

GAUDIUM SCIENDI

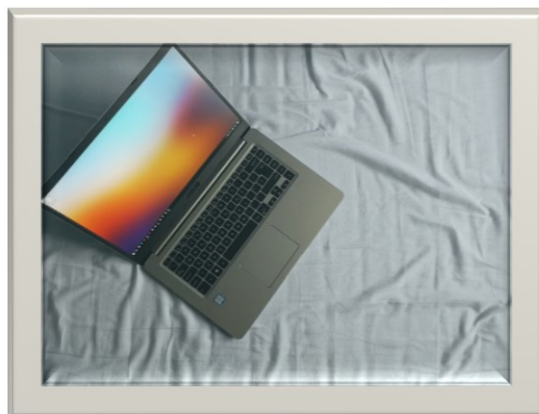


**Número 13
DEZEMBRO 2017**

ISSN 2182-7605

Capa
A Porta
Ana Mandillo
2012

SUMÁRIO



EDITORIAL

Editorial	5
Maria Laura Bettencourt Pires	

ARTIGOS

Medicina Islâmica Medieval e 'Cidades Saudáveis'	13
Manuel Valente Alves	
Nota biográfica	14
<i>Abstract/ Resumo</i>	28
Diálogo com Andrés Queiruga: uma Teodiceia de "Via Larga"	29
Yvette K. Centeno	
Nota biográfica	30
<i>Abstract/ Resumo</i>	38
Roy Campbell: hero or villain?	39
Emilio Domínguez Díaz	
Nota biográfica	40
<i>Abstract</i>	52
Ten Years That Shook The World: Representations Of Youth(S) In Some Musical Hits From The British Sixties	53
Miguel Alarcão	
Nota biográfica	54
<i>Abstract</i>	62

As if Plato had read Freud	63
Américo Pereira	
Nota biográfica	64
<i>Abstract</i>	72
Noção de "Pessoa" como conceito-chave no Encontro das Culturas: uma revisão da abordagem recente da filosofia analítica	73
J. A. Colen	
Nota biográfica	74
<i>Abstract/ Resumo</i>	99
"D'où Venons Nous? Que Sommes Nous? Où Allons Nous?" Breve Reflexão sobre o Sentido da Vida	101
Maria Laura Bettencourt Pires	
Nota biográfica	102
<i>Abstract/ Resumo</i>	117

ENTREVISTA 121-122

Entrevista a David Altheide	123
"Trump é um actor, aquilo em que ele realmente acredita eu não sei"	

INFORMAÇÕES SOBRE GAUDIUM SCIENDI

➤ Informações	135
➤ Normas para submissão de artigos	137
➤ Conselho Editorial	139
➤ Conselho Consultivo	141
➤ Conselho de Avaliação	143

ABOUT US

➤ About us	147
➤ Rules for publication	149
➤ Editorial Board	151
➤ Advisory Board	153
➤ Blind Peer Review	155

Todos os autores que colaboraram neste número decidiram não seguir as regras do projecto designado como Novo Acordo Ortográfico.



EDITORIAL



EDITORIAL

Ao escrever este Editorial, tendo em conta que se trata de um texto no qual, tradicionalmente, o Editor expressa as suas opiniões e onde se veiculam as perspectivas da instituição que publica a revista, começo por lembrar aos nossos leitores que a *Gaudium Sciendi* tem uma história de cinco anos, pois foi criada em 2012. Desde então temos procurado editar, duas vezes por ano, volumes de alta qualidade e mérito científico, que foquem temas de interesse geral sobre múltiplas áreas, tais como Direito, Teologia, Medicina e Filosofia e divulguem os mais recentes e originais progressos no âmbito da investigação.

Visto que estamos a escrever em 2017, ano em que se celebram os 50 anos da fundação da Universidade Católica Portuguesa, citamos a mensagem da Senhora Reitora, Prof. Isabel Capelo Gil, que, a esse propósito, afirmou que a nossa

instituição pretende ser "uma Universidade sem muros e um laboratório de diálogos e de esperança", colocando-se assim ao serviço da "Cultura do encontro" que irá vencer a cultura da indiferença, tal como nos incita o Papa Francisco¹.

Cumpre-me, por isso, lembrar que, quando em 2012, o então Presidente da Direcção da Sociedade Científica, Prof. Manuel Carmo Ferreira, aprovou a minha proposta de criação de uma revista electrónica, que veio a ser intitulada *Gaudium Sciendi*, de certo modo, nos antecipámos às ideias daqueles que, como o Santo Papa, defendem o conceito de que a rede digital pode ser "um lugar rico de humanidade, não uma rede de fios, mas de pessoas humanas", que pretendem estar próximas, partilhar e demandar o sentido da vida. Muito gostaria, por isso, que se aplicassem à revista que dirijo as palavras do Papa Francisco: "A revolução dos meios de comunicação e da informação é um desafio grande e apaixonante, que exige energias e imaginação novas para transmitir aos outros a beleza de Deus".

O nosso objectivo, portanto, é publicar uma revista electrónica de acesso aberto - cujo conteúdo é previamente apreciado pelo Conselho de Avaliação, constituído por peritos nos diferentes domínios disciplinares - que seja uma plataforma onde os ilustres membros da Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa possam divulgar, tanto a nível nacional como internacional, os resultados das suas investigações e teorias mais recentes. Podem igualmente colaborar professores e investigadores de outras instituições, desde que sigam as directivas da revista, como até agora tem acontecido. Consequentemente, e fazendo jus ao nosso título "A Alegria do Conhecimento", o âmbito da *Gaudium Sciendi* é interdisciplinar e transcultural e pretendemos incentivar a transferência global de conhecimento.

Relativamente ao conteúdo deste 13º número, podemos considerar que a excelência dos ensaios que nos enviaram é tal que, de uma forma geral, eles constituem verdadeiros presentes do 5º aniversário da revista, que festejamos ainda em Dezembro de 2017.

¹ Papa Francisco - *Meditações Matutinas na Santa Missa Celebrada na Capela da Casa Santa Marta*, "Por uma cultura do encontro", 13 de Setembro de 2016, in *L' Osservatore Romano*, ed. em Português, n. 37 de 15 de Setembro de 2016.

Convido, por isso, os nossos leitores a verem o Sumário e a acederem aos artigos e entrevistas, esperando que lhes interessem e os motivem a colaborarem connosco na demanda de caminhos que, em cada contexto específico, nos levem à construção de uma autêntica "cultura do encontro" enriquecida pelas tecnologias digitais - em contraponto à "cultura da exclusão", do "descartável" e da "globalização da indiferença" – por ser "a única capaz de construir um mundo mais justo e fraterno"² e, portanto, um mundo melhor em que se rejeitam os limites circunscritos do individualismo e se defende, tal como tentamos fazer na *Gaudium Sciendi*, a universalidade do diálogo e circulação e alegria do saber.

Não poderíamos dar início mais auspiciosamente a este número comemorativo do que abrindo a Secção "Artigos" com o magnífico ensaio intitulado *Medicina Islâmica Medieval e 'Cidades Saudáveis'* com que nos presenteou Manuel Valente Alves. Este ilustre membro da Academia de Medicina de Portugal relata-nos como a medicina islâmica medieval se desenvolveu no seio de uma civilização cosmopolita e sofisticada, na qual - com base no estudo e aprofundamento da tradição greco-latina - a arte e a ciência se religaram. Foi essa herança que possibilitou, a partir do século XVI, o renascimento da medicina hipocrática no Ocidente cristão. Do mesmo modo, foi também o Islão medieval que se tornou pioneiro do movimento, actualmente designado por 'cidades saudáveis', que apenas a partir da década de 80 do século XX adquiriu expressão global.

Por seu lado, com o brilho que sempre caracteriza toda a sua produção literária, Yvette K. Centeno em *Diálogo com Andrés Queiruga: Uma Teodiceia de "Via Larga"*, ofereceu-nos uma reflexão sobre Andrés Torres Queiruga (1940--), da Universidade de Santiago de Compostela, um dos mais polémicos teólogos católicos do nosso tempo que, ao longo da sua obra, ousa pôr a fé cristã em confronto com a modernidade e apresenta uma nova possibilidade de entendermos a nossa relação com um Deus mais próximo, porque se pode chegar a Ele por *via larga*, isto é, aberta a novas formas de conhecimento, sem contudo eliminar o Humanismo e a Fé da proposta cristã.

² *Idem, Ibidem.*

No seu texto intitulado *Roy Campbell: Hero or Villain?* Emilio Domínguez Díaz escreve sobre Roy Campbell, o polémico poeta sul africano que se converteu ao Catolicismo e apoiava Franco, sendo, conseqüentemente, antagonizado, apesar da reconhecida qualidade literária da sua obra.

Miguel Alarcão, nosso estimado colaborador desde o início da revista, veio contribuir para a diversidade de temas tratados neste número e para alegrar a nossa festa de aniversário, falando-nos de música e de juventude. No seu artigo intitulado *Ten Years That Shook The World: Representations Of Youth(S) In Some Musical Hits From The British Sixties* refere-se à cultura dos anos 50 e 60 em Inglaterra e nos Estados Unidos e incita-nos, por isso, a ouvir e ver exemplos que seleccionou de música e vídeos, cujo tema é a Juventude.

No artigo intitulado *As if Plato had read Freud* Américo Pereira fala-nos da origem onto-antropológica da tirania e refere-se a Platão que, em *Politeia* (o título original de *República*), analisa os tipos de desejos humanos. O autor afirma que o tirano é o arquétipo da perversidade e que detém o poder absoluto, sendo esta a forma como Platão teria lido Freud.

Em *Uma Revisão da Abordagem Recente da Filosofia Analítica - A Noção de 'Pessoa' como Conceito-chave no Encontro de Culturas*, J. A. Colen, dá-nos mais uma vez a oportunidade de divulgarmos todo o seu saber, ao recordar-nos como a questão nasce com a modernidade e a ânsia de transformar a filosofia numa ciência rigorosa, um esforço que trazia consigo as sementes da dissolução "pós-moderna". A questão do encontro de culturas, na ausência de uma ideia definida de pessoa, arrisca-se a permanecer como pura interrogação e tão problemática como toda a metafísica.

A secção artigos termina com o ensaio intitulado "*D'où Venons Nous? Que Sommes Nous? Où Allons Nous?*" Breve Reflexão sobre o Sentido da Vida no qual Maria Laura Bettencourt Pires, Inspirada por Paul Gauguin, trata de uma das mais fascinantes e difíceis questões sobre as quais os homens, desde sempre, se têm debruçado sobretudo na nossa cultura cada vez mais secularizada. Refere-se à vasta bibliografia existente sobre o tema, destacando a Carta de S. Tiago e a Encíclica *Caritas in Veritate* do Papa Bento XVI e, relativamente à nossa sociedade deshumanizada, menciona também Martha Nussbaum.

Na secção "Entrevistas", recebemos igualmente uma prenda de aniversário de Leonídio Paulo Ferreira com a sua *Entrevista a David Altheide* na qual o professor da Universidade do Arizona, que esteve em Portugal no âmbito do Programa Fulbright, e o Sub-Director do *Diário de Notícias* e membro do Conselho Consultivo da *Gaudium Sciendi*, falam sobre Donald Trump, fazendo-nos reflectir sobre o poder da televisão e dos novos meios de comunicação social.

Ao concluir este Editorial, quero agradecer aos nossos leitores e colaboradores o seu interesse e apoio contínuo ao nosso trabalho. Esperamos com este 13º número de *Gaudium Sciendi* ter contribuído para criar uma ligação entre as diferentes disciplinas, tais como Cultura, História, Filosofia e Literatura, que demonstre os seus desenvolvimentos actuais e possa servir de base para futuras investigações interdisciplinares, cumprindo assim a missão da revista por tornar a alegria do saber acessível à comunidade académica, tanto a nível nacional como internacional, contribuindo, portanto, para uma transferência global do saber.

María Laura Bettencourt Pires

Directora da *Gaudium Sciendi*



ARTIGOS

A MEDICINA ISLÂMICA MEDIEVAL E "CIDADES SAUDÁVEIS"



Reprodução de uma página do *Cânone da Medicina de Avicena* (detalhe). Edição de 1597

Manuel Valente Alves

Academia Nacional de Medicina de Portugal

Introdução

O Islão medieval foi, durante séculos, uma civilização altamente cosmopolita, como se pode ver no desenvolvimento de vários ramos das artes – geometria, caligrafia, música – e da ciência e da tecnologia – medicina, física, matemática, óptica, astronomia, alquimia, zoologia, geografia –, com base no legado cultural greco-romano, que não só souberam preservar como também desenvolver.

No que se refere à arte e à ciência de diagnosticar, prevenir e tratar as doenças do corpo humano, a Medicina, o seu sistema, introduzido no século IX, é também devedor dos saberes e dos valores da antiguidade clássica. Mas não só: soube igualmente extrair de outras práticas, como as da medicina chinesa, indiana e egípcia, aspectos úteis para a prática da medicina.

A medicina islâmica surge assim como a ponte que permitirá, a partir do século XVI, o renascimento da medicina hipocrática no Ocidente. Com efeito, o conhecimento pelo mundo ocidental das obras de Hipócrates (460-370 a. C.), Aristóteles (384-322 a. C.), Dioscórides (c. 40-c. 90), Galeno (c. 129-c. 217) e outros mestres da Antiguidade, deve-se em grande parte devido ao trabalho desenvolvido por Haly Abbas (séc. X), Avicena (c. 980-1037), Averróis (1126-1198), e outros médicos destacados do Islão

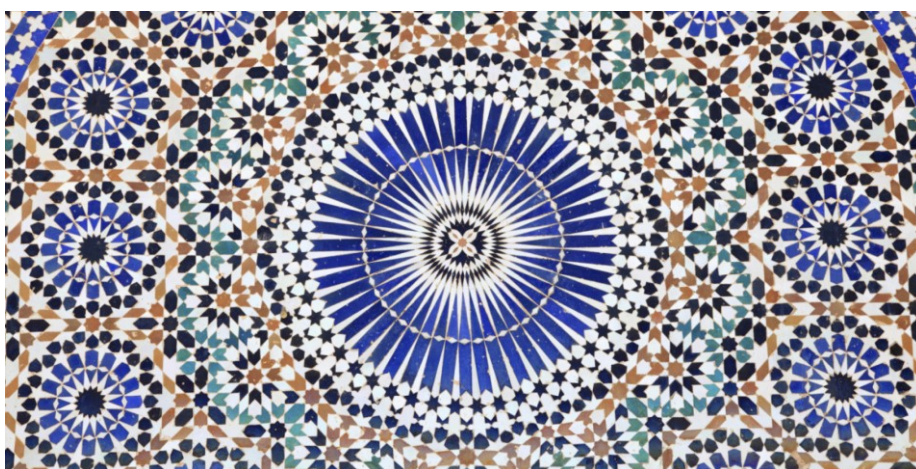
¹ Manuel Valente Alves é médico, investigador e artista plástico. Desenvolve actividade clínica como consultor de medicina geral e familiar. Na área da investigação científica, o seu trabalho centra-se na história da medicina e do pensamento médico e as suas relações com a arte, a ciência, a tecnologia e a cultura visual. Neste âmbito, é autor, editor e co-editor de mais de duas dezenas de livros, comissariou mais de uma dezena de exposições institucionais e organizou várias reuniões científicas. Ainda neste âmbito fundou e dirigiu o Museu de Medicina da Faculdade de Medicina da Universidade de Lisboa (FMUL), foi docente e co-regente da disciplina de História da Medicina na FMUL e é membro da Academia Nacional de Medicina de Portugal. A par da sua actividade clínica e de investigação, é autor no domínio das artes visuais.

medieval, que souberam, a partir de Toledo (onde Gerardo de Cremona (1114-1187) fundou, no século XII, uma importante escola de tradutores do Grego para o Árabe e Latim), traduzir, compilar e actualizar importantes textos clássicos, que se revelaram essenciais para o posterior desenvolvimento da medicina.

O islamismo medieval olha para a saúde, a arquitectura, o urbanismo e a natureza, como um todo, em que cada uma das partes é indissociável das outras. Fiel ao geocentrismo ptolemaico, a ciência árabe mostra assim as suas íntimas conexões ou interdependências, fazendo emergir o conceito de "cidade saudável" que só muito recentemente (a partir da década de 80 do século passado) começou a ser falado e promovido globalmente.

Em suma: o que nós devemos a esta cultura científica não é apenas o racionalismo e a vontade de conhecer a verdade das coisas, é principalmente a grande lição de humanismo que ela representa, ou, se quisermos, de filosofia aplicada, razão pela qual merece ser estudada e aprofundada no presente. É a razão de ser deste artigo que pretende fazer uma ponte entre essa realidade cultural e a actualidade, através do conceito e movimento "cidades saudáveis", reflectindo sobre o seu passado, presente e projectos para o futuro.

A identidade estética e científica do mundo islâmico



Mosaico árabe

Começamos pela questão da identidade islâmica assente na arte e na ciência. A arte islâmica, embora inspirada na cultura grega, principalmente em Platão e Pitágoras, possui características distintivas. Enquanto a arte grega procura, através da escultura e da arquitectura, imitar ou idealizar a natureza, a arte islâmica exclui a figuração do seu universo representacional, em particular a do ser humano. No mundo islâmico, a representação proporcional do corpo humano, natural ou idealizado, era interdita por motivos religiosos. No Alcorão, a figura humana é uma criação de Deus, razão pela qual não pode ser mimetizada ou idealizada através de imagens que revelem semelhanças. A arte islâmica é assim uma arte abstracta cuja tradição remonta a Platão. O seu suporte de eleição é o azulejo vidrado, onde ciência e arte se juntam. Processo químico, em que a terra e o fogo se ligam no fabrico do azulejo, mas também físico, porque se associam à água e ao ar enquanto superfícies reflectoras. O resultado é uma alquimia em que belas composições geométricas, abstractas e rítmicas, desenhadas em mosaicos vidrados, permitem numerosas expressões lumínicas, através de cambiantes de luz que variam ao longo do dia e da noite de acordo com os reflexos do sol e da lua. Também a arquitectura é influenciada pelas ideias platónicas. Durante a época dos Almohades, uma dinastia berbere que construiu várias mesquitas no Islão, a famosa regra das proporções de Platão, "a harmonia das partes e do todo pelo qual a unidade deste é imposta sobre a multiplicidade de partes", aplicava-se não apenas à decoração, mas também à arquitectura. Na construção das mesquitas, as superfícies, a elevação das paredes e o diâmetro das suas colunas obedeciam à regra de Platão. Os Almohades defendiam o retorno a uma ortodoxia estrita, necessária e suficiente para a proclamação de um Deus único, evocado através dos volumes e os números utilizados na decoração da arquitectura.



Caligrafia arábica

A escrita inscrita em mosaico, a "arte caligráfica," é outra das facetas da arte islâmica. A "caligrafia árabe", como se designa, é uma "escrita proporcionada", uma "arte da memória" que não tem qualquer equivalente no mundo ocidental. Foi codificada por Ibn Muqla (855/866-940) no seu *Treatise on the Writing and the Reed Pen*, publicado no século X.

Dependente da arquitectura, a arte tinha um valor de uso, fazia parte da vivência quotidiana, pelo que a estética era considerada uma forma de ascese. Viver em harmonia com a natureza, a paisagem, o clima e as estações do ano, viver de acordo com o temperamento individual, viver em paz com o meio ambiente e consigo próprio, eram os pressupostos para uma vida saudável.

À semelhança da arte e da arquitectura, a medicina islâmica medieval, surgida no século IX, além de combinar aspectos do idealismo de Platão com o empirismo de Aristóteles, recuperou alguns princípios básicos da 'filosofia natural' herdada dos antigos, como a teoria dos quatro elementos da natureza – fogo, ar, terra e água – ligada à dos quatro humores – sangue, fleuma, bílis negra e bílis amarela – para explicar racionalmente a saúde, a doença e os temperamentos humanos, ligando o macrocosmo universal ao microcosmo humano.

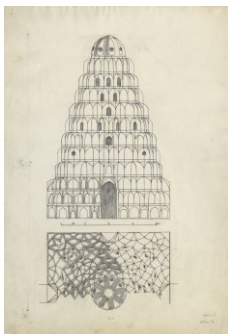
Apesar de designados genericamente por "médicos árabes", na realidade eram originários de diferentes regiões e religiões: Al-Razi (c. 865-925), Haly Abbas ou Avicena, eram iranianos e não árabes; outros, como Hunain Ibn Ishaq (809-873), eram cristãos; e outros ainda, como Maimónides (c. 1135-1204), eram de origem judaica. Em comum, todos estes médicos tinham o gosto pela medicina, o interesse pela ciência, e escreviam em árabe.



Reprodução do Shahinshah namehn (detalhe), encomendado pelo sultão otomano Murad III, que retrata Taqiy al-Din, Ibn Ma'ruf e outros astrónomos conhecidos, efectuando medidas com diferentes instrumentos no observatório de Galata, fundado em 1557 por Soliman II, o Magnífico. University Library, Istambul

Os princípios seculares da cultura medieval islâmica permitiam que pessoas de diferentes origens e crenças participassem num discurso comum, científico e humanista, que incluía, além da medicina, a astronomia, a física e a matemática. Os Árabes inventaram instrumentos de observação (quadrantes, esferas armilares, astrolábios...), através dos quais desenharam tabelas de posicionamento dos planetas e das estrelas, e de medida do tempo (relógios), bem como a trigonometria, a análise combinatória e a álgebra, que revolucionaram a matemática e fizeram progredir a mecânica, a hidráulica e a óptica. A alquimia árabe, herdeira das escolas de Alexandria, também abriu as portas às experiências de Paracelso no Renascimento e ao nascimento da iatroquímica.

O legado hospitalar e de saúde pública



Desenho do Bimaristan Nuri, Damasco, 1575. Metropolitan Museum of Art, Nova Iorque



Desenho do Granada Bimaristan, Granada. Wellcome Library, Londres

Um notável geógrafo, poeta e viajante andaluz, Ibn Jubayr (1145-1217), que atravessou o Médio Oriente em 1183-1184, dizia que os hospitais, instituições então desconhecidas no seu próprio país (o primeiro hospital construído em al-Andalus foi em Granada em 1365) mas que já se encontravam na maior parte das cidades importantes do Egito e da Síria, eram "das mais belas glórias do Islão". Designados por *bimaristans*, palavra árabe de origem persa que significa 'casa dos doentes', estes complexos hospitalares eram constituídos por um conjunto de edifícios onde as pessoas doentes eram recebidas e tratadas por pessoal qualificado, de acordo com o estado da arte médica desse tempo.

O primeiro hospital islâmico foi construído no século IX em Bagdade, cidade onde, em pouco mais de cem anos, foram erguidos mais cinco outros hospitais. O mais importante de Bagdade foi fundado em 982 pelo príncipe Adud al-Dawlah (936-983), nele trabalhando mais de duas dezenas de médicos, incluindo cirurgiões, oftalmologistas e ortopedistas.



Bimaristan Al-Mansuri, Cairo, s. d. Fotografia de autor não identificado.

Na cidade do Cairo, foi inaugurada, em 1248 pelo sultão al-Mansur Qalawun (1222-1290), um dos maiores complexos hospitalares do mundo Islâmico, o Bimaristan al-Mansuri, com cerca de oito mil camas distribuídas por diversas especialidades (medicina geral, cirurgia, ortopedia, febres, doenças oculares...). Possuía no seu interior dois grandes locais de culto, uma mesquita e uma igreja, destinados respectivamente aos doentes muçulmanos e cristãos, e estava aberto a toda a gente, independentemente da raça, cor ou religião, tal como os outros grandes hospitais.

Os grandes hospitais, situados nas principais cidades do império, além da actividade assistencial, eram também centros de ensino e investigação, tal como hoje sucede nos hospitais universitários de todo o mundo. O ensino médico era composto por diferentes estágios e tinha uma componente teórica, aprendida nos livros, e prática, à cabeceira do doente. O certificado que permitia exercer medicina era obtido após avaliação dos diferentes estágios e aprovação num exame final. Durante um período determinado, após a obtenção do certificado, os jovens médicos faziam medicina tutelada até adquirirem a experiência prática necessária ao exercício autónomo da profissão, segundo regras que equivalem hoje a um internato.

A investigação médica incidia especialmente sobre a patologia, a dietética e a farmacologia. Apesar da dissecação do corpo humano ser proibida, a anatomia e fisiologia interessaram alguns médicos, como Ibn al-Nafis (1213-1288), nascido em Damasco, o primeiro a descrever a circulação pulmonar no ser humano, três séculos antes da sua publicação no Ocidente pelo espanhol Miguel de Servet (1511-1553). Ibn al-Khatib (1313-1374), nascido em Granada, foi também pioneiro com um trabalho que descreve pela primeira vez as formas pulmonares da peste bubónica, durante a grande epidemia de 1348, além de sugerir que a peste se podia transmitir por contaminação. No campo da investigação clínica, o médico persa al-Razi identificou e compilou, através do estudo de registos clínicos, uma grande variedade de situações que permitiram compreender algumas doenças prevalentes na época, como a varíola. Muitos dos textos em que divulgavam o resultado dos seus estudos eram publicados em língua árabe e, frequentemente, traduzidos para latim.

A prestação de cuidados de saúde era feita, não apenas nos hospitais centrais das grandes cidades, mas também em pequenas unidades específicas: para isolamento de doentes mentais graves, para isolamento de doentes com lepra; para apoiar e cuidar de peregrinos e outros viajantes que frequentemente necessitavam assistência, como os das caravanas comerciais, que percorriam longas distâncias, os pobres e indigentes e outros, localizados junto às principais estradas; para tratar medicamente os reclusos; unidades ambulantes com farmácia destinados ao tratamento de doentes que viviam em zonas rurais, pouco povoadas.

Avicena, no seu *Poema da Medicina*, dizia que "A medicina é a arte de preservar a saúde e possivelmente curar a ocorrência da doença no corpo". Respeitar a natureza, permitir a reinserção do homem no seu ambiente natural era o grande objectivo das práticas terapêuticas. Tal como acontecia na Grécia antiga, a natureza não era vista como um obstáculo, mas como o principal aliado na prevenção e na cura da doença. Qualidade do ar, qualidade da água e da comida, ausência de poluição, vida higiénica, eram parte de vasto um programa de promoção da saúde que enquadrava a medicina da época. Os médicos prestavam e divulgavam conselhos dietéticos, aconselhavam banhos regulares, estimulavam a prática de desportos e da sexualidade saudável. Acreditavam, tal como nós hoje acreditamos, que a educação para a saúde, que hoje chamamos de 'literacia em saúde' é uma das grandes contribuições para a realização e manutenção da saúde humana.

O mesmo conceito higienista da saúde era aplicado à arquitectura hospitalar. Projectados de acordo com um programa funcional e racional razoavelmente bem definido, onde a arte se evidenciava. Com efeito, a arte desempenhava um papel de destaque, quer ao nível do *design*, quer nos aspectos relacionados com a funcionalidade e bem-estar visual, aspectos considerados indispensáveis para o equilíbrio mental. E também o lugar onde eram implantados. Eram geralmente construídos em colinas ou junto da água para beneficiar da melhor qualidade do ar. Os doentes eram separados em duas secções (enfermarias), masculina e feminina, cada uma com um grupo de salas especializadas. Havia salas para medicina geral,

trauma e fracturas ósseas, transferências e para isolamento. As salas de medicina geral incluíam frequentemente uma zona para internamento de doentes afectados por febres e outra para os doentes com mania e outras perturbações mentais. Todos os quartos eram equipados com o material médico necessário para observação e tratamento.

Quanto aos recursos humanos, além de médicos, trabalhavam nestas unidades assistentes, que limpavam o hospital e cuidavam dos pacientes, e pessoal administrativo. O hospital possuía uma farmácia que disponibilizava os medicamentos de acordo com a prescrição médica.

Os hospitais eram alvo de inspecções periódicas. Cada doente tinha um processo clínico individual onde eram registados os dados de observação e o tratamento efectuado. Um inspector designado pelo ministro ou pelo Califa verificava regularmente os cuidados prestados, incluindo comida, vestes, limpeza. Este sistema garantia a estabilidade e a continuidade dos hospitais como instituições públicas.

No que se refere à regulação profissional fora do contexto hospitalar, embora a documentação que existe seja escassa, há alguma evidência de que, em vários momentos e lugares, as autoridades se preocuparam com esta questão, assegurando o desempenho e a competência das instituições e dos profissionais.

A sua farmacopeia era variada, com medicamentos obtidos a partir dos três reinos da natureza (mineral, animal e vegetal). No entanto, a ideia de cura paticamente não existia, porque os diagnósticos e os tratamentos eram pouco específicos, o que levava os médicos a reduzirem a prescrição ao essencial de forma a evitar as interacções medicamentosas. Al-Razi, por exemplo, privilegiava os alimentos aos medicamentos no processo terapêutico, e preferia medicamentos simples a medicamentos compostos.

Também não havia discriminação social: os profissionais que tratavam a elite social e política nas suas casas eram os mesmos que ensinavam, praticavam e

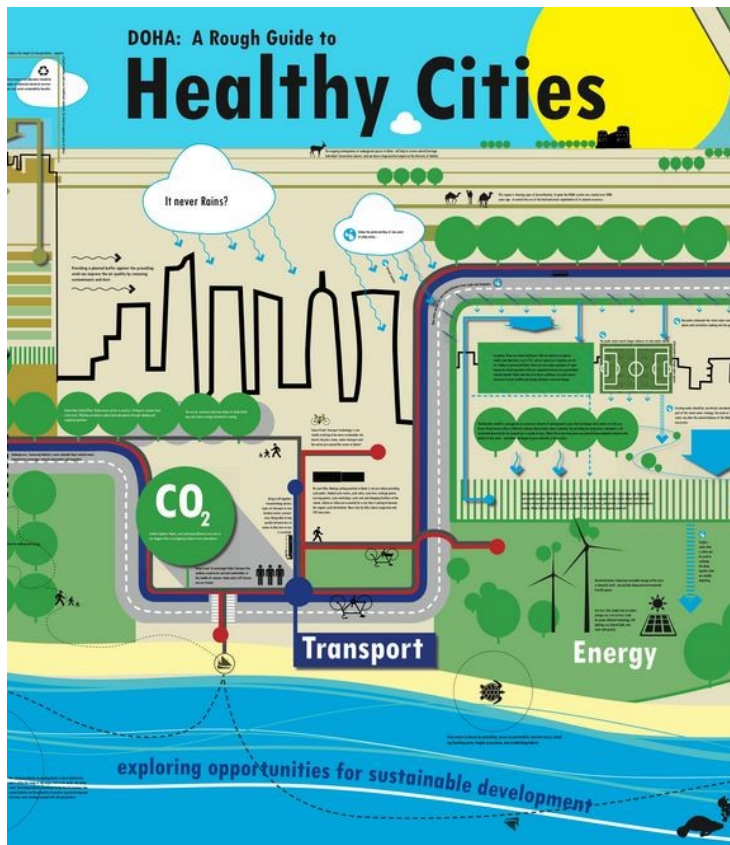
observavam os efeitos das várias terapias nos pobres e desfavorecidos que frequentavam os hospitais.

Além dos hospitais e de outras unidades de assistência, o sistema de saúde pública no mundo islâmico assegurava um grande número de balneários, além de abastecimento de água potável e sistemas de drenagem de esgotos (mais extensos até do que as famosas infra-estruturas romanas), que muitos contribuíram para melhorar a saúde das populações e conseqüente progresso social e económico.

Apesar da medicina medieval islâmica ainda não conhecer nem a abertura de pensamento do Renascimento nem o racionalismo das Luzes, assentava em práticas humanistas, nomeadamente na relação médico-doente baseada na empatia e na compaixão individual e colectiva, que irão perdurar. Neste aspecto, praticamente não existiam diferenças entre Oriente islâmico e Ocidente cristão. Cada indivíduo era considerado um ser único com o seu próprio corpo, a sua mente, a sua história pessoal, mas inserido num colectivo, uma sociedade, uma cultura e um lugar, com características próprias que determinavam a saúde e a doença. Mas apesar de conferir ao ambiente um papel determinante na saúde, os médicos islâmicos olhavam para o doente como um todo, um mundo pessoal em sofrimento. Esta compreensão reforçava a relação médico-doente. Há inúmeros textos e aforismos que se referem a esta relação privilegiada entre médico e doente, em que a confiança do doente surge como contrapartida à dedicação, atenção e disponibilidade humana do médico.

Ao longo do tempo, muitos dos hospitais dessa época desapareceram, destruídos ou abandonados. Mas há alguns que foram restaurados e modernizados, mantendo a beleza, o esplendor que caracterizava a sua arquitectura. O mundo árabe possui actualmente uma nova configuração social e política, em parte resultante da globalização avançada. Mas a sua cultura, o seu cosmopolitismo original, não desapareceu.

O movimento "cidades saudáveis"



"DOHA: A Rough Guide to Healthy Cities". <http://www.qatargbc.org/app/media/641>

A medicina renascentista, além de assumir a medicina greco-romana sob as vestes árabes, reivindica a liberdade de pensamento como forma de ultrapassar os constrangimentos religiosos e erguer um saber próprio de base científica – a anatomia (a iatrofísica) e a química (a iatroquímica), os dois grandes pilares da medicina moderna. Na época do Renascimento, os grandes mestres da Antiguidade, como Hipócrates, Aristóteles ou Galeno, e da medicina islâmica, como Avicena, Averróis ou Maimonides, eram não só respeitados como admirados, nalguns casos venerados até. Todavia, esta veneração nem sempre era acrítica. Muitos dos médicos que veneravam os antigos acreditavam na continuidade do saber e, por isso, não se coíbiavam de analisar os textos dos seus mestres, discutindo e corrigindo os aspectos que, com base na sua própria experiência, consideravam errados. Este sentido crítico resultante de uma evidente curiosidade sobre o humano, a sua natureza, constituição e funcionamento, foi o que fez progredir a medicina científica. Alimentada pela vontade de conhecer mais e melhor e, através desse questionamento e dessa vontade, descobrir, criar e inventar, ligando a arte e a ciência, a medicina pós-renascentista

procurou aprender com o passado para vislumbrar melhor o futuro. Foi neste ambiente de estímulo à criatividade que o Ocidente conseguiu inovar, desenvolver novos saberes, poderes e tecnologias, prosseguindo uma tradição que nasceu na Grécia clássica, foi abandonada pela tradição judaico-cristã medieval e, mais tarde, recuperada pelo Islão medieval que a enriquece e devolve ao Ocidente via Renascimento.

Do ponto de vista humanista, é de sublinhar a importância, no ocidente medieval cristão, da criação e do desenvolvimento de numerosas instituições (muitas delas de pequeníssimas dimensões) destinadas a acolher e cuidar caritativamente dos doentes e dos leprosos, dos peregrinos e dos viajantes, dos velhos e dos pobres, de acordo com os ensinamentos de Cristo. Trata-se de um importante movimento de compaixão que marcou toda uma civilização. No clima de insegurança que se gerou após a queda do império romano e a formação dos reinos bárbaros, a igreja tenta assegurar um refúgio a todos. A partir dos séculos X e XI os estabelecimentos de caridade deixaram de ser no Ocidente um apanágio monástico, como o demonstra o aparecimento dos 'hotéis de Deus' no começo do século XIII. A medicina islâmica recuperou muitas dessas práticas, baseadas na fé religiosa, mas segundo uma configuração racional, de inspiração helénica, cruzando assim Oriente e Ocidente.

Todavia, o alto nível que a medicina atingiu nas sociedades do Próximo Oriente não se deveu apenas à criação de instituições de assistência modelares. As cidades, que então nasceram e prosperaram um pouco por toda a parte, não só na orla mediterrânica, mas em todo o mundo árabe devido ao incremento do comércio, foram palco de experiências, algumas delas inéditas, cujo objectivo era promover a saúde dos seus habitantes.

Ainda hoje, quando percorremos as principais ruas de algumas cidades árabes vemos bandas caligráficas esculpidas nas paredes de mesquitas. Muitas dessas bandas contêm versos corânicos que continuamente lembram o público sobre cuidados a ter com a saúde. O que é interessante nesta estratégia de publicidade é que as bandas têm o poder de atrair o espectador, como elemento de decoração e revestimento do

edifício. Isto é evidente nas fachadas exteriores das mesquitas, nas paredes dos seus salões principais de oração e nos mirabes e minaretes. Os mosaicos e relevos com cores contrastantes e padrões geométricos reforçam o conteúdo dessas mensagens. A estética desta caligrafia estilizada num fundo do desenho geométrico tem um forte impacto sobre os espectadores. Tal como na publicidade moderna, mas com uma ideia de permanência que esta não tem. É evidente a preocupação da cultura islâmica com a educação para a saúde ou, como hoje se diz, "literacia para a saúde".



Trenčín, Eslováquia: Europe's Healthy City, s. d. Imagem de autor não identificado

Ao concentrar a sua acção na promoção da saúde, ligando a saúde à arquitectura, ao urbanismo e ao ambiente, a medicina medieval islâmica criou um conceito, durante muito tempo esquecido, que inspira hoje (numa altura em que a Organização Mundial de Saúde prevê que, em 2025, aproximadamente 80 por cento da população mundial viva em cidades) um movimento designado por 'Cidades Saudáveis'. Este movimento, visando a sustentabilidade social e ambiental no desenvolvimento das cidades, nasceu formalmente em Lisboa, em 1986, lançado no âmbito do programa 'Saúde em Lisboa', promovido pela Administração Regional de Saúde de Lisboa em conjunto com as Misericórdias e a Câmara Municipal de Lisboa, com a presença de representantes de 21 cidades europeias. Actualmente, este movimento liga mais de mil cidades e vilas em dezenas de países europeus, alastrando-se por outros continentes.

Tudo leva a crer que a prática da medicina no futuro irá apoiar-se sobretudo em tecnologias que visem a promoção da saúde, isto é destinadas a prevenir e detectar precocemente a doença. A doença também irá ser alvo de uma monitorização mais inteligente, baseada na nano-robótica associada às tecnologias da informação e da comunicação. Trata-se da aplicação do modelo salutogénico pensado por Hipócrates, que a

medicina islâmica medieval deu expressão urbana e que hoje se reabilita adaptando-o às novas necessidades da vida cosmopolita.

BIBLIOGRAFIA

- AL-GHAZAL, Sharif Kaf. *The Origin of Bimaristans (Hospitals) in Islamic Medical History*. Foundation for Science Technology and Civilisation, 2007
http://www.muslimheritage.com/uploads/The_Origin_of_Bimaristans_in_Islamic_Medical_History.pdf
- ALVES, Manuel Valente. *História da Medicina em Portugal – Origens, ligações e contextos*. Porto: Porto Editora, 2014
- ALVES, Manuel Valente; RAMOS, Victor (eds.). *Da Vontade*. Lisboa: Mva Invent/ Associação Portuguesa dos Médicos de Clínica Geral, 2003
- DELPONT, Eric; CHAKOUR, Djamila (coords.). *L'Âge d'or des sciences arabes. Catalogue de l'exposition*. Paris: Actes Sud/ Institut du monde arabe, 2005
- ECO, Umberto (org.). *Idade Média – Bárbaros, cristãos e muçulmanos*. 2 volumes. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2010
- ECO, Umberto. *Arte e Beleza na Estética Medieval*. Tr. A. Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1989
- JACQUART, Daniel (coord.). *À l'ombre d'Avicenne : La médecine au temps des califes*. Catalogue de l'exposition. Paris : Institut du monde arabe, 1996
- JACQUART, Daniel; MICHEAU, Françoise. *La médecine arabe et l'Occident médiéval*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1996
- LE GOFF, Jacques. *O apogeu das cidades medievais*. Tr. António de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades – Conversações com Jacques Lebrun*. Tr. Reginaldo Carmello Corrêa de Morais. São Paulo: UNESP, 1998.
- PORTMANN, Peter. *Medieval Islamic Medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007

SAKELLARIDES, Constantino; ALVES, Manuel Valente (eds.). *Lisboa, Saúde e Inovação – do Renascimento aos dias de hoje*. Associação Portuguesa para a Promoção da Saúde Pública/ Gradiva. 2008

SIGERIST, Henry E. *Civilization and Disease*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1943

ULLMANN, Manfred. *La médecine islamique*. Paris: Presses universitaires de France, 1978

RESUMO

A medicina ocidental herdou do Islão medieval uma visão da ciência e da arte integradas. Uma lição de humanismo, ou, se se quiser, de filosofia aplicada, que este artigo, desenvolvido no âmbito de um colóquio sobre saúde e arquitectura, pretende demonstrar. A medicina islâmica medieval desenvolveu-se no seio de uma civilização cosmopolita, altamente sofisticada, onde, com base no estudo e aprofundamento da tradição Greco-Latina, arte e ciência se religaram. Foi essa herança que possibilitou, a partir do século XVI, o renascimento da medicina hipocrática no Ocidente cristão. À semelhança dos Antigos, os médicos no Islão medieval defendiam um modelo salutogénico de cidade, isto é, orientado para a promoção de estilos de vida saudáveis através da arte, arquitectura, ambiente e planeamento urbano. Deste modo, o Islão medieval tornou-se pioneiro do movimento, actualmente designado por 'cidades saudáveis', que só muito recentemente (a partir da década de 80 do século passado) adquiriu expressão global.

PALAVRAS-CHAVE

Medicina islâmica; Medicina hipocrática; Cidades saudáveis

ABSTRACT

Western medicine inherited from medieval Islam a vision of integrated science and art. A lesson in humanism, or, if you will, of applied philosophy, that this article, developed in the context of a colloquium on health and architecture, aims to demonstrate. Medieval Islamic medicine developed within a highly sophisticated, cosmopolitan civilization, where, based on the study and deepening of the Greco-Latin tradition, art and science were reconnected. It was this heritage that made possible, from the sixteenth century, the revival of Hippocratic medicine in the Christian West. Like the ancients, doctors in medieval Islam advocated a salutogenic model of a city, that is, oriented towards the promotion of healthy lifestyles through art, architecture, environment and urban planning. In this way, medieval Islam became a pioneer of the movement, now known as 'healthy cities', which only very recently (from the 1980s onwards) has acquired global expression.

KEY-WORDS

Islamic Medicine; Hippocratic medicine; Healthy cities

Nota

As imagens que ilustram este artigo foram seleccionadas e gentilmente cedidas pelo autor.

***EM DIÁLOGO COM ANDRÉS QUEIRUGA:
UMA TEODICEIA DE "VIA LARGA"***



***Yvette K. Centeno
Universidade Nova***

Será útil, pelo menos a um leigo, como é o meu caso, voltar a ler o *Génesis* 1 e 2, visto que no Antigo Testamento se lançam os dados, por assim dizer, de uma visão do mundo criado por um Deus que sentiu (devido a um impulso de Amor infinito? Ou simplesmente de um Impulso determinado e determinante que a Ciência acabará por definir?) a necessidade de se rever num mundo finito, saído da sua energia, do seu VERBO, para se descobrir a si próprio.

A Génesis

1 - As Origens do Mundo e da Humanidade

1. A Criação e a Queda

Primeira narrativa da criação

"Ao princípio Deus criou o céu e a terra. Ora a terra estava vaga e vazia, as trevas cobriam o abismo, o espírito de Deus planava sobre as águas. Deus disse: 'Haja luz' e houve luz. Deus viu que a luz era boa e Deus

¹ Professora Catedrática de Literatura Alemã e Comparada da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Directora do Gabinete de Estudos de Simbologia e do núcleo de estudos "Teatro e Sociedade". Anteriormente foi directora do I Festival Internacional de Teatro (1991) e do Serviço ACARTE da Fundação Calouste Gulbenkian. Desempenhou cargos como consultora e comissária na Comissão de Qualidade do Cinema; Comissão Executiva da XVII Exposição Europeia de Arte, Ciência e Cultura; Comissão para as Comemorações do Cinquentenário da morte de Fernando Pessoa (em Londres); Grupo de peritos da Comissão das Comunidades Europeias para a tradução de obras literárias contemporâneas; Conselho Cultural da Fundação Culturgest. Traduziu obras de, entre outros, Stendhal, Goethe, Shakespeare, Brecht, Celan e René Char. É Chevalier dans l'Ordre des Palmes Académiques por decreto do Primeiro Ministro Francês (1997) e foi condecorada com a Verdienstkreuz 1. Klasse, atribuída pelo Presidente da República Federal da Alemanha (1994). Recebeu vários prémios, tais como o Prémio Jacinto do Prado Coelho, (Associação dos Críticos Literários), 1984 (Fernando Pessoa: o Amor, a Morte, a Iniciação) e o Prémio de Poesia da revista *Mulheres*, 1984 (Perto da Terra). Tem vasta obra publicada nas áreas do teatro, ficção, literatura infantil, poesia e ensaio, destacando-se *Literatura e Alquimia* (1987), *O Pensamento Esotérico de Fernando Pessoa* (1990); *A Oriente* (1998), *Fernando Pessoa, Magia e Fantasia* (2003). É autora dos conceituados *Blogs* "Literatura e Arte" e "Simbologia e Alquimia".

separou a luz e as trevas. Deus chamou à luz 'dia' e às trevas 'noite'. Houve uma tarde e uma manhã: primeiro dia.

Deus disse: 'Haja um firmamento no meio das águas e que ele separe as águas das águas', e assim se fez. Deus fez o firmamento, que separou as águas que estão sob o firmamento das águas que estão acima do firmamento. Deus chamou ao firmamento 'céu'. Houve uma tarde e uma manhã: segundo dia.

Deus disse: 'Que as águas que estão sob o céu se reúnam numa só massa e que apareça o continente' e assim se fez. Deus chamou ao continente 'terra' e à massa das águas 'mares', e Deus viu que isso era bom. "

Segue-se uma ordenação dos seres criados, que devem prosperar na terra, e dos luzeiros do céu, que para além de fornecer luz ao recente universo criado, separariam também a noite do dia; temos depois os seres que vão fervilhar nas águas, bem como as aves que povoarão os céus, e por fim, na terra, a abundância de seres vivos segundo cada espécie, selvagens e domésticos, sem esquecer os répteis do solo, e tudo o que foi ordeiramente criado Deus considerou 'que era bom'.

E finalmente, a criação do homem:

"Deus criou o homem à sua imagem,
à imagem de Deus ele o criou,
homem e mulher ele os criou".

Ao homem será entregue tudo o que antes fora criado. E mais uma vez Deus entendeu que era 'muito bom', e deste modo se encerra, ao sexto dia, o ciclo da criação. Ao sétimo dia Deus descansou da sua obra.

Não esqueçamos que, ao princípio, o que havia eram trevas, cobrindo um abismo, e que o espírito de Deus planava sobre as águas (na tradução portuguesa diz-se 'um vento' de Deus). Podemos imaginar um Sopro criador, o Verbo, seguindo, por exemplo, São João: ao princípio era o Verbo...

O que a narrativa nos propõe é uma criação que Deus define como boa, na sua ordenação, a partir de um caos, uma massa informe, primordial, e que a energia do seu Sopro anima em cada um dos dias. Teósofos como Boehme falarão de *Urgrund*, (forma primordial), poetas como Celan, de *Ungrund*: Sem-forma, imagem mais forte e abissal, como um Sem-fundo.

Podemos ver como a existência de alguma imperfeição, de algum mal, não se verifica, neste acto de criação. Tudo subordinado a um homem que, sendo andrógino, também poderemos considerar perfeito: não há nele a divisão que se verifica no *Génesis 2*.

É no *Génesis 2* que se levanta o problema, por via da proibição feita ao homem de não comer da árvore do conhecimento do bem e do mal: "porque no dia em que dela comeres terás de morrer".

Nesta segunda narrativa, Deus tem nome, é Yahwé, surge quase tão humanizado quanto o ser que moldou do barro, Adão (que significa homem) dando-lhe nome, tanto quanto a Eva (que significa mulher) tirada de uma costela dele.

E ao contrário do Deus primordial que em *Génesis 1* vemos glorificar a sua obra, este aponta para a existência de um perigo: há uma árvore que em si desdobra o bem e o mal, e há uma proibição feita ao homem: não comer do seu fruto. A serpente, descrita como o mais astuto dos animais dos campos, será a voz da tentação.

Imaginamos que se vive ainda num tempo e num espaço que são perfeitos, embora limitados - um Jardim é já um espaço ordenado dentro de um espaço mais livre e mais vasto, a terra inteira, e toda ela subordinada ao homem.

Neste espaço, ainda impoluto, vive o homem (andrógino, como em G. 1 ou já dividido em dois, como em G. 2) envolto na luz perfeita e boa do primeiro Deus que o criou, à sua imagem e semelhança. Mas espreita-o a tentação, e segue-se a Queda.

Poderemos agora pensar que Deus/Yahwé criando a árvore da tentação, consentiu na existência do mal? Um Mal primordial, como a treva do abismo?

Tudo o que fizera e apreciara primeiro, em contemplação amorosa, desaparecia agora, neste outro gesto?

Podemos simplesmente dizer que o mal, existindo logo ali, no Jardim do Éden, e apontado por Deus na árvore que plantou, é uma realidade inelutável, indiscutível, presente *ab initio* e, como tal, eterna enquanto fôr eterno o universo criado?

Mas o que podemos é também evocar a questão do livre-arbítrio: Deus avisou, o homem decidiu fazer o contrário, decidiu desafiar a indicação (a ordem?) recebida.

Com o risco que correu caminhou para a finitude que é a morte, e no Éden não existiria. Em contrapartida aprendeu que há bem, que há mal, e que há uma capacidade de escolha. Adquiriu um saber que não tinha. E uma nova consciência: de si, do mundo para onde foi expulso, e da relação com um Deus que afinal castigava...

É assim que chegamos à questão do mal, inato no universo criado (G. 2) e inato no homem, em consequência do seu primeiro gesto temeroso. Por querer assemelhar-se a Deus, o homem é castigado, como acontece com os andróginos de Platão, no célebre *Banquete*. Pecado de orgulho?

Assistiremos também ao primeiro dos primeiros crimes, o de Caim assassinando o seu irmão Abel.

Estamos a transitar para uma nova questão, a do comportamento do homem, face às escolhas que tem, às decisões que toma.

O *Génesis 2* é uma narrativa humana, demasiado humana, nos seus contornos, ainda que carregada de simbolismo. Mesmo Yahwé/Deus mais parece, ao lidar com os seus, um chefe ou um rei poderoso, não uma divindade única, de cuja mão nasce a luz, ordenando o caos pré-existente e transformando-o em cosmos, por muito misterioso que tudo nos pareça.

Se, na Queda, o mal nasce da tentação de Adão e Eva, em Caim o mal nasce do seu sentimento de inveja em relação a uma preferência que julga existir por parte de Yahwé: o mal de raiz humana, demasiado humana (brincando com Nietzsche). E, em verdade, não de raiz divina. Deveríamos talvez considerar aqui a noção de pecado: o que é pecar? Desobedecer? E do pecado resultaria todo o mal existente?

A noção de pecado tem de ser vista também em função da consciência, e da consciência moral. O sentido do bem faz parte da nossa consciência moral. Já os ditames

de uma ou outra religião, incluindo também a cristã e a católica, se sobrepostos à moral ficam diminuídos no seu mérito.

Alguma razão teve Lutero, na questão das Indulgências... e nenhuma tiveram os padres da Inquisição, quando acusavam hereges e judeus, lançando-os para a fogueira.

A questão do bem e da moral não se compadecem com os excessos das religiões, quando e onde eles existam.

O mal nasce de uma perversão da relação com o outro, seja ele um próximo, um grupo, uma sociedade ou um povo no seu todo. Uma perversão humana, num mundo humano, na sua plena dimensão histórica, temporal, imperfeita.

Seria de considerar o que Lessing escreve na sua *Educação do Género Humano*, para explicar a evolução da humanidade ao longo dos tempos, passando do animismo ao politeísmo primitivo e deste ao monoteísmo judaico, e ao cristianismo seguinte, para - na esperança Joaquimita da Terceira Idade - se chegar à era do Espírito Santo, da perfeição desejada, não tanto um mundo idealizado, mas um mundo material (historicamente existente, como nota Marjorie Reeves, no seu estudo sobre o Joaquimismo, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages, A Study in Joachimism*, 1969) de igualdade entre todos, e em que tudo é fraternalmente partilhado, sem distinção de classes. Nas festas portuguesas do Espírito Santo, nos Açores, há ainda hoje vestígios da festa da partilha.

Mas não admira que no século XII a Igreja não visse com bons olhos a doutrina joaquimita, pelos perigos da revolta social que podia desencadear. É às escondidas que o Padre António Vieira, preso pela Inquisição, em Coimbra, escreve a um amigo que lhe faça chegar às escondidas o *Livro das Figuras* do Abade Joaquim de Flora.

Mudaram os tempos, felizmente.

Na impossibilidade de considerar para já a existência de um mundo perfeito, propõe Andrés Queiruga uma via larga para a teodiceia na Modernidade, que não se exima a discutir a existência do mal, mas que não reduza a discussão às simples (ou mais simplistas) conclusões de que o mal vem de Deus, tem raiz na árvore primordial, na tentação e na Queda e contra o mal, sendo assim, nada há a fazer. Pecou-se, pagou-se. Tudo o mais é consequência.

Ainda tenho comigo o livrinho, escrito para as crianças, que nos era dado no colégio das Doroteias francesas que frequentei em Buenos Aires, dos seis aos dez anos, até voltarmos para Lisboa.

É um livro pequeno, em cada página de explicação da doutrina há uma gravura que ilustra, seja a criação do mundo, a oração ao Anjo da Guarda, ou ao Menino Jesus, os pormenores da Santa Missa, mas acima de tudo as figuras do Anjo bom e do Anjo mau, a negro, o da tentação do demónio, a que se devia fugir. É sempre para a desobediência, aos ditames da Igreja, ou às ordens dos pais, que se chama a atenção, ensinando ao mesmo tempo como pedir ajuda ao Anjo, ou ao Menino, em caso de aflição maior. Destaca-se, entre as páginas do livrinho, uma gravura maior, do Menino Jesus de Praga, que se terá dirigido a uma carmelita de Praga, dizendo-lhe: "quanto mais me honrardes mais vos favorecerei". Segue-se uma oração, que poderia conceder a graça, ou o milagre pedido.

Guardo com ternura este livrinho, mas já na catequese dos meus filhos, que são agora homens e pais de filhos crescidos, sei que este livrinho não teria feito sentido, por demasiado ingénuo. No meu livrinho diz-se que tinha de aprender o catecismo porque me abria as portas do céu. Mas já no tempo dos meus filhos pensava-se mais em brincar do que nas portas do céu... e hoje não faço ideia de como se faz a catequese, na Igreja, pois haverá muitas perguntas, e muito menos inocência, mesmo na idade pequena.

É com a consciência plena da mudança dos tempos que um teólogo como Andrés Queiruga quer propôr uma nova abordagem a uma teodiceia que acompanhe, na medida do possível, a mudança que se verifica (e no plano da teologia moderna também se impõe).

Nos vários pontos do seu ensaio discute a teodiceia "antes" da ruptura moderna, para chegar à "necessidade de uma teodiceia actualizada" e à sugestão da "via larga", mais adequada à Modernidade.

O mundo não é perfeito, e de se constatar, desde sempre, a sua imperfeição, resulta a discussão da existência do mal no mundo, sua origem e mesmo sua "necessidade", seu fundamento. O que faz Deus, Criador, perante este mal no mundo? Ou o que se espera dele, que se faça?

Façamos uma leitura cuidadosa, pausada, do seguinte raciocínio do autor sobre a "impossibilidade de um mundo perfeito":

"A secularização pôs a descoberto um factor decisivo (...) inegável: "o carácter não imediatamente religioso, mas simples e radicalmente humano do problema do mal que afecta toda a pessoa enquanto tal (...). Todos nós, crentes ou não, estamos sujeitos à sua mordedura: nascemos a chorar e no fim espera-nos a morte. E a meio do caminho ninguém escapa aos seus embates, em forma de culpa ou sofrimento, de mal cometido ou mal sofrido, catástrofe natural ou crime humano".

Trata-se, como diz, e vou resumindo, de um problema comum, que antecede toda a justificação religiosa ou irreligiosa, pois seja qual fôr a reacção, será sempre uma resposta posterior ao acontecimento.

Mas o que melhor explica a situação é, na opinião de Andrés Queiruga, "o reconhecimento da autonomia do mundo e de todos os seus funcionamentos". Quando se pergunta de onde vem o mal, se de Deus ou do Demónio (o meu pequeno catecismo separava bem, nas gravuras, o bem do Anjo do outro, o mal do pecado oriundo da tentação do Demónio...). Sabemos que, hoje em dia, a figura do Diabo pertence a um imaginário ancestral, primitivo, e que a discussão do mal no mundo radica em algo de mais profundo, a exigir, não havendo resposta imediata, pelos menos uma ilibação da culpa atribuída ao Criador.

A resposta de Queiruga é directa: o mal provém do mundo em si mesmo, e não de algum factor (divino ou maléfico) exterior a ele e podemos continuar a ler:

"Ninguém pensa hoje em dia em anjos ou demónios para lhes atribuir a boa colheita ou o mal da peste. Todo o mal tem uma causa no mundo. E mais, cada vez se torna mais claro que a aparição do mal é

inevitável no mundo tal como se nos apresenta e o conhecemos. Nem a evolução cósmica pode avançar sem catástrofes e sofrimentos humanos e animais, nem a evolução social pode realizar-se sem lutas, desigualdades, opressões, injustiças".

Perante esta afirmação tão verdadeira e tão categórica, pode um cristão convicto colocar novas questões?

Se assim é, por que criou Deus o mundo? Um mundo que é finito, que é imperfeito por ser finito, entregue à imperfeição dos humanos, também eles obra da mão de Deus?

Sugerir que existe uma bondade infinita de Deus que "desde a revelação fundadora do Êxodo até à culminação em Jesus aparece como fomentando o bem e lutando contra o mal, como um Anti-mal (...) E se revelou de modo definitivo em Jesus como critério último da aceitação divina de "dar de comer ao faminto e vestir o nu".

Mas surge nova interrogação: se a resposta do amor e da bondade de Deus surge em Jesus e com Jesus, que Deus é o do Antigo Testamento, o Yahwé/Elohim que salvou alguns, mas castigou tantos, que parecia discutir de igual para igual, não se dando ao respeito, por exemplo, no mal que infligiu a Job? A seu lado o mal esteve sempre presente.

Podia citar Jung, que num longo ensaio sobre esta questão entende que o Deus primordial precisou de se enfrentar e confrontar consigo mesmo na humanidade de Job, para adquirir precisamente a consciência de Si, no outro, que de outro modo lhe faltaria, sendo uma diminuição. O momento seguinte seria então a culminação máxima do nascimento de Jesus, em que Deus se fez homem, para salvação de toda a humanidade.

Relembro Jean Guitton que li outrora e cuja leitura me fez sentir como que um passo adiante, uma revelação deste mistério supremo.

Pois alguém poderia dizer: para quê e para quem nasce Jesus, se Deus já é, em si, uma totalidade perfeita? Jesus nasce, precisamente, para Deus, para que o Deus Primeiro se complete e se revele na sua totalidade, divinal e terreal, humana.

Eu não diria facilmente com Andrés, que "Deus criou o mundo porque vale a pena". Antes diria que a Criação, se surge, é porque a dado momento, na materialização do mistério do cosmos, se tornou necessária a sua manifestação visível, no tempo e no espaço, pela mediação de um criador a que chamamos Deus.

Mas na verdade o Mistério permanece.

Só tem sido rompido, a vezes, por um ou outro místico que, numa ruptura vertical de entrega e fusão, transcende a finitude e penetra na glória anunciada de um Deus todo de amor.

Diria que não é o mundo, mas Deus que vale a pena.

RESUMO

Pretende-se neste artigo apresentar uma reflexão que o Professor e Teólogo Andrés Queiruga faz sobre uma nova possibilidade de entender a nossa relação com um Deus mais próximo, porque se poderia chegar a Ele por vias não apenas dogmáticas mas sobretudo Filosóficas e Éticas. A sua proposta é de via larga, isto é aberta a novas formas de conhecimento, sem, contudo, eliminar o Humanismo e a Fé da proposta cristã.

PALAVRAS-CHAVE

Queiruga; Teodiceia; Via larga

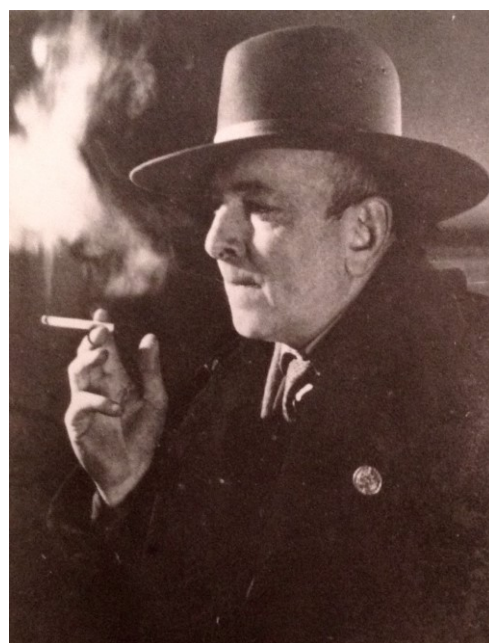
ABSTRACT

The work of Andrés Queiruga is here presented as a new approach to theological problems, in a way that brings to our life and religious experience the dimensions of Philosophy and Ethics as they appear throughout the times, when we problematize the essential questions pertaining to our understanding.

KEY-WORDS

Queiruga; Theodicy; New theological knowledge

ROY CAMPBELL: HERO OR VILLAIN?



EMILIO DOMÍNGUEZ DÍAZ
COLEGIO TAJAMAR. MADRID

When it comes to summing up a person in just one word, it seems to be a daring and risky task although you might be or have been highly familiar with that person and you have known him or her for ages. So, whatever you may think about Roy Campbell, it was quite hard to pigeonhole him.

If this is applied to him and his great diversity of jobs and roles throughout his life, there is no doubt that the challenge becomes even more complicated for an outsider, an external researcher who did not have the chance to get to know Campbell in the flesh but read and learnt about his professional and personal life through his two autobiographies; other writers' biographies and articles; handwritten letters or postcards, and encounters with people who knew him well or even shared some time of their lives with the Campbells. Besides, the task became more rewarding and effective after having listened to his two grandchildren's sincere words and childhood memoirs.

So, that is how we can attempt to portray him and reach some conclusions, which have undoubtedly led us to discover his human and more intimate side as well as his frequently rejected or denied value as one of the most important English-speaking poets of the 20th century.

Roy Campbell was essentially a rebel, reacting to what was before rather than pursuing a clear vision of his own initiative. For example, his arrival in Oxford in February 1919 entailed his strong determination to show that he was not impressed by the English or their cities and institutions. At least, he tried to do so although we know that he became amazed the very first time the *Inkonka* approached London

¹ Bionote - Emilio Domínguez Díaz is an English teacher at Madrid's Colegio Tajamar where he has taught English and Spanish for 21 years after working as Spanish teacher and assistant at Chichester College of Arts, Science & Technology (West Sussex) in the UK in the mid-1990s. He got his Ph.D. in Humanities and English Philology after writing a thesis on the South African poet Roy Campbell defended at Madrid's CEU San Pablo University in late 2015. His work both in English and Spanish has focused on converts such as Chesterton, Tolkien or Campbell, and has been published in different chapters of some publications by CEU Ediciones. Also, he has written on military units such as the BRIPAC or Spanish Legion and he won three "Premios Ejército" in a row between 2009 and 2011 with academic works on the history of both Spanish battalions.

Docks, not only at the harsh snowy winter but also when he tried to look for a means of transport that first took him from the Docklands to Euston Station.

Fortunately, or unfortunately, Oxford Colleges did not give him the chance to achieve a university degree but the possibility to meet William Walton and Tommy Earp who would teach and lead him into initially weird situations for a youngster from a British colony. The fact of leading his life towards the academic world had also been unexpected. Just by chance, or because the Great War had just finished before setting off for Britain in December 1918, his father changed his mind predicting that the military world would not be as tough as it had been in previous years. In this particular case, forthcoming war events would prove him wrong since his son would witness the Spanish Civil War and the II World War in the following decades.

On the other hand, both Walton and Earp were the key to open a lot of doors to enter the literary coteries of the 1920s. As their contacts used to play an important role among other writers and the publishers' world, new acquaintances started to arise around Roy Campbell. And this meant a chance for his poetry from a professional point of view, he had had that dream since he defiantly began writing poems in Mr. Langley's lessons at Durban High School or cheated him by handing in Shakespeare's poems as if they were his own homework.

Apart from his rebellious behaviour, Roy Campbell always had another trump card to defeat his rivals: poetry. His effective pen and occasionally irritating verses and satires were deadly weapons at the service of a master of words and rhythm and the impressive use of iambic couplets, which were able to drive opponents round the bend.

That innate rebellion of his being was not restricted to Britain. As a teenager, he had taken advantage of it at Durban High School or other events in which he ran a great risk despite the fact that his parents and elder siblings were always keeping an eye on him. Then, on returning to South Africa in May 1924, he found it backward after England and his experiences in the European continent. Then, he rebelled again. It was just a matter of time things would not happen as he might have expected as soon as he got in touch with William Plomer and Laurens van der Post. By backing African friends and parading the Zulus, with whom he had always lived in

harmony, he challenged the Establishment of his own country and dared to defy the discriminatory practices and laws imposed by the Colour Bar.

Some critics may refer to Campbell's approach to black people with malicious intent and see it as a pretending way of posing, full of deceit, posturing to project an air of empathy with those tribal people he had shared so many things since an early age. Campbell did not take those critics seriously but used them as a symbol of scorn for his land.

In my view, that is far from the truth and we can find some evidence in what regards the figure of Catherine Mgadi, his Zulu childminder, or those hundreds of native men and women who attended his father's funeral in spite of being aware of breaking one of the apartheid laws. Crossing the thin red line of courage for the sake of "their" doctor was a matter of honour and honour did run in the Campbells as far as we have known from his ancestors' deeds since the 19th century. Those are just some examples in which respect and mutual recognition were shown by both sides.

With regard to racism and joining people of other races, Franco M. Messina's "Scozzesi nella Giungla"² remembered Campbell's words in *Light on a Dark Horse*:

"Nel suo bel libro 'Luce su un cavallo non favorito' (1951) il poeta sudafricano di origine scozzese Roy Campbell scrive che i popoli celtici (Gallese, Scozzesi, Irlandesi) non sono mai stati razzisti e, come i popoli latini, (specie i Portoghesi), a differenza di quelli germanici, si sono sempre "mescolati" con etnie non-europee, dando origine ai Meticci".

These words as well as his relationship with the native South African can serve us to get rid of those weak accusations of racism.

Another example: *Voorslag*. This magazine had that purpose for which the South African trio (Campbell, Plomer and van der Post) had originally created it; that is to say, that kind of "whiplash" to whip local inhabitants into a state of contempt for their homeland by making them concerned about the situation their countrymen were facing regarding those racial differences.

² MESSINA, F. M. (2010). "Cozzes nella Giungla" in *The Wit*.

Regarding politics, back in England in May 1927, he found the most popular poets were marxists or communists and, in my opinion, they watched Campbell with envy after the previous publication and huge success of *The Flaming Terrapin* three years before. His powerful and vigorous work had contributed to the appearance of brand-new issues in English poetry. How could a young colonial poet have reached such a high level according to amazingly impressive reviews with just one work? That was the key question in the British literary circles.

From a political point of view, there is no evidence that Roy Campbell was veering to the right, as politics was never an issue of interest for him. Although it may sound incredible because of that unfairly repeated label of fascist, he never had any intention to join a political party despite the offers he would receive in the future from Sir Oswald Mosley through Wyndham Lewis. Then, why was he insistingly accused of being a fascist? Perhaps, because he made the "fatal mistake" of siding with the wrong group of thugs: he was a passionate supporter of Franco's deeds during the Spanish Civil War as they tried to preserve what Campbell had achieved after becoming a Catholic and feeling Spain as if it were his own nation, one he would be willing to die for.

In fact, the four Toledan sonnets included in *Mithraic Emblems* (1936) did not initially intend to put Campbell's political views into his poetry. However, the attitude of British intellectuals or his brothers-in-law during his hard five-month "exile" at the "Bolshevik Binsted" in Sussex after his Spanish escape, made him change his mind. If anyone can claim, as Stephen Spender would do in the 1980s, that the inexorable logic of the politics and the warlike nature of events of the time drove the poets of his generation into ideological positions, why should not the same hold true for Roy Campbell?

On the other hand, the fact that leftist writers got hold of the literary power could be understood as a fierce attack to the Zulu poet's poetic proposal since he did not follow the trends imposed by the Left and firmly stuck to his guns. Every major literary figure was on the Republican's side. Merely because of this, Campbell was wiped from the public consciousness, condemned to languish in the backs of college libraries. Similarly, some contemporary critics or professors have suffered the same consequences in our century. Certainly sad but true.

Some years before, with his crisply satirical *The Wayzgoose* (1928) and *The Georgiad* (1931) coming out in the end, Campbell's efforts seemed to give up that magical poetry which had captivated his contemporaries and the critic in 1924. The former had served him to mock the racism and bigotry of the South African governing class apart from creating a sudden discord in most Afrikaaners of his region. The latter, on the other hand, was his parody-like satire against Bloomsbury's literary elite where "...Hither flock all the crowds whom love has wrecked / Of intellectuals without intellect / And sexless folks whose sexes intersect...". As we can infer from these cruel verses, mercy was not in the game.

However the worst was yet to come, as Landeg White, an Anglo-Portuguese translator and poet, suggested to me after my conference at Lisbon's *Universidade Nova* in late January 2015. "The most appalling and ultimate humiliation for a macho poet was to discover his wife was having an openly lesbian affair with Vita Sackville-West, Virginia Woolf's lover, what made him collapse and leave for France".

The affair represented the decadence of the Bloomsbury Group, many of those who had championed and even compared Campbell with Eliot's "The Waste Land", as described by Dr. Scrutton:

Campbell began to see the three aspects of the new elite—sexual inversion, anti-patriotism, and progressive politics – as aspects of a single frame of mind. These three qualities amounted, for Campbell, to a refusal to grow up. The new elite, in Campbell's opinion, lived as bloodless parasites on their social inferiors and moral betters; they jettisoned real responsibilities in favor of utopian fantasies and flattered themselves that their precious sensibilities were signs of moral refinement, rather than the marks of a fastidious narcissism. The role of the poet is not to join their Peter Pan games but to look beneath such frolics for the source of spiritual renewal.³

³ Consulted on June 10, 2017 at: www.theimaginativeconservative.org/2011/11/roy-campbell-knight-errant-of-permanent.html

The beginning of Campbell's marginalization after his attack on the literary set would lead him to multiple exiles until he managed himself to settle down through conversion to Catholicism. His contempt for the Bloomsbury Group grew bigger and bigger and had no intention to hide it but, on the contrary, devoted himself to a hate campaign against those "piping Nancy-boys and crashing Bores" he loathed. Despite the obvious differences, the description of these events sounds quite familiar to our present world and society...

Fortunately, Campbell managed to find a way out for his temporary depression by escaping to France and, in the middle run, converting to Catholicism in Spain under his wife's persuasive strength, which made her take the family reins by becoming the cornerstone of the relationship and those decisions to be taken in the future. Surely, this was the result of a kind of tacit admission of guilt after their affairs by both partners in order to reach their domestic truce and, mostly, the benefit of their daughters, Anna and Tess.

Life in France had always been nice to Roy Campbell. From the very beginning and his first trips there in the early 1920s, the discovery of Modernism had had a great influence on his literary career as a writer and, afterwards, as the translator of Baudelaire or admirer of Verlaine or Rimbaud. In both the poetic and translating field, apart from many different others, he would be an important figure in the 20th century literature.

However, southern France, with places such as Provence, Camargue or Martigues, would definitely help him take up various activities, which, from a professional point of view, contributed to the welfare of his family's home survival but, on the other hand, reduced his time to create poetry. Not only did his undeniable versatility have to do with diverse types of work as a writer but also with manifold activities which would travel along with him during the also varied exiles: literary, spiritual or economic.

And as a result of a negative financial situation and avoiding imprisonment for debt, he had to leave France much to his spiritual regret. The whole family seemed to enjoy the rural areas they used to live in the south and this sort of life allowed them to be in contact with ordinary people, who loved life and those humble jobs and small possessions they had. Besides, the fact of living close to Augustus John or

Aldous Huxley let Campbell keep in touch with a lot of those literary figures or mentors he had known in previous stages of his nomadism in Britain, South Africa or other French areas he had lived in previously.

If he regretted leaving France for money and law matters, he would never regret to know Spain and its people and, as far as religion is concerned, to seal his absolute commitment toward Catholicism, the Campbells' main source of life, duty and responsibility after their conversion in Altea (Alicante) in June 1935.

France had given the poet a chance "to rub shoulders" with his peers, to foster his main policy; that of making friends and sharing life and pleasures, such as art, music, literature or just talking to increase his knowledge of all the new places he had to adapt to when going to and fro because of his nomadic wanderings. Luckily, he had taken advantage of former situations, events and activities turning him into an all-rounder for any kind of job and geographical site he settled down.

In my view, the process of his religious accomplishment had originally begun in France in the early 1930s after coming across Mithras and the connections with sun, light, blood and bulls, which would also cause Campbell to approach the subject of bullfighting and, why not, have an enthusiastic try in any job related to the taurine world.

Initially, that attraction arose from a living tradition close to the earth but gone missing in the modern world which he did not like at all. The discovery of some French shrines and the contact with the southern sun allowed him to understand the pagan metaphors of the solar cult and sacrificial Roman Mithraism, which would be transformed and preserved by Catholicism through its rites.

Therefore, it was not the Mediterranean Altea that triggered the family's conversion after the spring of 1934. This location and, especially, Father Gregorio invited the Campbells to clear their doubts up and take a decisive step forward in those harsh and strange days Spain started living before the outbreak of the Spanish Civil War. Besides, both men got on well by sharing books and their poetic abilities, whose connections we were able to prove after Paca's and Mari Paqui's words, his gentle maid and the priest's niece, in an interview in his beloved Altea in May 2015. Both the small village and its inhabitants would play an important role in the family's future.

Undoubtedly, this was an act of bravery, like many others in Toledo in the very short run. Becoming a Catholic was parallel to run an unnecessary risk in an imminent war theatre, where one's religious beliefs were considered to be an unavoidable excuse to spark off the conflict or pull the trigger. The appalling atrocity in his sacred city of mind was a turning point, too. He rightly hated the perpetrators of his Carmelite friends' murders and the post-war rescue of the trunk with those works by St. John of the Cross entrusted to him to find a life's cause that transcended rebellion by publishing its contents through competent and expertly rhymed translations and reaching a strictly religious compromise with the Saint. What happened in Toledo was the sort of horror that leads to a lifetime's commitment or, at least, a whole decade of hard literary work. There could have been no going back. It was a matter of faith and another example of moving mountains in such social upheavals the Campbells had unfortunately witnessed since their arrival in Barcelona at the end of 1933.

This, though, obliged him to take sides in the Spanish national bloodshed and, at the same time, this rebellious support for Franco and those fair and traditional causes and values he stood for made his poetry decline after the publication of *Flowering Rifle* (1939). That peace of mind he had been offered by Catholicism seemed to be disturbed by blood, shotgun and, once again, his innate rebellion.

Regarding the lazy assumption, Roy Campbell was a fascist for backing Franco, it is far from the truth. He always denied having any connection with Fascism but to others, fighting or defending one's values against an external invasion is a symptom of being politically incorrect or, at least, not supporting your contemporaries' views as far as politics is concerned. It is a strange point of view of the consideration of democracy from the Left but it is not too far from what we can live or suffer nowadays. The same old song...

Politics was out of reach for Campbell. In other words, he did not even care for it and, in fact, he never had the intention to go in for a fascist or extreme right party although he did have some encounters with Sir Oswald Mosley, who wanted to count on the poet as a standard bearer of ideas, after his escape from Toledo in the summer of 1936.

Surprisingly enough for his detractors, the closest relationship of Campbell and politics can be found in his Oxford years when he used to go with the flow. Being a friend of Tommy Earp - at that time involved attending the political meetings in which Anarchism or Sinn Fein were the main issues to deal with - and no one would dare to say or claim they had any kind of connection with Fascism. And there he was, and he would proudly write an innocent letter to his mother in South Africa to tell her about his political meetings and "progress" in England.

And that is why he did not hesitate to travel to Madrid from Toledo and sign up for the II World War against that evil Fascism of which he had been continuously charged. Other right-wing Catholics, such as Evelyn Waugh, would do the same.

As for his supposedly prominent racism and anti-semitism, we have already put forward that they are just shallow accusations to undermine his poetic abilities, disrespect his human side and mislead the people who are not part of that "leftist universe" he never wanted to belong to. We can find some examples in South Africa, Spain or Kenya, where black, gypsy or Jewish people and soldiers were treated respectfully and with that kindness and tolerance his Zulu childminder had made use of during his first and innocent experiences in life. At that time, Catherine and his surroundings were as second nature to him.

Nowadays, Roy Campbell is virtually ignored in the Anglo-Saxon world although some American Departments of English Language and Literature include his poetry among that of British writers of the 1930s, mostly those courses looking at the poetry of the "Auden Generation" or responses to the Spanish Civil War, both left and conservative. Unfortunately, he remains a poet who ceased to be a poet when his spirit was fuelled by unfairness or rebellion and decided to run a legitimate risk by supporting Franco, Catholicism, Portuguese Oliveira Salazar, Virgin Mary or anti-apartheid.

The powerful pride and followers of the leftist Bloomsbury Group have undemocratically rejected those who mocked their pitiable literary figures, fought for the "wrong" side in the Spanish Civil War and became a Catholic.

Artists or writers bearing only one of these feelings of guilt have traditionally been supposed to be dismissed of the scholarly despotic trends and if we focus on Campbell's case, he has the dubious honour of joining all of them in just one person,

a real hero as a combative underdog in the world of poetry with enough strength to fight a hegemonic leftism that was using up the concept of life out of literature.

His triple heresy against the intellectual *mafiosi* was his irrevocable death penalty from a literary point of view. Besides, he was an undismayed fighter against the established powers and lack of all kinds of justice by holding and waving his powerful sword of poetry.

On a personal level, I have always had the impression of how difficult it is to be a poet, a writer or a translator but, on discovering Roy Campbell, I have managed to find someone who was able to do all those things and, though extremely difficult, he even did it in and from different languages. To make matters even worse, he had become a Catholic and did not mind bragging about such a daring decision in Britain.

The fact of rescuing and rediscovering Roy Campbell with new views and opinions is also an invitation to discover his poetry and accept the challenge of the translation of most of his work. Obviously, a reassessment of his work is overdue in countries such as Spain or Portugal.

When Peter Alexander published his ground-breaking biography on Campbell in 1982, it proved to be a revelation even for most of his enemies. It was as if his ghost had appeared to claim his truth and S. Spender, who had formerly denounced Campbell as a fascist, implicitly withdrew the charge and admitted that he was, "as a man, courageous, generous, warm and open", and that he wrote "a number of resplendent poems unique in modern English verse". Needless to say that we must render unto Caesar what, is Caesar's.

Regarding rhyme and rhythm, Kathleen Raine pointed out in 1951, that "of all living poets, Roy Campbell was the most masterly in his use of rhyme; and he was able to use metre so as to convey a sense of intense passion". Perhaps, for that reason, Campbell's vigorous "Horses on the Camargue" used to be a benchmark for the study of the 20th century English poetry by A-level British students in their English Literature lessons.

Other critics, mostly those with little or no knowledge of Campbell's work, were also willing to give Campbell the benefit of the doubt after having categorized him as a second-rate versifier of dubious and incorrect political inclinations. Fortunately, they reluctantly suspected that his poetry might, in the long run, prove

to be more enduring than that of the highly acclaimed group of poets which Campbell had ironically nicknamed *MacSpaunday* (MacNeice, Spender, Auden, Day Lewis), all those poets of the "knife and fork brigade".

As for new fields of research, another step should even go further and we should be the first ones to enquire into the character of Mary Garman, Roy's wife, and find out how extremely vital her role was in the poet's life after becoming a fervent Catholic. Her great courage, determination and commitment are worth investigating and comparing with her past life and that of her sisters. How did an obstinate and precocious kind of hippy turn into a compulsive church-goer and become a Lay Carmelite? God moves in a mysterious way.

Some final thoughts. Had Campbell survived that fatal crash in Setúbal and been taken with his beloved Mary to the local hospital, would he have ended by turning to *The Flaming Terrapin* poetry once he eventually had found some stability and a house of his own? Would he have written on the Spanish Civil War on a third autobiography beginning right after the final events of *Light on a Dark Horse*? Would he have gained international prestige after his last Spanish or American tours and achievements in the 1950s? Would he finally have enjoyed that peaceful and retired life he deserved after so many hardships? Certainly, he would. But his poetry would not definitely have had the same respect or admiration as any other literary work by those who have chosen to write for or from the Left.

Undoubtedly, Campbell was by far a more complicated character than any of his enemies made him out to be. He was a poet, a soldier, a hunter, a fisherman, a bull-fighter, a horse-breeder. Physically, he was a tough man, a mixture of a South African, a Scot and a Latin into a huge frame. He liked singing and heavy-drinking. He loved talking, poetry reading or reciting, and he was one of the wildest but kindest beings alive. Despite all these conditions and circumstances, he was knifed by gypsies and hit by the *Guardias de Asalto* in Toledo, torpedoed and half-drowned in the II World War, savaged by beasts in South Africa, or tossed by bulls in southern France.

Roy Campbell loved Conservatism as he grew older. Furthermore, he was a devout Catholic after his conversion, anti-communist, anti-fascist, respectful of traditional moral and loyal to social values, distrustful of progress and what modern times were supposed to imply. He used to "go native" in any country he chose to live

in and he always got to become a heroic outdoorsman, whose example can serve us to undoubtedly prove how great literature has traditionally been defined by politics or its trends rather than by actual talent

BIBLIOGRAPHY

- AKERMAN, A. (2005). "Dark Outsiders. Writing the Dramatic Life of Roy Campbell" in *English in Africa*, 30/1, pp. 5-20.
- ALEXANDER, P. (1982). *Roy Campbell: A Critical Biography*. Oxford: Oxford University Press.
- BUCHANAN, T. (2007). *The Impact of the Spanish Civil War on Britain*. Eastbourne: Sussex Academic Press.
- CAMPBELL LYLE, A. (1986). *Poetic Justice: A Memoir of my Father Roy Campbell*. Francetown: Typographeum.
- CAMPBELL, R. (1934). *Broken Record*. London: Boriswood.
- CAMPBELL, R. (1951). *Light on a Dark Horse*. London: Hollis & Carter.
- CAMPBELL, R. (1957). *Portugal*. London: Max Reinhardt.
- CHAPMAN, M. (2003). "Campbell Then and Now. The Case of the Politically Incorrect Poet" in *English in Africa*, 30/1, pp. 21-33.
- COULLIE, J. L. (2011). *Remembering Roy Campbell: The Memoirs of his Daughters Anna and Tess*. Hamden, Connecticut: Winged Lion.
- D'ARCOS, J. P. (1969). "Roy Campbell: The Man and the Poet" in *Modern Age*, Volume 13, p. 4.
- DUQUE, A. (1958). *Roy Campbell: Poemas*. Madrid: Rialp.
- GÓMEZ, J. I. (2010). *Roy Campbell: Poemas escogidos*. Almería: Universidad de Almería.
- HANKE, M. (2006). *Roy Campbell and the Romance Countries*. Trier: Wissenschaftlicher.

- HYNES, S. (1976). *The Auden Generation: Literature and Politics in the 1930s*. London: The Bodley Head.
- JENNINGS, H. D. (1984). "The Enigma of Roy Campbell" in *Contrast*, pp. 63-82.
- KIRK, R. (1995). "The Truth about Roy Campbell" in *The Sword of Imagination: Memoirs of a Half Century of Literary Conflict*.
- KRIGE, U. (1960). "The Poetry of Roy Campbell: A Few Aspects on Roy Campbell" in *Poems*, pp. 1-32.
- MELLOR, D. (1980). *British Art in the 30s*. Brighton: Harvester Press.
- PAGE, N. (1990). *The Thirties in Britain*. London: MacMillan.
- PEARCE, J. (2001). *Bloomsbury and Beyond: The Friends and Enemies of Roy Campbell*. London: Harper Collins.
- POVEY, J. (1977). *Roy Campbell*. Boston: Twayne.
- SMITH, R. (1972). *Lyric and Polemic: The Literary Personality of Roy Campbell*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- WRIGHT, D. (1961). *Roy Campbell*. New York: Longmans, Green & Co.

ABSTRACT

Roy Campbell was a South African poet whose literary production was mostly published between the First and the Second World Wars. According to T. S. Eliot, Dylan Thomas and Edith Sitwell, Campbell was one of the best British poets of the 20th century but his strong character, his original South-African condition and, above all, his Spanish Catholic conversion in 1935 and support to Nationalists' Spanish moral and values during the Spanish Civil War led him to collect a wide range of detractors and literary enemies in those countries he chose to live despite his efforts to get used to the local or national customs by going native. His poetic collections are a good example that can undoubtedly prove how literature can be defined by politics or religion rather than by any writer's praised talent. Roy Campbell did not write for or from the Left and, so, he was blacklisted from present anthologies in English. Though a physically tough man, he was one of the humblest and kindest literary figures who loved any artistic expression of his highly varied surroundings he always tried to portray through impressive and vigorous verses in a poetry full of prodigious images.

KEY WORDS

Roy Campbell; Poet; Catholic Convert

*Ten Years That Shook The World:
Representations Of Youth(S) In Some
Musical Hits From The British Sixties¹*



Miguel Alarcão

Universidade Nova de Lisboa

¹ This paper is affectionately dedicated to the memory of Rita Margarida Saraiva Coelho (1992-2013), an undergraduate student in Modern Languages, Literatures and Cultures (English and North-American Studies) at FCSH-UNL, whom I met in two courses I lectured in 2012-13 and which were greatly enriched by her enthusiasm and the brightness of her young eyes and smile.

"Let us die young or let us live forever.
(...)
Forever young, I wanna be forever young."
(Alphaville, *Forever Young*, 1984)

"Tonight, we are young.
So let's set the world on fire.
We can burn brighter
Than the sun."
(Fun, *We are young*, featuring Janelle Monáe, 2011)

shall start by quoting Arthur Marwick's introductory words, just before singling out "(...) youth culture and trend-setting by young people (...)" (1998: p. 3) as one of the decade's most prominent features:

²BIONOTE: Miguel Nuno Mercês de Mello de Alarcão e Silva has a BA (Modern Languages and Literatures, 1981), a MA (Anglo-Portuguese Studies, 1986) and a PhD (English Culture, 1996) awarded by UNL, where he has been lecturing since 1983, currently holding the post of Associate Professor at the Department of Modern Languages, Literatures and Cultures of the Faculty of Social and Human Sciences, New University of Lisbon, where he also collaborates as a Researcher at CETAPS. As single author he published *Príncipe dos Ladrões: Robin Hood na Cultura Inglesa (c. 1377-1837)* (2001) and *'This royal throne of kings, this sceptred isle': breve roteiro histórico-cultural da Idade Média inglesa (Séculos V-XV)* (2014); as coeditor with Luís Krus and Maria Adelaide Miranda, *Animalia. Presença e Representações* (2002) and *A Nova Lisboa Medieval* (2005); with Carlos Ceia and Iolanda Ramos, *Letras & Ciências. As Duas Culturas de Filipe Furtado. Volume de Homenagem* (2009); and with Maria Zulmira Castanheira (org.), *O Rebelde Aristocrata. Nos 200 Anos da Visita de Byron a Portugal* (2010). He wrote around 50 articles in *Festchrifts*, Proceedings and academic journals, mostly national.

"Mention of 'the sixties' rouses strong emotions even in those who were already old when the sixties began and those who were not even born when the sixties ended. For some it is a golden age, for others a time when the old secure framework of morality, authority, and discipline disintegrated. (...) What happened between the late fifties and the early seventies has been subject to political polemic, nostalgic mythologizing, and downright misinterpretation." (*Ibidem*)³

A few pages later, Marwick also points out:

"(...) the rise to positions of unprecedented influence of young people, with young subculture having a steadily increasing impact on the rest of society, dictating taste in fashion, music, and popular culture generally. Youth subculture was not monolithic: in respect to some developments one is talking of teenagers, with respect to others it may be a question of everyone under 30 or so. Such was the prestige of youth and the appeal of the youthful lifestyle that it became possible to be 'youthful' at much more advanced ages than would ever have been thought proper previously. Youth, particularly at the teenage end, created a vast market of its own in the artifacts of popular culture." (*Ibidem*: p. 17)

As far as pop and rock music are concerned and in the wake of the American pioneering examples provided, in the 1950s, by Bill Haley (1925-1981), Chuck Berry (1926--), Little Richard (1932--), Jerry Lee Lewis (1935--), Elvis Presley (1935-1977), Buddy Holly (1936-1959) and, meteorically, Ritchie Valens (1941-1959), the association of the British Sixties with emerging and expanding youth (sub)culture(s) needs no special demonstration⁴ to some extent, one might agree

³ To Gordon Thompson, "The sixties witnessed the beginning of a decentering of authority that continues to this day." (2008: p. 26)

⁴ "Until the late 1950s, Western popular music was dominated by Americans, whether through the big bands of the 1930s and 1940s or through the pioneers of rock and roll (...). British singers of the 1950s --- like Cliff Richard --- either tried to ape their American counterparts or developed their own homegrown form of music (...). This all changed in 1963 when four young men from Liverpool (...) developed a new and distinctive variation on rock, which helped take Britain out of its postwar and post-imperial melancholy. (...) The Beatles became the advance force of what was to become known as the British Invasion, opening the floodgates for a string of singers and bands from Britain to dominate popular music on both sides of the Atlantic." (McCormick, 2003: pp. 183-184) This is endorsed by Gordon Thompson, when he states that "(...) on 9 February 1964, as millions watched the Beatles on CBS's The Ed Sullivan Show, rock 'n' roll ceased to be an exclusively American art form. By the end of the decade, having overcome considerable political, economic, and

with Gordon Thompson and argue that it boils down to mathematics,⁵ as a baby-boomer born, say, in 1947 would be a teenager in 1960 and only 23 at the end of a decade itself as eternally young as such 'old dinosaurs' like Paul McCartney (1942--), Mick Jagger (1943--), Joe Cocker (1944--), Eric Clapton (1945--), Rod Stewart (1945--), David Bowie (1947-2016) and Elton John (1947--), to name but a few born before 1950 and, all of them, "alive and kicking", as the Simple Minds might put it or, in the words of A-Ha, a famous Norwegian band in the 80s, "Restlessness is in their [our] genes/Time won't wear it off".⁶ Granted that this image certainly owes to the ideals, dreams, values, codes and lifestyles, both personal, social and 'global', often held and shared by "angry young men",⁷ "rebels with (or without) a cause"⁸ and "teenagers in love"⁹ undergoing processes of mutual and self-discovery, the truth is that some slightly older friends of mine, now in their sixties, would still describe themselves proudly as not sexagenarians at all, but 'sexadolescents'... (whether or not one may consider "sex" as the root word and love as a spring and source of eternal youth).

Although this paper will only focus on examples coming from Britain,¹⁰ it may not be amiss to suggest that the mythical aura surrounding London in/and the

technological hurdles, British performers and production teams were fixtures in an internationalized pop music industry. Indeed, London's pop music recording industry came from being a colony of a distinctly American idiom to a major creative center in its own right in a few short years." (2008: p. 4; see also *ibidem*: p. 173) Finally, Gene Sculatti argues that "A revolução musical desencadeada pelos Beatles e alimentada por largos números de *baby boomers* endinheirados conduziu à explosão dos álbuns de *pop-rock* nos meados dos anos 60." (2005: p. 8)

⁵ "The beginning of the war signaled the birth of a generation of songwriters who turned twenty in, at or near the beginning of the sixties. They entered adolescence as rock 'n' roll established a symbolic expression of their growing independence and emancipation." (2008: p. 230)

⁶ In *We're Looking for the Whales*, 1986.

⁷ A label usually applied to playwrights and novelists active in and since the mid-1950s like John Osborne (1929-1994), Kingsley Amis (1922-1995), Harold Pinter (1930-2008), Allan Sillitoe (1928-2010) and Arnold Wesker (1932-).

⁸ *Rebel without a Cause* (1955), a film featuring James Dean (1931-1954), an actor -- and an icon -- often associated with the "live fast, die young" philosophy or way of life. The British singer Amy Winehouse (1983-2011), as well as three Americans, Jimmy Hendrix (1942-1970), Jim Morrison (1943-1971) and Janis Joplin (1943-1970), all of them twenty-seven by the time they died, can also be numbered among those shooting stars.

⁹ *A Teenager in Love* was the title of a 1959 hit sung by Dion and the Belmonts.

¹⁰ This option implies leaving out, for example, such pearls as Chuck Berry's *Sweet Little Sixteen* (USA, 1958), Neil Sedaka's (1939-) *Happy Birthday Sweet Sixteen* (USA, 1961) and Sam Cooke's (1931-1964) *Only Sixteen* (USA, 1959), which was soon sung in the UK, also in 1959, by Craig Douglas (1941-) and by the band Dr. Hook, already in the mid-70s.

Swinging Sixties¹¹ has also extended itself, although at a much smaller scale, to Lisbon, where, borrowing a Portuguese title, *A vida nunca mais foi a mesma* (Vilela and Mrozowski, 2012). In fact, through the Eurovision song contests, the Beatles' cartoons and the existence, in the record and distribution industries, of international companies like Decca, EMI, Parlophone, etc., besides our own Valentim de Carvalho, even this country west of nowhere, patriarchally ruled over by Oliveira Salazar (1889-1970), would occasionally catch glimpses of the big musical world flourishing out there,¹² not to mention the (self-) acknowledged influence of British pop on Portuguese bands like the Sheiks (founded in 1963 and often called and known as "the Portuguese Beatles"),¹³ who chose to sing in English¹⁴ and were therefore able to taste, both at home and abroad, some "sweet smell of success".¹⁵ According to Vilela *et al.*, "Uma cultura juvenil parece estar a emergir de entre as reviravoltas do ié-ié, do *twist* e do *rock'n'roll*, mas a Guerra Colonial leva estes jovens para outros destinos que não o estrelato." (2012: p. 106)

Let us then 'swing' back to Britain. Merely to state that most British rock and pop music composed, performed and recorded in the 1960s, "when I was younger,

¹¹The word was apparently first applied to London in 1965 by Diana Vreeland (1903-1989), journalist and chief editor of *Vogue*, and soon taken up by *Time*, in its issue of 15th April 1966. To Rainer Metzger, "London was the very embodiment of everything that was inspirational, innovative and progressive, and there were three factors in particular that propelled this surge towards the future, three crucial elements that promised a new world. These were youth, affluence and the mass media, and they became the key ingredients of sixties pop culture." (2012: p. 46)

¹²To say nothing of British fashion conveyed through such shops as "Por-fi-ri-os", founded in 1965, located at Rua da Vitória, 55-63 (Lisbon) and Rua de Santa Catarina, 39 (Oporto) and whose black and white logo looked like a record, a target or the Royal Air Force's; see, for instance, <<http://ratosreturn.blogspot.pt/2008/01/os-porfirios.html>> and Cabral, 2010: pp. 60-61. In the words of Vilela *et al.*, in the chapter "A vestir os Jovens lé-lé desde 1965" (2012: pp. 174-177), "(...) formou-se um novo nicho de mercado: jovens com fome de modernidade e de alguma rebeldia." (2012: p. 175) and "Os modelos mais modernos e irreverentes vêm de Londres, de King's Road e Oxford Street." (*Ibidem*: p. 176)

¹³The original members were Paulo de Carvalho (1947-), Carlos Mendes (1947-) Fernando Chaby (?-) and Jorge Barreto (?) Barreto and Mendes would later be replaced, respectively, by Edmundo Silva (?-) and Fernando Tordo (1948-). On the Beatles's influence, popularity and memorabilia in Portugal, see, for instance, Almeida and Lage, 2013.

¹⁴The Sheiks's most famous and popular early songs were probably *Summertime* (1965), a version of George Gershwin's (1898-1937) original, *Missing You* (1966) and *Tell me Bird* (also 1966). To Vilela *et al.*, "O mais bem sucedido dos grupos de ié-ié (...) e o maior fenómeno pop da década de 60, os Sheiks editam *Missing You* in 1965 [notice the slight discrepancy of dates], single que sai também para as lojas de discos em Espanha, Inglaterra e França." (2012: p. 109; see also Cabral, 2010: pp. 72 and 74-75)

¹⁵Title of a song (1990) and an album (2003) by The Stranglers (founded in 1974); also the title of a film directed by Alexander Mackendrick and produced by James Hill (1957), starring Burt Lancaster (1913-1994) and Tony Curtis (1925-2010).

so much younger than today", was primarily encoded and decoded, produced and consumed, by and for youths (of admittedly all ages)¹⁶ would be, of course, an incontrovertible truism and therefore neither particularly illuminating nor indeed very challenging... Likewise, to 'pick up' from the thousands of records, singers and bands "the best which has been written and sung" sounds like an impossible and a highly subjective task... I therefore decided to narrow down my selection to songs whose lyrics focus explicitly on the topic of Youth and I ended up with three, for us to briefly comment upon. I shall start with someone who actually owns a property in the Al(l)garve (Guia, nr. Albufeira).¹⁷ Ladies and gentlemen, please step back to 1961 and welcome a very, very young Cliff Richard (1940--):

The Young Ones (1961)¹⁸

<https://www.bing.com/videos/search?q=cliff+richard%2c+the+young+ones&&view=detail&mid=4B7116C568C09C8AF5584B7116C568C09C8AF558&FORM=VRDGAR> (3:11).

After this soft, rosy and idealistic song, enacting and promoting, through romantic love, continuity and traditional or established values and practices in outdoor leisure, family life and society, here comes a much 'harder' rock hit from 1965, already bordering on punk and heavy metal:

The Who, *My Generation* (1965)¹⁹

¹⁶ "Together with (...) British film, and (...) British television, British pop music both earned international renown and worked changes within British society. (...) An alternative working-class culture had not replaced the upper- and middle-class culture of the forties and fifties: but there was in place a culture, enjoyed by all classes, in the creation of which the working class had (...) played a part." (Marwick, 1994: pp. 98-99). See also *idem*, 1998, especially "The Knitting Together of British Youth Subculture" (pp. 55-80) and "*Les Années Anglaises?*" (pp. 455-464).

¹⁷ *Quinta do Moinho*, where Sir Cliff Richard grows his own vineyards and is involved in the production of *Vida Nova*, to be tasted at *Adega do Cantor*, located at nearby *Quinta do Miradouro* (<http://www.winesvidanova.com/Portugeuse/whoweare.htm>).

¹⁸ Founded in 1958, The Shadows had different members throughout the decades, Hank Marvin (1941-), Brian Welch (1941-) and Brian Bennett (1940-) forming, together with Cliff, the usual line-up. "The Young Ones" was also the name of a popular sitcom broadcast in the UK between 1982 and 1984.

<http://www.youtube.com/watch?v=qN5zw04WxCc> (3:28)

Finally, an example from 1968, past the "Summer of Love" (1967), touching on such issues as temptation vs. self-control and underage sex, as if traditional morals and mores were trying to reassert themselves, after all the wild excesses of the Sixties:

Gary Puckett and the Union Gap, *Young Girl* (1968)

<http://www.youtube.com/watch?v=hn0ZJHVH17I> (3:01)

Deeply different from each other,²⁰ these three "oldies but goldies" illustrate in words, sounds and images the diversity and vitality of the British Sixties, to which one might well apply Wordsworth's (1770-1850) celebrated "Bliss was it in that dawn to be alive,/But to be young was very Heaven!" (*The Prelude*, XI, lines 108-109)²¹ A vibrant decade, whose memories still haunt our imagination, 'rocking' our hearts, 'shaking' our souls, 'rattling' our minds and 'rolling' on our dreams; a decade of which, in this day and age of intergenerational gaps, we are all pretty much --- older and younger --- orphaned, disillusioned and nostalgic children, forever trying to "catch the wind".²²

REFERENCES AND SUGGESTED FURTHER READING:

¹⁹ Founded in 1964, The Who were formed by Pete(r) Townshend (1945-), Roger Daltrey (1944-), John Entwistle (1944-2002) and Keith Moon (1946-1978). "My Generation" was also the name of an American TV series released in 2010.

²⁰ "In the late sixties, (...) British rock and pop music splintered into a sparkling shower of psychedelic blues, bubble gum, nostalgia, punk, reggae, and a myriad of other styles (...)" (Thomson, 2008: p. 268).

²¹ As Carmen Posadas has put it, although in a book focused on the Portuguese social and cultural scenes: "Antes dessa década, ser adolescente era uma passagem inevitável mas ingrata. Um momento de NÃO-IDENTIDADE em que não se era nem criança nem adulto, mas (...) uma mistura de dúvidas e ansiedades que cresciam num invólucro de acne juvenil. Mas os anos sessenta, com o seu (...) espírito redentor, iam pôr termo a tal estado de coisas; desde então e até aos dias de hoje, a juventude é um posto." (1995: 6; see also "Do Nacional Cançonetismo à Canção de Protesto", pp. 76-79, and "A Segunda Metade da Década", pp. 79-81).

²² Title of a song by Donovan (1946-), released in 1965. But I might as well end as I have started, quoting Marwick's final words: "(...) there has been nothing quite like it; nothing would ever be quite the same again." (1998: p. 806)

I - Books:

Almeida, Luís Pinheiro de & Teresa Lage, *Beatles em Portugal*, Lisbon: Documenta, 2012.

Barker, Chris, *Cultural Studies. Theory & Practice*, Los Angeles/London/ New Delhi/Singapore: Sage Publications, ³2008, chap. 13, pp. 406-439 [¹2000].

Bennett, A., *Popular Music and Youth Culture: Music, Identity and Place*, London: Palgrave/Macmillan, 2000.

Cabral, Adelaide, *Anos 60. A Era em que o Mundo Mudou*. N. p.: Planeta de Agostini, S.A./*Expresso/Visão*, "Os Nossos Anos", 2010.

Cook, Chris & John Stevenson, *Britain since 1945*, London: Longman, 2000 [¹1995].

Ford, Boris (Ed.), *Modern Britain*, Cambridge: Cambridge University Press, "The Cambridge Cultural History of Britain", vol. 9, 1992, pp. 20-23 and 78-83 (The Cambridge Guide to the Arts in Britain Since the Second World War, 1988).

Fowler, D., *Youth Culture in the Twentieth Century*, London: Palgrave/Macmillan, 2005.

Marwick, Arthur, *Culture in Britain since 1945*, Oxford, UK, and Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, "Making Contemporary Britain", 1994, pp. 91-100 [¹1991].

-----, *The Penguin Social History of Britain: British Society since 1945*, London: Penguin Books, 1996 [¹1982].

-----, *The Sixties: Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c.1958-c.1974*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1998.

McCormick, John, *Contemporary Britain*, Houndmills, Basingstoke, and New York: Palgrave Macmillan, "Contemporary States and Societies", 2003, pp. 168-192.

Metzger, Rainer, *London in the Sixties*, London: Thames & Hudson Ltd., 2012 (Vienna: Christian Brandstätter Verlag, 2011).

Oakland, John, *British Civilization: An Introduction*, London and New York: Routledge, ⁶2006, pp. 290-296 [¹1989].

-----, *Contemporary Britain: A Survey with Texts*, London: Routledge, 2001.

Penberthy, Ian and Caroline Watson (Eds.), *The Swinging Sixties. An Iconic Decade in Pictures*. Lewes, East Sussex: Ammonite Press - A E Publications, Ltd./Mirrorpix, 2012.

Posadas, Carmen, *Quem te viu e quem te vê. Recordando os Anos 60*. Lisboa: Temas da Actualidade, S.A., "Papagaio", 11, 1995 (Quien te há visto y quien te ve. Madrid: Ediciones Temas Hoy, S.A., 1991).

Rosen, Andrew, *The Transformation of British Life 1950-2000. A Social History*, Manchester and New York: Manchester University Press, 2003, chap. 10, pp. 105-120.

Sandbrook, Dominic, *Never Had it So Good: A History of Britain from Suez to the Beatles*. London: Abacus, 2006 [¹2005].

-----, *White Heat: A History of Britain in the Swinging Sixties*. London: Abacus, 2007 [¹2006].

Sculatti, Gene, *Os Cem Álbuns mais Vendidos dos Anos 60*. Lisboa: Editorial Estampa, 2005 (*The 100 Best Selling Albums of the 60s*. N. p.: Amber Books Ltd., 2004).

Storry, Mike & Peter Childs (Eds.), *British Cultural Identities*. London: Routledge, ²2002, chap. 4, pp. 139-173 [¹1997].

Thompson, Gordon. *Please Please Me: Sixties British Pop, Inside Out*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Vilela, Joana Stichini and Nick Mrozowski, *LX 60. A vida nunca mais foi a mesma*. Alfragide: Publicações Dom Quixote, 2012 (reissued 2013).

II - Videos:

Cliff Richard, *The Young Ones* (1961).

<https://www.bing.com/videos/search?q=cliff+richard%2c+the+young+ones&&view=detail&mid=4B7116C568C09C8AF5584B7116C568C09C8AF558&FORM=VRD GAR> (3:14).

The Who, *My Generation* (1965).

<http://www.youtube.com/watch?v=qN5zw04WxCc> (3:28).

Gary Puckett and the Union Gap, *Young Girl* (1968).

<http://www.youtube.com/watch?v=hn0ZJHVH17I> (3:01).

Ten years that shook the world: representations of youth(s) in some musical hits
from the British Sixties

ABSTRACT

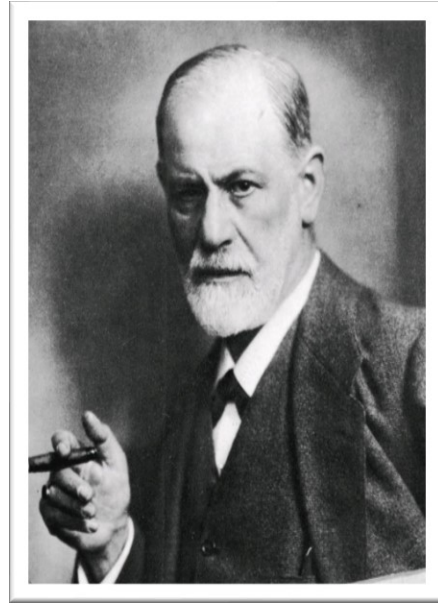
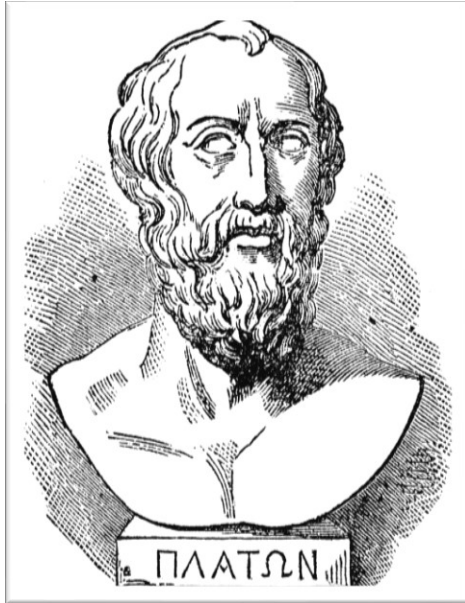
In the wake of the American examples provided, in and since the 1950s, by Bill Haley (1925-1981), Little Richard (1932-), Jerry Lee Lewis (1935-) and Elvis Presley (1935-1977), among others, the association of the British Sixties with emerging and expanding youth (sub- and counter-) cultures and pop music in particular needs no special demonstration. I therefore decided to narrow down my selection to songs whose lyrics focus explicitly on the overall chosen topic --- youth --- and I ended up with three, for us to listen to, remember and hopefully comment upon, if only in the privacy of our own images and memories of the Sixties.

KEY-WORDS

Youth Cultures; Pop Music; Youth

As if Plato had read Freud

The Onto-anthropologic Origin of Tyranny



Américo Pereira

Universidade Católica Portuguesa

One of the main tasks of Plato's *Politeia* is to understand how tyranny comes to be. Plato, after the living lesson hardly learnt with and by the process that led Socrates to what the former considered to be a most unjust damnation and politically obligatory death, knew that tyranny is no deed of the gods, no ill-fated cosmic doom, but the fruit of a human option, an ethic and political one. Tyranny is the act of Man and of Man alone.

The main disciple of the hemlock drinker understood human possibility of action as the ethic and political *topos* situated between two paradigmatic extremes: one of these was the *typos* embodied in the historic figure of Socrates, the man who died as a consequence of a mature life of dedication to common good, which he faithfully served to his last breath. The other extreme was the figure of the tyrant.

In the *Republic*, Plato introduces a concrete historical human entity to be manifested as the symbol of ethic and political perfection: his old master, the philosopher in constant pursuit of a greater level of human perfection. As to the opposite extreme anthropological model, though infamous examples of tyrants were not scarce, no one had a negative greatness comparable to the positive greatness of Socrates. Plato had to create a model, a kind of "idea" of the tyrant. Dramatically, he left that task to the narrative figure of Thrasymachus, a platonic transformation of the historical persona, dully suited to the finality of the *Republic*.

Thrasymachus defines the "typos" of the tyrant as the embodiment of what he considers to be true justice: "I affirm that the just is nothing else than the advantage

¹ Américo José Pinheira Pereira, Doctor in Philosophy, Portuguese Catholic University, 1996. Several items of scientific publications in the areas of Ontology, Ethics, Portuguese Thought, Epistemology, Philosophy of Religion, Ancient Philosophy and Political Philosophy, including nine books. Various Academic Administrative positions. Director of the Philosophy Department 2013-15. Senior research member and Board member of the Philosophy Centre of the Portuguese Catholic University. His main publications are: *Ética e Teologia. Declinações de uma relação* (2016); *Eros e Sophia. Estudos platónicos II* (2015); *A Crise do Bem. Reflexão sobre o Job e o sofrimento* (2014); LAVELLE, Louis, *Cadernos de Guerra. Na frente*, Francisco Piedade Vaz (transl.), Américo Pereira (coord.); "Guerra, uma redefinição", *Synesis*, vol. 6, nº 2, Jul/Dez 2014, pp. 1-20.

of the stronger" (338c).² Justice is, therefore, nothing else than the rules and the action those rules allow and promote in accordance to the convenience of the one, preferably the only one, who holds power. The statute of the power holder improves in the direct measure of its proximity to absolute possession of the capacity to be the sole bearer of the staff of command. All others are and may be no more than slaves.

This is the most radical definition of tyranny and all phenomena historically related to it can and should be evaluated accordingly to it. The tyrant's conception of justice is that true justice resides in the utter universal injustice. The universal enslavement of humanity is the goal of the special political being portrayed by its Sophist advocate. Instead of universal common good there must be universal enslavement.

Under the political perspective portrayed by Thrasymachus, the tendency to tyranny is the driving force within all forms of government and in the end all forms of government will only find their fulfilment when that driving force meets with its "telos". Therefore, all forms of leadership of the fates of all peoples use the same method of deployment of power: "And each form of government enacts the laws with a view to its own advantage, democracy democratic laws and tyranny autocratic and the others likewise" (338e).³

The power holders allow themselves universal liberty and conform the political world to that possibility, as for the others: "and by so legislating they proclaim that the just for their subjects is what is for their – the rulers' – advantage and the man who deviates from this law they chastise as a law-breaker and a wrongdoer" (338e).⁴ This is precisely what Plato had seen happening to Socrates, sentenced and killed as an offender to the rules of the city. For this form of political thought, what the rules consist on, their inner quality, their sense of service, not to a part of the society but to the common good, does not matter.⁵

² PLATO, *The Republic*, Books 1-5, English translation by Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003, p. 47.

³ *Ibidem*, p. 49.

⁴ *Ibidem*.

⁵ A most unfortunate historic case is the one perennially represented by the Nazi «Laws of Nuremberg "that formally initiated the reign of terror against undesired people and that are, in the sense

Plato, through the voice of the Sophist, defines once and for all the kern of *Realpolitik*: "it works out that the just is the same thing everywhere, the advantage of the stronger" (339a).⁶

It is not a bold risk to infer that, under the theory presented by Thrasymachus, there lurks the hypothesis that for each and every man the true great desire is to become the one tyrant and ruler of everyone, the godlike figure of the universal owner of people, their bodies and souls.

The menacing dark shadow of tyranny hangs over the whole ten Books of *Politeia*. In the tenth Book, Plato reveals what he considers to be the correct ending for such a practice and its practitioners: eternal doom, away from all possibility of salvation (615e),⁷ thus emphasising the need for a kind of life that contradicts in every act the mode of the tyrant. The work as a whole ends – disallowing the accusation of platonic pessimism – with a vow of hope. In the words of Paul Shorey's English translation: "we shall fare well", rendering the original "eu prattomen" (621d).⁸

Therefore, the question of tyranny is the question of the possible salvation or loss of the city. Though, as all other men, Plato could not totally escape the times and cultural environment in which he lived, the portrait he presents us of Man in the "myth of Er" (614b-621d) is not confined to an ethnocentric anthropological perspective, but is that of an universal model: what the soldier risen from the battlefield is sent to tell humanity is valid for all human kind, not just for the people of such or such city or time.

Tyranny corresponds to the perdition of the city. The *Republic* envisages a new idea of "paideia" that can promote a form of self-construction of the human being

defended by Thrasymachus, just laws for they were produced by the ones on the siege of power. The then contemporary foreign countries did agree with Thrasymachus: though possessing the capacity of annulling those laws and their makers they chose not to do it, thus blessing Hitler as a just holder of power, as a lawful tyrant.

⁶ *Ibidem*, p. 49. Of course, and without any danger of retrospective illusion, this is also the generic formulation of the Darwinian axis of natural development underlying the success of the evolution motion. One always takes great advantage from reading the classics.

⁷ PLATO, *The Republic*, Books 6-10, English translation by Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 2006, LXXIII, p. 499.

⁸ *Ibidem*, p. 520.

that transforms each one human entity into a being traveling along an unique path towards an individual royalty, in which every human being may be able of precisely living a life that can be classified as "eu prattomen", having "fared well", as well as Master Socrates.

It is not a question of something like the Aristotelian "mesotes", something totally absent in the final determination of the fate of Socrates. It is a matter of human dignity, something that knows no possible way of being measured. It is a quality innermost felt by each human being and which preservation or abandonment determines whether the rightly human ontology survives or not. Socrates never gave up on his, against all temptations of self-betrayal.

Thus, he affirmed himself as the champion of human dignity prevailing upon all forms of ethical and political degradation. Here dwells the fountain where Plato drank his inspiration for the prototype of the autonomous man, bound to no form of heteronomy: external, bearing the form of other man's tyranny; internal, in the form of the tyranny of passions, of desires.

The champion of heteronomy, of other people's heteronomy is the tyrant. Why is this human figure so fond of being dependent?

Plato blames this tendency on the corrupt "paideia" that was ministered to the young. In "Book IX", Plato studies "the tyrannical man himself – the manner of his development out of the democratic type and his character and the quality of his life, whether wretched or happy." (571a).⁹ The matter of the essence of democracy is not to be treated here, except the fact that Plato considers that it fosters certain kinds of desires, precisely the ones which assent to on the part of the youth lead to the path of tyranny.

This can be perceived when Plato affirms that: "In the matter of our desires I do not think that we sufficiently distinguished their nature and number"(571a).¹⁰ Plato will establish the path to tyranny on the grounds of human deep desirability:

"Of our unnecessary pleasures and appetites there are some lawless ones, I think, which probably are to be found in us

⁹ *Ibidem*, p. 335.

¹⁰ *Ibidem*.

all, but which, when controlled by the laws and the better desires in alliance with reason, can in some men be altogether got rid of, or so nearly so that a few weak ones remain, while in others the remnant is stronger and more numerous"(571b-c).¹¹

Plato refers not to "pleasures and appetites" as a whole, but immediately selects the "unnecessary" ones: it is on the non-necessary part of human desirability that the inclination to tyranny stands. This tendency seems to be universal. So, it is apparent that in every human being ("men" translates the Greek "anthropos") there are lawless unnecessary pleasures and appetites that, when not controlled, lead people to tyranny. The possibility of control exists only through the means of the action of the laws, better desires and reason.

These three integrated items summarize both Socratic ethic and political teachings and Socratic anthropologic action.

And the renewed lesson is very clear: as all human beings seem to be subjects of superfluous desirability, only the rational ruling of that desirability can avoid the metamorphosis of anyone human being towards the extreme human beast, the tyrant. This is a transcendental platonic finding.

Thus, without the inner rule of reason, separating necessary desirability from unnecessary one, thus immediately killing the perverse impetus at its birth, human beings transform themselves into human beasts.

One has to remember that Plato is at the top of a tradition that knows in its flesh the dangers and consequences of anomic chaotic existence: everything is preferable to chaos – the absolute lawlessness, the impediment to human life. For Plato, it is clear that the great transcendent natural or super-natural non-human forces of the cosmos are humanly not possible to be controlled. The evil produced by these forces upon humanity is a for ever uncontrollable reality.

But it is also very clear that human forces are totally within the grasp of human power, should this be logically and reasonably put into action. Evil produced by human action can be controlled and should be controlled by human action.

¹¹ *Ibidem*.

This evil starts with the coming to being of the unnecessary lawless desires and it is through the proper orderly – cosmic – ruling of such desires that human evil produced by human beings can be averted.

What are these desires?

Plato answers:

"Those, said I, that are awakened in sleep when the rest of the soul, the rational, gentle and dominant part, slumbers, but the bestly and savage part, replete with food and wine, gambols and, repelling sleep, endeavours to sally forth and satisfy its own instincts."(571c).¹²

Plato tells us that the necessary desires, the ones that constitute the driving force within people's actions which contribute to their "well faring", both individual and as a "polis", are the rational ones, the ones that are "logically" (from "logos") acceptable and accepted by an awakened humanity, those that are compatible with the guidance needs of strict "well faring".

Those are the ones that may come to the light of day, to the condition of awakened for those are the ones compatible with the – also absolutely necessary – non-chaotic cosmic and human life within cosmos, its only place of possibility, logically and ontologically. Humanity is not possible within a frame – that would be a non-frame – of "alogia". The unnecessary desires are producers of "alogia", therefore they are not passible of daylight presentation. Their place is in the darkness, symbol of the lower places, neighbouring Tartarus.

Like all pro-chaos forces, the cosmically undesirable desires should be relegated to the deepest, wherefrom they could never emerge.

But, humanly, they do not inhabit a non-return place. They lurk in the shades of the soul, waiting for the daylight guards to retire, immediately emerging and causing their devastating effects.

What effects are these? Again, Plato serves us a diamantine answer:

"You are aware that in such case there is nothing it will not venture to undertake as being released from all sense of shame and all reason. It does not shrink from attempting to lie

¹² *Ibidem*, pp. 335 and 337.

with a mother in fancy or with anyone else, man, god or brute. It is ready for any foul deed of blood; it abstains from no food, and, in a word, falls short of no extreme of folly and shamelessness." (571c-d).¹³

This very important piece of Plato's thought could and should be the object of a great debate. Here is not the place for it. Nevertheless, one aspect has to be stressed: the example of the action towards the mother is transcendently symbolic of the absolute of the difference between a "necessary" and a "non-necessary" desire and its derived political application. The problem is not a sexual one: Plato does not criticise the sexual impulse (*Symposium* is quite clear about Plato's view on the matter), but relates "necessary" exertion of sexuality with "non-necessary one". The one that appears in the platonic example is the latter. But the contrast remains: only a fool, and Plato is no fool, would dispute the general necessity of sexual activity for humanity. But is it a necessary act of sexual activity to "lie with" one's mother?

One also has to remember that Plato was a man who had an encyclopaedic knowledge of Hellenic poetry: he knew very well the story of Oedipus. And this story was no mere "story", but a major narrative symbol, a landmark not just of Greek culture, but of Greek identity. To "lie with" one's mother is no faint anecdotic mention, but a paragon of cosmic disruption of the axis that permitted human existence, precisely as an integrated cosmic sub-part. To do that is to *annihilate order*, not in a social sense, but in an ontological one, the one that means the difference between possibly having the presence of humanity or not.

The tyrant is the lawless one who does in daylight what the law abiding only dream of, and, having thus dreamt, ostracise such dreams to where they should be, some kind of human soul's Tartarus.

Plato not only does not question the existence of these desires and their dream-wise manifestation, he emphasises their presence, but, instead of being complacent towards them, envoys them to the trashy place where they belong. Only thus can

¹³ *Ibidem*, p. 337.

political-cosmic order be maintained, permitting human life and human "well faring".

This existence of "non-necessary" detrimental desires is transcendental to humanity, as one can perceive when Plato affirms:

"This description has carried us too far, but the point that we have to notice is this, that in fact there exists in every one of us, even in some reputed most respectable, a terrible, fierce and lawless brood of desires, which it seems are revealed in our sleep." (572b).¹⁴

Plato affirms that the existence of "a terrible, fierce and lawless brood of desires" is transcendental to humanity. No one escapes it. These desires, asleep when "the rest of the soul, the rational, gentle and dominant part, slumbers" (571c),¹⁵ when rationally uncontrolled, awake, rise to the surface of the soul, expressing themselves as dreams, erotic dreams, conceiving this Eros as the driving force permeating all desirability, either "gentle" or "fierce".

The lawless desires, if let loose, naturally evolve to a path ending in a model of life that constitutes the prototype of tyranny and the tyrant. Again, in Plato's words (574e-575a):

"[...] the opinions that formerly were freed from restraint in sleep, when, being still under the control of his father and the laws, he maintained the democratic constitution in his soul. But now, when under the tyranny of the ruling passion, he is continuously and in waking hours what he rarely became in sleep, and he will refrain from any food or deed, but the passion that dwells in him as a tyrant will live in utmost anarchy and lawlessness, and, since it is itself sole autocrat, will urge the polity, so to speak, of him in whom it dwells to dare anything and everything in order to find support for himself and the hubbub of his henchmen [...]"¹⁶

Plato perceives within the frame of human psychological structure a deep and in itself non-controllable reservoir of desires, that remind the very old primitive Chaos and its volcanic erotic primordial expression; a manifest crowd of desires controlled

¹⁴ *Ibidem*, p. 339.

¹⁵ *Ibidem*, p. 337.

¹⁶ *Ibidem*, p. 349.

by authority, symbolized in the person of the father and other political law-holders; a firstly non-manifest host of desires, founded on the chaotic ones, that manifest themselves just when there is no no-autonomic authority, but that, when all law and order are gone, manifest themselves all the time, thus producing that which by definition is the tyrant.

So the point here is not a relation between the champion of autonomy – conquered in the end through an agonistic experience of suffering – Oedipus and his parents, in any degree of consciousness, but the relation between all human beings and their desires in accordance to the possibility of common good. The sole fulfilment of all the desires of the one, the tyrant, immediately necessitates the impossibility of the fulfilment of all other people's lawful desires.

The path to tyranny consists on giving way to the transcendental human desirability without any restraint. There are laws and rules and proper authorities – the ones who do not vent perverse desires – to avoid the manifestation of the desires that are not compatible with the existence of common good.

That which is the life of all human beings in the form of desire, if not controlled by a *super-me*, embodied in the various forms of law and law enforcers, will necessarily transform *me*, my being in act, my first person in being, my "*eimi*", into a tyrant.

In a very brief way, this is how Plato could have read Freud.

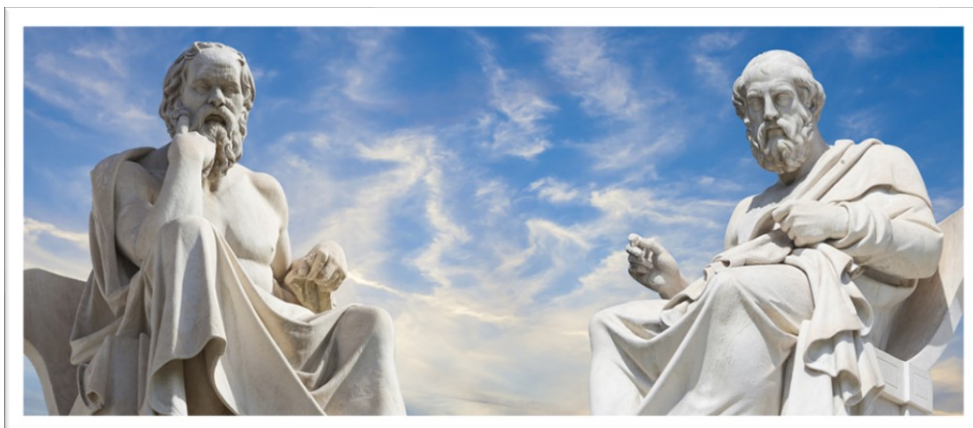
ABSTRACT

In *Politeia*, Plato analyses the types of human desirability, showing that there are perverse desires, detrimental to the possibility of the existence of common-good. The paragon of human perversity is the tyrant, precisely the one whose "paideia", annulling the corrective political instances – the "super-me"–, lead to an absolute hold of power, enslaving all other human beings. Briefly, this is how Plato read Freud.

KEY-WORDS

Plato, Freud, desires, tyranny, common-good.

***A NOÇÃO DE "PESSOA" COMO CONCEITO-
CHAVE NO ENCONTRO DAS CULTURAS:
UMA REVISÃO DA ABORDAGEM RECENTE
DA FILOSOFIA ANALÍTICA***



J. A. Colen
Universidade do Minho

"Não têm os Judeus olhos? Não têm os Judeus mãos, órgãos, dimensões, sentidos, inclinações, paixões? Não ingerem os mesmos alimentos, não se ferem com as armas, não estão sujeitos às mesmas doenças, não se curam com os mesmos remédios, não se aquecem e refrescam no mesmo verão e no mesmo inverno que os Cristãos? Se nos ferirdes, não sangramos? Se nos fizerdes cócegas, não rimos?"²

1. Personalidades e Máscaras: definição do problema

Uma resposta à interrogação "Como as pessoas de diferentes culturas comunicam?" deve começar de um modo que não repugna nem a analistas nem a fenomenólogos, ou seja examinando o conceito de "pessoa" envolvido no enunciado do próprio problema. Com efeito, a questão está envolta em certa ambiguidade, ou certa diversidade, de significados. Num determinado sentido a pergunta inquiri pelo conjunto de características que definem uma pessoa, isto é que fazem dela a pessoa que é. Há, porém, um outro

¹ J. A. Colen é doutorado em Ciência Política, investigador convidado do CESPra na École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), Visiting Scholar em Notre Dame (Indiana) investigador associado ao CEH da Universidade do Minho (Braga) e bolseiro da FCT. Recebeu os prémios Raymond Aron 2010 para as Ciências Sociais e o prémio Aster 2012 e publicou *Voto, Governos e Mercados* (Lisboa, 2010), *Futuro do Político, Passado do Historiador* (Lisboa, 2010), *Guia de Introdução à Filosofia da História* (Lisboa 2011), *Facts and Values: A Conversation* (Londres, 2011) e editou *Leo Strauss, O Problema de Sócrates* (Lisboa, 2012) e, com Pedro Moreira, *Platão Absconditus* (Lisboa, 2014) e, com Elisabeth Dutartre-Muichaut, *Companion to Raymond Aron* (Palgrave, 2015) e *La pensée de Raymond Aron*, (Wien, 2017) bem como numerosos artigos e comunicações.

² Shakespeare, *The Merchant of Venice*, Act 3, Scene 1, 2006, p. 78.

sentido, mais elementar, senão mais profundo: o que torna alguém uma pessoa? Vamos provisoriamente tomar a questão neste último sentido.

Mesmo assim é pertinente recordar que a pergunta pode ser respondida em termos meramente jurídicos em vez de termos filosóficos: o escravo romano, ou o bebé nos braços (ou o feto) não é, ou não foi em certos momentos da história ou em diferentes culturas uma pessoa, mas "algo" que o tempo se encarregava de fazer nascer, comprar a sua liberdade ou morrer na servidão³. Se no plano jurídico as respostas parecem geralmente claras, embora arbitrárias—*imperat fiat social*—a justificação filosófica mais comum é que o ser pessoa está indissociavelmente ligada a certas propriedades "mentais" ou "morais"⁴, de que o escravo carecia apenas de direito, mas os idiotas e os bebés carecem de facto.

O conceito de "pessoa", todavia, não foi introduzido na filosofia sem custo: a palavra grega designava a máscara usada pelos actores no teatro trágico⁵ e, portanto, os teólogos cristãos da época romana tiveram que esclarecer que entendiam por pessoa um "indivíduo de natureza racional" (S. Th., I, q. 29). "Pessoa" não designava apenas uma manifestação externa, mas um ser individual. Nessa linha, hoje, aqueles que julgam que os golfinhos ou os porcos têm inteligência, chamam-lhes razoavelmente "pessoas não-humanas"⁶ (os teólogos cristãos reservavam a expressão para as Pessoas Divinas, os anjos e os homens)⁷. Ao contrário da definição jurídica, o conceito filosófico, à primeira vista, cobre o indivíduo cuja natureza é racional do berço à cova: idiotas e bebés por igual. A questão tornou-se mais nebulosa quando se deixou de pensar em termos de "natureza". Ambas as definições: a da identidade como a contingente especificidade individual e a da identidade como a propriedade permanente de um indivíduo (ou classe de indivíduos) estão relacionadas. Convém examinar brevemente certos debates recentes e tentar compreender a razão do impasse que leva alguns filósofos a tentar descartar inteiramente esta questão ou a tropeçar nos paradoxos da Não-Identidade (e outros similares).

³ Veyne, 1999, p. 57 e seguintes.

⁴ Ver por ex. Baker, 2000, cap. 3.

⁵ Mayer, 1993. Embora a obra de Meyer se concentre nas tragédias de Ésquilo, a sua descrição aplica-se a todos os outros compositores trágicos.

⁶ Ver por ex. Singer (Ed.), 1985, pp. 40-51.

⁷ Plantinga, Thompson e Lundberg, 2010, parte 2, cap. 9. A definição de Aquino é tomada de Boécio.

2. Pessoas, razões, meios-cérebros e o critério do mais próximo continuador

É difícil hoje ler sem certa surpresa a frase descuidada com que a sexta das *Meditações Metafísicas* de Descartes começa: "Já só nos falta examinar se existem coisas materiais"⁸. Descartes ignora a questão do problema da união entre o corpóreo e o incorpóreo - que Gassendi⁹ lhe recorda imediatamente na sua Quinta objecção - para se centrar no que verdadeiramente o preocupava: demonstrar que o que estava fora da mente é constituído por pura extensão geométrica¹⁰. Tal decorria directamente do seu método: o que é verdadeiro do conceito é verdadeiro da própria coisa, pelo que devia começar por expurgar as qualidades, naturezas, formas e outros vestígios da metafísica aristotélica que dominou a filosofia durante séculos.

Se a vitória do argumento na opinião pública foi talvez alcançada somente pela troça de Molière no *Doente imaginário*¹¹, logo entre os cartesianos houve quem levasse às suas consequências o problema de Gassendi: será que temos uma ideia clara e distinta de como pode a mente afectar o corpo e vice-versa? Uma questão que ocupou as melhores "mentes" durante mais de sessenta anos. A questão, todavia, por motivos que adiante ficam claros, não podia ter resposta nos termos em que era colocada e, por isso, não é de espantar que La Mettrie num livro chamado *O Homem Máquina* declarasse sem reboço sobre Descartes: "É verdade que este célebre filósofo estava muito enganado; ninguém o nega. Mas de certo modo tinha compreendido a natureza animal; foi o primeiro a demonstrar satisfatoriamente que os animais são verdadeiras máquinas. (...). Como, sem ingratidão, negar-lhe o perdão pelos seus erros?"¹²

Se os esforços dos continuadores de Descartes levaram as suas teorias até conclusões inesperadas, o desespero do próprio por encontrar, algures no cérebro - na famosa glândula pineal - a ligação entre corpo e mente, veio introduzir pela primeira vez o cérebro no domínio das noções "metafísicas".

⁸ Descartes, *Meditations*, reunido em Eaton, 1927, p. 145.

⁹ Gassendi, *Vth. Objections*, reunido em Eaton, 1927, pp. 245-246.

¹⁰ Descartes, *Reply to Objections*, reunido em Eaton, 1927, p. 262.

¹¹ Na peça *Le Malade Imaginaire*, Molière troçou dos filósofos que diziam que o ópio adormecia as pessoas porque este continha 'virtudes dormitivas.' O ópio tinha 'virtudes dormitivas' porque tem a propriedade de nos adormecer, mas tal não diz nada acerca da razão porque as substâncias com esta propriedade têm esse efeito. Molière, 1871, Acto 3, cena 3. A troça revelou-se mais eficaz que a argumentação.

¹² La Mettrie, 1996, p. 35.

O cérebro é um domínio ainda desconhecido e um território cujo mapa está cheio de surpresas. Desde os anos 60, porém, que a filosofia analítica da personalidade sofreu uma estranha reviravolta devido à consideração de um enigma. Os estudos do cérebro mostraram a possibilidade de uma "fissão"¹³ entre as suas duas metades, esquerda e direita, trazendo para a agenda filosófica a interrogação: "qual destas metades é a pessoa?" Em rigor, essa formulação é inexacta, embora continue a ser usada correntemente, pois a questão deixou de ser vista como intrínseca (a experiência de um "eu") para ser analisada extrinsecamente, digamos a partir de uma observação imparcial ou, como costuma dizer-se, de Marte. Nas décadas seguintes, à divisão do cérebro juntaram-se os transplantes, as viagens na quarta dimensão e outras experiências conceptuais destinadas a seguir o percurso da "pessoa" que se divide e transforma ao longo do tempo. A "identidade da pessoa através do tempo" é o objecto (e título) do primeiro capítulo de *Explicações Filosóficas* de Robert Nozick¹⁴. Nesse texto Nozick reflecte sobre um paradoxo - ou melhor um par de *puzzles* - que o filósofo inglês Bernard Williams tinha lançado num artigo em 1970 intitulado "O eu e o futuro"¹⁵, que mais tarde integrou no livro *Problemas do Eu*¹⁶.

Em poucas palavras, o essencial do paradoxo que Williams apresenta é este: dois indivíduos A e B vêem as suas memórias transferidas para outros corpos, ou mais exactamente trocados entre os corpos de A e B. Antes da troca, A e B são informados de que um dos corpos receberá \$100.000 enquanto o outro é torturado. A e B dão voz às suas preferências e Williams nota que, independentemente do que realmente acontece à 'A-body-person' com memórias de B, esta se identifica com o anterior B, e vice-versa¹⁷. Isto parece indicar que a preocupação do sujeito acerca do que lhe acontece no futuro não envolve necessariamente o que acontece com o seu corpo, desafiando os "argumentos filosóficos desenhados para mostrar que a identidade corporal [é] pelo menos uma condição necessária da identidade pessoal"¹⁸ e sugere

¹³ Olson, 1999, pp. 46-51. Ver também: Olson, 2003.

¹⁴ Nozick, 1981, pp. 29-70.

¹⁵ Williams, 1970.

¹⁶ Williams, 1973.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 47-48.

¹⁸ *Ibidem*, p. 51.

que é racional identificar-se em vez disso com as próprias memórias, impressões, etc., e não tanto com o seu corpo.

Mas Williams oferece uma segunda experiência conceptual em que o sujeito A é apenas informado de que 'ele' mesmo, no futuro, será torturado, e que, nesse momento futuro, não se lembrará de nada do que diz respeito ao seu passado - as suas imagens e impressões provêm de B. O medo da tortura, apesar da (antecipada) completa dissociação psicológica leva o autor a concluir que o medo que assola A assenta na convicção de que: "a minha sujeição à dor física no futuro não fica excluída por nenhum estado psicológico que sofra nessa altura"¹⁹. O segundo caso parece indicar assim, ao contrário do primeiro, que a continuidade corporal é condição necessária da identidade. A pessoa-no-corpo-A enfrenta certo risco ao decidir passar a perspectiva de tortura à pessoa-B e é esse risco que considera ("talvez neuroticamente"²⁰) o traço essencial do problema da noção de pessoa.

Cada uma das experiências mentais conduz a resultados contrários, apesar da situação descrita ser objectivamente idêntica, e a impossibilidade de chegar a uma conclusão lógica faz crescer a perplexidade. Williams, porém, termina com uma nota: há aspectos da noção ou identidade da pessoa relacionados com a continuidade corporal e aspectos relacionados com a continuidade "mental" (isto é, de experiências e memórias)²¹. Em geral presume-se que esta dicotomia coincide com outra: dimensão da pessoa na perspectiva do sujeito (os mentais) e na perspectiva externa (os do corpo). Todavia, como mostra com as experiências mentais, os exemplos mostram uma relação exactamente inversa²².

Nozick escolhe precisamente este, dentre os muitos enigmas que rodeiam a reflexão sobre a pessoa, para formular com precisão o problema que também nos ocupa, na sua dimensão mais elementar ou profunda: "como é que, dadas as mudanças, pode existir a identidade de algo de um tempo para outro e em que é que

¹⁹ *Ibidem*, p. 53.

²⁰ *Ibidem*, p. 59.

²¹ *Ibidem*, p. 62.

²² Williams, 1973, p. 64 e seguintes; especialmente objecções pp. 70-81. Williams ainda parece saber mais do que esta *aporia* ou perplexidade deixa entrever e num ensaio posterior busca na análise da linguagem a refutação às (quatro) objecções que ainda perturbam a resposta afirmativa à questão "São as pessoas corpos?"

essa identidade consiste?"²³. O seu propósito é explicitar os pressupostos do paradoxo de Williams. O que está implícito no paradoxo é essencialmente o seguinte: para algo (x) ser o mesmo que outro (y), através do tempo, presume-se que tal depende de certas propriedades de ambos (x, y) e da sua relação mútua, mas que nenhum outro facto deve ser considerado nessa continuidade.

Será assim? Nozick dá um exemplo gráfico e explora a sua transposição para o caso da pessoa: é o dos sobreviventes do Círculo de Viena que se reencontram em Istambul e se consideram os continuadores do mesmo grupo, mas que descobrem depois que os restantes membros se refugiaram nos EUA. Qual é o verdadeiro Círculo? O que define a identidade ao longo do tempo?²⁴ Esta metáfora lança uma certa luz sobre a questão e leva-o a pensar que se chama identidade através do tempo ao "closest continuer"²⁵. Mas a ideia de que aquilo a que nos referimos quando falamos da identidade das coisas é a contiguidade permite estruturar uma resposta, não ainda responder, pois há ao menos duas propriedades relevantes a considerar: a continuidade espaço-temporal e a continuidade das características ou elementos físicos. Noutra formulação, a questão é explicada através de outro *puzzle*, o do barco de Teseu, cujas tábuas foram substituídas periodicamente, para depois se descobrir que um outro barco foi integralmente reconstituído com as tábuas originais. A continuidade espaço-temporal aponta para a escolha do Teseu que se manteve com manutenções graduais; a continuidade dos elementos físicos remete para o Teseu renascido - no exemplo, a partir das tábuas originais que tinham sido guardadas²⁶. O que Nozick chama aplicações da teoria à pessoa são diversos casos em que o cérebro é duplicado, incluindo as suas memórias (caso 1); transplantado (caso 2); ou só os padrões cerebrais são transferidos de um moribundo para uma nova pessoa (3); metade do cérebro é transplantado (4); ou removido (5); ou ambas as coisas em simultâneo (6); ou se gera ao acaso um cérebro semelhante no universo infinito. Como se não bastasse, Nozick nota também que não é impossível que, tal

²³ Nozick, 1981, p. 29.

²⁴ *Ibidem*, pp. 29-31.

²⁵ *Ibidem*, p. 33.

²⁶ *Ibidem*, pp. 29-33.

como na analogia do círculo de Viena, se dê uma sobreposição de duas pessoas idênticas²⁷.

Estas "experiências mentais" permitem a Nozick clarificar o que entendemos por pessoa como sujeito que permanece e estabelecer a abordagem conceptual para atacar o problema (noções como: "relação", "parente mais próximo", "estrutura abstracta intrínseca"²⁸- isto é algo estranhamente análogo à "forma" aristotélica de que Molière troçou²⁹). A conclusão que o espanta é que, na maioria destas situações limite, conseguimos prever em que casos a pessoa é a mesma com o esquema simples do "próximo continuador", ignorando a complexidade subjacente.

Complexidade subjacente é o nome curto para o enorme conjunto de diferenças mentais e físicas, impressões e memórias de cada indivíduo, enfim o que dissemos no início que seria a primeira concepção da interrogação (ou seja, a questão da noção de "pessoa" contingente)³⁰. Nozick, como libertário, defende o valor do livre arbítrio e, ao contrário de La Mettrie, crê que somos mais que um "homem-máquina".

Se Nozick manteve o problema na agenda filosófica, Derek Parfit no livro *Razões e Pessoas*³¹ levou-o à perfeição. Histórias de ficção científica muitas vezes inspiradas na série filmada *Caminho das Estrelas* incluem teletransportes no espaço e no tempo. Alguns pensadores, como Quine, chegados a este ponto interrogaram-se: "É certo que as histórias de ficção científica podem ter o seu uso em filosofia, mas (...) pergunto-me se os limites do método são propriamente considerados. (...). [É] presumir que as palavras têm uma força própria para além daquela que a necessidade dessas palavras investiu nelas"³².

Parfit, porém, está convicto que nestas situações imaginárias está envolvido algo mais do que palavras: profundas crenças sobre o que é a pessoa³³. Por isso descreve primeiro a continuidade física espaço-temporal, que é o critério vulgar da identificação de objectos físicos e, em seguida, descreve os critérios psicológicos e

²⁷ *Ibidem*, pp. 37-40.

²⁸ *Ibidem*, pp. 47-48.

²⁹ Compare-se Aristóteles, *Metafísica* I, com Nozick, 1981, p. 47.

³⁰ Nozick, 1981, pp. 110-114.

³¹ Parfit, 1984, na Terceira parte.

³² Quine, 1972, 490. Parfit não ignora o problema: Parfit, 1984: p. 199.

³³ Parfit, 1984, p. 179.

físicos. O seu propósito é clarificar as falsas presunções do "fiscalismo" ou materialismo, isto é a tese de que não há nada real acerca dos estados mentais, que não são mais que eventos físicos de outro género. Nem todos os filósofos são materialistas, mas segundo Parfit, os que não são "fiscalistas" são dualistas ou idealistas. O que tenta mostrar é que, paradoxalmente, materialistas poderiam aceitar o critério psicológico e que os dualistas podiam aceitar o critério fisiológico. Tal paradoxo parece-lhe revelador. Como não há critério adequado para definir a identidade das pessoas, conclui que as pessoas não existem além das suas partes.

Parfit argumenta que a realidade pode ser descrita impessoalmente (de Marte). Não tem, portanto, que haver uma resposta definida à questão "Continuarei a existir?", mesmo depois de examinar todos os dados envolvidos. É um erro presumir que o que interessa na vida pessoal é a sobrevivência depois da morte: o que interessa é a Relação R, a ligação psicológica (especialmente a estabelecida pela memória e carácter) e a continuidade (que chama "cadeias sobrepostas de forte ligação")³⁴. A controvérsia não se esgota, portanto, no problema do critério para definir a noção de pessoa: debate-se igualmente se o valor da pessoa importa, ou a sobrevivência pessoal, e alguns aventam até que a sobrevivência colectiva da humanidade é mais importante³⁵. Um kantiano poderia levantar eventualmente a objecção de que ficamos desprovidos de recursos para descrever a agência moral, mas o nascimento contingente de Kant foi previamente submetido à mesma "tortura" por Parfit³⁶.

Argumentos complexos, afirmações refutadas, contraexemplos reais e inverosímeis, teses surpreendentes e convicções teimosas, *puzzles*, condições abstractas e muito reais, desafios para descobrir novas teses e conclusões surpreendentes³⁷ fazem parte da parafernália ecuménica dos filósofos analíticos.

³⁴ Parfit, 1984, pp. 233-238.

³⁵ Veja-se Scheffler, 2013, p. 15 e seguintes.

³⁶ Parfit, 1984, p. 352 e seguintes.

³⁷ Cf. Nozick, 1974. No entanto, Nozick afirma também noutra lugar que: "[a] ideia de que novos problemas explicativos vão sempre fluindo na nossa direcção dá continuidade à tarefa da filosofia. Mas esta tarefa não é a terapêutica wittgensteiniana de remover ou dissolver *puzzles* ou confusões com raízes linguísticas, decorrentes de analogias equivocadas devidos a gramática, de a 'linguagem sair de férias,' de pensar que todos os termos são substantivos, e assim adiante. Os problemas explicativos são genuínos e reais - e se, por vezes, a reconciliação da possibilidade de p com um aparente excluído implica mostrar que um modelo subjacente ao excluído está sobre expandido ou é

Não obstante, nestes debates que envolvem mais de uma centena de títulos desde 1970 - para não mencionar os incontáveis artigos científicos - o que parece em causa é, antes de mais, a clarificação dos conceitos ou das convicções embebidos na linguagem.

A linguagem (*logos*) é tradicionalmente o meio de comunicação entre culturas por excelência, mas o encontro de culturas pede conteúdos para a linguagem, para além de uma análise meramente formal.

3. Dualismo cartesiano e como começou uma fissura irreparável

É por isso que a dúvida expressa por Quine parece tão pertinente: será que as palavras têm uma força própria para além daquela que a necessidade social passada investiu nessas palavras? O risco é que *puzzles*, argumentos e desafios da filosofia analítica contemporânea não nos revelem mais do que as consequências lógicas das nossas convicções pré-existentes ou dos nossos preconceitos, tornando-se obstáculo em vez de veículo do encontro cultural. Claro que, por vezes, os resultados destes *puzzles* são contra-intuitivos, situação que não seria de espantar, pois a tarefa que a ciência e a filosofia se impuseram, desde há três séculos, é a de substituir os conceitos do senso comum por "constructos" artificiais rigorosos ou, se preferirmos uma linguagem mais antiga, *doxa* por *episteme*.

Neste contexto não parece sequer especialmente relevante que a busca da verdade seja geralmente considerada impossível de alcançar. Pelo contrário, a perplexidade que nos fica depois de revisitar esta controvérsia, é se os filósofos não sabem muito mais do que o seu método permite. Não é claro como a análise da linguagem conduz Williams ao fisicalismo, sustenta o livre arbítrio de Nozick³⁸ e liberta Parfit do próprio "eu" numa espécie de colectivo difuso, porque, em todos os casos, está sempre presente a dicotomia entre continuidade física e psicológica (ou mental).

Parece ainda actual a observação de Karl Popper quando no Conhecimento objectivo procura solução para o paradoxo de Hume e, ao discorrer sobre a questão

defeituoso ("preso a uma imagem"), não há razão para acreditar que este modelo ou a sua sobre expansão tenha raízes que são especialmente linguísticas." Nozick, 1981, pp. 651-652.

³⁸ Bratman, 2007, p. 107 e seguintes, explora o problema sublinhando que Nozick só se preocupa com a questão na medida em que a ausência do livre-arbítrio mina a dignidade humana. Cf. Nozick, 1981, p. 291.

corpo-mente, observa que muitas teorias que tentam vencer o dualismo acabam a defender algum tipo de monismo, sem o conseguir vencer completamente, já que revelam um outro dualismo mal oculto³⁹. Ele próprio, na sua *Busca Inacabada* prefere descrever-se como dualista a defender qualquer monismo⁴⁰ e, na discussão com John Eccles, chega a dizer: há realmente um "fantasma na máquina"⁴¹. É certo que evita falar de "substâncias", mas a solução não busca menos a ligação entre duas coisas distintas. Os recentes debates na sequência da metafísica analítica libertária de Robert Kane não escapa aos dilemas da relação entre mentes e cérebros⁴².

Essa suspeita leva-nos a afirmar que continuamos presos pelo dualismo cartesiano. Com efeito, é difícil não reconhecer certa verdade no retrato de Gilbert Ryle: "Há uma doutrina sobre a natureza e lugar das mentes que é tão comum entre os teóricos e até entre os leigos que merece ser descrita como a teoria oficial"⁴³. Em suma, segundo o autor do *Conceito de Mente*, a maioria dos filósofos, psicólogos e crentes, embora admita dificuldades e tenha reservas de detalhe ("que presumem que podem ser ultrapassadas sem modificações sérias à arquitectura da teoria"⁴⁴), adere hoje a um credo ou doutrina que brota sobretudo de Descartes e afirma aproximadamente o seguinte:

"Com a duvidosa exceção dos idiotas e bebés nos braços, cada ser humano tem tanto um corpo como uma mente. (...) O seu corpo e a sua mente estão normalmente ligados, mas depois da morte do corpo a sua mente pode continuar a existir e funcionar. Os corpos humanos estão no espaço e sujeitos a leis mecânicas que governam todos os outros corpos no espaço. Os processos e estados corporais podem ser inspeccionados por observadores externos. Portanto, a vida corporal do homem é tão pública como as vidas dos animais e répteis e até as carreiras das árvores, cristais e planetas. "

Mas as mentes não estão no espaço, nem as suas operações sujeitas a leis mecânicas. Os funcionamentos de uma mente não podem ser testemunhados por

³⁹ Veja-se uma explicação em Popper, 1979, p. 153 e ss.

⁴⁰ Popper, 1992, p. 218.

⁴¹ Veja-se em especial Popper em Eccles e Popper, 1977, p. 464.

⁴² Veja-se os textos reunidos por Palmer (Ed.), 2014.

⁴³ Ryle, 2009, p. 1.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 1.

outros observadores, a sua carreira é privada. Só eu posso ter conhecimento directo dos estados e processos da minha mente⁴⁵.

Quer dizer, temos tendência a pensar como se houvesse um fantasma na máquina de La Mettrie. Que nos é difícil pensar de outro modo é muito óbvio. Embora hoje possamos notar que a maioria dos filósofos (não-crentes) tende a pensar que a mente não existe nem funciona depois da morte⁴⁶, mesmo os fisicalistas relatam duas histórias "paralelas": a do corpo e a da mente e recorrem à "consciência", autoconsciência e introspecção como fonte de respostas. Williams, suspeitamos, não se dedicou à estatística social ao apresentar os resultados das suas experiências mentais (excepto talvez a um levantar de mãos nas aulas) que o levaram a concluir que preferíamos ser o cérebro A no corpo B, ou evitar a dor do corpo A: limitou-se a recorrer ao autoconhecimento. E Parfit não se libertou das metáforas "dentro" e "fora", "externo" e "interno" para descrever o espaço mental: apenas diz que a mente que comanda e as pernas, braços e língua que executam, ou o que o olho vê e a mente percebe, tal como os sorrisos e caretas que revelam os estados de espírito podem ser descritos de forma impessoal e que a "relação R" feita de memórias e impressões é mais importante do que o "eu", sem conseguir evitar referir-se aos fenómenos "mentais".

Diga-se em abono de verdade que os esforços de Ryle para descrever o homem pelos seus comportamentos sem referência às intenções, pensamentos e sensações que as precedem, sucedem e acompanham foi (relativamente) sucedido, mas não eliminou o dualismo. É um dos casos a que se aplica o dito de Popper: aquele limitou-se a substituí-lo por um monismo com o dualismo mal-escondido. Ryle, porém, identifica correctamente o seu "culpado", o autor da "teoria oficial".

Descartes estava resolvido a empreender a tarefa de dar uma demonstração matemática da "espiritualidade" da alma. Para fazê-lo tinha começado por substituir a alma escolástica por uma mente sem corpo. O matematismo cartesiano tinha requerido uma dissecção da realidade em substâncias tão distintas como as ideias que podemos fazer delas, de tal modo que, quando o filósofo se ocupa da metafísica não pode saber que tem corpo, e quando o cientista se ocupa da física é preferível

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 1-2. Ao encurtarmos o texto, eliminámos também alguns parágrafos.

⁴⁶ Veja-se Scheffler, 2013.

que se esqueça que tem uma mente. A mente cartesiana é essencialmente pensamento. Que é uma coisa pensante (*res cogitans*) na sua definição? "É uma coisa que duvida, entende, concebe, afirma, nega, quer, recusa, imagina e sente"⁴⁷, não algo que se nutre ou move, já que tais ideias remetem para o corpo que é uma ideia igualmente clara, mas distinta.

Claro que, como nos relata Étienne Gilson em *A Unidade da Experiência Filosófica*⁴⁸, quando Voltaire cruzou o canal em 1728, foi encontrar em pleno florescimento o empirismo moderado de Locke, em vez dos "sonhadores" lógicos cartesianos que, em França, andavam enredados na questão da ligação corpo-mente, ou da "comunicação das substâncias"⁴⁹. Moderado, porque nem ignora os factos, nem extrai uma lei de cada facto isolado. Locke, contudo, logo no primeiro capítulo do seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*⁵⁰, se nega as ideias inatas, não deixa por isso de defender que as coisas nos chegam através das sensações (exteriores ou corporais) e da reflexão (sobre as operações internas da mente). Confrontamo-nos, pois, ainda com duas fontes e duas realidades. Claro que a mente se desloca na mesma carruagem em que viaja o corpo e Locke não descarta a existência de uma "matéria pensante" como essência da mente, solução que obviava à comunicação de duas naturezas completamente distintas⁵¹. Materialismo hipotético de Locke que deixou Voltaire feliz⁵². Para Locke a "pessoa" não é mais do que um conceito "penal" para atribuir responsabilidades.

Uma fissura maior que a das duas metades do cérebro estava para durar. Mas, como é sabido, só Hume retirou todas as consequências do empirismo de Locke: se não temos ideias nem princípios inatos, tão pouco podemos ver a causalidade física que não é mais do que uma contiguidade espaço-temporal. Tão pouco podemos também ver interiormente o "eu", que não é mais que um pacote de "sensações interiores"⁵³.

⁴⁷ Descartes, *Meditations*, reunido em Eaton, 1927, p. 100.

⁴⁸ Gilson, 1937, p. 164.

⁴⁹ Voltaire, 1917, vol. II, 1 e 5.

⁵⁰ Locke, 1877, vol. 1, p. 129.

⁵¹ Ver Locke, 1877, vol. 2, pp. 339-411.

⁵² Ver Gilson, 1937, p. 172.

⁵³ Hume, 1960, p. 252.

Digamos, para sintetizar, que a questão: "o que faz de nós pessoas", ainda tropeça naquela dicotomia e só o que Ryle chamou o seu "estatuto metafísico" se modificou: fala-se hoje de cérebro ou de "matéria pensante", pois a mente é um fruto ou uma re-descrição do corpo. Mesmo Kant despertado do sono dogmático⁵⁴ não se viu livre da mente como Ideia Reguladora, já que pensamentos e sensações têm o que ele chamou carácter 'apodítico': são evidentes para o próprio.

4. Se a fenomenologia de Husserl é a resposta, qual é a pergunta?

O problema é realmente difícil, pois podemos pensar que as quimeras são uma ilusão, ou a dor um mero reflexo nervoso, e, no limite, a pessoa não é senão um conjunto confuso de sinapses ligada entre si. Mas dificilmente podemos negar que sentimos dor quando a sentimos, ou que não imaginamos as quimeras metafísicas. É por isso que aqueles que não partilham o empirismo anglo-saxónico continuam, como Descartes, a partir da mente e a rejeitar a descrição impessoal da teoria analítica da pessoa.

A fenomenologia parece poder dar melhor conta da unidade diacrónica do sujeito sem colocar o "eu" fora ou acima do fluxo das experiências. Embora vivamos através de um conjunto de experiências, além delas permanece um "eu" que as sente. O "serem minhas" parece imune ao erro: o fenómeno conhecido como "imunidade ao erro de identificação relativo ao pronome na primeira pessoa"⁵⁵. Segundo Husserl qualquer tipo de experiência (percepção, memória, imaginação) tem uma estrutura temporal comum tal que qualquer momento da experiência contém uma referência retida a momentos a experiência passada, uma abertura ao que é presente e uma antecipação potencial de momentos de experiência em vias de suceder. Essa retenção não desaparece instantaneamente, mas dura no tempo e, sem essa duração, muitas percepções seriam inexplicáveis. O exemplo favorito de Husserl é a melodia musical. Husserl assevera: "quando digo eu, capturo-me a mim mesmo numa simples reflexão, mas esta auto-experiência é como qualquer experiência em particular qualquer percepção, um mero dirigir-me para algo que estava ali para mim, consciente mas não tematicamente experimentado, não

⁵⁴ Kant, 2004, ver prefácio.

⁵⁵ Husserl, vol. 2, 1959 (o texto original é de 1923/24). Wittgenstein abordou igualmente a questão no *Blue Book* (Wittgenstein, 1958, pp. 66-67) e Shoemaker popularizou a expressão (Shoemaker, 1968).

constatado"⁵⁶. Estar consciente de si, evidentemente, não é o mesmo que capturar um puro eu, que existe à parte do fluxo da experiência, é um dado primário na primeira pessoa. Quando Hume no *Tratado sobre a natureza humana* declara que nunca encontra um "self" ao buscar as suas experiências, mas apenas sensações e percepções particulares, ignora este dado básico, porque busca o "eu" entre as suas experiências sobre si mesmo. A porta da ideia de pessoa, todavia, abre para fora.

Husserl afirma, é certo que essa reflexão pré-consciente é apenas implícita, o que significa que não sou confrontado com a experiência das coisas como pertencendo ao meu próprio eu. A ideia de reflexão pré-consciente relaciona-se com a ideia de que as experiências têm um tom subjectivo, uma certa qualidade fenomenal de "como se sente" a experiência. É tipicamente o caso das experiências corporais, como a dor, ou o prazer, mas também é o caso das experiências perceptuais, ou de desejo, ou de apreensão intelectual. Saborear algo é distinto de recordar que saboreámos. Ao mesmo tempo, há algo que percorre todas essas sensações e apreensões que é a ideia de que apesar de toda a diversidade há uma certa identidade, o seu nítido carácter de percepções na primeira pessoa: um ser meu ou serem as minhas experiências, um dado imediato, quer dizer não mediado por ideias ou representações. Ser meu, todavia não é uma qualidade como ser vermelho, ou duro, não se refere ao conteúdo experimentado, nem a uma soma sincrónica ou diacrónica das experiências. Refere-se à presença na primeira pessoa, são "minhas" de forma distinta da que são de qualquer outro⁵⁷.

A *inspectio sui*, segundo Husserl, é precondição da "auto-direcção", do querer próprio. A reflexão não é nem um espelho do acto de pensar, nem uma completa distorção desse acto. Husserl, no entanto, tem tanta dificuldade em sair de si como Descartes tivera ao enfrentar um demónio enganador, o que explica que comece como um (género de) idealista e seja normalmente ignorado pela sóbria filosofia analítica. Num texto relativamente tardio como as suas *Meditações Cartesianas* mostra que todo o seu projecto tem, para além das afinidades electivas que Husserl identifica (é um "neo-cartesianismo" o que propõe na "Introdução" do texto), a

⁵⁶ Husserl, 1973b, pp. 492-493.

⁵⁷ Ver sobre a percepção em Husserl a excelente síntese de Mulligan, 1995.

mesma raiz psicológica: a insatisfação com o estado presente das coisas e a busca de "filosofia como ciência rigorosa"⁵⁸. Husserl nota:

"O estado de divisão no qual se encontra actualmente a filosofia, a actividade desordenada que desenvolve dá que pensar. Do ponto de vista da unidade científica, a filosofia ocidental está, desde os meados do século passado, num estado de decadência manifesta em relação às eras precedentes (...). Que temos nós? Uma produção de obras filosóficas crescendo até ao infinito, mas à qual falta qualquer ligação interna. Em lugar de uma luta inteligente entre teorias divergentes cujo próprio antagonismo é prova bastante da solidariedade interna, a comunidade de bases e a fé inquebrantável dos seus autores numa filosofia verdadeira, temos semelhanças de exposições e críticas (...). Esforços recíprocos, consciência das responsabilidades [?] (...). Nada disso existe⁵⁹."

Em suma, Husserl queixa-se, como Descartes antes dele, de que há tantas filosofias como filósofos. Algo como as variadas "seitas" de filósofos escolásticos⁶⁰ que levava Descartes a procurar um ponto de apoio firme e seguro no *cogito*. Esforços ambiciosos ambos, ainda que com uma diferença maior: é que Husserl sempre viu a sua tarefa como colaborativa, enquanto Descartes notava que são menos perfeitas as obras "dirigidas por muitos que aquela em que intervém um só individuo"⁶¹. Todavia, Husserl, como antes Descartes, toma a matemática como modelo e não é de espantar que a "consciência" ou "eu" seja em ambos casos o ponto de Arquimedes para sustentar o mundo. Husserl só proporciona a resposta à questão da identidade se a pergunta é "como conseguir uma ciência certa e rigorosa?"⁶². Mas entre a observação imparcial e rigorosa e o eu comprometido é preciso escolher: não podemos comer e continuar a ter o bolo. A continuidade diacrónica da pessoa é um "eu" subjectivo que não pode ser apreendido imparcialmente.

Não é, pois, sem ironia que, tal como em certo sentido Locke e Hume prolongam e radicalizam Descartes, a Husserl suceda Heidegger na cátedra e no caminho

⁵⁸ Uma breve evolução do pensamento de Husserl em Mohanty, 1995.

⁵⁹ Husserl, 1960, pp. 4-6, modificado na versão alemã Husserl, 1973a, pp. 5-6. Ao abreviar o texto eliminámos parágrafos.

⁶⁰ Gilson 1937, p. 131; ver Descartes, 1930, p. 128.

⁶¹ Descartes, 1902, p. 11.

⁶² Ver o começo do ensaio seminal de Husserl, 1910.

filosófico. Husserl pensava que os neo-kantianos na sua reflexão sobre a ciência começavam pelo telhado⁶³. Ele tinha-se dado conta, mais profundamente, que o conhecimento científico do mundo não era a perfeição do "entendimento natural", mas uma derivação que nos faz esquecer as próprias fundações do conhecimento científico: todo o conhecimento deve começar pela percepção do mundo como ela se dá antes de qualquer teorização. Heidegger apenas foi mais longe no mesmo caminho. O primeiro objecto não é a percepção, é a coisa como experimentada no contexto humano individual a que pertence, incluindo o contexto histórico (por exemplo, a vaca é primeiramente algo sagrado para os hindus). Não pode, pois, haver "entendimento natural" do mundo pois todo o entendimento é histórico. Heidegger explica o seu ponto nestes termos: "*Dasein* (ser para o mundo) como existindo, está aí para si, mesmo quando o *ego* não se exprime directamente em si e para si (...) do modo peculiar como se volta sobre si, que a fenomenologia chama percepção interna por contraste com a externa. (...). Está aí antes de qualquer percepção. A reflexão é apenas um modo de voltar atrás, de voltar-se sobre si, mas não é o modo primário de auto apreensão"⁶⁴.

Um historicismo radical, existencialista, como o de Heidegger, rejeita qualquer possibilidade de uma análise objectiva, pois toda a vida é compromisso. A sua argumentação corre mais ou menos assim: "Como a análise teórica não tem o seu fundamento na vida, nunca conseguirá compreendê-la. A análise teórica da vida não se compromete e é fatal para o compromisso, mas a vida implica compromisso"⁶⁵. Por isso os descendentes existencialistas de Husserl definem o pensamento como essencialmente subserviente da vida. Segundo Heidegger (ou Sartre), esse mundo é irremediavelmente subjectivo. Todo o conhecimento assenta sobre uma visão do mundo indemonstrável e não resta senão escolher face ao nada⁶⁶. A neutralidade ou a suspensão do juízo são impossíveis. O que importa é a seriedade do compromisso. Entre a filosofia rigorosa e o *pathos* existencial, dissemos, é preciso escolher.

5. Rejeitar a metafísica?

⁶³ Cf. Strauss, 1971.

⁶⁴ Heidegger, 1975, p. 226.

⁶⁵ Strauss, 1965, p. 26.

⁶⁶ Heidegger, 1962, p. 279 e ss.

Às vezes pretende-se que a razão pelo qual a comunicação entre culturas é dificultada tem uma raiz metafísica e é preciso cortar o nó górdio que ata os filósofos. Em conclusão, devemos assumir o fracasso, ou melhor, a inutilidade do esforço e definirmos como principal tarefa da filosofia a de dissolver os problemas filosóficos.

A metafísica, com efeito, parece a parte fracassada do projecto moderno. A parte bem-sucedida é obviamente a ciência, mesmo se a bondade dos efeitos da sua aplicação no aperfeiçoamento genético, ou no armamento nuclear ou a bondade dos seus resultados na alteração climática, na poluição ou nos sobressaltos do sistema financeiro, parece às vezes questionável. O seu prestígio permanece intocável e é dela que se esperam as respostas aos problemas e questões atuais. A filosofia pelo contrário não parece um saber cumulativo, mas ao invés estar permanentemente enredada nas mesmas questões. Se há uma "verdade" em matéria de metafísica parece inevitável concluir que a história da filosofia é a história dos seus erros e tentativas fracassadas. Mas, se a história da filosofia se assemelha à separação progressiva de fragmentos de um sol radiante, a partir dos quais a nuvem gasosa dá origem a astros mais sólidos com métodos próprios, as diversas disciplinas científicas, com objectos verificáveis empírica ou através da argumentação racional, não há, todavia, como ignorar o facto de que algumas interrogações parecem irreduzivelmente filosóficas: "porque o mundo tem três dimensões?", "o que é o tempo?", "o que devemos fazer?", "de onde vimos?"⁶⁷.

Para sumariar: ao desenterrar algumas das veneráveis raízes na base da perplexidade sobre a noção chave para o encontro, e além do encontro, a comunicação entre culturas, , recordámos brevemente como a questão, na sua formulação actual, nasce com o projecto moderno e a sua ânsia de transformar a filosofia numa ciência rigorosa, esforço que trazia consigo as sementes da sua dissolução "pós-moderna" no subjectivo e/ou histórico. Talvez seja possível sair do colete de forças que nos limita abandonando a busca de exactidão e certeza (que possivelmente estão para além das forças da razão humana) e ainda assim indicar os caminhos para responder ou ao menos enriquecer a questão: "quem sou eu" ou — neste caso mais precisamente — "o que me faz ser pessoa".

⁶⁷ Cf. Berlin, 1999.

Embora a questão se arrisque igualmente a permanecer como mera interrogação tal não nos dispensa de procurar a resposta, pois não é o mesmo dizer que a interrogação não tem resposta certa do que dizer que é desprovida de sentido. Não devemos deitar fora o bebê com a água do banho. A questão, como outras questões metafísicas análogas, tem o embaraçoso costume de regressar pela janela se tentamos expulsá-la pela porta. É verdade que a irredutível variedade das formas de experiência e das categorias de pensamento abre caminho para o cepticismo a que Descartes, Husserl, Williams entre muitos outros tentaram escapar. Historicamente diversos pensadores julgaram que a contradição entre posições filosóficas era tão profunda que só a radicalização da dúvida era uma forma de limpar a ardósia e começar a construir sobre fundamentos sólidos e não sobre areia.

Começar por pôr em causa tudo, admitir a incerteza de todo o conhecimento, seria ao contrario uma fecunda cornucópia de onde sairiam não só a mente e as suas ideias (entre as quais Deus), mas também o mundo inteiro, incluindo todas as parselhas de animais que podiam estar contidas numa qualquer Arca de Noé.

Todavia, se não descartarmos as opiniões, *doxa*, como a mais importante via de acesso à filosofia, começamos a percorrer o caminho que nos pode revelar em que consiste a "pessoa" como sujeito da cultura. Vimos como a metafísica analítica escolhe como exemplos de ficção (científica) acidentes ou eventos cerebrais e julga descobrir as profundas crenças sobre o assunto através de exercícios conceptuais. O homem de hoje, podemos dizer sem errar muito, confunde ou pelo menos usa de modo indiferente mente e cérebro. Esse suporte não resolve a questão da persistência da pessoa em si mesma, digamos como embrião e feto ou no estado vegetativo, vivo, mas sem propriedades mentais, se não há um suporte lógico e real (chame-se-lhe natureza, ou "sujeito"). Se acreditarmos nalguns neurologistas, embrião e feto ou homens no estado vegetativo, falham o critério de pessoa. Tal critério parece depender da memória ou ao menos do auto-(re)conhecimento. Não foi, porém, a neurologia que desempenhou o papel decisivo nesta viragem, apesar das aparências. Locke já tinha introduzido uma alteração importante na definição de pessoa: a natureza ficou de fora e na sua moderada anatomia do indivíduo apenas se reconhece a pessoa pelas suas manifestações: é "um ser racional pensante, dotado

de razão e capacidade de reflexão, capaz de se considerar a si mesmo como próprio, o mesmo ser pensante, em diferentes tempos e lugares"⁶⁸.

Talvez não seja, porém, tão fácil, como Descartes, Locke e Hume julgaram, descartar formas, qualidades, causas e outras forças que não a pura *res cogitans* e uma matéria cuja essência é a pura extensão geométrica. A questão poderia ser reequacionada aproximadamente assim: o que é necessário e suficiente para que um ser passado ou futuro seja o mesmo que hoje: isso mesmo que persiste é a "pessoa". Mas isso não é equivalente a descobrir o significado lógico ou verbal da questão: algo que poderíamos descobrir explorando o significado da palavra", ou outros termos, como contiguidade, ou futuro. Essa exploração ajudaria à clarificação dos conceitos, talvez *apriori* (presumindo que todas as pessoas partilhassem os mesmos conceitos) e independente do que a experiência mostrasse em que consiste o que permanece (organismo biológico ou pessoas imateriais, brutos ou anjos, talvez deuses). Parece sempre supor-se a diferença entre um suporte (a pessoa) e as suas características.

A própria disjunção entre as alternativas para suspensão da possibilidade de a pessoa consistir em "algo", uma certa substância ou natureza. O desconforto da escolha entre corpo e mente, ou um ceticismo mais profundo de que se possa ir mais além do que a experiência empírica ou a razão abstracta conseguem mostrar, são provavelmente as razões que movem alguns que afirmaram que somos colecções de eventos ou estados mentais, como Hume sugeriu, ou até que não existe nada por detrás da ideia de pessoa⁶⁹.

6. Balanço: Os fardos da razão, a heterogeneidade noética e os reducionismos

A questão "o que é a pessoa?" seria uma dessas questões metafísicas sem objecto, auto-referenciais, mera questão de palavras. A natureza problemática do esforço é tanto mais patente quanto a questão "quem sou?", o que é o "eu" ou quem sou eu, onde estou, de onde vim ou como cheguei aqui, o que faço aqui—perguntas que remetem para os princípios das coisas—se assemelham muito às perguntas que faz alguém desequilibrado, desorientado, que perdeu a memória, talvez espancado, raptado e deixado num lugar escuro e sem memória do que lhe

⁶⁸ Locke, 1975, cap. 27, sec. 9.

⁶⁹ Cf. Russel, 2010 e Wittgenstein, 1924.

aconteceu, nem referências e procura razões fazendo as mesmas perguntas que esperamos de um idiota ou uma criança (aqueles que a "doutrina oficial" não nos assegura que têm mente).

Esta nudez, todavia, é justamente um símbolo da condição humana, uma situação em que de tempos a tempos, talvez em momentos de profunda dor, ou desmoralização, não conseguimos evitar. Pode acontecer também que não seja um choque individual, mas de um grupo ou uma nação: talvez sejamos raptados pela história. Acontece que nessas situações, em que não sabemos o que fazer e nos parece que só resta angustiados escolher face ao nada ou face à morte⁷⁰, ainda assim as tentativas de ir mais além são irresistíveis. Noutras pessoas ou noutros momentos essa propensão cede facilmente aos apelos da razão para cultivar o nosso jardim, pois a pergunta sobre a identidade parece uma pergunta claramente abaixo do limiar da verificabilidade. É provavelmente certo que não conseguimos viver no estado de angústia permanente que essa nudez implica, a menos que tenhamos o carácter de um Schopenhauer ou um Nietzsche.

Que assim nos apareça a questão é tanto mais paradoxal quanto a evidência do "eu" chegou a aparecer a pensadores do passado como o ponto de apoio seguro e indiscutível no qual uma nova e rigorosa filosofia se podia basear: As disputas dos filósofos cessariam então, fruto do recurso a ideias tão claras e distintas como os universais matemáticos. O seu fracasso parece desenganar-nos. Porque a metafísica se tornou rigorosa e argumentativa, sob o feitiço de diversas ciências, talvez tenhamos que recorrer à poesia e a interrogações como as de Shylock que escolhemos como epígrafe.

A camisa-de-sete-varas em que o dualismo cartesiano (ou o monismo idealista, ou o monismo fisicalista) nos mantém, nasceu de uma necessidade de rigor e certeza que se revelou excessiva. Talvez a noção de pessoa deva ser explorada como definida por projectos ou fins, como "animais dependentes" (para usar um pouco abusivamente uma expressão de Alasdair MacIntyre)⁷¹.

A argumentação racional, o equilíbrio reflectido, o positivismo lógico, a filosofia da linguagem e outros sistematizadores, não fazem justiça à nossa experiência

⁷⁰ Heidegger, 1962, p. 279 e ss.

⁷¹ MacIntyre, 1999.

humana. Muitos destes modelos colidem entre si, alguns tornam-se obsoletos porque não conseguem dar conta de certas facetas da experiência. Estes esforços, como Isaiah Berlin gostava de repetir, por muita experiência bruta que deixem de fora ou incluam, iluminem e deixem na obscuridade, implicam geralmente a transferência acrítica de métodos de um sector para outro (digamos da matemática para o cartesianismo, da física Newtoniana para a filosofia de investigação do universo por Kant, da lógica formal para a filosofia de Russell, etc.), de tal modo que a sua aplicação distorce toda a observação. O positivismo lógico, a filosofia analítica, rigorosos e ambiciosos esforços na tradição empirista, usam no seu próprio esforço analítico um substrato ou quadro de pressupostos não analisados que os seus próprios métodos não podem explicar e que tornam vazias as suas pretensões de explicação última. Isaiah Berlin asseverava: "É o sentir da textura geral da experiência - a mais rudimentar consciência de tais padrões - que constitui a fundação do conhecimento, que em si mesmo não está aberto ao raciocínio, dedutivo ou indutivo: pois ambos os métodos se baseiam nela"⁷².

Esse é o mais fundamental *datum*: ser agente, deter propósitos, num mundo que coloca obstáculos e resiste. Mas reconhecê-lo implica evitar a tendência para seguir Hume e Locke na interpretação do homem como um pacote de emoções, sensações, passivamente recebidos, uma *tabula rasa* sobre a qual as impressões sensíveis se inscrevem e escapar ao dúbio esforço de categorizar em límpidas classes lógicas todas as proposições com sentido, empíricas ou formais, rejeitando as restantes como sem sentido, ou na melhor das hipóteses, emotivas, poéticas, ou com uma função psicológica ou social, desprovida de verdade ou falsidade. É certo que a interrogação filosófica concebida em termos de heterogeneidade noética parece encontrar mais recursos na literatura moderna do que na filosofia moderna: digamos uma página de Shakespeare⁷³ pode ensinar-nos mais sobre o que é a pessoa (ou a "condição humana") do que um grosso volume de Heidegger. A história das ideias seria mais susceptível de nos ajudar a aprofundar na resposta que a teoria dos jogos ou a ficção científica.⁷⁴

⁷² Berlin, 1999, pp. 114-115.

⁷³ Shakespeare, 2006, p. 78.

⁷⁴ As obras de Isaiah Berlin ou de Charles Taylor parecem-nos seguir esse caminho: Berlin, 2013 e Taylor, 1989.

A opinião (ou *doxa*) que a história das ideias se propõe examinar desvenda um rico panorama diante de nós. A história das ideias, que teve um parto tardio, sofisticado e ligado ao relativismo e ao historicismo, é no fundo um esforço em larga escala para responder à injunção de Delfos: "Conhece-te a ti mesmo", do indivíduo no mundo histórico no qual está embebido, preocupado com quem e o que somos, como nos tornamos assim por algum tortuoso caminho, de onde vimos, atravessando as fronteiras dos saberes artificialmente traçadas, que tendem a deixar de fora algo de importância última: que os homens se definem por uma vida interior, da escolha, de propósitos e ideais, que distingue o homem dos (outros) animais e dos robôs. Somos animais que sentem dor, são feridos, ingerimos alimentos, sangramos e rimos. Não é só a mente, o cérebro, ou o pé que sente dor: é a pessoa e com ela todo o corpo que se ressent. Somos além disso animais dependentes que se definem na vida social. Judeus e Cristãos, Muçulmanos e ateus, Ingleses amantes da liberdade e Alemães amantes da ordem; filhos e pais, funcionários e filósofos, tudo aquilo que na linguagem comum a diferentes culturas parece uma resposta à questão do que é a pessoa, uma noção que pode ser a chave para o lugar dos encontros.

Referências Bibliográficas

- Baker, L. R., 2000, *Persons and Bodies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Berlin. I., 2013, *The Crooked Timber of Humanity*, Henry Hardy (ed.), Princeton: Princeton University Press.
- Berlin, I., 1999, *Concepts and Categories*, Princeton: Princeton University Press.
- Brandom, R., 2000a, *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell.
- Brandom, R., 2000b, 'Vocabularies and Pragmatism', in Brandom, R., 2000, *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell.
- Bratman, M. E., 2007, *Structures of Agency*, Oxford: Oxford University Press.
- Curtis, W. M, 2015, *Defending Rorty*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cherniss, J. L., 2013, *A Mind and Its Time*, Oxford: Oxford University Press.
- Crowder, G., 2004, *Isaiah Berlin*, Cambridge: Polity

- Derrida, J., 1972, *Marges de la Philosophie*, Paris: Éditions de Minuit.
- Descartes, R., 1930, *Discours de la méthode: texte et commentaire*, Gilson, E. (ed.), Paris: J. Vrin e Eaton, R. M., 1927, *Descartes Selections*, New York: Scribners.
- Descartes, R., 1902, *Discours de la méthode et essais*, Paris: Léopold Cerf.
- Eaton, R. M., 1927, *Descartes Selections*, Scribners, New York.
- Eccles, J., Popper, K., 1977, *The Self and Its Brain*, Berlin: Springer.
- France, A., 1923, *Le Jardin d'Épicure*, Paris: Calmann-Lévy.
- Gassendi, P., 1964, *Opera Omnia*, Stuttgart: Friedrich Frommann.
- Gilson, E., 1937, *The Unity of Philosophical Experience*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Gray, J., 1995, *Isaiah Berlin*, London: HarperCollins.
- Habermas, J., 2000, 'Richard Rorty's Pragmatic Turn', in Brandom, R., 2000, *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell.
- Heidegger, M., 1962, *Being and Time*, Oxford: Blackwell.
- Heidegger, M., 1975, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M., 1982, *The Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Hume, D., 1960, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.
- Husserl, E., 1910, 'Philosophie als strenge Wissenschaft', in *Logos*, 1, 289–341.
- Husserl, E., 1959, *Erste Philosophie (1923/4)*, vol. 8, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Husserl, E., 1960, *Cartesian Meditations*, Dordrecht, Springer-Science+Business Media B.V.
- Husserl, E., 1973a, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E., 1973b, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Kant, E., 2004, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, E., 2011, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press.

- La Mettrie, J. O., 1996, *Machine Man and Other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, J., 1877, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2 vols., London: Ed. J. A. St. John.
- Locke, J., 1975, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press.
- MacIntyre, A., 1999, *Dependent Rational Animals*, Chicago and La Salle: Open Court.
- Mayer, C., 1993, *The Political Art of Greek Tragedy*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Mohanty, J. N., 1995, 'The development of Husserl's thought,' em Smith, B., e Smith, D. W. (Eds.), 1995, *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Molière, 1871, *Oeuvres complètes de Molière*, vol. 2, Paris: Garnier Frères.
- Mulligan, K., 1995, 'Perception,' em Smith, B., e Smith, D. W. (eds.), 1995, *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nozick, R., 1974, *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Nozick, R., 1981, *Philosophical Explanations*, Cambridge: Harvard University Press.
- Nozick, R., 1995, 'Socratic Puzzles', in *Phronesis*, 40 (2), pp. 143-155.
- Olson, E., 1999, *The Human Animal*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Olson, E., 2003, 'Was Jekyll Hyde?', in *Philosophy and Phenomenological Research*, 66, pp. 328–48.
- Palmer, D., 2014, *Libertarian Free Will*, Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, D., 1984, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press.
- Plantinga, R. J., Thompson, T. R., Lundberg, M. D., 2010, *An Introduction to Christian Theology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Popper, K., 1979, *Objective Knowledge*, Oxford: Clarendon Press.
- Popper, K., 1992, *Unended Quest*, London and New York: Routledge.
- Quine, W. V., 1972, 'Review of Milton K. Munitz (ed.) Identity and Individuation', in *The Journal of Philosophy*, 69.
- Ryle, G., 2009, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson's University Library.

- Rorty, R., 1967, *The Linguistic Turn*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Rorty, R., 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press. (Tradução portuguesa: Rorty, R., 1988, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa: Dom Quixote)
- Rorty, R., 1989, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Russel, B., 2010, *The Philosophy of Logical Atomism*, London and New York: Routledge.
- Scheffler, S., 2013, *Death and the Afterlife*, Oxford: Oxford University Press.
- Shakespeare, W., 2006, *The Merchant of Venice*, New Haven and London: Yale University Press.
- Shoemaker, S., 1968, 'Self-reference and Self-awareness', in *Journal of Philosophy*, 65, pp. 555-567.
- Singer (ed.), P., 1985, *In Defense of Animals*, Oxford: Basil Blackwell,
- Smith, B., e Smith, D. W. (eds.), 1995, *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, L., 1965, *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L., 1971, 'Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy', in *Interpretations*, 2 (1).
- Taylor, C., 1989, *Sources of the Self*, Cambridge: Harvard University Press.
- Veyne (Ed.), P., 1999, *Histoire de la vie privée*, Paris: Éditions du Seuil.
- Voltaire, 1917, *Lettres philosophiques*, 2 vols., Paris: Hachette.
- Williams, B., 1970, 'The Self and the Future', in *Philosophical Review*, 79 (2), pp. 161-180.
- Williams, B., 1973, *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L., 1924, *Tractatus logico-philosophicus*, London: Kegan Paul.
- Wittgenstein, L., 1958, *The Blue and Brown Books*, New York: Harper and Row.

RESUMO

A questão do encontro de culturas, na ausência de uma ideia definida de pessoa, arrisca-se a permanecer como pura interrogação e tão problemática como toda a metafísica—o que não nos dispensa de procurar a resposta. Parece necessário desenterrar as raízes na base desta perplexidade e alargar o âmbito do nosso horizonte, por isso começamos por recordar como a questão nasce com o projecto moderno e a ânsia de transformar a filosofia numa ciência rigorosa, um esforço que trazia consigo as sementes da dissolução "pós-moderna". Neste ensaio argumentamos que as noções de "natureza" e "pessoa" não podem ser facilmente descartadas na exploração da questão do encontro cultural, mas que a via privilegiada é o exame das "opiniões" ou ideias e uma filosofia que preserve a heterogeneidade noética, pois o espartilho "cientifista" empobreceu a questão que só pode ser resgatada com recurso à história das ideias. Sugerimos que a noção de pessoa como sujeito da cultura se define pelas escolhas de um animal dependente, um problema historicamente rico.

PALAVRAS-CHAVE

Não-Identidade, Robert Nozick, Bernard Williams, Derek Parfit, Edmund Husserl

ABSTRACT

The question of cultural communication, in the absence of a clear idea of what a person is risks to remain a pure question and as problematic as all metaphysics—which does not exempt us from searching the answer. It seems necessary to dig up some of the roots at the source of this perplexity and extend the scope of our horizon. Therefore, we begin by recalling how the issue arises with modernity and the urge to turn philosophy into a rigorous science, an effort that brought with it the seeds of its "postmodern" dissolution. In this essay, we argue: that the concepts of "nature" and "person" cannot be easily discarded in the exploration of this question; and that the preferred route is the examination of the "opinions" or ideas and a philosophy that preserves the noetic heterogeneity of beings. Indeed, the scientist's 'straightjacket' impoverished a question that can only be recovered by means of the history of ideas.

KEYWORDS

Non-Identity, Robert Nozick, Bernard Williams, Derek Parfit, Edmund Husserl

***"D'OÙ VENONS NOUS? QUE SOMMES
NOUS? OÙ ALLONS NOUS?"
BREVE REFLEXÃO SOBRE O SENTIDO DA
VIDA***



***Maria Laura Bettencourt Pires
Universidade Católica Portuguesa***



Inspirada pela magnífica obra de arte de Paul Gauguin (1848-1903), de que incluo uma imagem, decidi atribuir a este artigo, em que faço uma "Breve Reflexão sobre o Sentido da Vida" o mesmo título que o famoso artista deu à pintura² que ele próprio, aliás, considerava como o seu testamento cultural por ser a melhor que tinha produzido³. A escolha pareceu-me justificada por, na sua colorida e enigmática tela de grandes dimensões, que contém várias figuras

¹ NOTA BIOGRÁFICA DA AUTORA - Maria Laura Bettencourt Pires é Professora Catedrática de Estudos Ingleses e Americanos, Investigadora Sénior do Centro de Estudos de Comunicação e Cultura, Directora da revista *Gaudium Sciendi* da Sociedade Científica da Universidade Católica, Presidente da Direcção de "Fulbrighters Portugal" e membro do Conselho Consultivo do Projecto Europeu "Educating for Global Peace". Entre as suas actividades académicas, destacam-se: a docência e a coordenação (cursos de Mestrado, Doutoramento e Pós-Graduação; Secção das Ciências Sociais da Sociedade Científica e Projectos de Investigação). Ensinou também nas Universidades Nova e Aberta. Nos EUA, foi "Gulbenkian Fellow", "John Carter Brown/National Endowment for the Humanities Research Fellow"; "Fulbright Scholar" e "Visiting Researcher" e ensinou nas Universidades de Georgetown, Brown e Fairfield. Além de organizar colóquios internacionais e de proferir várias conferências e palestras, publicou como co-editora: *As Humanidades e as Ciências-Dois Modos de Ver o Mundo* (2013); *Intellectual Topographies and the Making of Citizenship* (2011); *Nova Iorque-De Topos a Utopos* (2009) e *Landscapes of Memory* (2004) e como autora: *Intelectuais Públicas Portuguesas-As Musas Inquietantes* (2010), *Ensino Superior: Da Ruptura à Inovação* (2007), *Teorias da Cultura* (³2011, ²2006, ¹2004), *Ensaíolos-Notas e Reflexões* (2000), *Sociedade e Cultura Norte Americanas* (1996), *William Beckford e Portugal* (1987), *História da Literatura Infantil Portuguesa* (1982), *Portugal Visto pelos Ingleses* (1980), *Walter Scott e o Romantismo Português* (1979), além de vários editoriais, prefácios, ensaios e artigos em volumes de homenagem, revistas, jornais e enciclopédias.

² O quadro pintado a óleo sobre tela (139x375 cm), que foi exposto pela 1ª vez em 1897, encontra-se actualmente no Museum of Fine Arts, em Boston (EUA). Gauguin escreveu o título *D'OU VENONS NOUS/QUE SOMMES NOUS/OU ALLONS NOUS* (em maiúsculas e sem pontos de interrogação) no canto superior esquerdo e no lado oposto escreveu a data (1897) e assinou *PGauguin*

³ Sobre o painel, o próprio Gauguin escreveu: "Creio que esta pintura não só ultrapassa todas as anteriores como que jamais virei a fazer algo de melhor nem sequer semelhante." Vidé Paul Gauguin, *The Letters of Paul Gauguin to Georges Daniel de Monfreid*, New York: Dodd, Mead, Co., 1922.

simbólicas numa paisagem em que se vêem as montanhas e o mar de Taiti, na Polinésia, o pintor pós-impressionista nos dar uma visão da vida humana, referindo-se, de forma poética e metafórica, a duas das mais importantes questões da nossa existência: a procura do sentido da vida e a inevitabilidade da morte.

Na extrema direita, vemos um bebé, no centro, um grupo de adultos e no canto esquerdo, uma mulher idosa e moribunda e, junto dela, um pássaro branco, segurando um lagarto, que, segundo o artista, simboliza "a futilidade das palavras" que não evitam a morte. A descrição, escrita pelo próprio Gauguin em 1898, esclarece a iconografia idiossincrática da pintura e convida-nos a "ler" a imagem pois o pintor sugere que as figuras têm sentidos simbólicos que poderão responder às questões levantadas pelo título. A leitura deve ser feita da direita para a esquerda começando com a criança, que corresponde ao início da vida ("De onde viemos?"), seguindo-se a figura de pé – a idade adulta ("Onde estamos?") – e acabando à esquerda com a mulher no final da vida e resignadamente aceitando a morte ("Para onde vamos?"). Conclui, orgulhosamente, dizendo que pensa ter feito uma obra "filosófica sobre um tema comparável ao do Evangelho" e considerando a sua pintura uma meditação filosófica sobre o "sentido da vida".

No âmbito da história da arte, toda a magnífica obra de Gauguin e a sua notoriedade contribuíram para libertar a pintura da representação mimética, que antes a caracterizava, e difundiram o recurso à distorção da forma a favor de efeitos expressivos⁴. A demanda que o artista empreendeu nesse sentido levou-o a evadir-se para culturas menos industrializadas, exilando-se em Taiti, uma pequena ilha tropical no outro lado do mundo, onde passou a preencher as suas telas com imagens esotéricas que não inspiravam interpretações claras pois, segundo ele e decerto inspirado por Mallarmé, os atributos elucidativos, ou os símbolos

⁴ Os textos de Jean Moréas (*Le Figaro*, 1886) e do poeta Stéphane Mallarmé - que afirmava: "Nommer un objet c'est supprimer les trois quarts de la jouissance du poème qui est faite du bonheur de deviner peu à peu; le suggérer voilà le rêve." (Albert Thibaudet, *La Poésie de Stéphane Mallarmé*, Paris: Gallimard, ⁵1930, pp. 109) - contribuíram também para o movimento do Simbolismo, que corresponde a uma síntese da forma e do sentimento, da realidade e da subjectividade dos artistas e para a consequente rejeição do Naturalismo, levando os pintores a pensarem que a arte devia reflectir uma emoção e não representar o mundo objectivo de forma quase científica.

conhecidos, iriam "congelar" a pintura numa realidade melancólica e o problema suscitado deixaria de ser um "poema".

A pergunta "Que sentido tem a vida?" que Gauguin faz, é, sem dúvida, uma das mais fascinantes e difíceis que os seres humanos, desde sempre, têm feito. Contudo, na nossa cultura cada vez mais secularizada, trata-se de uma questão para a qual nos sentimos inevitavelmente atraídos. Procurar um sentido para a vida pode levar-nos a ver um objectivo e um significado em tudo o que fazemos e a dar-nos esperança no futuro - concluindo assim que a nossa existência não resulta de um acaso fortuito mas que tem "essência" - ou a reflectirmos sobre o versículo da Carta de S. Tiago (4.14) "Que é a vossa vida? Uma neblina que aparece por um instante e depois desaparece!"⁵. Se a nossa vida é como uma neblina que o vento dispersa, devemos inferir que vale a pena investirmos na bondade e no amor ao próximo assim como em perdoar e sorrir perante a adversidade.

Para a minha breve reflexão sobre o tema, que, perante a polaridade de perspectivas culturais, procurei fazer com humildade e convicção, foi igualmente importante a leitura da Carta Encíclica *Caritas in Veritate* do Papa Bento XVI⁶ que afirma que a principal força propulsora para o verdadeiro desenvolvimento de toda a humanidade é o amor (*caritas*) que impele as pessoas a comprometerem-se, com coragem e generosidade, no campo da justiça e da paz e que é o princípio não só das microrelações estabelecidas entre amigos e na família mas também das macrorelações como relacionamentos sociais, económicos e políticos⁷.

Ao escolher o subtítulo deste texto, tenho consciência de que o sentido da vida é uma das mais importantes e debatidas questões sobre a qual, ao longo do tempo, inúmeros pensadores, escritores e filósofos, tais como entre outros, Sto. Agostinho

⁵ *Bíblia Sagrada*, Edição Pastoral, Lisboa: Paulus, 1993, p. 1777.

⁶ Carta Encíclica *Caritas In Veritate* do Sumo Pontífice Bento XVI aos Bispos, aos Presbíteros e Diáconos, às Pessoas Consagradas, aos Fiéis Leigos e a todos os homens de boa vontade sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade.

⁷ Carl Anderson, na sua obra *A Civilization of Love-What Every Catholic Can Do to Transform the World*, difunde as ideias dos Papas Bento XVI e João Paulo II.

(354–430)⁸, Descartes (1596–1650)⁹, Freud (1856-1939)¹⁰, Camus (1913–1960)¹¹, Spinoza (1632-1677)¹², Pascal (1623-1662)¹³, Darwin (1809-1882)¹⁴ e Wittgenstein (1899-1951)¹⁵ já se debruçaram. Perguntei-me, portanto, logo de início, como poderia eu pretender incluir algo de novo, ou mesmo simplesmente participar, numa discussão sobre a visão do mundo com este âmbito e nível intelectual, sobretudo num espaço tão limitado como um artigo de revista.

Contudo, apesar de consciente das múltiplas interpretações, tanto objectivas como subjectivas, decidi reflectir sobre "O significado da vida" - embora modestamente, e sabendo que não detinha todas as respostas - mas procurando, com coragem e honestidade intelectual, fazer uma breve exposição sobre o tema que, de algum modo, fosse um ponto de partida para ponderação e, eventualmente, contribuísse para a pesquisa em curso levando outros investigadores, porventura mais jovens, também a meditareem sobre ele, embora ciente de que, como já

⁸ A propósito do conceito de *caritas*, ou amor ao próximo, de Sto. Agostinho ver Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, Chicago: University of Chicago Press, 1996 e Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris: E. Boucard, 1949.

⁹ V. *Les Passions de l'âme* (1649) onde Descartes, abandonando a metafísica medieval a favor da epistemologia, afirma que a virtude consiste no raciocínio correcto que deve guiar as nossas acções.

¹⁰ Em *New Introductory Lectures on Psycho-analysis* (1933) Freud elucida-nos sobre o que para ele é a visão do mundo: "By *Weltanschauung*, then, I mean an intellectual construction which gives a unified solution of all the problems of our existence in virtue of a comprehensive hypothesis, a construction, therefore, in which no question is left open and in which everything in which we are interested finds a place. It is easy to see that the possession of such a *Weltanschauung* is one of the ideal wishes of mankind. When one believes in such a thing, one feels secure in life, one knows what one ought to strive after, and how one ought to organise one's emotions and interests to the best purpose."

¹¹ Albert Camus, no ensaio *Le Mythe de Sisyphe* (1942), que faz parte do que foi classificado como o seu "ciclo do absurdo", afirmava: "Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie" e pensava que o que tornava a condição humana absurda era a procura por significado num mundo que não o tinha.

¹² Benedictus ou Baruch Spinoza, o grande filósofo de ascendência judaico-portuguesa, nas suas obras sobre Ética e Política, fala igualmente de virtude e felicidade.

¹³ Em *Pensées* (1670), Pascal escreveu: "Mais quand j'ai pensé de plus près et qu'après avoir trouvé la cause de tous nos malheurs j'ai voulu en découvrir la raison, j'ai trouvé qu'il y en a une bien effective et qui consiste dans le malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près".

¹⁴ Em 1859, Darwin respondeu sucintamente à pergunta que nos interessa dizendo: "Estamos aqui porque evoluímos."

¹⁵ Ludwig Wittgenstein, em *Tractatus Logico-Philosophicus* [1921], afirma que o que é místico não é a forma que o mundo tem mas sim que o universo exista. (6.44). E afirma: "We feel that even if all possible scientific questions be answered, then problems of life have still not been touched at all. Of course there is then no question left, and this is the answer. The solution of the problem of life is seen in the vanishing of this problem." (6.52.6.251).

referido, inquirir sobre o sentido da vida pode ser considerada uma das mais problemáticas interrogações que podemos fazer e que, ao longo dos séculos, tem tido as mais variadas respostas, de intelectuais famosos, como, além dos acima mencionados, Shakespeare (1564-1616)¹⁶, Schopenhauer (1788-1860)¹⁷, Marx (1818-1883)¹⁸ e Beckett (1906-1989)¹⁹.

Hoje em dia, neste nosso mundo, que necessita urgentemente de redenção, e que já foi sintomaticamente designado como "pós-Auschwitz", são muitos, mesmo entre os mais cultos, os que se debatem com a sensação de que a sua vida não tem sentido e pretendem preenchê-la com os mais variados interesses como os relacionados com *football*, *Kabbala*, cientologia ou "New Age". Outros pensam que a vida é um acidente evolutivo que não tem qualquer significado intrínseco e interrogam-se sobre o motivo porque se sentem vazios e a sua existência não tem um objectivo, esquecendo-se que são eles próprios quem lhe deve dar sentido. Pensam, tal como disse Sartre que: "L'homme est une passion inutile"²⁰ pois está destinado a falhar na sua inútil procura pelo sentido da vida porque, apesar de uma incessante busca, vê que ela não tem significado e, por isso, fica frustrado e angustiado e ocupa-se com actividades inúteis porque, para que o homem fosse "útil", deveria ter um *telos* ou objectivo transcendente antes de existir ou, como diz Sartre em termos filosóficos: "l'existence précède l'essence"²¹.

Apesar de se tratar de uma questão ancestral, foi durante o século XX, talvez por ser uma época histórica especialmente sangrenta e em que houve uma secularização crescente, que mais se inquiriu sobre o sentido e o valor da vida. Para tal deve ter

¹⁶ Embora não seja indicada a referência bibliográfica, a frase "The meaning of life is to find your gift. The purpose of life is to give it away." é tradicionalmente atribuída a Shakespeare.

¹⁷ V. Arthur Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, onde o filósofo, na sua visão ética do sentido da vida, reitera que a moralidade provém da compaixão.

¹⁸ Erich Fromm, na sua obra *Marx's Concept of Man* (1965) cita Marx que, a propósito da natureza humana, afirmava: "Nem a posse, nem o poder, nem a satisfação sensual, tal como Fausto nos ensina, pode satisfazer o desejo do homem pelo sentido".

¹⁹ No estilo enigmático que o caracteriza, Samuel Beckett debruça-se sobre o tema do sentido da vida na sua famosa peça *En attendant Godot* (1953).

²⁰ Jean-Paul Sartre. *L'être et le néant*, Paris: Éditions Gallimard, 1943, Parte 4, Capítulo 2, p. III.

²¹ Após a publicação de *L'être et le néant*, Sartre defendeu o existencialismo e falou da ligação entre liberdade e responsabilidade na conferência *L'existentialisme est un humanisme*, apresentada em Paris, no Club Maintenant em 1945 e, em 1946, na Sorbonne.

contribuído o *modus vivendi* capitalista, dedicado apenas ao lucro e ao poder - obtidos por manipulação das forças comerciais e divulgados por uma comunicação social sem escrúpulos - mais do que tendo em vista o desenvolvimento dos valores da partilha e da solidariedade. Perante o predomínio de interesses de ordem económica e da mercantilização do saber, que levaram a que as energias criativas fossem investidas sobretudo em questões utilitárias, tal como Sartre, muitos pensadores do século XX consideram o medo, a ansiedade, a "náusea" e o absurdo como características da condição humana e que a vida é circunstancial e imprevisível. A este propósito - e ao contrário do que sucedia anteriormente quando o sentido da vida significava "actuar tal como os antepassados" - ocorrem os nomes de T. S. Eliot, Franz Kafka ou Gilles Deleuze, que levaram a secularização mais longe e pensavam que o significado já não era uma essência espiritual escondida sob a superfície das coisas.

Em alternativa, para eventual surpresa de alguns e contrariando esta tendência, e porque as suas afirmações enfatizam aquilo que acima afirmámos, surge a figura de Albert Einstein (1879-1955) que também se interessou pelo tópico do objectivo da vida, chegando a ligá-lo a um sentido de religiosidade como é evidente nesta citação da sua obra *The World as I See It*:

"What is the meaning of human life, or, for that matter, of the life of any creature? To know an answer to this question means to be religious. You ask: Does it have any sense, then, to pose this question? I answer: The man who regards his own life and that of his fellow creatures as meaningless is not merely unhappy but hardly fit for life. I have never looked upon ease and happiness as ends in themselves - this critical basis I call the ideal of a pigsty. The ideals that have lighted my way, and time after time have given me new courage to face life cheerfully, have been Kindness, Beauty, and Truth. Without the sense of kinship with men of like mind, without the occupation with the objective world, the eternally unattainable in the field of art and scientific endeavors, life would have seemed empty to me. The trite objects of human efforts -- possessions, outward success, luxury -- have always seemed to me contemptible."²²

²² *The World as I See It*, Create-Space Independent Publishing Platform, 2014 (Tradução do original alemão *Mein Weltbild. Wie ich die Welt sehe*, 1949).

Por outro lado, o momento que vivemos actualmente - e até aquilo que já foi designado como "jeremiada da crise", devido às ameaças à paz e à segurança e ao predomínio do medo e do antagonismo que levam muitos a perderem a esperança - parece revelar um potencial de questionar e de evidenciar os problemas que se afiguram como relevantes como é, sem dúvida, o do sentido da vida. Ao reflectir sobre os resultados de comportamentos não éticos, que promoveram o descontentamento generalizado, chega-se à conclusão que é indispensável viver em harmonia e voltar a integrar a dimensão humana no mundo das finanças, olhando para além do crescimento económico e procurando o bem estar e a felicidade para todos. Para atingir esse objectivo, considerando as aspirações da humanidade e o seu futuro, impõe-se ponderar sobre as visões humanistas ou "transhumanistas"²³ e sobre a sabedoria acumulada ao longo dos séculos. Conclui-se, portanto, que a reflexão (*intellectus*) é indispensável para servirmos a humanidade pois, ao aprofundar o conhecimento, ajuda-nos a compreender que as acções que praticamos têm consequências que irradiam para todo o mundo, tais como o despojamento da natureza ou a alteração do clima.

É de referir a este propósito que o Papa Francisco, em 2014, ao falar da sua visão para a sociedade, perante um cosmos "onde tudo está sujeito às leis da competição e da sobrevivência do mais capaz e onde os poderosos se alimentam dos que não têm poder", na sua *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*²⁴, nos incentiva a reflectir sobre o mundo que queremos e que não deve ser apenas centrado nos bens materiais, estando, por isso, na altura de se encorajarem os ideais humanistas, dizendo: "Não a uma economia da exclusão" [53-54]; "Não à nova idolatria do dinheiro" [55-56] e "Não à desigualdade social que gera violência" [59-60].

Na mesma linha de pensamento, na sua mensagem no World Economic Forum, em Davos, fez considerações humanistas e manifestou a sua preocupação, falando

²³ Luc Ferry, em *La révolution transhumaniste* (Paris: Plon, 2016) fala das consequências nefastas das revoluções económicas e científicas e dos progressos das "tecnociências".

²⁴ *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium do Santo Padre Francisco ao Episcopado, ao Clero, às Pessoas Consagradas e aos Fiéis Leigos sobre o Anúncio do Evangelho no Mundo Actual.*

de "dignidade dos homens" e de "bem comum" e fazendo um apelo a um "renovado, profundo e abrangente sentido de responsabilidade", que exija mais do que crescimento económico, requerendo uma "visão transcendente e uma abordagem verdadeiramente ética da humanidade", que nos assegure que os homens se servem da riqueza mas não são governados por ela.²⁵

Além dos supra mencionados, há intelectuais da nossa época, cujas teorias nos ajudam a reflectir mais profundamente e, entre eles, destaco Martha Nussbaum, que, através da sua vasta obra²⁶, nos diz que apenas uma existência bem vivida e virtuosa permite a felicidade. Referindo-se à *eudaimonia* que, segundo Aristóteles, resulta do florescimento dos homens através de acções, afirma que precisamos da virtude para nos guiar numa acção que beneficie a todos. Na mesma ordem de ideias, considera que *Philia*, a amizade, que os Gregos consideravam a coroa da vida, facilita a virtude e que a beleza interior pode assim ser cultivada sendo formada nas crianças através da educação.

Aborda o tema da importância e da necessidade de reforma da pedagogia na nossa sociedade deshumanizada - onde há declínio da imaginação, do julgamento independente e da capacidade de resistir à manipulação - defendendo que se devem desenvolver não apenas as capacidades práticas mas também as cognitivas e, portanto, todas as facetas da personalidade humana. Defende uma orientação humanista e interactiva, tanto na educação como na cultura, que contribua para potencializar a consciência da dignidade humana. Fala, igualmente, do papel da compaixão, que implica ter um envolvimento emocional com os outros e querer aliviar a sua dor, tomando consciência cognitiva dos pensamentos, intenções e sentimentos dos nossos próximos.

Relativamente ao perigo de se reduzir a motivação dos homens apenas ao meramente económico e ao facto de o pragmatismo reflectir "uma sociedade que

25 V. Mensagem do Santo Papa Francisco ao World Economic Forum Annual Meeting, que teve lugar em Davos-Klosters, na Suíça, em Janeiro de 2014.

²⁶ Da sua vasta bibliografia, cuja leitura recomendo por estar relacionada com o tópico deste artigo, destaco: *The Quality of life*, Oxford: Clarendon Press, 1993; *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, Oxford: Oxford University Press, 2016 e "Compassion: The Basic Social Emotion", in *Social Philosophy and Policy* 1996,13 (1) p. 27.

não tem tempo para recordar e meditar"²⁷ e na qual a procura da verdade e de um objectivo com sentido perderam o seu lugar e deixaram de ser apelativos, muitos consideram que a culpa é da idealização da tecnologia²⁸, do mito do progresso científico e da desvalorização de todas as actividades humanas que não sejam as económicas, havendo, por isso, uma racionalização da vida social, económica e administrativa que enfatiza a importância crucial da reflexão e de actuação ética. Quanto às críticas ao facto de actualmente se avaliarem as pessoas pelo seu poder de compra, é justo recordar que, já em 1817, Coleridge²⁹ criticou a economia política e o utilitarismo, dizendo que a felicidade é mais do que a maximização do prazer, que a condição humana é complexa e falando de cultura e de educação.

Neste âmbito, e entre aqueles que criticam que se considere o GDP (*Gross Domestic Product*) como indicador do progresso social, temos inevitavelmente de referir o nome de Amartya Sen³⁰, da Universidade de Harvard, que considera que a justiça está ligada à capacidade humana e, por isso, pretende acabar com a iniquidade. Sen foi um dos fundadores da Comissão criada em 2008 devido à insatisfação com o estado da informação estatística sobre a economia e a sociedade, com o objectivo de identificar os limites do PIB (Produto Interno Bruto) como indicador de desempenho (*performance*) e desenvolvimento social, incluindo os problemas com o seu cálculo e relatório sobre a produção de instrumentos alternativos e mais relevantes para o avaliar.

Ao procurarmos um significado para a vida vemos que apenas o poderemos encontrar se orientarmos a nossa existência de acordo com determinados valores como o amor pelos outros, a moralidade e a verdade. Verificamos também que temas como "o valor da vida" ou "como viver com ética" permeiam muitos dos discursos filosóficos e da epistemologia analítica e que nem os chamados

²⁷ V. Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, Continuum International Publishing Group, 2004, [1947].

²⁸ V. Jacques Ellul, *Le Système technicien*, Paris: Cherche Midi, 2012 [1977], que distingue entre uma simples operação técnica e o "sistema técnico", que inclui todos os métodos de organização da vida social e do trabalho (Taylorismo) e a burocracia.

²⁹ Samuel Taylor Coleridge, *A Lay Sermon, Addressed to the Higher and Middle Classes, on the Existing Distresses and Discontents*. London: Gale & Fenner, 1817.

³⁰ V. *Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress*.

"positivistas lógicos" do século XX³¹ conseguiram evitar o tópico do "significado de mundo" ou "o motivo porque estamos aqui".

Reflectindo sobre a matéria, concluímos também que as actividades com sentido são orientadas sobretudo pela nossa auto-realização e que o significado depende apenas de nós próprios, sendo não uma solução do problema mas sim uma questão de viver de um certo modo. Trata-se de uma demanda ética, e não metafísica, que torna a vida digna de ser vivida e lhe dá profundidade e veemência. Perguntas como as que Gauguin fez "*D'où venons nous? Que sommes nous? Où allons nous?*" levam-nos a concluir que o sentido do mundo pode ser encontrado de vários modos e que a sua demanda pode ser um percurso, que, além de pessoal, seja emancipatório e inspirador e que está ao alcance de todos. Para empreender essa trajectória, necessitamos de reflectir ao longo de uma vida de perscrutação intelectual que nos poderá levar a concluir que o sentido da vida é um tipo de sabedoria que, uma vez atingida, nos enriquece por nos revelar muitos dos mistérios implícitos na visão do mundo.

Verificamos igualmente que não se trata de uma única questão mas sim de um conjunto de interrogações como, entre outras: "Porque estamos aqui?", "Qual é o objectivo da vida?", "Será que há um propósito oculto na existência humana?" ou "Estou neste mundo para ajudar os outros ou apenas a mim própria?". Alguns autores das mais variadas áreas, como filosofia, religião, literatura e psicologia, crêem, como acima referido, que a questão sobre o sentido da vida é um dos mais significativos problemas com que nos defrontamos³² e, ao considerarem todas as respostas, máximas e directivas que têm sido dadas pelos que se interrogam sobre o objectivo da nossa existência, seleccionam apenas algumas respostas tais como:

31 Até Monty Pyton, de uma perspectiva humorística, em 1983, pretendeu responder à importante questão num filme cómico musical inglês intitulado *The Meaning of Life*. Douglas Adams fê-lo também, em *The Hitch Hiker's Guide to the Galaxy*, um programa de rádio da BBC (1978), que foi adaptado a outros formatos como romances, peças de teatro, livros infantis, séries televisivas (1981), jogos de computador (1984) e filmes (2005).

32 Julian Baggini, *What's It All About: Philosophy and the Meaning of Life*, Oxford: Oxford University Press, 2007; Paul Ricoeur, *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of his Work*, Boston: Beacon Press, 1978; Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Berlin: Walter de Gruyter, ¹⁹2006; *Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit". Band 1: "Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein"*. Frankfurt: Klostermann, 1987.

servir a humanidade, ser feliz ou ter sucesso. Entre eles, destaco Martin Heidegger (1889-1976), que afirma que os homens se distinguem dos outros seres vivos pela sua capacidade de pôr a sua própria existência em questão, e Paul Ricoeur (1913–2005), que pensa que o objectivo da nossa conduta é o bem dos outros e que o auto-conhecimento apenas deriva do entendimento da nossa relação com o mundo.

Perante a variedade, e até eventual contradição, das múltiplas respostas filosóficas à pergunta, verificamos que nem sempre se actua por interesse próprio ou por preocupação com o resto do mundo mas que as nossas vidas adquirem significado quando se é movido por algo que se considera merecedor de ser amado, ficando assim o entendimento da nossa existência articulado com o próprio acto de viver. Constata-se, portanto, que se justifica que nos debruçemos sobre "as explicações" encontradas por outros pois podem dar-nos uma matriz no âmbito da qual possamos tentar descobrir o sentido da nossa existência e do mundo, embora conscientes de que não há apenas uma leitura válida da realidade e que a variedade das interpretações leva a que sejam múltiplas as visões da vida implícitas nas diferentes culturas.

Conclui-se, por isso, que o sentido que procuramos pode ser encontrado de modos diversos e que a sua demanda tem potencial para ser um percurso pessoal e edificante, que nos torna responsáveis mas que é susceptível de ser empreendido por cada um de nós. Não se trata de uma solução para um problema mas de um modo de vida que dá elevação, riqueza e intensidade à nossa existência e que se alcança através da reflexão intelectual e da ponderação sobre aquilo que a propósito do tema já tantos eruditos, de Aristóteles a Nietzsche (1844-1900)³³, pensaram ao formularem teorias sobre o objectivo da nossa vida. Ao referir-me à sabedoria dos grandes intelectuais do passado, estou implicitamente a fazer uma escolha (até, obviamente, por estar a escrever apenas um artigo) e, portanto, de certo modo, a dar uma perspectiva pessoal, embora sabendo que nunca haverá uma palavra

33 Nietzsche aborda o tema ao longo da sua obra falando de uma "força criadora para criar sentido". Em *The Will to Power* (London: Vintage, 1968, tradução de *Der Wille zur Macht*, 1901) afirma: "It is a measure of the degree of strength of will to what extent one can do without meaning in things, to what extent one can endure to live in a meaningless world because one organizes a small portion of it oneself."

conclusiva sobre a questão em parte porque cada um de nós tem de fazer as perguntas certas para ter respostas que o satisfaçam.

Há também, de uma perspectiva menos otimista, que ter em consideração todos os aspectos que parecem despojar a vida de sentido, tais como a morte, o sofrimento, a doença e a fome, que nos fazem pensar se vale a pena vivê-la e se a auto-realização é, de facto, um ideal coerente. Podemos também indagar sobre as perguntas filosóficas feitas a esse propósito, entre outros, por Aristóteles sobre o nosso potencial como "animais racionais"³⁴, ou se, como nos diz Rousseau (1712-1778), devemos corresponder à nossa natureza original³⁵, ou ainda, como se interroga John Stuart Mill (1806–1873), viver de acordo com os nossos desejos e na procura da felicidade³⁶.

No final da minha demanda e tendo em consideração as leituras feitas, concluo que, embora não haja uma prescrição clara para se viver uma vida com sentido, são as capacidades e as vulnerabilidades dos seres humanos que lhes permitem actuar responsabilmente, demonstrando ter pelos outros a mesma consideração que têm por si próprios, e podendo assim viver em conjunto e sentir reciprocidade e amizade. Temos também de estar conscientes que cada pessoa que tem um comportamento virtuoso contribui para o bem estar de todos o que é uma pré-condição para a felicidade generalizada pois actuar eticamente e com sabedoria torna o mundo melhor e a virtude é facilitada pela compaixão e pelo amor, que levam ao altruísmo, à colaboração e à partilha, dando, portanto, sentido à vida.

Consciente de que as representações de beleza inspiram bondade e amor, podendo levar-nos à transcendência, termino esta reflexão, tal como a comecei, com uma referência a Paul Gauguin, que, demonstrando como meditava profundamente sobre o tema, escreveu:

34 Para Aristóteles, a felicidade é um modo de agir que apenas se atinge através da virtude, que é, sobretudo, uma prática social. Desenvolvendo a ideia da auto realização, afirma que sacrificar a nossa felicidade por amor de outrem é a mais admirável das acções e que são virtuosos aqueles que têm prazer em fazer o bem. V. *Ética a Nicómaco*, Lisboa: Quetzal Editores, 2009 [1350 a. C.].

35 Jean Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1959-1995.

36 John Stuart Mill, baseado na sua teoria do utilitarismo, considera que apenas se dá sentido da vida se se escolher uma acção que tenha a máxima utilidade para o maior número de pessoas. V. Elijah Millgram, *Life in the Projects: John Stuart Mill and the Meaning of Life*, 2016.

*La vie est une chance, saisi-la. La vie est une beauté, admire-la. La vie est une béatitude, savoure-la. La vie est un défi, fais-lui face. La vie est un devoir, accomlis-le. La vie est précieuse, prends-en soin. La vie est une richesse, conserve-la. La vie est amour, jouis-en. La vie est un mystère, perce-le. La vie est promesse, remplis-la. La vie est tristesse, surmonte-la. La vie est un hymne, chante-le. La vie est une tragédie, assume-la. La vie est une aventure, ose-la. La vie est un bonheur, mérite-le. La vie est la vie, défends-la.*³⁷

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E OBRAS CITADAS

- ANDERSON, Carl, *A Civilization of Love-What Every Catholic Can Do to Transform the World*, New York: Harper-One, 2008.
- ARENDT, Hannah, *Love and Saint Augustine*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Lisboa: Quetzal Editores, 2009 [1350 a. C.]. Acessível em: Nichomachean Ethics, Internet Classics Archive, <http://bit.ly/tpMLV01>
- BAGGINI, Julian, *What's It All About: Philosophy and the Meaning of Life*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- BENTO XVI, Carta Encíclica *Caritas In Veritate* do Sumo Pontífice Bento XVI aos Bispos, aos Presbíteros e Diáconos, às Pessoas Consagradas, aos Fiéis Leigos e a todos os homens de boa vontade sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. Acessível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
- CAMUS, Albert, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris: Ed. Gallimard, 1942.

³⁷ Acessível em:

<https://www.google.com/search?q=Gauguin+citations+le+sens+de+la+vie&oq=Gauguin+citations+le+sens+de+la+vie>

- COLERIDGE, Samuel Taylors, *A Lay Sermon Addressed to the Higher and Middle Classes on the Existing Distresses and Discontents*, London: Gale & Ferner, 1817.
- COTTINGHAM, John, *On the Meaning of Life (Thinking in Action)*, Oxford: Routledge, 2002.
- DANTO, Arthur, *Encounters and Reflections: Art in the Historical Present*, New York: Noonday Press, 1990.
- DESCARTES, René, *Les Passions de l'âme* [1649], Acessível em: http://philosophie.ac-creteil.fr/IMG/pdf/Les_passions_de_l_ame.pdf
- EINSTEIN, Albert, *The World as I See It*, Create-Space Independent Publishing Platform, 2014. (Tradução do original alemão *Mein Weltbild. Wie ich die Welt sehe*, 1949). Acessível em: <http://www.einsteinandreligion.com/worldsee.html>
- ELLUL, Jacques, *Le Système technicien*, Paris: Cherche Midi, 2012 [1977].
- FERRY, Luc, *La Révolution Transhumaniste*, Paris: Plon, 2016.
- PAPA FRANCISCO - *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium do Santo Padre Francisco ao Episcopado, ao Clero, às Pessoas Consagradas e aos Fiéis Leigos sobre o Anúncio do Evangelho no Mundo Actual*. Acessível em: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Mensagem do Santo Papa Francisco ao World Economic Forum Annual Meeting 2014. Acessível em: <https://www.weforum.org/agenda/2014/01/pope-francis-message-davos-2014/>
- FREUD, Sigmund, *New Introductory Lectures on Psycho-analysis*, London: Hogarth Press, 1933. Acessível em: https://manhattanpsychoanalysis.com/wp-content/uploads/readings/Subramanian_Freud_II_upload/Freud_New_Introductory_Lectures_On_Psycho_Analysis.pdf
- FROMM, Erich, *Marx's Concept of Man* [1961], Eastford: Martino Fine Books, 2011. Acessível em: <https://www.marxists.org/archive/fromm/works/1961/man/ch04.htm>

- GAUGUIN, Paul, *The Letters of Paul Gauguin to Georges Daniel de Monfreid*, New York: Dodd, Mead, Co., 1922. Acessível em: <https://archive.org/details/letterspaulgaug00gauggoog>
- HORKHEIMER, Max, *The Eclipse of Reason*, Continuum International Publishing Group, 2004, [1947].
- HUME, David, "The Standard of Taste" [1757] in *Philosophy of Art and Aesthetics from Plato to Wittgenstein*, New York: Harper & Row, 1969, pp. 115-130.
- HURSTHOUSE, Rosalind, *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press; 2002, [1999].
- KANT, Immanuel, *The Critique of Judgment*, Oxford: Clarendon Press, 1969. Tradução do original alemão *Kritik der Urteilskraft* [1790].
- LUCIE-SMITH, Edward, *Symbolist Art*. London: Thames & Hudson, 2001.
- MILLGRAM, Elijah, *Life in the Projects: John Stuart Mill and the Meaning of Life*, University of Princeton, 2016. Acessível em: <http://www.elijahmillgram.net/lip.pdf>
- MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris: E. Boucard, 1949.
- MESSERLY, John G., *The Meaning of Life: Religious, Philosophical, Transhumanist, and Scientific Perspectives*, Seattle: Darwin & Hume Publishers, 2013.
- MORRIS, THOMAS V., *Pascal and the Meaning of Life*, Eerdmans, 1992.
- NUSSBAUM, Martha & Amartia Sen, *The Quality of Life*, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- NUSSBAUM, Martha, *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- "Compassion: The Basic Social Emotion", *Social Philosophy and Policy* 1996,13 (1) p. 27.
- PASCAL, Blaise, *Pensées*, Ed. Michel Le Guern, Paris: Gallimard, 2004 [1670]. Acessível em: <http://www.penseesdepascal.fr/>
- ROUSSEAU, Jean Jacques, *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1959–1995.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *On the Basis of Morality*. (Tradução inglesa de *Über die Grundlage der Moral*, 1840), Providence: Berghahn Books, 1995.

SEACHRIS, Joshua W./ Thaddeus Metz (Eds.), *Exploring the Meaning of Life: An Anthology and Guide*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

SPINOZA, Baruch, *The Collected Writings of Spinoza*, Princeton: Princeton University Press, vol. 1: 1985; vol. 2: 2016.

TILLICH, Paul, *Love, Power and Justice - Ontological Analyses and Ethical Applications*, Oxford: Oxford University Press, 1960.

WEBER, Max, *Essays in Sociology*, London: Psychology Press, 1991. Tradução Inglesa do original alemão [1948].

WILLIAMS, Steve Stewart, *Darwin, God and the Meaning of Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Oxford: Blackwell, 1963. Tradução Inglesa do original alemão [1921].

RESUMO

Inspirada por Paul Gauguin, atribui a este artigo, em que faço uma "Breve Reflexão sobre o Sentido da Vida", o mesmo título que o artista deu a uma das suas famosas pinturas. Trata-se de uma das mais fascinantes e difíceis questões sobre as quais os homens, desde sempre, se têm debruçado sobretudo na nossa cultura cada vez mais secularizada. A fim de se fazer uma investigação sobre o tema, têm de se ler várias obras, tais como, entre outras, as de Sto. Agostinho, Descartes, Freud, Camus, Spinoza, Pascal, Darwin, Wittgenstein, Marx, Schopenhauer, Shakespeare e Beckett. Hoje em dia, num mundo que necessita urgentemente de redenção, entre elas, destaco a Carta de S. Tiago e a Encíclica *Caritas in Veritate* do Papa Bento XVI. A fim de reflectir mais profundamente, cito também Sartre, Albert Einstein e o Papa Francisco assim como Martha Nussbaum, que, através da sua vasta obra, nos diz que apenas uma existência bem vivida e virtuosa permite a felicidade e aborda o tema da importância e da necessidade de reforma da pedagogia na nossa sociedade deshumanizada, onde há declínio da imaginação, do julgamento independente e da capacidade de resistir à manipulação. Relativamente ao perigo de se reduzir a motivação dos homens apenas a questões económicas, sendo, actualmente, as pessoas avaliadas pelo seu poder de compra e ao facto de o pragmatismo reflectir "uma sociedade que não tem tempo para recordar e meditar" e na qual a procura da verdade e de um objectivo com sentido perderam o seu lugar e deixaram de ser apelativos, alguns culpam a idealização da tecnologia e o mito do progresso científico, havendo, por isso, uma racionalização da vida social, económica e administrativa que enfatiza a importância crucial da reflexão e de actuação ética. Ao referir-me à sabedoria dos grandes intelectuais do passado, estou implicitamente a fazer uma escolha e, portanto, de certo modo, a dar uma perspectiva pessoal, embora sabendo que nunca haverá uma palavra conclusiva sobre a questão em parte porque cada um de nós tem de fazer as perguntas certas para ter respostas

que o satisfaçam. Há também, de uma perspectiva menos otimista, que ter em consideração todos os aspectos que parecem despojar a vida de sentido, tais como a morte, o sofrimento, a doença e a fome, que nos fazem pensar se vale a pena vivê-la e se a auto-realização é, de facto, um ideal coerente.

No final da minha demanda e tendo em consideração as leituras feitas, concluo que, embora não haja uma prescrição clara para se viver uma vida com sentido, são as capacidades e as vulnerabilidades dos seres humanos que lhes permitem actuar responsabilmente, demonstrando ter pelos outros a mesma consideração que têm por si próprios, e podendo assim viver em conjunto e sentir reciprocidade e amizade. Temos também de estar conscientes que cada pessoa que tem um comportamento virtuoso contribui para o bem estar de todos o que é uma pré-condição para a felicidade generalizada pois actuar eticamente e com sabedoria torna o mundo melhor e a virtude é facilitada pela compaixão e pelo amor, que levam ao altruísmo, à colaboração e à partilha, dando, portanto, sentido à vida.

PALAVRAS-CHAVE

Gauguin; Sentido da Vida; Redenção; Reforma

ABSTRACT

Inspired by Paul Gauguin, I have given this article, in which I briefly reflect on the "Meaning of Life", the same title the artist gave to one of his famous paintings. It refers to one of the most fascinating and difficult questions about which men have always pondered mainly in our more and more secularized culture. In order to do research on the topic, one has to read several works, such as, among others, the ones by Augustine, Descartes, Freud, Camus, Spinoza, Pascal, Darwin, Wittgenstein, Marx, Schopenhauer, Shakespeare and Becket. Nowadays, in a world, which urgently requires redemption, among them, I emphasize, the Epistle of James and the Encyclical Letter *Caritas In Veritate* of the Supreme Pontiff Benedict XVI. In order to reflect more deeply, I also quote Sartre, Albert Einstein and Pope Francis as well as Martha Nussbaum, who, in her vast bibliography, tells us that only a well lived and virtuous existence permits happiness and she refers to the theme of the importance and need of change in education in our dehumanized society, in which there is a decline of imagination, of independent judgment and of the capability to resist manipulation. As to the danger of reducing men's motivations only to economical matters, and thus people, nowadays, being evaluated by their acquisitive power and to the fact that pragmatism reflects "a society that does not have time to remember and to meditate" and in which the search for truth and for a meaning have lost their place and ceased to be appealing, some blame the idealization of technology and the myth of scientific progress, having, thus, a rationalization of social, economic and administrative life that emphasizes the crucial importance of reflection and ethical action. Referring to the wisdom of the ancient intellectuals of the past, I am implicitly making a choice and therefore, in a certain way, giving a personal perspective, although I know that there will never be a conclusive word on this question partly because each one of us has to ask the right questions to obtain answers that will satisfy him. From a less optimistic perspective, we must also consider every aspect that seems to deprive life from meaning, such as death, suffering, illness and hunger, that make us wonder if it is worth living and if self-

realization is, indeed, a coherent ideal. At the end of my journey, and having in consideration the readings I have made, I conclude that, although there is not a clear prescription to live a life with meaning, I think that the capabilities and the vulnerabilities of human beings allow them to act responsibly, thus showing that they have for others the same consideration they have for themselves, and therefore being able to live together and feel reciprocity and friendship. We must also be conscious that each one of us who has a virtuous behaviour contributes to the "common good", which is a precondition for general happiness, for acting ethically and with wisdom makes the world better and virtue is facilitated by compassion and by love, which lead to altruism, collaboration and sharing thus giving a meaning to life.

KEY-WORDS

Gauguin; Meaning of life; Redemption; Reform



ENTREVISTAS

ENTREVISTA A DAVID ALTHEIDE

"TRUMP É UM ACTOR, AQUILO EM QUE ELE REALMENTE ACREDITA EU NÃO SEI"

Leonídio Paulo Ferreira

Diário de Notícias

Conselho Consultivo *Gaudium Sciendi*

David Altheide, professor jubilado da Universidade Estadual do Arizona, especialista há quarenta anos na análise da relação entre os *media* e a política, esteve em Portugal no âmbito do Programa Fulbright. Leonídio Paulo Ferreira, Sub-Director do *Diário de Notícias* e membro do Conselho Consultivo da *Gaudium Sciendi*, entrevistou-o na Universidade Católica Portuguesa, instituição que o acolheu. A conversa foi centrada em Donald Trump, magnata que, graças à ajuda da televisão e dos novos *media*, conquistou a Casa Branca¹



Para alguém como o senhor, que estuda a relação entre os *media* e a política há décadas, Donald Trump representa algo de verdadeiramente inovador ou é o

¹ Uma versão desta entrevista foi publicada em 17 de Abril de 2017 no *Diário de Notícias*.

culminar de uma tendência?



Donald Trump é um político único na história recente americana. Provavelmente, no passado, o político que, como populista, apelou às emoções mais negativas das pessoas terá sido George Wallace, quando fazia campanha para a presidência, há meio século. Mas Trump é único, certamente único, por ter sido eleito presidente dos Estados Unidos. Nunca houve ninguém como ele, algumas pessoas diriam, em cem anos. E o meu interesse em Trump não é em Trump *per se*, mas na atracção que exerce sobre os eleitores. Recebeu 63 milhões de votos, e não há uma explicação simples para isso. Mas o que acho interessante acerca de muitos desses votos é que ele foi capaz de apelar ao que eu vejo como a ira. E a ira, em geral, é baseada no medo. Se perguntar à maior parte das pessoas se estão zangadas com algo, e se falar um pouco mais, verá que estão preocupados em perder alguma coisa ou porque lhes falta algo. Trump apelou a um passado que nunca aconteceu. Com o seu *slogan* "Fazer a América grande de novo", a ideia era voltar-se novamente aquilo que outrora se foi. E, como sabe, isso é algo muito nostálgico, e as pessoas têm este ideal de que a América foi grande. Mas quando foi isso mesmo?



Talvez logo após a Segunda Guerra Mundial, os anos do *baby boom*, nesse ano de 1946 em que Trump nasceu...



Mas mesmo isso é algo questionável para o que ele tem em mente, e para explicar a atracção. De certa forma, Trump apresentou uma espécie de quadro em branco que as pessoas podiam preencher com as suas próprias ideias acerca do que era "ser grande". Quem eram as pessoas, qual a sua aparência, que religião praticavam, qual era o carácter do país nessa altura, comparado com aquele que temos agora. Isso é muito, muito interessante. Portanto, Trump foi capaz de apelar a muita raiva e medo e chegou a presidente. E isso, para muitas pessoas, é interessante. E, em muitos casos, muito perturbador. Porque, da minha perspectiva,

que não sou um especialista em votação, a verdadeira explicação não foi que ele prometeu mais ou melhores empregos. Essa não foi a razão principal por que ganhou a eleição. Mas, mesmo assim, é preciso ter em mente, se ele não tivesse ganho os estados da Pensilvânia, do Michigan e do Wisconsin por um total de 78 mil votos hoje não seria presidente. De facto, Hillary Clinton até teve mais três milhões de votos, votos populares.



Imagine Trump como candidato há 25 anos como Ross Perot, por exemplo, sem os novos *media*, apenas com os meios de comunicação tradicionais. Os *media* actuais fazem uma grande diferença para alguém como Trump?



Os *media* em geral fizeram toda a diferença para Trump. Pelo trabalho que fiz ao longo dos anos, noto nele uma espécie de puro presidente, não apenas da televisão, mas um puro presidente das redes sociais também. Presidente da televisão no sentido de puro entretenimento. Os meus estudos sobre *media*, especialmente a televisão, focam os formatos que são usados e os atractivos. E ultimamente são o entretenimento nos Estados Unidos. Lembre-se de que Trump teve um programa de televisão durante vários anos. E, nesse programa, representou um chefe determinado e autoritário, que falava duramente e tomava decisões difíceis sobre as pessoas. Foi um programa de televisão popular. Tem havido outros actores na política nos Estados Unidos, até um que chegou a presidente. Mas Ronald Reagan tinha sido antes eleito governador, pelo menos. Tivemos também um lutador de *wrestling* profissional eleito governador do Minnesota, e assim por diante. Então, a *persona* dos actores faz uma grande diferença. O apelo de Trump, acho, vem daquele programa. Muitas pessoas tinham-se habituado a vê-lo no tal papel forte. E penso que quando se considera que muita da informação que obtemos da cultura popular nos Estados Unidos acerca do governo é que é mau, fraco, que desperdiça, que não consegue tomar decisões, um lixo, então esse atractivo, de alguém que finalmente vai entrar e fazer alguma coisa, é fortíssimo.



Trump já era famoso por causa do programa *The Apprentice*. Mas, ao mesmo tempo, ele foi capaz de se relacionar directamente com as pessoas através dos novos *media*. Isto é algo natural nele? É algo que ele descobriu? É algo que acontece sem nenhuma estratégia?



Penso que houve uma estratégia muito clara. A sua abordagem foi falar directamente com as pessoas, através do uso do Twitter. Franklin Roosevelt usava a rádio, mas épocas diferentes, *media* diferentes. O atractivo de Trump foi falar directamente pelo Twitter. Mas foi principalmente algum do estilo e conteúdo que o agarraram. Uma coisa que aconteceu com as redes sociais é que os *media* se tornaram instantâneos, pessoais e visuais. E isto desenvolveu-se nos últimos dez anos, ou menos. Outro desenvolvimento importante foi a *Fox News*, que se tornou uma espécie de porta-voz para opiniões muito conservadoras, muito críticas, e não tem nenhuma vergonha disso. Bem, são jornalistas, mas mostram uma clara tendência ideológica, não são nada subtis.



Isso também é algo novo. Porque as pessoas algumas vezes olham para os Estados Unidos e para a tradição de jornais como o *New York Times* de apoiar o candidato democrata e mesmo assim acreditam na imparcialidade da cobertura que fazem. Mas com a *Fox News* a ideia não é essa, a ideia é tomar uma posição, certo?



A *Fox News* tomou, de certa forma, a posição de muitos dos seus financiadores, que achavam que a maioria da imprensa dos Estados Unidos era liberal. Não penso que isso tenha sido realmente confirmado, empiricamente, de todo, mas não interessa, é o que as pessoas acreditam. E então eles pensaram que precisavam de um antídoto, de apresentar novas vozes, dar outras informações. Logo, o desenvolvimento da *Fox News* é muito importante, particularmente nos anos que levaram a Trump. Muito importantes foram os ataques a Barack Obama. A *Fox*

News tendia a defender George W. Bush. Mas os ataques ao Presidente Obama foram muito claros: que não era um presidente como deve ser, que o programa que representava não era legítimo. E assim podiam continuar a divulgar histórias falsas, que Trump ajudou a difundir, incluindo a história de Obama não ter nascido nos Estados Unidos, de que era um muçulmano. Participaram no que algumas pessoas chamariam notícias falsas, mas que eu chamaria desinformação, onde alguns factos são correctos mas distorcidos.



Acha que a *Fox News* criou o ambiente que deu a oportunidade a Trump?



Sim, deu a oportunidade porque começou por ser OK, especialmente durante a administração Obama, falar duramente em público acerca do presidente. E por "duramente" eu quero dizer crítica pessoal, não apenas política. Com o aparecimento das redes sociais, isto continuou bastante, porque agora, para apelar ao eleitorado, que está nas redes sociais, podem-se dizer coisas muito feias acerca das pessoas. E elas serão postas a circular dentro das redes pessoais nas redes sociais. E depois as pessoas podem mesmo tornar-se as suas próprias fontes de notícias. Qualquer um pode repetir informação, enviá-la para as suas redes, adicionar-lhe coisas. De repente, tínhamos estas novas fontes de informação por aí, que eram muito diferentes dos *media* com audiências de massa.



Qual é o papel do *The New York Times* e do *The Washington Post*? São jornais de grande qualidade mas apenas para pessoas mais educadas, já não são capazes de criar opinião pública?



Ainda são muito importantes porque os chamados *media* alternativos os lêem muito, porque ainda são vistos como tendo autoridade. Depois podem discutir com eles, atacá-los, ridicularizá-los. Os políticos lêem-nos ainda, seja o *The New York Times*, o *The Washington Post* ou o *The Wall Street Journal*.



Mas não são tão influentes como no passado?



Não directamente, mas de uma certa maneira indirecta. De facto, a maneira de os deslegitimar atacando-os, como Donald Trump e algum do seu eleitorado têm feito, é uma forma de dizer basicamente que todos os *media do establishment* são liberais, cheios de mentiras, com factos incorrectos. E logo isso, junto com as redes sociais, contribuiu para a ideia, agora muito popular nos Estados Unidos, de que todos os factos estão sujeitos a disputa. O que quer dizer, para muitas pessoas, que já não há factos reais sólidos. De repente, o aquecimento global ou as alterações climáticas já não são factos.



Mesmo com factos científicos?



Com factos científicos é a mesma coisa. Porque com isso vem a deslegitimação da autoridade. Então há uma visão anti-autoridade, anti-especialistas, a prevalecer. A fundação disto existe há muito tempo. Um livro famoso de um conhecido historiador, Richard Hofstadter, escrito nos anos 1960, *Anti-intelectualismo na Vida Americana*, antecipava isto que surge de uma forma extrema agora: a ideia de que todos os peritos têm uma agenda, de que os cientistas têm uma agenda e que qualquer opinião é tão boa como a deles. "Eu posso ir lá fora e estar frio, como é que eles podem dizer que o planeta está a aquecer?", dizem. Torna-se legítimo, em público, deslegitimar a ciência, tal como outras opiniões de especialistas que não são tão sólidas como a ciência, como diplomatas, que têm visões do mundo.



Quão perigosa pensa que é para a democracia americana esta nova atitude, este relativismo de tudo?



Penso que é muito perigosa, perigosa para todo o mundo em que vivemos de várias maneiras. Em primeiro lugar, os Estados Unidos da América têm sido vistos como uma espécie de líder mundial em algum sentido de racionalidade, e em alguma investigação de conhecimento, não apenas de informação, com algum tipo de humanitarismo, na consideração pelos direitos humanos, igualdade e justiça. Mesmo que nós nem sempre lhes correspondêssemos, esses ideais estavam aí. E todos os nossos líderes têm promovido esses ideais, mesmo que possam por vezes não os seguir. Eles nunca disseram, de facto, "nós não estamos muito interessados nisso, nós vamos pôr a América primeiro agora". Que é o *slogan* que vem de alguns anos, quando "a América primeiro" não queria dizer coisas tão simpáticas, de maneira alguma. Logo, isto é uma mudança muito importante, para a democracia é importante, porque é cada vez mais difícil apresentar um argumento comum. É difícil ter as pessoas a discutir um problema. Se disser "cinco milhões de pessoas votaram ilegalmente no meu adversário". E depois disser "Qual é a prova? Bem, eu simplesmente sei-o." E de seguida convencem-se outras pessoas a acreditarem nisso. Recordo que milhões de pessoas, de acordo com algumas sondagens, pensam que o ex-presidente Obama não nasceu nos Estados Unidos. E então fica-se com esse tipo de informação a espalhar-se e torna-se muito difícil ter algum tipo de discussão pública, acerca de problemas. Põem-se as pessoas a falar de coisas muito diferentes. Outro aspecto igualmente problemático desta última campanha presidencial, por causa do apelo através das redes sociais, do apelo à raiva, é que o discurso que foi usado foi muito grosseiro e pessoal. E nós passámos a linha nesta campanha, Trump permitiu-o. Mas não foi o único. Figuras públicas antes não declarariam abertamente coisas sobre grupos minoritários, religiões minoritárias, não se refeririam a milhões de imigrantes como violadores e traficantes de drogas e por aí em diante. E essa linguagem, mais a linguagem que foi usada no Twitter e em conferências de imprensa, prender o adversário, ser muito áspero acerca dos manifestantes e mesmo, em muitas situações, incentivar à violência contra pessoas que discordam de

si. Essa linguagem áspera, vinda de um candidato presidencial, tornou-se mais aceitável. E, adicionada ao que tem acontecido nas redes sociais, tornaram mais legítimo falar dessa maneira em público, falar dessa maneira sobre outras pessoas.



Vê alguma diferença entre Trump candidato e Trump agora presidente?



Sim, penso que haverá. Eu não conheço Trump. Trump é um actor, aquilo em que ele realmente acredita eu não sei.



Não sabe se é realmente um conservador ou se é um liberal disfarçado?



Eu tenho uns palpites, mas o que ele sabe é como se apresentar como um chefe áspero, autoritário, que faz de uma maneira ou de outra. Pode fazer-se isso quando se é dono da sua própria empresa, e não se responde a um conselho de administração. Não se consegue fazer isso quando se está a gerir um país, porque existem freios e contrapesos. Eu penso que é por isso que será diferente. Muitas coisas têm de se ajustar.



Não porque Trump é diferente, mas porque as condições o são?



Como eu digo, ele é um actor.



Ele criou uma *persona* diferente.



Sim, até um certo ponto sim. Eu suspeito que ele é de alguma maneira uma pessoa muito pragmática.



Como Americano que viaja muito, como reagem as pessoas a esta nova América de Trump? Os Estados Unidos estão a perder em termos de imagem?



Creio que sim e pode lê-lo em várias análises dos *media*. Ouve-se mesmo de visitantes nos Estados Unidos. Até em sondagens de opinião em todo o mundo, e por aí em diante. Sim, a minha impressão é que há alguma confusão. E eu penso que isto também é muito importante. O que é que a América representa agora? Novamente, o ponto principal é que a maior parte das pessoas não o apoiaram. A maioria dos Americanos são ainda gente muito decente. E eu não penso que a maioria dos Americanos, de qualquer maneira, apoie tudo o que ele disse e algumas das coisas que fez. Mas é problemático para aqueles de nós que tentam perceber por que 63 milhões de pessoas votaram num homem que se gabou de assediar mulheres, um homem que se gabou de não pagar impostos sobre o rendimento, que, abertamente, degradou grupos minoritários, minorias religiosas, insultou uma família medalhada, que basicamente perdeu um filho, numa guerra, a defender os Estados Unidos. É alguém que tem renegado a mais básica informação científica, e tem tido algum prazer, pelo menos em conferências de imprensa públicas, em declarações, acerca de nomear pessoas para posições de responsabilidade que também negam alguma informação científica. Eu acho que isso é desconcertante.

Informações

INFORMAÇÕES SOBRE GAUDIUM SCIENDI

DIRECTORA: Maria Laura Bettencourt Pires

CONTACTOS:

Revista *Gaudium Sciendi*, Sociedade Científica, Palma de Cima 1649-023 Lisboa, Portugal

Telefone: +351 217 214 136; e-mail: gaudiumsciendi@fch.lisboa.ucp.pt

INTERNATIONAL STANDARD SERIAL NUMBER: ISSN 2182-7605

INFORMAÇÕES SOBRE A REVISTA

Gaudium Sciendi é uma revista electrónica da Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa publicada desde 2012 com periodicidade semestral e acesso gratuito. Foi concebida para ser vista em formato digital num computador, num *tablet* ou outro dispositivo móvel. A publicação da *Gaudium Sciendi* através da Internet permite chegar a leitores em todo o mundo. Cria também novas oportunidades que incluem poder ser lida a qualquer hora e local, tanto em bibliotecas nacionais como estrangeiras.

Poderá, obviamente, também - se o leitor assim preferir - ser impressa e encadernada e lida como um livro.

POLÍTICA DE ACESSO LIVRE

A Revista oferece acesso livre e imediato ao seu conteúdo. Segue, assim, o princípio de que disponibilizar gratuitamente a informação científica ao público-leitor lhe proporciona a "alegria do saber" que está, aliás, implícita no seu título *Gaudium Sciendi* e contribui para uma maior democratização do conhecimento. Apesar disso, segue a directiva de privacidade em relação aos endereços e contactos dos autores.

OBJECTIVOS DA GAUDIUM SCIENDI

A actividade editorial da revista rege-se por princípios que visam assegurar a liberdade de iniciativa e de cooperação e, por isso, a *Gaudium Sciendi* aceita e incentiva a colaboração de todos os Associados da Sociedade Científica assim como a de académicos da UCP e de outras instituições nacionais e estrangeiras vocacionadas para a investigação, para o ensino e para a cultura, desde que pretendam servir os mesmos objectivos e valores que a norteiam, procurando assim motivar o intercâmbio interinstitucional.

A *Gaudium Sciendi* pretende ser um instrumento de divulgação dos objectivos e dos valores da Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa (SCUCP). Segue uma política editorial que tem também como um dos seus objectivos actuar como um constante vector de promoção do encontro entre investigadores, autores, estudantes e leitores, nos diversos momentos da sua vida científica e de formação académica. Outro dos seus propósitos é promover oportunidades para uma reflexão crítica e um diálogo sobre os temas apresentados e proporcionar ocasiões de debate intelectual e de cooperação académica, numa perspectiva interdisciplinar, que contribuam para desenvolver a formação e o interesse pela investigação científica dos seus leitores, sobretudo dos mais jovens. Para atingir essa meta, gostaria de contar com contribuições regulares dos associados das diferentes "Secções" da SCUCP, que incluem áreas tão variadas como: Ciências das Artes, Filosofia, Direito, História, Economia, Ciências do Ambiente, Literatura e Linguística, Educação, Teologia, Ciências Exactas e Naturais, Ciências Aplicadas e Engenharia, Ciências e Tecnologia da Saúde, Ciências Sociais e Políticas e Ciências da Comunicação e Informação. A revista aceita igualmente - e acolhe com muito gosto - colaborações de académicos de outras instituições, desde que sigam as políticas directivas da *Gaudium Sciendi* e as normas de submissão de artigos.

Outra das missões da *Gaudium Sciendi* é contribuir para manter os seus leitores - quer sejam associados da SCUCP, professores, actuais ou antigos estudantes ou investigadores da Universidade Católica - ligados à sua *alma mater*. Essa ligação pode fazer-se não apenas através da leitura regular mas também enviando artigos para a revista

ou, de forma mais intervencionista, textos mais breves para as Secções "Debate", "Cartas à Directora" e "Entrevistas".

A revista pretende ainda, dentro das suas possibilidades, contribuir para demonstrar publicamente – através das colaborações que recebe - que todos os que estão associados tanto à Sociedade Científica como à Universidade Católica têm orgulho de pertencer a estas instituições. Ao manter os leitores informados sobre resultados de investigações científicas em curso ou sobre o sucesso profissional de antigos alunos ou investigadores assim como com a publicação de textos relacionados com eventos organizados pela Sociedade Científica e pela Universidade Católica, a *Gaudium Sciendi* pretende também contribuir para demonstrar como ambas as instituições têm influência na academia tanto em Portugal como no estrangeiro.

NÚMEROS TEMÁTICOS

Embora a revista esteja direccionada para a divulgação de trabalhos académicos, sendo portanto, regra geral, os temas livres, têm havido também alguns números temáticos que focam um tópico central, como "A Transversalidade Linguístico-Cultural da Bíblia" (Janeiro 2013), "Direito"(Julho 2013) e "O Conceito de Alma – Do Antigo Egipto ao Mundo de *Matrix*" (Junho 2014).

SECÇÕES

No âmbito da *Gaudium Sciendi* há várias secções, tais como Editorial, Artigos, Debates, Poesia, Recensões críticas e Entrevista.

INFORMAÇÕES AOS LEITORES

Convidamos os nossos leitores a enviarem-nos comentários sobre a revista em geral ou sobre algum dos artigos publicados. Poderão também inscreverem-se no serviço de notificação de publicação da revista, bastando para tal que nos enviem um *e-mail* nesse sentido. Essa inscrição permitirá ao leitor receber via *e-mail* um aviso da publicação de um novo número da *Gaudium Sciendi* assim como o sumário de cada nova edição. De acordo com a Política de Privacidade, a revista assegura aos leitores que os seus nomes e endereços informáticos não serão utilizados para outros fins.

INFORMAÇÕES PARA OS COLABORADORES

- Áreas - A revista aceita propostas de artigos para publicação sobre um amplo leque de tópicos em diversas áreas científicas.
- Norma Ortográfica - A Direcção respeita a decisão pessoal dos autores relativamente à regra ortográfica da língua portuguesa que seguem nos seus textos.
- Ilustrações - Todas as imagens incluídas nos artigos da *Gaudium Sciendi* são da responsabilidade da Direcção a menos que os autores as tenham escolhido, sendo, nesse caso, indicado em nota.

INFORMAÇÃO PARA BIBLIOTECÁRIOS

Convidamos as bibliotecas a incluir a *Gaudium Sciendi*, assim como outras revistas de acesso livre, nos seus catálogos de revistas electrónicas. Este sistema de publicação é desenvolvido também para ser operado por bibliotecas universitárias, como a Biblioteca Universitária João Paulo II da Universidade Católica, dando assim apoio ao trabalho de publicação das revistas do seu corpo académico.

NORMAS DE SUBMISSÃO DE ARTIGOS

- Os artigos devem ser submetidos à *Gaudium Sciendi*, Revista *on-line* da Sociedade Científica, em formato electrónico, para o seguinte endereço: gaudiumsciendi@fch.lisboa.ucp.pt
- Os textos devem incluir, em nota de rodapé, um C.V. do autor com aproximadamente 1.720 caracteres incluído os espaços.
- Os artigos podem ser submetidos em Português, Inglês, Francês e Espanhol.
- As publicações devem conter, obrigatoriamente, um resumo em português e em língua estrangeira com cerca de 2.620 caracteres com espaço, seguido de palavras-chave, no máximo de cinco.
- Os ensaios não deverão exceder 52.360 caracteres com espaço (c. 20 pp. A4), incluindo os resumos, palavras-chave e bibliografia.
- As resenhas críticas não deverão ter mais de 7.854 caracteres com espaço (c. 3 pp. A4). Os colaboradores devem conservar em seu poder um duplicado de todo o material enviado para a *Gaudium Sciendi*.

FORMATAÇÃO

- **FORMATAÇÃO:** Word ou RTF, letra Calibri 12, alinhamento justificado, espaçamento entre linhas 1,5. Citações com mais de 3 linhas—espaçamento entre linhas 1.
- **TÍTULO:** Além do título do artigo, deve incluir o nome e a universidade do autor.
- **EPÍGRAFE** ou citação inicial (se houver): alinhada à direita, seguida de uma linha em branco.
- **PARÁGRAFO NORMAL:** justificado, indentação: esquerda: 0 cm, direita: 0 cm, primeira linha: 0,7cm.
- **CITAÇÕES COM MAIS DE TRÊS LINHAS:** separadas do texto por uma linha em branco, indentação: esquerda e direita 1 cm.
- **ASPAS E PARÊNTESES:** Devem ser sempre usadas aspas rectas "" e não curvas como «» e "" e parênteses curvos (...) em vez de rectos [...], excepto na indicação da data da 1ª edição nas bibliografias.
- **NOTAS:** Devem ser usadas notas de rodapé e não notas no fim do artigo.
- **VÍRGULAS E PONTOS FINAIS NAS CITAÇÕES:** Devem ser incluídos depois das aspas. Dois pontos e ponto e vírgula também devem ser colocados depois das aspas.
- **NÚMERO SOBRE ELEVADO (SUPERSCRIPT) INDICATIVO DAS NOTAS:** deve ser colocado depois do ponto final ou vírgula, dois pontos ou ponto e vírgula.
- **USO DE MAIÚSCULAS NOS TÍTULOS:** Devem ser seguidas as normas internacionais, incluindo o uso de maiúscula na primeira palavra do subtítulo depois dos dois pontos. Exemplo: *As Humanidades e as Ciências: Dois Modos de Ver o Mundo*.
- **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:** Tanto no texto, como nas notas de rodapé assim como nas referências bibliográficas no final dos artigos, devem ser seguidas as normas internacionais de *The Chicago Manual Style*.
- **IMAGENS:** Se os autores incluírem nos seus textos ilustrações, tabelas ou longas citações que tenham sido previamente publicadas noutra local são responsáveis pela obtenção dos respectivos direitos de autor, devendo comprová-lo à Direcção.

CONSELHO EDITORIAL



Os Conselhos Editoriais são uma antiga tradição em todos os jornais. Actualmente, embora não detenham o poder decisório de outros tempos, têm ainda um papel importante nas análises críticas que fazem de todos os materiais, sendo de sua responsabilidade zelar pelo conteúdo científico e pela imagem das publicações.

O Conselho Editorial da *Gaudium Sciendi* é o sector responsável pela edição e publicação da Revista, que tem por objectivo ser um veículo de difusão científica semestral e interdisciplinar de artigos de autores da Sociedade Científica da Universidade Católica e de outras instituições académicas que queiram ter seus trabalhos publicados e difundidos no país e no estrangeiro. Tem também como objectivo contribuir para o conhecimento e desenvolvimento do pensamento crítico e da pesquisa. Uma das competências do Conselho é estabelecer a política editorial da publicação relativamente às suas diferentes Secções de Artigos, Recensões Críticas, Poesia e Cartas à Directora, colaborando, assim, directamente, com a Directora, que, por sua vez, articula com a Presidência da Sociedade, sendo a sua voz na revista.

O recém-criado Conselho Editorial da *Gaudium Sciendi* é composto por três membros da Sociedade Científica, que são professoras da Universidade Católica e especialistas em diferentes áreas científicas. Na sua constituição, procurou-se a diversidade tanto nas áreas de ensino como nos níveis de senioridade.

COMPOSIÇÃO

O Conselho Editorial é constituído por professores doutorados que representam várias áreas do conhecimento e, actualmente, é composto pelos seguintes membros:

- Prof. Doutora Maria Laura Bettencourt Pires, Directora da *Gaudium Sciendi* e Investigadora Sénior do CECC.
- Prof. Doutora Ana Costa Lopes, Docente e Investigadora Sénior do CEPCEP e do CECC.
- Prof. Doutora Marília Lopes dos Santos, Investigadora Sénior de CECC.

COMPETÊNCIAS

O Conselho Editorial tem por finalidade principal viabilizar a publicação da revista electrónica *Gaudium Sciendi*, onde serão difundidos textos originais resultantes de actividades de investigação e ensino - produzidos prioritariamente por membros da Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa - e cujo valor técnico, científico, artístico e literário tenha sido assegurado pelo Conselho de Avaliação (*Blind Peer Review*) da revista. Além de promover e divulgar a produção científica multidisciplinar da

comunidade universitária em que se integra, a revista edita também artigos de autores nacionais e estrangeiros de outras instituições, desde que se articulem com a sua política editorial. O Conselho deve igualmente ter o propósito de difundir novas ideias e, através do cuidado com o conteúdo e a técnica, apostar no desenvolvimento de um projecto editorial e de um *design* gráfico diferenciados, seguindo a tendência do actual mercado editorial universitário.

FUNCIONAMENTO

O Conselho Editorial reunirá, ordinariamente, de três em três meses, e extraordinariamente, quando convocado pelo Presidente da Sociedade Científica, pela Directora da revista ou pela maioria de seus membros.

EDIÇÃO DIGITAL

- Dália Guerreiro (Universidade de Évora), Portugal

CONSELHO CONSULTIVO



O Conselho Consultivo da *Gaudium Sciendi* é uma comissão externa permanente de aconselhamento científico que actua como órgão de consulta, apoio e participação na definição das linhas gerais de actuação da Directora da revista.

CONSTITUIÇÃO

O Conselho Consultivo é composto por académicos, investigadores e personalidades de reconhecido mérito e gabarito científico, tanto portugueses como estrangeiros, convidados pela Directora por serem especialistas nas matérias publicadas pela revista.

DECISÕES

As decisões do Conselho Consultivo são tomadas por maioria simples e não são vinculativas.

CANDIDATURAS

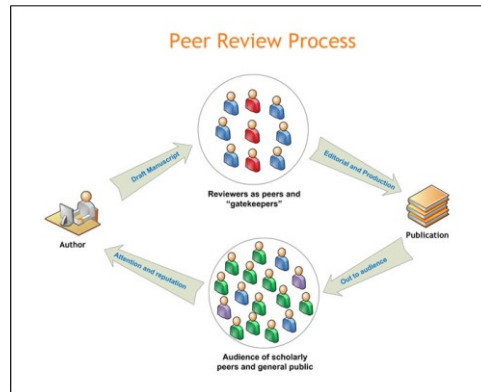
Os candidatos a membros do Conselho Consultivo são propostos pela Directora da *Gaudium Sciendi* ao Presidente da Direcção da Sociedade Científica, a quem cabe aceitar ou recusar a candidatura.

É uma honra e um aval científico para a *Gaudium Sciendi* que o seu Conselho Consultivo inclua nomes de académicos de tão grande prestígio internacional como os de:

- Luísa Leal de Faria (Universidade Católica Portuguesa), Portugal
- Molefi Asante (Temple University), EUA
- Pedro Louzada da Fonseca (Universidade Federal de Goiás), Brasil
- Ian Campbell (University of Edinburgh), U K
- Dália Guerreiro (Universidade de Évora), Portugal
- Ana Maria Monteiro Ferreira (Eastern Michigan University), EUA
- Leonídio Ferreira (Direcção Diário de Notícias) Portugal
- Georges Rousseau (Oxford University), UK
- Ana Paula Machado (Universidade Aberta), Portugal
- Catarina Burnay (Universidade Católica Portuguesa), Portugal
- Gerald Bär (Universidade Aberta), Portugal

CONSELHO DE AVALIAÇÃO

O êxito editorial da publicação depende da qualidade dos artigos publicados, que é, obviamente, assegurada pelos autores mas também pelo Conselho de Avaliação. Pertencendo, contudo, à Directora a última palavra no que se refere à edição pois é da sua responsabilidade assegurar a qualidade, a correcção e a variedade do conteúdo científico, que deverá, tanto quanto possível, ser interactivo.



Os textos enviados para a *Gaudium Sciendi*, desde que sejam adequados à linha editorial previamente estabelecida e não tenham sido publicados antes, serão avaliados pela Directora e revistos segundo o sistema de *Blind Peer Review* e submetidos, em regime de anonimato, ao parecer de especialistas da respectiva área científica, sendo o autor notificado da decisão do Conselho de Avaliação. O artigo não deverá conter qualquer indicação de autoria ou vínculo institucional, para que o material seja analisado de maneira absolutamente impessoal.

Nesse processo, os nomes dos avaliadores permanecem em sigilo, sendo também junto deles mantido o anonimato dos articulistas. Os dados relacionados à titulação, afiliação institucional e profissional devem ser inseridos apenas num dos exemplares enviados. Caso sejam necessárias informações adicionais que vinculem o texto ao autor, as mesmas serão mencionadas na versão final para publicação.

Dos pareceres emitidos, podem constar sugestões de alterações, acréscimos ou adaptações necessárias ao aprimoramento do texto examinado, a serem efectuadas com a concordância do autor. Após a aprovação dos textos, os autores são informados e feitos os necessários ajustes dos trabalhos de acordo com as normas de submissão de artigos da *Gaudium Sciendi*. Ao contrário do que sucede em algumas revistas universitárias, trata-se de um método de revisão que deve funcionar como um estímulo e não como um ataque e cujo objectivo principal é assegurar a qualidade e o mérito científico da publicação para benefício tantos dos leitores como dos autores.



About us

ABOUT US

CONTACTS

EDITOR: Maria Laura Bettencourt Pires

ADDRESS: *Gaudium Sciendi*, Universidade Católica, Palma de Cima, 1649-023, Lisboa, Portugal

e-mail: gaudiumsciendi@fch.lisboa.ucp.pt

INTERNATIONAL STANDARD SERIAL NUMBER: ISSN 2182-7605

Gaudium Sciendi is a bi-annual, open and free access online magazine published since 2012 by the Scientific Society of the Portuguese Catholic University. It has been conceived to be read online on a computer, a tablet or any other mobile device. The publication of *Gaudium Sciendi* on the Net reaches readers all over the world and creates new opportunities that include being accessible at any time and place, in Portuguese as well as in foreign libraries. It can also, if the reader prefers, be printed and read as a book.

OPEN ACCESS POLICY

The magazine offers freely to its readers the type of scientific information that gives them "the joy of knowing", as implicit in its title *Gaudium Sciendi* thus contributing to a better democratization of knowledge. Although following a policy of open access, the contacts of the authors will be kept private.

OBJECTIVES OF GAUDIUM SCIENDI

The editorial activity of the magazine follows principles aimed at assuring the freedom of initiative and cooperation and, therefore, *Gaudium Sciendi* accepts and encourages the collaboration of all the members of Sociedade Científica as well as of academics of UCP and other Portuguese and foreign institutions who are interested in research, tuition and culture, if they want to attain the same objectives and values, thus trying to motivate inter-institutional interchange.

Gaudium Sciendi follows an editorial policy that also aims at establishing contacts and providing occasions for meetings and debates of researchers, authors, students and readers, in the different moments of their scientific career and academic education. Another of its purposes is to promote opportunities for a critical reflection and for a dialogue about the themes presented in the magazine and to provide occasions for an intellectual debate and for academic cooperation, in an interdisciplinary perspective, that contribute to develop the formation and the interest for scientific research among its readers, primarily the younger ones. To attain this goal, it would be good to have regular contributions of the associates of all the different "Sections" of SCUCP. The magazine also gladly accepts collaborations of academics of other institutions, if they follow the directives of *Gaudium Sciendi* and the rules for the submission of articles. *Gaudium Sciendi* also wants to contribute to keep its readers – whether they are SCUCP associates or professors, actual or former students or researchers at Universidade Católica – connected to their *alma mater*. That connection can be made not only by regularly reading the magazine but also by sending articles or, in more intervening way, by writing more short texts to the Sections "Debate", "Letters to the Editor" and "Interviews".

The magazine also wants, within the scope of its possibilities, to contribute to publicly demonstrate, through all the collaborations that it gets, that all those who are connected either to the Sociedade Científica or to Universidade Católica are proud to belong to those institutions. By keeping our readers informed about the results of undergoing scientific research or about the professional success of former students or researchers as well as with the publication of texts, which are related with events organized by Sociedade

Científica and by Universidade Católica, *Gaudium Sciendi* also aims at contributing to demonstrate how both institutions are important in Portugal and abroad.

THEMATIC NUMBERS

Although one of the aims of *Gaudium Sciendi* is to publish of academic articles, whose themes are free, there are also some thematic numbers that focus a central topic, such as " The Linguistic-Cultural Transversability of the Bible" (January 2013), "The Law" (July 2013) and "The Concept of Soul – From Ancient Egypt to the World of Matrix" (June 2014).

INFORMATION FOR THE AUTHORS

We welcome contributions about a wide range of subjects from different research and scientific areas. The Editor is responsible for all the images included in the articles unless the authors have chosen the illustrations themselves and, in that case, it will be mentioned in a note.

BLIND PEER REVIEW

The articles will be anonymously submitted to blind peer-review by recognized scholarly experts on the theme.

SECTIONS

There are several sections in the magazine, such as the Editorial, Articles, Debates, Critical Reviews, Poetry, Interviews and Letters to the Editor.

RULES FOR PUBLICATION

1. The articles for publication, which should not have been printed previously, should be submitted to *Gaudium Sciendi*, the *on-line magazine* of Sociedade Científica, by e-mail to the following address: gaudiumsciendi@fch.lisboa.ucp.pt
2. The texts should include a footnote with a C. V. of the author of around 1720 characters including spaces.
3. The articles can be written either in Portuguese, English, French or Spanish.
4. The essays must include an abstract in Portuguese and in a foreign language with c. 2620 characters with spaces, followed by no more than five key-words.
5. The texts should not have more than 52.360 characters with spaces (20 pp. A4), including the abstracts, key-words and bibliography.
6. Book reviews should not have more than 7854 characters with spaces (3 pp. A4).
7. Format: Word or RTF, Size A4, font Calibri 12, Bold, justified, space between lines 1,5.
8. The authors should keep a duplicate of all the materials sent to *Gaudium Sciendi*.
9. Footnotes, bibliographical citations as well as bibliographical references at the end of the articles, should follow the international rules of *The Chicago Manual Style*.

EDITORIAL BOARD



Editorial Boards are a longstanding tradition in every newspaper. Nowadays, although they no longer have the deciding power they used to have, they still have an important role in the critical analysis they make of every material presented for publication, and it is their responsibility to watch over the scientific content and the public image of the publications.

The Editorial Board of *Gaudium Sciendi* is responsible for the edition and the publication of the magazine, which is published twice a year and whose objective is to be a means of transmission of scientific interdisciplinary articles written by members of Sociedade Científica of Universidade Católica and of other academic institutions who want to have their work published and acknowledged at home and abroad. It also has the objective of contributing to the knowledge and the disclosure of critical reflections and research. One of the capacities of the Board is the establishment of the editorial policy of the magazine regarding its different Sections such as Articles, Book Reviews, Poetry, and Interviews and, thus directly collaborating with the Director, who, on the other hand, is the link with the President of the Society and represents him in the publication.

The recently created Editorial Board of *Gaudium Sciendi* is composed by three members of Sociedade Científica, who are Professors at Universidade Católica Portuguesa and reknown scholars in different research areas. Both the diversity in the tuition fields and the levels of seniority were taken into account for the constitution of the Board.

ORGANIZATION

The Editorial Board is constituted by PhD Professors who represent several fields of knowledge and, nowadays, its members are:

- Professor Maria Laura Bettencourt Pires, Chief Editor of *Gaudium Sciendi* and Senior Researcher of the Research Center for Communication and Culture.
- Professor Ana Costa Lopes, Executive Editor and Senior Researcher of the Research Center for Portuguese Culture and of the Research Center for Communication and Culture.
- Professor Marília dos Santos Lopes, Executive Editor and Senior Researcher of the Research Center for Communication and Culture.

DUTIES AND OBLIGATIONS

The main objective of the Editorial Board is to assure the publication of the on-line magazine *Gaudium Sciendi*, thus making known original texts that result both from teaching and research activities and are mainly produced by members of Sociedade Científica of Universidade Católica Portuguesa – once their technical, scientific, artistic and literary value have been assured by the *Blind Peer Review*. Besides promoting and publicizing the multidisciplinary scientific production of the academic community in which it is integrated, the magazine also publishes articles written by Portuguese and foreign authors from other institutions, if they follow the editorial policy. The Board must also aim at diffusing new ideas and - due to its care for the content and technological aspects – contributing to the development of an editorial project and search for a graphical *design* that is distinct from others, thus following the tendencies of our days academic editorial market.

MEETINGS

The Editorial Board will meet, as a rule, every three months and extraordinarily, whenever convoked by the President of Sociedade Científica, by the Director of the magazine or by the majority of its members.

DIGITAL EDITION

- Dália Guerreiro (Universidade de Évora), Portugal

ADVISORY BOARD

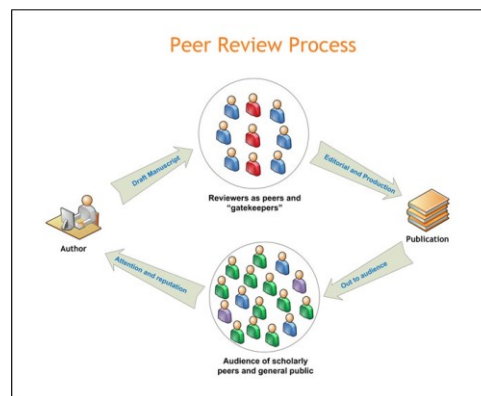
The Advisory Board of *Gaudium Sciendi* is an external permanent committee that gives scientific advice and support to the Director and participates in the definition of general editorial directives. It is constituted by Portuguese and international academics, researchers and other personalities, who, being well known for their merit and scientific level, are considered experts on the topics published by *Gaudium Sciendi*. The members are invited by the Director, who proposes their names to the President of the Society. The decisions of the Advisory Board are not mandatory.

The Advisory Board of *Gaudium Sciendi* is currently constituted by:

- Luísa Leal de Faria (Universidade Católica Portuguesa), Portugal
- Molefi Asante (Temple University), EUA
- Pedro Louzada da Fonseca (Universidade Federal de Goiás), Brasil
- Ian Campbell (University of Edinburgh), U K
- Dália Guerreiro (Universidade de Évora), Portugal
- Ana Maria Monteiro Ferreira (Eastern Michigan University), EUA
- Leonídio Ferreira (Direcção Diário de Notícias) Portugal
- Georges Rousseau (Oxford University), UK
- Ana Paula Machado (Universidade Aberta), Portugal
- Catarina Burnay (Universidade Católica Portuguesa), Portugal
- Gerald Bär (Universidade Aberta), Portugal

BLIND PEER REVIEW

The editorial success of the magazine depends on the scientific quality of the articles, which is, obviously assured by the authors but it also depends on the Blind Peer Review Process of evaluation. The Editor, being responsible for the quality, the correction and the variety of the scientific material published in the magazine, has, however, the last word.



The texts sent to *Gaudium Sciendi*, which should not have been published previously, will be evaluated by the Editor and then reviewed according to the *Blind Peer Review Process*. The names of the members of the Blind Peer Review Board as well as those of the authors whose texts they evaluate are kept secret. The writers will be informed of the evaluation of their texts and also of any required correction.