural — para não ser gratuito e irrelevante do ponto de vista gnósico e ontológico — tem de iniciar-se a partir de um contexto de conhecimentos prévios, e de a ele regressar, mesmo que seja para o destruir, pois, ainda assim, ao ser posta a nú, por sua iniciativa, a falsidade que o feria — terá de levar-se em conta, embora negativamente, o sentido que ele tinha.

E é isso mesmo que, a nosso ver, exemplarmente se verifica na "douta ignorância", de modo muito especial, na douta ignorância

(9) Vd. ABRANCHES DE SOVERAL, Eduardo — *Meditações Heideggerianas*, 1983, Porto, Ed. da Faculdade de Letras.

teorizada por Yaspers. Será pois, ainda aí, a "razão lógica", na mais humilde aceitação dos seus limites, muito embora, que levará à última palavra da sabedoria.

Sobre os Objectivos deste Ensaio

94. Será a altura de determinarmos este tão longo ensaio. Não esqueçamos que nos dirigimos ao leitor comum, que não é obrigado a ter hábitos especulativos, nem a estar familiarizado com grandes linhas da História da Filosofia e a dominar a terminologia que lhe é própria. Isso não nos obriga, porém, a transigir com as facilidades da mera divulgação. Apesar disso, os filósofos encartados podem dispensar, sem prejuízo, estas reflexões. Não é para eles que agora escrevemos. Mas para todos aqueles que, nos amplos e diversificados sectores em que hoje se divide a actividade cultural, estão abertos ao filosofar. Pensamos que lhes será útil esta ocasião para meditem sobre os grandes problemas da nossa época.

Na verdade, só uma reflexão filosófica generalizada poderá esconjurar os "fundamentalismos" nascentes, que vieram ocupar o espaço deixado pelas ideologias programáticas e militantes, e nos ameaçam o futuro.

A Filosofia tem que vir à praça pública, pois é aí que vai travar-se a próxima e decisiva batalha do Espírito. E, na magra modéstia das nossas capacidades, não fugimos a esse imperativo.

Mas o cuidado didáctico de não cansar nem desmotivar o leitor, não vai impedir-nos de deixar ainda apontados alguns grandes temas que urge analisar, por respeitarem a problemas onde é a própria Tecnologia (que coincide com a tradicional mentalidade moderna) a exigir uma nova maneira de ver as coisas. Referimo-nos à burocracia, à servidão dos consumidores e utentes, ao poder judicial e à comunicação pública.

A Burocracia

95. Como todos sabemos, e já o experimentámos na pele, a burocracia é um dos flagelos que infernizam a nossa vida

quotidiana. Ora a verdade é que nada justifica hoje a sobrevivência de tal sofrimento.

A rede de informações e a "memorização" computadas já permitem a supressão desse pesadelo. A estrutura ferreamente maléfica da burocracia tradicional poderá finalmente ser destruída.

Não há mais necessidade de "carreiras" hierárquicas onde o acesso se processe, perversamente, segundo o "princípio de Peter", que eleva fatalmente os funcionários até ao seu patamar de incompetência, agravado ainda — em especial no caso das burocracias estatais — pelo valor atribuído à antiguidade nas promoções.

Tão pouco haverá mais condições para que funcione a conhecida lei da ampliação dos serviços por divisão interna, tal como acontece na multiplicação das células.

96. A estrutura hierárquica, a disciplina de ferro, a transferência ascendente de responsabilidades e decisões, — que levaram ao trágico contra-senso de ser precisamente na periferia viva em que o poder de facto se exerce, que as soluções casuísticas não podem ser dadas — eram impostas pela lentidão e escassez de informações.

Na falta destas, a opção era, sem dúvida, ou uma ordem despótica, ou a anarquia, a prepotência, e a corrupção.

97. Por outro lado, a ausência de máquinas, levava ao recrutamento de servidores a quem competiam tarefas braçais e de rotina, e de quem, naturalmente, se não exigia grande capacidade ou cultura. Mas que, apesar disso, desde logo se empenhavam a subir na carreira, quanto mais não fosse, por antiguidade ou compadrio. E esse era mais um motivo para que a carreira burocrática fosse intocável.

98. Ora, como já dissemos, o computador permite uma efectiva descentralização.

Hoje, pelo menos em Portugal, estamos ainda na fase incipiente em que as descentralizações são aparentes e "cosméticas"; e em que se acredita, ingenuamente, que é possível despertar bons sentimentos e ensinar boas maneiras aos "monstros" que habitam do outro lado dos "guichets", esquecendo que o que está em causa não é a sua maneira própria de ser (alguns desses "monstros" podem ser excelentes pessoas), mas a inamovível perversidade

da sua situação, que só personalidades fora do comum poderão contrariar parcialmente.

99. No modelo burocrático do futuro, a estrutura hierárquica será reduzida ao mínimo, e não terá a forma de pirâmide. Acima de uma larga constelação de centros periféricos de decisão e execução, só haverá um supremo e muito restrito organismo central, e, entre essas duas instâncias, uma rede instrumental de funcionários menores.

Será curioso observar que a Igreja Católica e as Forças Armadas desde sempre se aproximaram deste modelo.

Na Igreja contribuiu para isso a igual dignidade e poder sagrado dos Apóstolos e dos seus continuadores e auxiliares; e ainda a circunstância de a sua organização ter sido, a um tempo, ecuménica e nacional.

Nas Forças Armadas, o facto de as batalhas se ganharem ou perderem no terreno, e de não haver normalmente aí ocasião para adiar ou declinar decisões e responsabilidades.

A Servidão dos Consumidores e Utentes

100. Ao falarmos da *servidão* dos consumidores e utentes, não estamos a usar uma figura retórica. Por virtude, também aqui, da sobrevivência de preconceitos modernos, e pelo facto de, também neste ponto, a mentalidade contemporânea não ter completado o seu processo de formação, nem terem surgido ainda, com plena eficácia, novas e adequadas instituições — todos sofremos, da parte das grandes empresas comerciais (que habitualmente nos condicionam para comprar, e tanta vez nos vendem "gato por lebre", assim como das companhias que nos prestam serviços essenciais (água, luz, etc.) — as mais irritantes prepotências, de que não temos como fugir.

Trata-se agora da mitificação de algumas entidades características da economia moderna: fundamentalmente, da crença na bondade intrínseca, e quase-que automática, da concorrência e da liberdade contratual.

101. Devemos começar por distinguir (o que nem sempre é feito), concorrência de livre iniciativa.

A livre iniciativa é sempre desejável e constitui o nervo de uma economia progressiva e aberta, centrada na produção de bens e na prestação de serviços.

A concorrência situa-se no plano do comércio, e só é boa se originar efectivas vantagens para os consumidores e utentes. Nas feiras, nas pequenas lojas de rua, vizinhaas umas das outras e integradas no circuito habitual dos compradores, isso se terá verificado. Mas, na complexa e sofisticada vida económica contemporânea, já a concorrência, — quando deveras existe e não é um artifício — serve mais para enriquecer os comerciantes vencedores do que para aliviar a bolsa do público.

102. Também aqui a Informática terá, num futuro próximo, uma palavra decisiva a dizer, como começa, aliás, desde já, a tornar-se patente.

O acesso fácil e instantâneo a todos os indicadores que interessam a cada caso — permitirá que o comprador tome, rapidamente, a melhor decisão, e logo possa efectuar a compra que lhe convém.

Mas subsiste um perigo: como actuar na eventualidade de a mercadoria não corresponder aos dados computarizados que a anunciavam, ou de apresentar defeitos posteriores ao fabrico?

103. O que respeita à prestação de serviços essenciais é ainda mais grave. Só na aparência há liberdade contratual. Ninguém pode viver sem água nem electricidade. A margem de defesa que ainda havia no consumo de bens indispensáveis — por exemplo, de bens alimentares, por ser normalmente possível a sua substituição por outros equivalentes, — já não é possível aqui.

Além disso, porque o funcionamento de tais serviços exige pesadas infraestruturas, a tendência é que, no tocante ao consumo local, eles sejam assegurados por uma única companhia, praticamente em regime de monopólio.

Assim, no caso de deficiências no fornecimento, de contas exorbitantes, e de outras anomalias, — não havendo possibilidade de denúncia do contrato por parte do consumidor, — que recuso lhe restará? Nenhum! Ver-se-á obrigado a pagar inteira e pontualmente o que lhe é exigido, contra a mais elementar justiça, sob pena de lhe ser cortado o serviço que não pode dispensar.

104. Dirão alguns, ainda excessivamente crédulos quanto à extensão dos méritos da acção do Estado, que, na circunstância, deveriam ser os poderes públicos, a nível nacional ou autárquico, a prestarem às populações esses serviços essenciais.

Infelizmente, a experiência e a análise conceitual do estado-de-coisas que assim se constituiria, mostram-nos que essa solução é aparente.

Em primeiro lugar porque o Estado é, por essência, mau empresário. Os seus agentes, — mesmo quando parcialmente libertos das peias burocráticas, nas chamadas empresas públicas — têm sempre as "costas quentes" pelo Tesouro, e nunca arriscam nem inovam como os particulares, que jogam o futuro nas decisões que tomam, e que, por isso, compreensivelmente se empenham em não errar, e não podem dar-se ao luxo de ir adiando a solução dos problemas difíceis. Em consequência, ficaria assim liminarmente excluída uma solução estatizadora.

Por outro lado, habituados como estão os poderes públicos a cobrar impostos — designadamente impostos indirectos que oneram a maioria, se não mesmo a totalidade dos consumos compulsivos dos cidadãos, — é natural que vejam o utente dos seus serviços com um contribuinte, de quem seria afinal legítimo e mais seguro colher logo parte dos tributos para o erário. Na verdade, — enquanto não surgirem novas instituições cujo vago perfil a seguir tentaremos debuxar, — parece-nos que o expediente mais eficaz ainda seria o Estado converter-se num accionista minoritário das empresas prestadoras de serviços essenciais, mas com peso suficiente para exercer uma imediata acção fiscalizadora e impedir abusos.

105. Mas é evidente que aqui, como em todos os casos semelhantes, só a mudança de mentalidade e a criação de novas instituições sociais poderão trazer verdadeiras soluções.

É certo que as associações que visam a defesa dos consumidores já há anos começaram a surgir em toda a parte, e também existem presentemente entre nós. E poderão ser a semente de organizações eficazes. Mas é necessário, para tanto, que se tome consciência dos riscos que elas correm e poderão comprometê-las.

Uma vez mais, estão em causa as limitações do individualismo moderno. O espírito de tais associações não pode inspirar-se nele. Não pode aceitar o pressuposto de uma igualdade formal que

dispense os mais aptos de assumirem as suas responsabilidades, com o pretexto de que qualquer um tem o direito e está em condições de governar, e que no caso, só haveria duas condições a observar: o desejo de ser candidato, e o triunfo nas eleições.

Na verdade, em tal contexto, por muitas e eventualmente respeitáveis que sejam as outras razões, a motivação fundamental é o gosto pelo Poder.

Acontece porém esta tragédia: é que a grande maioria dos homens excepcionais não é atraída pelo Poder; quando muito, serão eles sensíveis ao argumento de que é sua obrigação assumirem a autoridade social correspondente aos seus méritos.

E se, no campo restrito da Política, o desejo do Poder é imprescindível — de outra forma não haveria ânimo bastante para vencer as árduas contrariedades do ofício — já no plano privado essa vocação não é essencial, nem mesmo, muitas vezes, conveniente.

Enquanto não passarmos pois da *igualdade vazia* do individualismo moderno para a *concreta equivalência* do personalismo contemporâneo, dificilmente aquelas associações adquirirão consistência corporativa que está ao seu alcance, e os seus dirigentes — pelo prestígio moral, competência e disponibilidade para servir, — poderão resistir às pressões tremendas dos grandes interesses, prejudicados pela defesa dos consumidores e dos utentes de serviços indispensáveis.

106. Poderão alguns interrogar-se sobre o que entendemos por equivalência personalista. Tentaremos explicar: se a característica essencial da pessoa é a sua *unicidade*, mas se, por outro lado, é necessário falar em *pessoas*, no plural, — compreender-se-á que aquilo que as distingue são diferenças *qualitativas* nas características *comuns*. E a conclusão lógica a tirar destas premissas, é que o conjunto das pessoas é necessariamente hierárquico.

Parecerá assim que estamos perto de defender um sistema de castas, ou, pelo menos de uma orgulhosa meritocracia. Mas não é verdade. E como o ponto tem originado graves equívocos, desejaríamos deixá-lo bem esclarecido.

Vejam: se o valor atribuído à estrutura comum dos homens — à sua igualdade — deixa de ter significado quando atendemos à sua essencial unicidade, já a sua *equivalência* terá de ser afirmada, uma vez que se trata de seres activos, livres, históricos, inteligentes

e morais. E afirmada em dois níveis: equivalência na dignidade de entes que, por essência, não podem ser instrumentalizados; e equivalência potencial por estarem igualmente abertos a um progresso e aperfeiçoamento transfinitos.

O Poder Judicial

107. As dificuldades em inserir adequadamente o Poder Judicial nas sociedades contemporâneas são de vária natureza.

Em primeiro lugar deve referir-se a dificuldade em legitimá-lo por via democrática. É certo que a instituição dos *Jurados* permite a presença de representantes do Povo no julgamento de alguns crimes e lhes atribui a última palavra no que toca à condenação ou absolvição dos réus. Não se vê porém como poderia estender-se a todas as pendências um sistema tão difícil de integrar na vida dos Tribunais. Mas, admitindo mesmo, por hipótese, que pudesse vir a sê-lo, ainda assim permanecia a dificuldade de não ser a designação dos jurados feita por sufrágio.

Poderia naturalmente objectar-se que a indicação dos titulares das magistraturas por sorteio realiza a forma mais pura de democracia, por levar em conta, simultaneamente, a liberdade e a igualdade dos cidadãos. Na cidade de Atenas assim aconteceu. Mas a isso se oporia, por sua vez, a questão de saber por que não haveria então de estender-se o mesmo processo a todos os Poderes do Estado, e qual a razão para começar precisamente por aquele onde a preparação técnica, a experiência e uma intransigente postura ética são requisitos indispensáveis. Na verdade, os Juizes não podem deixar de possuir a respeitabilidade que lhes é essencial. Sem ela não haverá justiça, nem mesmo aparente, e as sociedades ficarão mergulhadas na violenta anarquia da luta dos poderosos e do jogo de interesses. Ou, pelo menos, se terá recuado para um estádio em que o Poder judicial não tem autonomia, com grave prejuízo das liberdades públicas. Respeitabilidade, entenda-se, não vedetismo. Não a fama breve e artificial que os órgãos de informações lhes consigam quando, mesmo justamente, satisfazer as expectativas da opinião popular, também ela, quanta vez, manipulada. Repetimos: o único título de glória de um Juiz é o da sua independência e intransigente postura ética. E essas, paradoxalmente, os órgãos de informação só conseguiriam fazê-las sobressair, se as tornassem impopulares...

108. Parece pois, na verdade, que só no interior do Corpo Judicial será possível um sufrágio selectivo, operado nas várias instâncias hierárquicas, que gradue os méritos profissionais e penalize, severamente, os comportamentos indignos.

É certo que esta orgânica, (aliás tradicional), contraria a visão individualista moderna que é, por essência, como já referimos, voluntarista e formalmente igualitária. Resta porém saber se a organização clássica do Poder Judicial se não revelará como tendo sólidos fundamentos numa visão contemporânea de Democracia, mais atenta à pluralidade das dimensões da personalidade humana e à estrutura e organicidade dos vários sistemas e sub-sistemas sociais.

109. O segundo aspecto a considerar é o do impacto da Informática nos serviços judiciais.

É óbvio que ela poderá simplificar e acelerar extraordinariamente o andamento dos processos. É acabar de vez com a injustiça e inaceitável lentidão da máquina da Justiça que bloqueia mortalmente, com a mais soberana das indiferenças, o ritmo da nossa vida de hoje, lentidão essa particularmente sensível nos países de tradição romana e napoleónica.

110. No que respeita ao "segredo de justiça", a rápida e aberta circulação de dados computarizados, poderia aparentemente comprometê-la. Mas existem, como se sabe, meios técnicos relativamente seguros para reservar as informações àqueles que devam conhecê-las.

111. Coisa diversa se passa todavia com a *formalidade* que tem, na circunstância, profundo significado "ritual", e grande capacidade disciplinadora, e que tem marcado uma presença tão viva na nossa tradição "cartorial".

Na verdade, o *documento público* apresenta-se, fenomenologicamente, como *escritura*, precisa e intocável, garantida ainda por formalidades cuja inobservância implica a sua nulidade. (Para exemplificar o que dissemos, bastará recordar o que recentemente se verificou entre nós, quando da supressão do "papel selado"; apesar de a medida ocasionar uma economia, ninguém a princípio a recebeu bem, e todos experimentaram uma ligeira apreensão; no fundo, e de forma mais ou menos consciente, cada um temia

que os seus requerimentos e declarações oficiais tivessem perdido dignidade e valessem objectivamente menos...).

Aqui, na verdade, a Informática funciona em sentido inverso ao requerido, dadas as facilidades que permite para alterar um texto sem ressalvas, nem vestígios. Parece efectivamente que no arquivo dos documentos originais, e na autenticação das cópias, terão que ser mantidos os procedimentos clássicos. Mas esta única reserva não diminuirá significamente o valor da Informática, sobretudo se na organização dos arquivos e na feitura das cópias autênticas, os computadores forem utilizados em todas as operações em que não haja prejuízo das formalidades a salvaguardar.

112. Resumindo, será possível a adequada integração do Poder Judicial na sociedade contemporânea, desde que:

- a) a Democracia não continue a ser pensada de forma arcaica, à luz do individualismo moderno, cujas limitações são hoje bem patentes; mas seja entendida em termos personalistas e orgânicos, os únicos capazes de inscreverem na realidade social os seus pressupostos e exigências, valiosos e irrecusáveis, sem dúvida, mas meramente formais;
- b) e que o recurso à Informática não seja tido, ingenuamente, como panaceia universal, ou como inevitável fatalidade tecnológica, — mas como mero *instrumento* que deve respeitar as estruturas essenciais das organizações.

A Comunicação Pública

113. O sector da vida social onde as reformas são mais necessárias e urgentes é porém o da comunicação pública.

A Tecnologia deu, nesse campo, saltos de gigante, que a mudança das mentalidades não acompanhou, pois é lenta por natureza, e só uma clarividente política pedagógica (que não existiu) poderia ter acelerado. Aliás, o descompasso vem de longe, e é compreensível. Quando são os próprios intelectuais que "perdem o pé", e se desorientam em campos onde deveriam

dominar, ou se refugiam nas suas "torres de marfim" para se livrarem da confusão, — como poderia o homem da rua (que não tem obrigação de tentar resolver os problemas sociais de fundo), adaptar-se da melhor maneira, a condicionalismos tão violentamente inéditos?

Parece-nos por isso muito oportuna uma reflexão sobre o tópico. Começaremos por um rápido olhar sobre a história.

114. Ainda nos meados do século passado, designadamente entre nós, a figura do *publicista* avultava na vida social. Ele era como que o sacerdote de uma nova instituição — a imprensa livre — que na época se julgava poder garantir as liberdades civis. Pesava-lhes sobre os ombros uma enorme responsabilidade: era ele quem melhor podia fazer o apostolado dos ideais mais nobres, expor e criticar ideias, atacar injustiças e defender inocentes.

Foi a difusão generalizada de publicações periódicas, e a sua enorme aceitação popular que propiciaram o aparecimento dos publicistas. Mas esta alteração da comunicação pública não foi vista logo como vantajosa e inelutável pela instituição que dominava o sector e tinha utilizado, até então, meios eficazes. Foi o caso, sobretudo entre nós, da Igreja Católica. Tendo tirado o máximo efeito da forma de comunicação em que se especializara — o *sermão* — levou tempo a dar-se conta de que a pregação tinha de passar a ser feita através de escritos públicos, principalmente através daqueles que, pela sua regular edição, levavam a uma leitura habitual. Este atraso a levou a quase só intervir, no novo mundo da informação, em termos polémicos, e para se defender, dando assim a falsa ideia de que não tinha para dizer ao homem moderno.

A mesma lamentável falta de ritmo a levou mais tarde a não reparar que a tradicional oratória sagrada (que entre nós atingiu a altura de Vieira), — tinha adquirido, com os meios audio-visuais, uma ampliada extensão e eficácia. Não viu (e não verá ainda hoje) que deve dar prioridade à preparação de comunicadores-pregadores que tirem o máximo efeito dos recursos técnicos disponíveis e neles imprimam uma qualidade que, para mais, escasseia de dia para dia. E empenhou-se, em vez disso, na criação e manutenção de emissoras televisivas e radiofónicas para que não está vocacionada, e para os quais dificilmente virá a dispor, alguma vez, dos meios financeiros e técnicos necessários.

115. Mas nem só a Igreja tarda a adaptar-se. Passado o primeiro momento de triunfo, os intelectuais de inspiração iluminista adormeceram sob os louros.

A figura exemplar do publicista degradou-se profundamente. Pouco a pouco foram desaparecendo as preocupações de ordem ética. A exigência da brevidade — porque o espaço e o tempo das comunicações se tornaram cada vez mais caros, e porque os seus destinatários têm que ser atingidos *imediatamente* para se não distraírem nem cansarem, — muito contribuiu para isso. Como contribuiu também para que a *Beleza*, que é vagarosa e liberta o espírito, fosse ficando de lado. Era preciso agredir, tocar no nervo das pulsões instintivas, condicionar os desejos, ou seja, induzir a decisões falsamente espontâneas.

116. Desta forma se constituiu, como modelo, a *mensagem publicitária*, que instrumentaliza todos os que nela intervêm — autores, comunicadores e público — e adquire, por isso, uma conotação técnica que alterou profundamente a atitude característica dos publicistas de oitocentos: assumiram-se, à margem do Estado, como sentinelas das liberdades cívicas; e suporem, em consequência, que essa sua função era aquela em que as personalidades mais relevantes melhor podiam realizar-se, pessoal e socialmente.

117. Tendo em atenção as características deste modelo deformador, é caso para perguntar se a chamada "liberdade de imprensa" (ou liberdade de expressão pública como seria hoje mais correcto dizer) — continuará a desempenhar ainda a função de garantir, em última instância, as liberdades civis.

Não se terá pervertido ao ponto de ser agora mais fácil instituir, através dela, a prepotência e a injustiça? Mesmo quando se apresentam como implacáveis e intemeratos denunciadores de ilegalidades e corrupções, não serão afinal os comunicadores públicos mais investigadores na pista de escândalos do que cavaleiros ao serviço do Bem?

118. São, na verdade, muitas e legítimas as interrogações. E todas apontam para a necessidade duma profunda análise do tema.

Comecemos por perguntar se, para não aceitar resignadamente os actuais defeitos da livre comunicação pública, só restaria o recurso extremo e inaceitável de a proibir. Apesar de artificial

e simplista, esta maneira de equacionar o problema tem larga aceitação. É que, paralelamente, se coloca nos mesmos termos uma questão bem mais grave a que, em certa medida, se subordina.

Trata-se do conhecido argumento: o regime democrático é mau, mas não se inventou ainda outro melhor.

Não se advertirá que a eloquência da fase esconde o mais definitivo pessimismo quanto à possibilidade de um aperfeiçoamento da vida política, designadamente, quanto ao aperfeiçoamento da própria Democracia? (Aperfeiçoamento, não "aprofundamento", como está hoje na moda dizer. Aprofundado só poderá ser o conhecimento que cada um tenha dela. Considerada em si mesma, como sistema de ideias políticas, a Democracia não pode aprofundar-se mas aperfeiçoar-se: no plano teórico, atingindo uma explicação mais coerente e bem ordenada dos seus pressupostos e princípios; e no plano prático, adaptando-se, da melhor maneira, aos condicionalismos do tempo. Assim, o uso da palavra aprofundamento não só é menos rigoroso — o que poderia relevar-se — mas pode induzir a uma mitificação da Democracia que lhe atribua uma dimensão histórica obscura, susceptível, essa sim, de uma visão aprofundadora).

Não será preferível, a todos os títulos, não desistir de realizar socialmente, da forma mais ampla e generosa, os valores da Liberdade, Igualdade e da Justiça, em vez de os cultivar, "platonicamente" como princípios excelentes, sem cuidar para que sejam excelentes também as suas consequências? Não é aliás pelas consequências que, em última análise, devem avaliar-se os princípios?

119. Libertos pois de uma visão mítica e dogmática da Democracia, sem preconceitos "beatos", e mais conscientes dos valores eternos que a inspiram (repetimos, Liberdade, Igualdade e Justiça), — seremos forçados a reconhecer que é urgente e muito importante a tarefa de a criticarmos com espírito construtivo. E para tanto não é necessário deixar de admirar os méritos que já mereceu, nem os serviços que já prestou à Humanidade. Pelo contrário.

120. A essa tarefa nos temos dedicado, embora de forma não sistemática, e cientes das nossas limitações. É uma análise demorada da comunicação pública, tão carecida de diagnóstico

correcto para as suas enfermidades, seria mais um passo nesse sentido.

Mas não o faremos, por imperativo óbvio de brevidade. Tanto mais que já por outras vezes nos ocupámos do assunto. Só apontaremos um ou outro aspecto mais saliente, que julgamos não ter merecido ainda a atenção devida.

121. Hoje, a função essencial da comunicação pública é informar, *qualquer um*, da forma mais rápida, sobre os acontecimentos relevantes ocorridos em *qualquer parte do mundo*. O mundo não é, nem nunca será uma "aldeia global"; nem sequer, infelizmente, uma federação de aldeias. Mas já começa a ser, e será cada vez mais, o espaço comum onde uma rede de centros *urbanos* (queira Deus, dimensionados, no futuro, à escala humana, e capazes de recriarem as doçuras e os ritmos da ruralidade perdida...), instaurará, definitivamente, uma dimensão planetária, na vida quotidiana.

A esta base comum de notícias universais, se juntam, em círculos progressivamente menores, notícias de interesse nacional, regional e local.

122. Esta função noticiosa constitui hoje, repetimos, a essência da comunicação pública. Tudo o mais que possa ser transmitido pode e deve ser sectorizado, pois tem, como destinatários, públicos qualitativamente diversos.

É certo que toda a notícia é, antes de mais, novidade. Mas a novidade não é necessariamente, o insólito, o chocante, nem mesmo, por essência, o efémero.

No conhecimento, sempre renovado e actualizado, que desejamos ter do mundo em que vivemos — que é, por natureza, repetimos ainda, o objectivo central dos sistemas noticiosos — esses aspectos são secundários, e até negativos, se forem usados como critério de escolha. A sua função específica é provocar emoções.

O facto de, uma aldeia perdida na China, ter nascido um porco com duas cabeças; ou de, em Chicago, um homossexual ter esventrado meia dúzia de prostitutas loiras; ou de muitos outros acontecimentos do género, — podem provocar espanto, horror, ou repulsa. Ou também, se forem curiosidades ligeiras e agradáveis, distraírem-nos ou fazerem-nos rir.

Acresce que a circunstância de terem *acontecido* não é significativa em si; só serve para acentuar a emoção que provoca. Ficarão assim melhor num programa de passatempo, do que num programa noticioso.

Por outro lado, a tecnologia actual permite, através de gravações fáceis e acessíveis, que se dispensem, com vantagem, na Rádio e na Televisão, todas as emissões, não notícias, salvo as transmissões *ao vivo*.

É por isso que os relatos directos de provas desportivas e de outras cerimónias ou espectáculos de interesse geral devem juntar-se aos serviços noticiosos, como sendo também essenciais à comunicação pública, embora só interessem a sectores limitados.

123. Neste contexto, é óbvio que a Televisão é hoje o órgão de comunicação por excelência. À Rádio e ao Jornal só resta explorarem o que têm de específico.

A primeira é particularmente vocacionada para dialogar com os seus ouvintes, podendo assim mitigar o trágico abandono de milhares de solitários; e proporcionar um breve momento de audiência pública a outros tantos palradores extrovertidos, frustrados por não terem quem os atenda e ouça.

Os jornais estão definitivamente fora do sistema noticioso propriamente dito. A sua rígida diuturnidade os exclui. Ninguém vai lê-los para conhecer as novidades da véspera. (A comunicação escrita só poderá recuperar usando painéis electrónicos gigantes, estrategicamente colocados, como já começa a verificar-se). A sua função específica é desenvolverem, esclarecerem e comentarem as notícias já sabidas, mas ainda não pensadas, nem saboreadas em pormenor. (As publicações desportivas, que não tinham outra saída, cedo o compreenderam...).

124. E, como nota final, só mais a seguinte observação: como tivemos já a oportunidade de sublinhar, a propaganda publicitária tem os dias contados.

É as empresas privadas, que não podem fazer outra coisa que não seja venderem notícias *com lucro*, conhecerão dias cada vez mais difíceis, por muito que recorram a actividades afins, como seja, por exemplo, a produção e venda de gravações de interesse histórico, que lhe permitam entrar no circuito do comércio normal.

125. Isso poderia ter o mérito de libertar a comunicação pública de critérios económicos, que são sempre maus, ou pelo menos, insuficientes, quando estão em jogo valores que os superam, como é o caso. Restará saber se não seria excessivo o preço a pagar, uma vez que tal estado-de-coisas levaria a que o Estado tivesse que a sustentar, o que não é desejável.

Na verdade, tanto nos regimes democráticos como nos liberais, (mesmo nesses), o monopólio governamental da Informação seria uma ameaça muito séria às liberdades civis. No caso dos liberais, que pretendem, (muito justamente, pensamos), limitar a acção do Estado à esfera das suas funções específicas, — tal ameaça é imediatamente visível. Já nos sistemas democráticos (que se apoiam na vontade das maiorias), a questão não é pacífica. Poderá mesmo perguntar-se se não é o Governo a única entidade que poderá impedir que a Informação fique na dependência de interesses particulares, o que também não seria desejável. O que fazer então? Uma solução definitiva do problema exigiria uma análise das funções do Estado, o que, à luz dos princípios democráticos, consistiria numa análise do conteúdo essencial da delegação popular da soberania. Mas o tópico, por muito urgente e imperioso que seja, está fora, no momento dos nossos propósitos.

Por isso nos limitamos a sugerir, desde já, um expediente de ordem prática para impedir que, pela força das actuais circunstâncias sociais e económicas, a informação pública fique dependente do Executivo. (A sua subordinação ao Legislativo ou ao Judicial seria impraticável, até por uma questão de ritmo; dada a complexa lentidão das suas decisões elas viriam necessariamente fora de tempo). E esse expediente (que não inventei) é simples: bastaria criar um imposto específico que permitisse a cada um dos contribuintes declarar a qual das emissoras noticiosas desejaria que fosse entregue o seu tributo.

Eduardo Abranches de Soveral