

## FORMA DE VIDA 04



MAIO 2014



## FORMA DE VIDA

Revista do Programa em Teoria da  
Literatura da Universidade de Lisboa

ISSN 2183-1343

### DIRECTORES (EDITORS)

Humberto Brito e Ana Almeida

### CONSELHO EDITORIAL (EDITORIAL BOARD)

Miguel Tamen (ex officio) (Universidade de Lisboa)

João R. Figueiredo (ex officio) (Universidade de Lisboa)

Humberto Brito (Universidade de Lisboa — Universidade Nova de Lisboa)

### CONSELHO CIENTÍFICO (ADVISORY BOARD)

Abel Barros Baptista (Universidade Nova de Lisboa)

Brett Bourbon (University of Dallas)

António M. Feijó (Universidade de Lisboa)

Luísa Costa Gomes

Hans Ulrich Gumbrecht (Stanford University)

Peter Lamarque (University of York)

Frederico Lourenço (Universidade de Coimbra)

Joana Meirim (Universidade Católica Portuguesa)

Sofia Miguéns (Universidade do Porto)

José María Torralba (Universidad de Navarra)

A *Forma de Vida* é uma revista com arbitragem independente.

Para receber novidades, inscreva-se aqui [📧](#). Para contactar-nos, use este endereço [📧](#).

Concepção gráfica de Humberto Brito sobre tema Squarespace, Marquee.

Adaptação para PDF / Ebook por Pedro Serpa

Salvo indicação em contrário, todos os direitos © pertencem aos autores.

# ÍNDICE

4 FOGO POSTO

Miguel Tamen

9 DA CRIAÇÃO E DAS  
PALAVRAS DOS HOMENS

David Antunes

**SIMPÓSIO  
PARA QUE SERVEM AS FUNDAÇÕES?**

---

23 PARA QUE SERVEM AS FUNDAÇÕES?

Rob Reich

31 CARLOS MONJARDINO

Fundação Oriente

15 O CONTEMPORÂNEO  
É CONTEMPORÂNEO?

Francisco Bosco

34 ARTUR SANTOS SILVA  
RUI HERMENEGILDO GONÇALVES

Fundação Calouste Gulbenkian

38 MICHAEL BAUM

Fundação Luso-Americana

**DESPERDÍCIO**

---

42 CONVERSAMOS LONGAMENTE  
SOBRE O CALOR

Alice Sant'anna

43 POUSSIO, ARROTEAMENTO, BALDIO

Daniel Jonas

46 DESPERDÍCIO

Sebastião Belfort Cerqueira

**ENTREVISTA  
COM QUENTIN SKINNER**

---

49 SOBRE SIGNIFICADO E MÉTODO

59 O CONTEXTO DE QUENTIN SKINNER

**FOTOGRAFIA**

---

68 COSTA (2013)

José Pedro Cortes

# FOGO POSTO

Miguel Tamen

Entre o número vasto de coisas que se escreveram sobre Fernando Pessoa não existe que eu saiba nenhuma acerca da relação entre Pessoa e certas intuições muito básicas sobre literatura. Por ‘intuições muito básicas’ não entendo nenhuma teoria da literatura consensual. Tal teoria não existe nem provavelmente faz falta. Trata-se antes de intuições muito gerais sobre pessoas, animais vivos, acções humanas e coisas do género. Casos de intuições deste tipo são por exemplo que os escritores são pessoas que escrevem coisas; que existe uma relação, provavelmente causal, entre aquilo que escrevem e vários estados ou disposições que têm

ou tiveram e, uma intuição ainda mais básica, que todos os escritores, mesmo os mortos, foram um dia animais vivos. À maior parte das pessoas ocorre justificadamente este tipo de intuições. Isto só é importante porque, a meu ver, Fernando Pessoa nunca as tomou a sério; e disse-o, muitas vezes e de muitos modos. No entanto não posso aqui desenvolver o argumento de cuja falta me queixo; a razão é prosaica: não tenho ideias claras sobre todos os passos requeridos. O que se segue são assim três aspectos de uma nota promissória.

## 1.

O Barão de Teive é conhecido por ter passado dois dias a queimar todos os seus manuscritos e ter deixado numa gaveta um manuscrito em que descreve a cena. Trata-se do manuscrito de Pessoa chamado sem que se perceba bem porquê *A educação do estóico* (Pessoa, 2001). Conta aí Teive que, antes de se ter suicidado, andava a passear pelo campo e ouviu «um rebate de fogo que me pareceu na freguesia» (45). «Seria o fogo em minha casa?» (46), pergunta. Não era. O motivo principal dos cuidados de Teive parece ser os seus manuscritos. «Correriam o risco de arder

todos os meus manuscritos, toda a expressão de toda a minha vida?» (46) Como o fogo era noutro lado, os manuscritos não arderam. Do sobressalto, porém, Teive retira uma observação:

Sempre que esta ideia, antigamente, simplesmente me ocorrera, um pavor enorme me fazia estarrecer. E agora reparei de repente, não sei se já com pasmo se sem pasmo, não sei dizer se com pavor ou não, que me não importaria que ardessem. Que fonte — que fonte secreta mas tão minha — se me havia secado na alma? (46)

A observação contrasta um pavor antigo com a indiferença actual e descreve uma mudança de atitude em relação a «toda a expressão de toda a minha vida,» isto é, em relação aos seus manuscritos. A possibilidade de fogo em sua casa parece ter feito Teive mudar de ideias, o que aliás acontece. Acontece menos porém descrever uma mudança de ideias como Teive o faz. Secou-se-lhe, diz, uma fonte na alma, uma «fonte secreta mas tão minha.»

Uma explicação naturalizada, à primeira vista plausível, é aqui insuficiente. É verdade que não há como o fogo para fazer secar as fontes, mesmo as que ardem sem se ver. Mas como não houve incêndio, o que aqui as fez secar foi a *possibilidade* de fogo. A possibilidade de ter fogo em casa, diz Teive, fez secar uma coisa muito «minha» e «secreta». O que parece ter secado é a relação que me une à «expressão de toda a minha vida,» isto é, a relação entre Teive e os seus manuscritos. Tal relação não é simplesmente a relação que liga alguém à continuidade dos movimentos de consciência com que se descreve, não é uma relação psicológica. Muito menos parece ser uma relação

existencial.

O caso é que, como muitos outros escritores, e até ter pensado que tinha fogo em casa, Teive se imaginava instintivamente como um animal com um apêndice de manuscritos, um animal sempre, como diz Platão, τὰ ποιήματα βουλόμενος ἐπιδείξασθαι, desejoso de exhibir os seus produtos. Dizer 'lá vem o escritor com os seus manuscritos' é para estes animais tão ocioso como dizer 'lá vem o elefante com a sua tromba.' Tal como não há água sem duas moléculas de hidrogénio assim um escritor, pensava Teive como pensa a maioria dos que sofrem de inclinações literárias pronunciadas, depende necessariamente de manuscritos. Trata-se, sabe agora Teive, de um erro: a possibilidade de fogo em casa basta-lhe para perceber que a relação entre escritor e manuscritos, entre vida e expressão, é uma relação não-necessária. Depois de a fonte se lhe ter secado, Teive passará a descrever manuscritos e expressão como ornamentos opcionais do escritor. Ao perceber isso, terá também percebido que pode ser escritor sem escrever uma única linha.

## 2.

No dia em que ao que se diz nasceu Alexandre o Grande, Heróstrato, um cidadão particular de Éfeso, deitou fogo ao Templo de Diana. A muita gente ocorreu depois perguntar pelos motivos, e a quase todos ocorreu responder. A resposta mais frequente é a de que queria ser famoso. Este tipo de explicação pareceu implausível a Pessoa, ao que talvez não fosse estranha a probabilidade nítida de, por volta de 1929, quando compôs o ensaio *Erostratus*, poder vir a ficar conhecido ele próprio como um poeta sem obra ou fama. Para Pessoa, no entanto, a grandeza de Heróstrato é «a greatness which he does not share with lesser crashers into fame» (142) e não simplesmente a grandeza que define a classe dos «crashers into fame.»

Trata-se de uma grandeza, sugere Pessoa, de natureza psicológica. «There are,» escreve, «only two types of constant mood with which life is worth living — with the noble joy of a religion, or with the noble sorrow of having lost one» (id.) As acções de Heróstrato parecem exprimir para Pessoa um estado psicológico, de que seria exemplo «o nobre desgosto» de se ter perdido uma religião. A ligação entre uma grandeza sem fama e tal nobre desgosto não é evidente. Eis a interpretação de Pessoa:

We may fitly conceive him [Erostratus] as having overcome the toils of a remorse of the future, and facing a horror within himself for the stalwartness of fame. (143)

Esta passagem é difícil de traduzir e de perceber, e nessa medida um poderoso incentivo para que procuremos outras mais fáceis. É aliás o que acontece no manuscrito em questão, onde logo a seguir somos recompensados por um elogio da blasfémia mais ao gosto do grande público.

Voltemos no entanto à passagem, agora na tradução de Manuela Rocha: «Podemos legitimamente conceber que tivesse superado os apertos de um remorso futuro, e enfrentado um horror íntimo para alcançar uma fama duradoura.» (64) A sua excelente tradução sugere aqui um negócio e uma troca. Heróstrato terá trocado a auto-estima pela fama. Não estou no entanto seguro de que seja isso que a passagem queira dizer. De facto, não é de excluir que o Heróstrato de Pessoa esteja antes, noutra tradução possível, a «enfrentar dentro de si um horror pela robustez da fama.» A diferença entre as duas traduções é que no segundo caso a *consequência* da sua acção incendiária (a fama) não é o seu *objectivo*. A fama é superveniente em relação ao fogo, quer dizer, pode haver fogo sem fama, mas não há fama sem fogo.

Esta segunda interpretação (mas não a primeira) vai ser retomada pelo próprio Pessoa no fim da passagem:

. . . if Erostratus did this, he comes at once into the company of all men who have become great by the power of their individuality. He makes that sacrifice of feeling, of passion, of □ which distinguishes the path to immortality. He suffers, that his name may enjoy, like Christ who dies as the man that he may prove himself the Word. (143)

Nesta altura do tratado, mesmo o leitor menos experimentado terá já ideias sobre a natureza do interesse de Pessoa pelo particular de Éfeso. Isso ajuda, porque a passagem é desajeitada, e ainda por cima não se consegue ler bem. Ao que se percebe, no entanto, o sofrimento de Heróstrato, comparado ao de Cristo e à apoteose do Seu nome, dificilmente pode ser visto de modo natu-

ralizado como uma troca determinada por uma ambição de fama. Antes, a fama é de novo descrita como um efeito não-intencionado do objecto do sacrifício. Manuela Rocha parece pelo contrário voltar a subscrever uma explicação naturalizada quando traduz que Heróstrato «morre como homem para provar que é o Verbo» (65). A teoria implícita é a de que a fama (e, no caso de Pessoa, a arte) resulta de uma aposta transcendental, de uma troca com os deuses.

Parece-me isto confundir uma certa descrição de Prometeu com uma certa descrição de Heróstrato. Pessoa escreve que Heróstrato, como Cristo, morre como homem «that he may prove himself the Word.» ‘To prove oneself’ convida a mais atenção. De facto, Heróstrato, o herói grego de Pessoa, não precisa de provar nada de especial, nomeadamente porque não tem à mão quem peça ou precise de tais provas. Esta é aliás a condição normal de quem não é famoso. Como Jesus Cristo, que para Pessoa é seu filho adoptivo, parece antes querer morrer como homem para se *mostrar* como Verbo. Significa isto que teve de se separar de todas as suas disposições e estados psicológicos, e mesmo do nobre desgosto de ter perdido uma religião: daquilo a que Teive noutro lado chama uma «mágoa lenta» (18), e que S. Paulo, que também escreveu aos seus efésios, chamava «lembrar-vos . . . desse tempo em que estáveis sem Cristo» (Ef.2:12). O uso intransitivo do verbo «enjoy» na passagem descreve justamente essa separação.

O que ardeu para Heróstrato não foi o templo de Diana mas a continuidade entre Heróstrato e quaisquer sentimentos ou disposições que pudesse ter, a continuidade, em suma, entre Heróstrato e a aquilo a que comumente se chama a sua personalidade. A simpatia de Pessoa por Heróstrato parece ser a simpatia pela possibilidade de se poder ser o que se é sem que tal seja atribuível a uma personalidade. A destruição da personalidade implica um crime. A pena prevista, aliás incomutável, é a fama.

## 3.

Por volta de 1907 o Dr. Faustino Antunes, a quem só por decoro não se chama directamente Fernando Pessoa, escreveu uma carta a Clifford E. Geerds, antigo colega de Pessoa em Durban, que se encontrava em Oxford. Da carta sobreviveu um rascunho e, alguns dizem, uma resposta (a resposta, porém, é a *outra* carta.)\* No rascunho, o Dr. Antunes informa Geerds que Pessoa fez explodir uma casa de campo em que se encontrava, morrendo ele e várias outras pessoas. Eis a passagem relevante do rascunho:

Late F A N Pessôa who is thought to have committed suicide: at least he blew up a country-house in which he was, dying he and several other people. (22)

Apreciado segundo critérios normais de expediência, o método de suicídio descrito é laborioso e de resultados incertos. Não obstante, o incidente tem semelhanças e diferenças com os outros incidentes ígneos já discutidos. Ao contrário da casa Teive esta casa de campo arde ou pelo menos explode. Como no caso de Heróstrato, não é *prima facie* claro aquilo que morre.

Com o rascunho, sobreviveu uma espécie de nota prévia que contém a indicação de quatro cartas a assinar por F. Antunes:

*Letter for Information as to character of myself:*

1. Registrar (Essays) Self as mentally ill.
2. Geerds. Oxford (Lincoln College) *giving self as dead.*
3. Beicher - *giving self as mentally ill.*
4. Dr. Haggar - *self as mentally ill.*

Signature F. Antunes.

Cada uma destas cartas é seguida de uma breve epítome. Três delas (a primeira e as duas últimas) são muito parecidas: «self,» ou «giving self,» «as mentally ill.» A segunda carta, cujo rascunho nos

ocupa, tem um resumo diferente: «giving self as dead.»

Não temos neste caso a ajuda de Manuela Rocha para traduzir a expressão. «Apresentando-me como morto», «dando-me como morto», «mostrando-me como morto», no sentido de ‘proving myself dead’? «Self,» seja como for, parece ser a versão estenográfica do «myself» do título e não um espasmo hegeliano, o que seria aliás incaracterístico. Tal aliás em nada diminui a pungência das epítomes. E, traduções aparte, o resumo da carta sugere que o propósito desta é dar-se ou mostrar-se Pessoa a si próprio como morto (como o das outras é dar-se por doido). O método ou as causas da morte podem ficar por conta de Heróstrato e Teive e ser deixada a sua determinação ao Inspector Quaresma, a quem nem faltarão aqui crime e quinta. Não é difícil, por exemplo, imaginar o futuro suicídio de Teive sob a espécie de uma feerie herostrática, Aveiro a falar grego (como num romance de Joseph Conrad), nem imaginar um incêndio do Templo de Diana em Éfeso como uma ocorrência na Évora da Grécia antiga (e.g. num romance de Walter Pater).

As poucas pessoas que se referiram a estas cartas puseram-nas por conta do espírito reinado do vate. Não admira que C. J. Jennings, um dos primeiros a escrever sobre Pessoa na África do Sul, tenha chamado às tentativas «farsa.» (58) Desde pequeno, ou pelo menos desde novo, que Pessoa seria dado a partidas. Geerds aliás pode ter sido o primeiro a entender assim a prosa do Dr. Antunes, porque lhe respondeu de um lugar suspeito na Prússia Ocidental.

A expressão «giving self as dead», todavia, é curiosa a outros títulos. O mais evidente, e aquele que interessa mais, é simplesmente a noção de que alguém possa escrever uma carta em que se faz passar por morto. Bem entendido, para o fazer terá também de se fazer passar por *outra* pessoa. O autor desta carta é um escritor que se faz passar por outra pessoa para se

mostrar como morto. A ênfase não cai aqui na acrobacia pseudonímica, caricaturada na designação 'Faustino Antunes,' mas antes naquilo a que alguém chamou uma vez «uma antiga pessoa,» alguém, neste caso um escritor, que já não está vivo. Se não está vivo, claro, não pode sob tal descrição ter sensações, sentimentos ou disposições, e muito menos exprimir aquilo a que normalmente se chama atitudes proposicionais. Não pode crer, desejar ou duvidar. Podendo provavelmente ter aquilo a que os antigos chamavam alma, não pode, no entanto, ter o desejo de exhibir os seus produtos.

Ao sobrepor a quase-carta a Clifford Geerds às duas outras anedotas discutidas obtêm-se uma série de auto-descrições de um escritor em que este se caracteriza de modos diversos por não arrastar consigo uma obra, uma mente, ou uma vida. Ao que *não* se obtém chamei no início intuições básicas sobre literatura. Pouco em Pessoa dá de facto conforto a tais intuições. E isto suscita-me um pressentimento. Passar-se por outra pessoa para se mostrar como morto talvez

seja uma explicação para aquilo a que no ramo se costuma chamar a génese dos heterónimos. Se for assim, a carta a Clifford Geerds é o mais antigo programa sistemático da génese dos heterónimos, já não explicada como o resultado de uma tendência para «me cercar de amigos e conhecidos que nunca existiram» (341) mas como uma operação em que Pessoa começa por se fazer explodir (numa casa de campo) para que se possa mostrar como escritor. A estrutura parece-me recorrer de muitos modos: no testamento de Teive e no panegírico de Heróstrato, bem entendido; na iterada afeição de Pessoa pelos *Pickwick Papers*, que está por perceber; nessa sua outra afeição pelo espiritismo, que tanto precisa de ser resgatada dos seus actuais inquilinos; e na quase-carta a Clifford Casais Monteiro, a que aludi acima, onde as explicações por tendências são sombriamente esvaziadas. «Não sei,» escreve com efeito aí Pessoa «se sou eu que não existo.» (id.) A todo este programa, que requer ser descrito em mais pormenor, podia em qualquer caso chamar-se fogo posto.

\* Uma tradução desta resposta foi publicada pela primeira vez por Yara Frateschi Vieira. «A carta de Clifford Geerds sobre Fernando Pessoa». *Colóquio/Letras*. (104-105). 1988. 117-123, esp. 121-123.

## OBRAS CITADAS

Jennings, C. J. *Os dois exílios. Fernando Pessoa na África do Sul*. Porto: Centro de Estudos Pessoaanos. 1984.  
 Pessoa, Fernando [Faustino Antunes]. «Letters for Information as to Character of Myself». T.R. Lopes ed. *Pessoa por conhecer. Textos para um novo mapa*. Lisboa: Estampa. 1990. 2:22  
 Pessoa, Fernando. «A Adolfo Casais Monteiro. 13 de Janeiro de 1935». Correspondência. 1923-1935. M. Parreira da Silva, ed. Lisboa: Assírio & Alvim. 1999. 337-347.

Pessoa, Fernando. *Heróstrato e a busca da imortalidade*. R. Zenith ed. & M. Rocha trad. Lisboa: Assírio & Alvim. 2000  
 Pessoa, Fernando [Barão de Teive] *A educação do estóico*. R. Zenith, ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 2001

# DA CRIAÇÃO E DAS PALAVRAS DOS HOMENS

David Antunes

Uma dificuldade do narrador do *Génesis*, à qual não será também indiferente o facto de o *Pentateuco* resultar da edição de uma tradição literária, oral e escrita, composta, principalmente, pelas fontes Javista (J), Eloísta (E), Sacerdotal (P) e Deuteronomista (D), é a situação de, inevitavelmente, ter de se servir de uma matriz antropomórfica, para descrever Deus, simulando e pretendendo, ao mesmo tempo, cumprir os desígnios de uma narrativa sobre a criação e da criação. Sendo evidente, esta peculiaridade narrativa é importante porque, do uso de uma matriz antropomórfica, na descrição de um Deus desconhecido e que se pretende desconhecido e único, resulta uma espécie de inversão subjectiva da ordem dos elementos fundamentais (Criador e criatura) e dos seus predicados no plano da criação, ordem essa, porém, que não pode ser abandonada no plano objectivo, i. e., na tessitura teológica da narrativa. Ao narrador bíblico não escapa esta condição deficiente do seu ponto de partida e do seu ponto de vista e, em parte, o apelo peculiar do texto resulta, por um lado, de não ter sido necessário sacrificar a fluidez mimética e diegética à complexidade do posicionamento narrativo, que, em suma, se caracteriza pelo problema básico da não assunção de precedentes, referências ou fontes (e não me refiro exclusivamente à matéria textual), e, por outro, da tensão produzida pela narração huma-

na de personagens e acções cujas naturezas são incomensuráveis e intraduzíveis.

Como narrar o princípio de tudo e o princípio do princípio, como fazê-lo como se nunca ninguém o tivesse feito, nem, a partir desse momento, pudesse fazê-lo? Mais do que uma tarefa de ocultação ou edição, este gesto corresponde a uma necessidade, convocada pela verosimilhança da matéria, e pelo objectivo universal da narrativa que, como diz Auerbach, não se destina a «fazer-nos esquecer por umas horas a nossa própria realidade, procurando, pelo contrário, submetê-la e esperando de nós que conformemos a nossa vida ao mundo que nos representa e que em nós vejamos os elementos da estrutura universal que nos propõe» (24). Assim, a par de uma matéria que não parece admitir alternativas, temos ainda uma narrativa que não pretende ser circunstancial, compreendendo apenas a história judaica, por exemplo, mas universal, na medida em que «se inicia na origem dos tempos, na criação do mundo e termina nos últimos dias, com o cumprimento da Promessa, que deverá coincidir com o fim do mundo» (25). Independentemente da forma final do texto, preside, aparentemente, a esta empresa uma necessidade e uma dependência estrita entre forma e conteúdo, o que determina, aliás, que estejamos a falar da Sagrada Escritura. Recorrendo a uma leitura comparada do episódio bíblico, conhecido por

‘sacrifício de Isaac’ (Gn, 22: 1-19), e do episódio do canto XIX da *Ilíada*, que se refere à cicatriz pela qual Ulisses é reconhecido pela serva Euricleia, Auerbach propõe que esta pretensão de universalidade mimética do texto bíblico se cumpre através de uma narrativa lacunar que apresenta ao leitor apenas os factos determinantes da acção, relegando para o plano de fundo do não narrado tudo o que pertence ao não dito, mas hipoteticamente suposto — o que pensam os homens, o que lhes aconteceu para ali se encontrarem, etc. Sendo lacunar, esta narrativa é assim reveladora de um Deus único e insondável que não se mostra frequentemente e, sobretudo, antecipa e projecta possibilidades infinitas de representação, interpretação e rescrita, uma vez que o seu sentido precisa sempre de ser suplementado. É assim que um texto absoluto, com um conteúdo e uma forma necessários, pode descrever a Humanidade e todos os tempos.

Não pretendendo sugerir que um texto literário é menos necessário que um texto sagrado e mesmo admitindo que o processo de sacralização de um texto não é diferente do processo da sua consideração literária, compreendem-se as palavras de Bloom, referindo-se à fonte Javista, segundo o qual «poucos paradoxos culturais serão tão profundos, ou desconcertantes, quanto o processo de canonização religiosa pelo qual um trabalho essencialmente literário se torna um texto sagrado. Quando o escrito se torna Escritura, a leitura é tolhida pelo tabu e pela inibição (35). De um outro ponto de vista, compreende-se também que este, a par de todos os argumentos a favor das mais diversas formas de leitura ou interpretação, possa ser um aspecto determinante para a estratégia de salvaguardar eventuais aporias e desajustamentos narrativos, decorrentes, entre outras razões, da posição peculiar, que começámos por descrever, e dos seus objectivos. Um que me interessa especialmente relaciona-se com o nível de conhecimento do Criador e das criaturas e com a consequência disso no plano da acção do Criador e das cria-

turas. Escusado será dizer que o meu interesse é hermenêutico e não se relaciona com aspectos de natureza teológica nem com a mera descrição de situações que considero estranhas, mas com o que dessas situações é possível pensar acerca de criação e de acção no *Génesis*.

Um dos aspectos mais comentados do Génesis é a dupla versão acerca da criação do mundo que imediatamente nos apresenta. A primeira, de 1: 1 a 2: 4, pertencente à tradição Sacerdotal, decorre sob a ideia de ordem na criação, pautada pelo passar dos dias, pela prioridade dos elementos criados e pela hierarquia que entre eles se estabelece. O homem é o último ser criado por Deus a quem é doada a obra da criação e sobre quem cai a responsabilidade de se multiplicar e de dominar a terra. Esta versão termina assim: «O céu, a terra e todos os seus elementos foram concluídos. Deus concluiu, no sétimo dia, a obra que tinha feito, cessou / descansou de, no sétimo dia, todo o trabalho por ele realizado. Deus bendisse o sétimo dia e consagrou-o porque [então] concluiu toda a obra que ele próprio havia criado pela sua acção. Este é o nascimento do céu e da terra a partir do seu criador» (Gn, *TOB*, 2: 1-5, trad. minha, todas as outras citações do *Génesis* tomarão igualmente por referência o texto da *TOB*). A segunda pertence à tradição Javista, 2: 5-24, e as suas marcas distintivas são a criação do homem, ainda antes que o Senhor tivesse feito chover sobre a Terra, e toda a descrição que se relaciona com o jardim do Éden, terminando com a expulsão de Adão e Eva desse lugar, para que, uma vez tendo adquirido o conhecimento do bem e do mal, comendo da árvore proibida, não adquirissem a vida eterna, comendo da árvore da vida.

Não deixando de ser surpreendente a coexistência seguida de duas versões alternativas, que focalizam aspectos e significados diferentes, num texto que, a partir desse momento, parece derivar a sua estrutura e coerência narrativas a partir da segunda versão, importa, sobretudo, assinalar o facto de, na primeira versão, se verificar uma estrutura que descreve a acção de

Deus (a criação de um dado elemento), o acontecimento (o que acontece), a verificação (a conclusão de Deus sobre o acontecido): «‘Faça-se a luz!’ E a luz fez-se. Deus viu que a luz era boa» (Gn, 1: 3-4). Nesta fórmula, aquilo que emerge como elementos distintivos são dois aspectos: o primeiro é o proferir, em discurso directo, da ordem de criação de x, o segundo é a conclusão sistemática de Deus, a saber, que *tal e tal coisa é boa*. Que a coisa aconteça, i. e., que se faça, não é especialmente significativo porque, por um lado, nem sequer nos ocorre que possa não acontecer e, por outro, ela está já contida no próprio acto enunciativo do Senhor. A conclusão é, contudo, o aspecto mais importante porque, parecendo obedecer a e demonstrar um princípio de raciocínio prático, segundo o qual toda a acção se orienta para um bem, bem este responsável por um desejo desse bem e pela crença de que de tal e tal acção resultará o seu cumprimento, parece também sugerir que Deus não sabe bem o que pode realmente acontecer ou resultar do que ordena que se faça. Porém, do ponto de vista do narrador, porque Deus é Deus ou porque criar é necessariamente bom, as coisas criadas não podem ser senão boas. Ou, de outro modo, a certificação de que a coisa é boa é essencial para o narrador dotar a criação e o Criador de um desígnio e de uma intenção, na perspectiva da compreensão dos homens, mas não é, no esforço vão de caracterizar um Deus desconhecido, um predicado que se lhe reconheça, como motivo da criação, uma vez que isso seria objectivamente impossível. Porém, assim, poder-se-á entender que Deus, criando coisas ordenadamente, não o faz, necessariamente, com um propósito ou com um fim, para além de si como entidade criadora que se cumpre, por assim dizer.

Neste sentido e deste ponto de vista, a ordem que orienta esta versão da criação esconde, na realidade, uma ausência fundamental de motivos para a criação cujos resultados não deixam de ser surpreendentes, na medida em que são totalmente desconhecidos e que, não podendo,

de certo modo, ser de outra forma, são, no entanto, por acaso, bons, uma vez que, por essa razão e por acaso também, poderiam ter sido maus ou não ter sido. Assim, a verificação, no final de cada série, de que x é bom é a descrição, *a posteriori* e por terceira pessoa, de um fim da criação, a revelação de uma boa surpresa e a antecipação do momento desejado, a saber, a conclusão do trabalho. O risco da imprevisibilidade dos actos de criação é um fardo tão ou mais extraordinário do que a criação do próprio mundo e talvez por isso seja dada tanta ênfase ao momento em que as coisas terminam e em que o Senhor pára e descansa (Gn, 2: 1-5). O fim desta versão da criação é, de facto, apresentar uma descrição da criação cujo fim não é exactamente o que cria, mas o momento em que a criação acaba e em que o criador emerge como absoluto, mas «felizmente» sem nada mais para fazer, apesar de «felizmente» ter feito o que fez.

Na segunda versão, que parece centrar-se na criação do homem, como motivo de tudo, e na sua existência no jardim do Éden, é igualmente difícil descobrir o desígnio do Senhor para a criação a não ser considerando que Deus pretende assegurar a sua identidade de Criador, ou revelar-se como tal, criando, porém, as circunstâncias que colocam definitivamente essa identidade em causa e sabotando portanto (ironicamente ?) o seu acto. Efectivamente, tudo no jardim do Éden permite que os homens se tornem como diz o Senhor «um de nós» (Gn, 3: 22), não sendo, porém, esperado que isso se verifique. Mas porquê? Bem, porque o Senhor assim o proíbe. Então, a questão desta segunda versão está menos relacionada com o problema da criação e dos seus resultados, do que com a questão política que se expressa no reconhecimento da autoridade do Criador que advém exclusivamente do facto de este ter criado algo. A legitimidade, ou, pelo menos, a integridade, deste poder é, porém, objecto de dúvida uma vez que, num certo sentido, Criador e criaturas partilham uma existência nas mesmas circunstâncias, com

as possibilidades advenientes dessas circunstâncias, que, sendo obviamente irrelevantes para quem tudo pode, não são indiferentes para quem se lhe pode igualar. Estão assim criadas as condições para que, nesta versão da criação, a origem das tensões entre humano e divino se relacione com aspectos que têm a ver com o suprimento de bens e com a definição da propriedade — o jardim, os seus limites, os bens de que o homem se pode servir, o que é do seu conhecimento, etc. — e para que o paradigma desse conflito se centre na família como lugar primevo do poder, da propriedade e da configuração identitária: «Então o homem exclamou: ‘Eis agora o osso dos meus ossos e a carne da minha carne, a esta chamar-se-á mulher visto ter sido tirada do homem.’ Do mesmo modo, o homem deixará pai e mãe para se juntar à sua mulher e ambos formarem uma só carne» (Gn, 2: 23-24). A Queda corresponde a uma alteração substantiva da identidade, cujos predicados são, para o homem, a necessidade — «O Senhor Deus expulsou-o do jardim do Éden, para cultivar o solo de onde o havia tirado» (Gn, 3: 23) — e, para o Criador, a vigilância: «Tendo expulsado o homem, colocou os querubins a oriente do jardim do Éden com a espada flamejante, para guardarem o caminho da árvore da vida» (Gn, 3: 24).

Talvez seja útil esclarecer o que se pretende dizer com necessidade como predicado essencial da acção do homem pós-adâmico. Antes de mais, a existência no Éden parece caracterizar-se, sobretudo, pela autossuficiência de uma «vida absoluta», num espaço confinado e desenhado por Deus. Esta vida absoluta é a da imortalidade, por desconhecimento da mortalidade, e a da não consciência moral, em troca de uma percepção de si como «evento natural», saído da terra e do sopro de Deus. O jardim do Éden é a naturalização do lugar habitado pelo Criador, com a presença do homem. É certo que ao homem cabe cultivar e guardar este jardim, mas nada lhe faltará se se limitar a existir nele, como o Senhor determinou. A falta, no sentido mate-

rial e moral, é simultânea e sinónima da Queda e a primeira coisa que o Senhor faz, depois de ter prescrito à mulher e ao homem o que passarão a suportar depois do que fizeram, é, ainda e apesar da sua surpresa (?), solucionar a sua primeira necessidade: «O Senhor Deus fez a Adão e à sua mulher túnicas de pele com as quais os revestiu» (Gn, 3: 21). Por outro lado, é claro que a existência edénica se joga entre o que se pode e o que não se pode fazer, não havendo grande lugar para dúvida uma vez que, basicamente, pode-se fazer tudo excepto uma coisa, e essa coisa que não se pode fazer não tem propriamente uma qualificação moral, ou seja, não está em causa, realmente, ponderar se é boa ou má, pois, como é dito, essa consciência advém da transgressão da ordem divina, não se verificando previamente. De facto, que significado podem ter as palavras «Podes comer do fruto de todas as árvores do jardim, mas não comas o da árvore do conhecimento do bem e do mal, porque, no dia em que o comeres, certamente morrerás» (Gn, 2: 16-17), se não se sabe o que é o bem ou o mal e o que pode ser a morte? Se algo simplesmente não se pode fazer ou tem de se fazer, isto dificulta a compreensão da racionalidade da ordem prescritiva ou proibitiva, mas é essa particularidade que qualifica a ordem divina, no sentido em que pode tratar-se de algo relativamente ao qual não existe qualquer justificação ou desiderabilidade, como se verifica, por exemplo, na ordem para sacrificar um filho.

Compreendem-se assim os dois aspectos fundamentais da necessidade que referi: em primeiro lugar, trata-se de uma necessidade relacionada com a falta de coisas, ou seja, com a vulnerabilidade como constitutiva do ser humano, que tem na consciência que este tem da sua morte o aspecto mais determinante; em segundo lugar, trata-se de uma necessidade relacionada com a estrutura da acção. O que o homem depois de Adão percebe é que não há como agir fora do suprimento de necessidades e, sobretudo, que a acção humana está, agora, determinada pela

possibilidade inaudita de poder fazer tudo e pela limitação irónica de dever fazer algumas coisas e não dever fazer outras.

O Senhor e o homem, que o narrador do *Génesis* nos apresenta, levam, porém, algum tempo a adaptar-se à compreensão disto. O homem parece oscilar entre a condução da existência como se esta dependesse de uma necessidade sobrenatural, esperando que Deus lhe diga o que fazer e aceitando-o, e uma autodeterminação ainda «pré-ética» que está, sobretudo, fascinada com o facto de poder fazer tudo. Esta possibilidade não corresponde necessariamente à expressão do livre arbítrio, mas a uma espécie de determinismo bruto da vontade e potência humanas, que, por exemplo, a longevidade vital dos patriarcas materializa simbólica e temporalmente, e à inevitabilidade de a acção assumir, de facto, expressão nos actos realizados e não nas alternativas preteridas. Em qualquer dos casos e independentemente da qualificação moral das acções realizadas, aquilo que é surpreendente neste agir, como mostra, por exemplo, a reacção de Caim ao facto de ter morto o irmão, é que o homem não parece enganar-se ou arrepende-se. Provavelmente, isso deve-se ao facto de o homem ainda não saber, efetivamente, o que fez ou faz, por um lado, e de, por outro, reconhecer com uma facilidade extraordinária qualquer elemento de estranheza no seu quotidiano - uma voz; três homens que caminham na sua direcção; um homem que luta consigo durante a noite inteira - como uma manifestação do Senhor, considerando, na ausência desse elemento, que esse quotidiano não é mais do que isso mesmo: um facto sem estranheza nenhuma, regido pela necessidade. Este facto é mais surpreendente ainda, se considerarmos, pelo contrário, que o Senhor admite ter-se arrependido de ter criado o homem, admirando-se com a maldade deste: «O Senhor viu que a maldade do homem se multiplicava sobre a terra e que, ao longo dos dias, a inclinação do seu coração se orientava apenas para o mal e o Senhor arrependeu-se de ter

feito o homem sobre a terra. Amargurado, disse: 'Apagarei da face da terra o homem que criei, o homem, os animais, os animais pequenos e mesmo as aves do céu, porque me arrependo de os ter criado' » (6: 5-7). E segue-se o dilúvio.

É evidente que o Senhor só pode arrepende-se, porque o homem se arrepende dos seus actos, mas o que a narrativa do *Génesis* mostra, pelo menos até às histórias de Jacob e José, é que o homem não se concebe ainda como lugar do arrependimento porque vê os seus actos como uma cadeia necessária de acções e reacções, muitas vezes sem um propósito identificável, e, por esse motivo, fundamentalmente isentos de erro ou de mérito. Isto não quer dizer que terceiros não considerem que houve erros e que, por uma ou outra razão, não se sintam injustiçados. No *Génesis*, é repetida várias vezes a situação do pai que, no final da sua vida, é enganado e humilhado pelos filhos, situação que parece replicar o engano do Senhor face ao que esperava da sua obra, arrependendo-se de a ter criado. O que este arrependimento obriga a pensar, porém, é numa terceira versão de criação, não assente já na ideia de um bem em si, porque obra do Criador, nem no conceito de reconhecimento de uma autoridade e de uma diferença, decorrentes de uma necessidade sobrenatural, mas no próprio funcionamento da acção. O Senhor pode de facto ter-se arrependido, por causa da maldade dos homens, deixando agora, i. e., depois do dilúvio, a obra da criação nas mãos do homem, mas o acto de se arrepender só é compreensível dentro da estrutura do funcionamento da acção, como correspondendo ao desejo de que as coisas tivessem sido ou corrido de outro modo, independentemente de se desejar que, consideradas todas as coisas, a acção, relativamente à qual se verifica o arrependimento, tivesse sido outra.

O que nos ilude, maravilha, desaponta ou irrita, quando pensamos na criação de algo — o mundo, um poema, uma pintura, etc. — resulta talvez de uma tendência estranha para pensarmos que isso é fundamentalmente diferente de

realizar uma acção comum. Essa diferença é aquilo que nos permite pensar que criar é uma competência especial de certas pessoas igualmente especiais, cujas acções são muitas vezes consideradas inexplicáveis, necessariamente boas, inúteis, imprescindíveis, isentas de justificação, desculpa ou arrependimento, uma vez que pertencem ao domínio da criação. No entanto e paradoxalmente, suponho que a dificuldade dessas descrições advém do facto de o produto dessas acções revelar como, na concepção e criação de algo, se teve, explicitamente (propositadamente?), em consideração ou não aspectos fundamentais do funcionamento da acção: o que estou a fazer, porquê, com que fim, por quanto tempo, é bom ou mau, sou eu que estou a fazer, etc. Dois aspectos merecem, a meu ver, especial

atenção: um é a consideração de que, como diz Bernard Williams, « a história de cada pessoa como agente é uma teia na qual uma coisa que tenha sido produto da vontade está rodeada, é sustentada e é parcialmente formada por coisas que não o são » (29); o outro provém da genialidade argumentativa de G. E. M. Anscombe:

Uma vez que uma única acção pode ter muitas descrições diferentes, e.g. ‘serrar uma tábuas’, ‘serrar carvalho’, ‘serrar uma das tábuas do Smith’, ‘fazer uma chiadeira com o serrote’, ‘fazer um monte de serradura’ e por aí fora, é importante considerar que um homem pode saber que está a fazer uma coisa sob uma determinada descrição, mas não sob outra. (11)

## OBRAS CITADAS

Anscombe, G. E. M. *Intention*. Cambridge, Mass.; London: Harvard U P, [1957] 2000.

Auerbach, Erich. «La cicatrice d’Ulysse». *Mimésis – La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*. Paris : Gallimard, 1968.

Bloom, Harold & Rosenberg, David. *The Book of J*. Translated from the Hebrew by David Rosenberg, Interpreted by Harold Bloom. NY: Grove Press, 1990.

*Traduction Oecuménique de La Bible (TOB) – Ancien Testament*. Paris : Les Editions du Cerf, 1984.

Williams, Bernard. «Moral Luck». *Moral Luck*. Cambridge, UK: Cambridge U P, 1981.

# O CONTEMPORÂNEO É CONTEMPORÂNEO?

Francisco Bosco

A hipótese central que avançarei neste texto é a de que a palavra contemporâneo teria sofrido uma leve porém decisiva inflexão em seu sentido, numa mudança recente no interior da nossa época moderna. Como se sabe, em seu sentido coloquial, dicionarizado — que é também o etimológico e é muito aparente na morfologia da palavra — «contemporâneo» significa «o que é do mesmo tempo» (e pode designar também épocas passadas, como na frase «Sócrates foi contemporâneo de Aristófanes»). Referindo-se ao nosso tempo, o que é deste momento de agora, parece ter se utilizado para designar um presente hiperefêmero, infinitesimal, achatado, paradoxalmente acossado pelo futuro, quase incapaz de coincidir consigo mesmo. Essa rarefação do atual em *atualíssimo* teria ocorrido e adquirido grande valor de representação do mundo numa inflexão recente da modernidade, caracterizada pela substituição cada vez mais veloz dos objetos de consumo, por sua vez propiciada pelo superdesenvolvimento tecnológico da era pós-industrial. Nesse contexto, a palavra contemporâneo opera como veículo da ideologia do capitalismo, conforme procurarei mostrar adiante. Essa perspectiva guarda semelhanças com a ideia de «aceleração da história», que Octavio Paz formula em *Os filhos do barro*.

O ensaísta e poeta mexicano sugeriu que «a época moderna é a aceleração do tempo históri-

co», para logo em seguida duvidar da afirmação, observando que «talvez as mudanças e convulsões que certas vezes nos angustiam e outras nos encantam sejam muito menos profundas e decisivas do que imaginamos» (Paz, 23). Dá como exemplo a Revolução soviética, que na época pareceu uma ruptura radical com o passado, uma encarnação do futuro, enquanto «hoje, meio século após esse acontecimento [...] o que realmente surpreende o estudioso ou o simples viajante é a persistência dos traços tradicionais da Velha Rússia» (23). O exemplo me parece contudo ser antes a confirmação do que a negação de sua hipótese. A aceleração do tempo histórico não é desmentida pelo embotamento, esvaziamento ou mesmo regressão dos acontecimentos; essa efemeridade, essa inconsequência estrutural é, ao contrário, o seu estágio mais avançado.

A primeira metade do século XX foi marcada pelas grandes revoluções e grandes guerras, bem como, no campo da arte, pelas vanguardas. Essas reviravoltas políticas, estéticas, sociais, comportamentais, morais exigiram um vasto condensado de tempo histórico para serem produzidas. É toda a autoconsciência moderna, desde pelo menos o final do século XVIII, passando pelos romantismos, pelo simbolismo, por Baudelaire, Rimbaud e Mallarmé, por Whitman e Poe, entre tantos outros, que vai desembocar na explosão final das formas nas vanguardas. São grandes

massas de sentido, como grandes massas de ar que se deslocam pelos oceanos até precipitarem-se em tempestades. O mesmo vale para as revoluções. Séculos de acirramento das contradições sociais e de elaborações críticas para produzi-las. Que as vanguardas tenham cumprido seu destino histórico e realizado plenamente a modernidade<sup>1</sup>, fazendo cessarem as inovações formais sucessivas que a caracterizaram; que os novos sistemas instaurados pelas revoluções tenham se desmantelado (toda a Europa oriental) ou se transformado dialeticamente no modelo oposto a ponto de realizá-lo de forma mais acabada (China), isso não significa que a aceleração da história na modernidade foi uma ilusão ou chegou ao fim. Ao contrário, ela se intensificou à medida que a economia e a tecnociência foram triunfando, e com isso relegando a política e os grandes acontecimentos coletivos de ordem social a uma imobilidade. A aceleração da história é aceleração técnica porque, justamente, o sentido da história passou a ser percebido como sentido da inovação técnica<sup>2</sup>. A lógica hegemônica do capitalismo pós-industrial tem como princípio mudar incessantemente para permanecer a mesma (o horizonte que agora a assombra é o fim do mundo como limite ecossistêmico à exploração dos recursos do planeta e à ação predatória da espécie humana). Quanto mais objetos novos entram no mercado, maior é a sensação, essa sim ilusória, de mudança. Aceleração não significa mudança. No caso, a impede, pois a lógica do capitalismo necessita dessa aceleração progressiva, de um crescimento crescente, para poder se sustentar, evitando uma efetiva transformação estrutural. Essa lógica é a da racionalidade instrumental, para a qual o tempo é quantificado, mensurado e instrumentalizado. É o tempo pensado como espaço linear, «tempo contínuo da cronologia, que se tornou sagrado na sociedade moderna capitalista»<sup>3</sup>. São o triunfo e a radicalização dessa imagem do tempo e das práticas que a sustentam e reproduzem que determinam o sentido e o valor da palavra con-

temporâneo como representação do mundo predominante atualmente.

Poderíamos afirmar então, sem cometer uma tautologia, que *o contemporâneo é contemporâneo*. Por uma inflexão histórica no interior da modernidade, a palavra contemporâneo teria remoldado seu sentido e ganhado uma força sem precedentes. Creio que, embora drasticamente resumida, a história da modernidade a seguir não falseia seu sentido. Filha das navegações, do esclarecimento, dos contatos entre culturas e suas relativizações, da ciência, do progresso técnico – em suma, de tudo aquilo que contribuiu para minar a crença em um fundamento positivo do mundo, a modernidade lutou, durante séculos, para se estabelecer como *princípio negativo* (obviamente, sua vitória nunca foi completa, como comprovam a persistência dos monoteísmos, dos preconceitos etc.). Do fim da escravidão ao sufrágio universal; do evolucionismo darwiniano às marteladas de Nietzsche na metafísica; do verso livre à atonalidade; da eugenia como política de Estado ao casamento gay, houve séculos de luta contra o *ancién regime* fundamentalista do mundo. Essa luta, de modos diferentes em países diferentes, em alguns campos com maior sucesso, em outros menos, foi vencida pela modernidade, que em larga medida se firmou como autoimagem de nossa época.

Ainda em 1874, Nietzsche escreveu, numa de suas *Considerações Intempestivas*, que sua época padecia de um mal, «um defeito do qual a época justamente se orgulha, isto é, a sua cultura histórica». Seus contemporâneos eram, segundo o então jovem filólogo, «devorados pela febre da história» (apud Agamben, 58). Apenas 10 anos antes, Baudelaire criticava aqueles que, no Louvre, atinham-se às grandes obras antigas, defendendo que o amor pela «beleza geral, expressa pelos poetas e artistas clássicos», não deve levar ao erro de «negligenciar a beleza particular, a beleza de circunstância e a pintura de costumes» (Baudelaire, 851). Ao ler essas duas passagens, percebemos que, no final do século XIX, sob a pressão de um mundo

que resistia a deixar de ser dogmático, tradicional, ainda havia um déficit de presente. Algumas décadas depois, durante a primeira metade do século XX, com as vanguardas e as revoluções, a modernidade pôde largamente afirmar um presente grávido de futuro. Esse futuro, como sabe, acabou. «O futuro não é mais o que era», sentenciou Valéry. As revoluções foram mal-sucedidas. O sonho acabou. A essa modernidade sem *telos* propôs-se chamar «pós-modernidade». Destituídos de futuro, os tempos históricos se ofereceram todos, ao mesmo tempo, sem história, logo sem sentido, como se pode ler na literatura, e sobretudo na arquitetura chamadas de pós-modernas. Um poeta podia mobilizar o infinito acervo dos antigos, medievais, modernos e atuais; um arquiteto misturava frontão, pastilha e janelas de vidro, em seus piores momentos numa geléia geral desistoricizada, talvez antes lúdica que crítica, e certamente antes cética que utópica — diferente portanto do rigor seletivo do gesto moderno, orientado por um futuro desejado ou pela identificação de uma *arké*, mobilizando os tempos por meio de operações que lhes infundiam sentido.

Hoje, a hegemonia capitalista, sob a égide da tecnociência, estabeleceu o reinado de um presente contínuo, feito de sensações mais que de sentido, de novidades, mais que de transformações. Teria sido aí que a palavra contemporâneo se firmou como autoimagem do mundo. Contemporâneo passou a ser o valor do que é plenamente aderido ao capitalismo tecnocientífico. O contemporâneo não é o que está no *mesmo tempo*. É o que nunca esteve em *outro tempo*. Contemporâneo é tudo aquilo que acaba de surgir. Ora, a produção incessante é a própria necessidade básica do capitalismo. A contemporaneidade tornou-se então a sua ideologia. Ser contemporâneo é um valor de exclusão, cuja régua é o consumo dos últimos gadgets, das últimas roupas, dos últimos destinos turísticos «descobertos», e mesmo das últimas formas estéticas. A contemporaneidade como ideologia seria portanto contemporânea do capitalismo

pós-industrial, com suas novidades incessantes, seu futuro que, como já se disse, em vez de ser projetado e desejado por nós, nos atropela permanentemente como um trator.

A imagem-símbolo do tempo na modernidade industrial era a engrenagem, cujos dentes, espaçados a intervalos regulares, encaixavam-se nos dentes de outros círculos de ferro, a grande máquina movendo-se exatamente como um relógio, estabelecendo a perfeita relação entre tempo homogêneo e produtividade, cuja melhor tradução, pela civilização que a levou às últimas consequências, é o «time is money». Não por acaso o plano de abertura do filme *Tempos Modernos*, de Chaplin, é um grande relógio em *close*, com o ponteiro do segundo se movendo no ritmo industrial da engrenagem. O segundo plano é um rebanho de ovelhas, sucedido pela imagem de um rebanho (e não uma multidão) de homens, todos andando no compasso apressado e alienante do ritmo industrial, as três imagens — relógio, ovelhas e homens — afinal estabelecendo a relação entre produção industrial, tempo quantificado e subjetividade anulada.

Se é essa a imagem do tempo na modernidade industrial, qual seria a sua imagem na atualidade? Um filme chamado *Tempos Contemporâneos* abriria com que plano? Antes de tudo, talvez se chamasse *Tempo Contemporâneo*, no singular, pois é possível que o plural de *Tempos Modernos* representasse ainda algum alargamento temporal, enquanto o contemporâneo é o tempo comprimido ao átomo do presente, que sempre já passou, «já era». Mas é improvável que existisse um tal filme, pois no momento mesmo em que ele se declararia contemporâneo, já deixaria de sê-lo. «Nunca se envelheceu tanto e tão rápido como agora», notava Octavio Paz (22). E por isso também nosso filme não poderia nem sequer ter uma imagem-símbolo, pois o símbolo exige *duração*. Esse impossível filme seria um filme feito de imagens por vir, sempre não ainda. Sua condição de declarar-se contemporâneo é não poder existir positiva-

mente. É não poder nunca realizar-se, apenas projetar-se, infinitamente.

Nesse momento em que seu sentido está apropriado pela técnica, têm surgido, como se sabe, outros sentidos para a palavra contemporâneo, contrassentidos, sendo o mais conhecido, seminal e fecundo deles provavelmente aquele formulado por Agamben, de forma concentrada e explícita em seu *O que é o contemporâneo?* Aí, recusa-se a compressão temporal, a perspectiva homogênea instrumentalizante do tempo, em suma, toda a lógica do capitalismo tecnocientífico, e se propõe uma compreensão do que significa o contemporâneo (ou mais exatamente, do que significa ser contemporâneo) como um modo de perceber o tempo que se caracteriza precisamente por uma não-adesão plena à atualidade, uma não-coincidência que é o recuo, o ponto a partir do qual se pode fundar uma perspectiva capaz de compreender o sentido da atualidade e de outros tempos, de ser assim contemporâneo dessa nossa e de outras épocas.

Em *Os Filhos do Barro*, Octavio Paz observava que «o velho de milênios também pode atingir a modernidade: basta que se apresente como uma negação da tradição e que nos proponha outra. Ungido pelos mesmos poderes polêmicos do novo, o antiquíssimo não é um passado: é um começo. A paixão contraditória ressuscita-o, anima-o e o transforma em nosso contemporâneo» (20). Se o antigo não pode ser contemporâneo para a perspectiva da técnica, nesse outro sentido, amplamente praticado na arte moderna, o antigo é capaz de revelar o sentido da atualidade, e ser revelado por esta. Basta lembrarmos as máscaras africanas para Picasso, a poesia chinesa para Pound, as *transvalorações transcrônicas* da poesia Concreta. Essa, quando surgiu, era contemporânea mesmo no sentido linear do mundo da técnica (com que ela manteve relações de aproximação teóricas e formais): nunca houvera na história poemas «verbivocovisuais», ao menos com aquela radicalidade e autoconsciência. Gregório de Matos, Sousândrade

e Oswald de Andrade, figuras principais de seu *paideuma*, não seriam, nesse mesmo sentido, contemporâneos, pois suas formas já haviam sido conhecidas em outras épocas, e «superadas» pelas transformações seguintes do campo literário. E, entretanto, esses poetas eram contemporâneos para os concretistas, que souberam perceber neles certos princípios (no sentido da *arkê*) que deveriam vigorar na poesia que então propunham. Não apenas predecessores, portanto, mas contemporâneos, origem a desembocar no presente, iluminando-o. Podemos pensar até que é só por meio desse gesto que tais poetas têm seu sentido intensamente revelado, que só nesse futuro é que seu passado se tornou efetivamente conhecido, que esse gesto soube recolher a luz que, viajando por milhões de quilômetros, apenas muito tempo depois se tornou visível - sendo isso, precisamente, o estar à altura da exigência de ser contemporâneo de textos recentes ou que «distam de muitos séculos» (57), como escreveu Agamben na abertura de seu texto.

É importante notar que se, por um lado, ser contemporâneo exige um recuo — uma «não-coincidência», uma «discronia» em relação à atualidade —, por outro lado, exige também uma aproximação. «Essa não-coincidência», ressalva Agamben, «não significa, naturalmente, que contemporâneo seja aquele que vive em outro tempo, um nostálgico que se sente em casa mais na Atenas de Péricles, ou na Paris de Robespierre e do marquês de Sade do que na cidade e no tempo em que lhe foi dado viver» (idem, 59). Assim, a adesão plena à atualidade impede que se seja contemporâneo, mas o afastamento excessivo dela, também. Se ser contemporâneo é perceber não as luzes, mas o escuro de seu tempo, para isso é preciso «manter fixo o olhar no seu tempo» (idem, 62). É preciso achar a distância em que a luz não ofusca e permite que se vislumbre o que está por trás dela, a obscuridade que é a sua fonte - e o seu sentido. Barthes costumava lembrar um provérbio chinês, segundo o qual «o ponto mais escuro é debaixo da lâmpada». Analogamente, o outro

ponto mais escuro é quando se apaga a luz. É preciso saber ver o escuro com as luzes acesas. Essa dialética entre luz e obscuridade, transladada para termos temporais, remete à conhecida teoria das metades da arte, de Baudelaire, em seu «O pintor da vida moderna»: «a modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável» (Baudelaire, 859). Ora, esse pôr em relação o contingente e o imutável, avaliando um por meio do outro e vice-versa, é o mesmo movimento, a mesma *transcronia* exigida para ser contemporâneo. O artista que dá as costas para o efêmero, o transitório, o atual (o que Baudelaire chama de moderno), não pode ser, em um sentido mais intenso, rigoroso ou pleno, contemporâneo. Por outro lado, o artista que dá as costas para o passado, ou o eterno, imutável (em suma, para outros tempos) também não poderá ser contemporâneo. Será um sintoma de seu tempo, em vez de sua compreensão.

Essa oposição entre o sentido atribuído à palavra contemporâneo pela ideologia do capitalismo pós-industrial e o sentido a ela atribuído por contraideologias, contraexistências como a da filosofia, da literatura, da psicanálise etc., produz uma cisão que nos concerne diretamente. Digo a «nós» leitores, escritores, críticos, filósofos. Pois, da perspectiva da ideologia dominante, somos uns extemporâneos, deslocados, idiotas. Enquanto de «nossa» perspectiva são precisamente essa inatualidade, esse deslocamento e essa diferença singular que nos tornam contemporâneos. Essa exclusão pelo crivo temporal é a modalidade atual do desencaixe constitutivo da figura do filósofo ao longo da história. Sem dúvida, como observa Badiou, «a verdade é associal» (Badiou, 83), daí certa solidão característica da vida do espírito. Mas, hoje, pode-se dizer ainda que a verdade é *anacrônica*, evidenciando um modo de viver e pensar o tempo que aparece não apenas excêntrico, mas *ultrapassado* para a ideologia dominante.

Há uma passagem da *Recherche* em que Proust apresenta de modo bastante complexo

ideias semelhantes às que estamos examinando sobre a contemporaneidade, no campo da arte. Para ele, «o que faz com que uma obra de gênio não seja admirada de imediato é que aquele que a escreveu é extraordinário, poucas pessoas se lhe assemelham» (Proust). Essa dessemelhança é uma discronia. A obra não é admirada «de imediato», isto é, na e pela atualidade, porque não se assemelha a ela. Entretanto, a obra fecunda alguns espíritos também discrônicos e capazes de compreendê-la, fazendo-os multiplicar-se e, com o passar dos anos, produzir um tempo, «uma sociedade dos espíritos», finalmente à sua altura. «Foram os próprios quartetos de Beethoven (os de número XII, XIII, XIV e XV) que levaram cinquenta anos para fazer nascer e crescer o público dos quartetos de Beethoven» (idem). Para Proust, portanto, contemporânea é a obra cuja atualidade se situa no futuro, e é um efeito seu: «O que denominamos posteridade, é a posteridade da obra» (ibid.). Se, hipoteticamente, uma tal obra de gênio, obra contemporânea, fosse mantida em segredo, «e se fosse conhecida apenas pela posteridade, esta, quanto a tal obra, não seria a posteridade e sim uma assembleia de contemporâneos que simplesmente tivesse vivido cinquenta anos mais tarde» (ibid.).

Retomando o fio inicial, a hipótese central que estou aventando aqui é a de que o contemporâneo, ao menos como ideologia do capitalismo, surgiu no interior da modernidade, numa inflexão caracterizada pela substituição cada vez mais veloz dos objetos de consumo, por sua vez propiciada pelo superdesenvolvimento tecnológico da era pós-industrial. Essa perspectiva se baseia na ideia de aceleração da história, que hoje pode ser confirmada por inúmeros traços, no campo da biologia, da ciência e dos estudos climáticos.<sup>4</sup>

Entretanto devemos nos perguntar se, em vez de a modernidade conter o contemporâneo, como sua aceleração histórica, a modernidade não o implica constitutivamente, confundindo-se com ele. Para Octavio Paz, parece que sim.

O pensador mexicano situa na autoimagem do tempo a diferença decisiva da época moderna. Para o pensamento selvagem, o tempo é o tempo da origem, da *arké*, que desemboca no presente por meio dos rituais. O tempo não é histórico, o passado é intemporal e está todo o tempo presente no presente: «Como um manancial, este passado de passados flui continuamente, desemboca no presente e, confundido com ele, é a única atualidade que realmente conta. A vida social não é histórica, mas ritual; não é feita de mudanças sucessivas, mas consiste na repetição rítmica do passado intemporal» (Paz, 26). Ainda segundo Paz, já «as civilizações do Oriente e do Mediterrâneo, como as civilizações da América pré-colombiana, viram a história com a mesma desconfiança, porém não a negaram tão radicalmente. Para todas elas, o passado dos primitivos, sempre imóvel e sempre presente, se desprende em círculos e espirais: as idades do mundo» (27). É a noção de tempo cíclico, para a qual o tempo se torna história, ao mesmo tempo em que a história é submetida a uma repetição periódica infinita, que a anula. A civilização indiana, por sua vez, percebe o tempo como uma «fantasmagoria sem substância». A história existe, é real, mas a realidade é uma ilusão, o sonho de Brama. Um sonho circular, cíclico também, a cuja irrealidade se opõe o vazio perfeito e imutável do Nirvana. (Paz observa o perigo desse «radicalismo metafísico»: «Entre a história com seus ciclos irreais e uma realidade sem cor, sabor nem atributo: o que resta ao homem? Uma e outra são inabitáveis», 30.) É o cristianismo quem rompe com a ideia do tempo cíclico, e introduz a ideia de um tempo finito, irreversível e heterogêneo. O tempo é histórico e sempre diferente de si mesmo. O passado é único e passa. O presente e o futuro também. «A queda de Adão significa a ruptura do paradisíaco presente eterno: o começo da sucessão é o começo da cisão. O tempo, em seu contínuo dividir-se, nada mais faz que repetir a cisão original, a ruptura do princípio; a divisão do presente eterno e idêntico a si mesmo em um ontem, um hoje e um

amanhã, cada qual distinto, único» (32). A contrapartida dessa assunção do transitório, como se sabe, é a ideia de eternidade.

A modernidade é «herdeira do tempo linear e irreversível do cristianismo», subtraída a eternidade. A época moderna é «a primeira época que exalta a mudança e a transforma em seu fundamento» (34). Para Octavio Paz, a modernidade é constitutivamente precipitada para o futuro: «Os antigos olhavam o futuro com temor e repetiam vãs fórmulas para conjurá-lo; nós daríamos a vida para conhecer o seu rosto radioso — um rosto que nunca veremos» (35). É um «contínuo ir para além, sempre para além — não sabemos para onde» (35). Segundo essa perspectiva, a época moderna, em geral, é a da aceleração do tempo histórico, e portanto se confunde com a noção de contemporâneo, tal como aproveitada como ideologia do capitalismo.

O prosseguimento da passagem de Proust anteriormente citada reforça a suspeita sobre a aceleração progressiva do tempo histórico no interior da modernidade. «Sem dúvida é fácil imaginar», escreve Proust, «numa ilusão análoga à que uniformiza todas as coisas no horizonte, que todas as revoluções havidas até agora na pintura ou na música respeitavam todavia certas regras, e o que está imediatamente diante de nós, impressionismo, procura da dissonância, emprego exclusivo da gama chinesa, cubismo, futurismo, difere de modo ultrajante daquilo que o precedeu. É que aquilo que o precedeu é considerado sem levar em conta que uma longa assimilação o converteu para nós numa matéria variada, sem dúvida, mas afinal de contas homogênea, onde Víctor Hugo se avizinha de Molière» (Proust). A hipótese da aceleração do tempo histórico seria assim apenas o efeito de homogeneização do presente sobre o passado, quanto mais remoto, mais homogêneo. O contemporâneo seria consubstancial à modernidade.

Há entretanto outras formas de se compreender a modernidade. Especialmente fecunda é aquela proposta por Antonio Cicero.

Para ele, a modernidade é o princípio negativo, indeterminado, no interior do qual se produzem alteridades incessantes, novas e sucessivas formas. Remontando esse princípio a um fragmento de Anaximandro e lendo-o à luz de Homero (e à contraluz de Platão), Cicero dá à categoria de modernidade uma dimensão trans-histórica. Há modernidade em qualquer tempo e lugar em que o princípio negativo não seja usurpado por uma positividade qualquer, quer seja o fechamento do conjunto de formas naturais (a crença criacionista) e culturais, ou os diferentes monoteísmos. Historicamente, o que geralmente chamamos de modernidade seria então a época em que esse princípio negativo se disseminou e se impôs em larga escala (Cicero).

A ideia de modernidade de Cicero nos permite imaginar uma época em que o moderno e

o contemporâneo (enquanto ideologia do capitalismo) se dissociem. Um tempo em que as diferenças de quaisquer ordens — morais, sexuais, comportamentais etc. — possam coabitar, o princípio prevalecente sendo portanto o da ausência de fundamento, e não o da mudança compreendida como linear e progressiva. A ausência de fundamento garante as experimentações estéticas, existenciais, políticas, sociais, e não necessariamente se confunde com a ênfase na produção infinita de novos bens de consumo. Seria, essa, uma modernidade sustentável, onde o presente seria menos oprimido pelo futuro, e o próprio futuro seria grávido de outros tempos. Essa modernidade utópica reencontraria o sentido filosófico do contemporâneo.

## NOTAS

1. É a tese de Antonio Cicero em Cicero (2005).
2. O tema da aceleração técnica é inseparável, como se sabe, da questão da aceleração das transformações geológicas: na época em que a história é a técnica, o homem se torna um agente geológico (é essa a idade do homem, o antropoceno, como vêm dizendo os estudiosos do clima, desde Paul Crutzen).
3. Essa frase consta em um ensaio inédito do filósofo Pedro Duarte.
4. Por exemplo, Konstantinos Karachalios, um especialista do Escritório Europeu de Patentes, afirma que, quan-

to à inovação técnica, todo o século XX é equivalente aos apenas 16 primeiros anos do século 21 (cf. «Inside Views column: A Look At The EPO Project On The Future of Intellectual Property». IP-Watch ) . O historiador indiano Dipesh Chakrabarty relata que os cientistas do clima consideram que a atual perda de diversidade das espécies, devida à ação geológica produzida pelo homem, é comparável a que ocorreu na época da extinção dos dinossauros, há 65.000.000 de anos (cf Chakrabarty, Dipesh. «O clima da história: quatro teses». Em: Revista Sopro, número 91).

## OBRAS CITADAS

Agamben, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.  
 Badiou, Alain. *L'éthique: essai sur la conscience du mal*. Caen: Nous, 2003.  
 Baudelaire, Charles. «O pintor da vida moderna», *Poesia e prosa: volume único*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

Cicero, Antonio. «Poesia e paisagens urbanas». *Finalidades sem fim*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.  
 Paz, Octavio. *Os filhos do barro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.  
 Proust, Marcel. *À sombra das moças em flor*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

# SIMPÓSIO PARA QUE SERVEM AS FUNDAÇÕES?

*Em Março de 2013, foi publicado na Boston Review um simpósio em torno do ensaio de Rob Reich, «Para que servem as fundações?». No presente número, procuramos trazer essa discussão ao contexto português.*

*Leia os comentários de Artur Santos Silva e Rui Hermenegildo Gonçalves, de Carlos Monjardino, e de Michael Baum. Leia também as respostas ao artigo de Reich na Boston Review.*

CURADORA DO SIMPÓSIO: CARLA QUEVEDO

# PARA QUE SERVEM AS FUNDAÇÕES?

Rob Reich

O juiz Richard Posner, um dos principais juristas americanos fora do Supremo Tribunal, observou certa vez que «Uma fundação de direito privado perpétua ... é uma instituição completamente irresponsável, que não responde perante ninguém. Não compete nos mercados financeiros, nem nos mercados de produtos ... e, ao contrário de um monarca hereditário, ao qual de resto se assemelha, também não se subordina a quaisquer modos de controlo político.» Porque razão, interroga-se Posner, não consideramos estas fundações como «absolutos escândalos»?

Se as fundações forem absolutos escândalos, temos um enorme problema entre as mãos. Estamos a viver a segunda era de ouro da filantropia americana. O que Andrew Carnegie e John D. Rockefeller representaram para o princípio do século vinte, representam Bill Gates e Warren Buffet para o princípio do século vinte e um.

A última década do século vinte testemunhou a criação de fundações de uma grandeza sem precedentes, como a de Gates. No conjunto, os activos da Gates Foundation e, separadamente, do Gates Trust, que gere os fundos doados pela família Gates e por Buffet, perfazem mais de 65 biliões de dólares. Se, combinadas, estas entidades formassem uma nação, ela ocuparia o 65º lugar na lista de países por PIB. E o que pede atenção não são apenas os milionários e as suas mega-fundações. Ainda que os recordes da desi-

gualdade na distribuição de riqueza sejam possivelmente adversos ao bem-estar social, fazem bem à filantropia. O aumento brusco de milionários gerou igualmente um crescimento sem precedentes de pequenas fundações, quer em número, quer no que respeita aos seus activos.

Verifica-se, pois, um crescimento explosivo no que respeita a fundações. Mas porque razão são um escândalo? Se Carnegie tinha razão ao dizer que o homem que morra rico, morre em desgraça, então estas fundações e os seus grandes doadores deveriam gozar de uma boa reputação, e, na realidade, assim é. Uma sondagem da Gallup de 2011 coloca Gates e Buffet entre os dez americanos mais admirados. Não deveríamos estar gratos a quem dedica a sua riqueza privada a fins públicos, em vez de gastá-la conspicuamente, ou de passá-la aos seus filhos e familiares?

Talvez. Mas independentemente das virtudes pessoais de filantropos abastados, Posner confronta-nos com um desafio sério ao papel das fundações numa democracia. (Posner está sobretudo preocupado com fundações de direito privado, mas o desafio é mais geral.) Uma sociedade democrática procura assegurar, pelo menos em princípio, uma igualdade entre cidadãos. No entanto, as fundações são, virtualmente por definição, a voz da plutocracia. Os activos de uma fundação filantrópica moderna vêm de doações privadas definitivas, com benefícios fiscais,

geridas pelos doadores, e são distribuídos em relação a finalidades públicas. Estes activos privados consideráveis dão-lhe um poder público considerável. E, perante uma desigualdade cres-

cente entre a distribuição de riqueza e a distribuição de rendimentos, a notória tensão entre os princípios que regulam fundações e princípios democráticos apenas se intensifica.

## NÃO RESPONSABILIZÁVEIS E OPACAS

**A** fundação moderna é uma anomalia institucional numa democracia.

Numa democracia, os responsáveis por políticas públicas têm de se submeter a processos eleitorais. Não gosta das ideias políticas dos seus representantes? Vote contra eles nas próximas eleições. É esta a lógica de responsabilidade interna à democracia — a de responder perante os cidadãos. As coisas nem sempre se processam deste modo, mas esta lógica têm, de facto, alguma força.

Nas fundações não se verifica, porém, qualquer responsabilidade eleitoral. Não gosta do modo como a Gates Foundation usou 3,4 biliões de dólares em subsídios, em 2011 (o equivalente a 9,3 milhões de dólares por dia), ou daquilo que alcançou com 25 biliões de dólares em subsídios desde o seu começo, em 1994? Não há maneira de expulsar os Gates pelo voto, todavia. Referindo-se criticamente aos consideráveis e influentes subsídios da Gates Foundation na área da educação, Diana Ravitch descreveu assim Bill Gates como o ministro da educação não eleito dos Estados Unidos.

Além disso, como refere Posner, as fundações não têm nada que se pareça com prestar contas nos mercados. No mercado comercial, as empresas enfrentam normalmente competidores, que lhes procuram roubar clientes. Não gosta nem está interessado naquilo que uma certa empresa produz? Nesse caso, não os compre. Se uma maioria dos consumidores pensar desta maneira, essa empresa desaparece. Esta é a lógica de responsabilidade interna aos mercados — ir ao encontro da procura por parte dos consumidores. As coisas nem sempre se processam deste modo, mas essa lógica têm, de facto, alguma força.

Por contraste, as fundações não transaccionam bens, nem enfrentam competidores de mercado. Em vez de venderem seja o que for, dão dinheiro a outras organizações. Não gosta das decisões de uma fundação quanto à alocação de subsídios? Não obstante, não se está, neste caso, a comprar nada, não há investidores que possamos responsabilizar.

As fundações são, de facto, responsáveis por certas obrigações processuais. Nos Estados Unidos, existe uma regra de ‘pagamento’, que obriga as fundações a despendem no mínimo cinco por cento dos seus activos todos os anos, muito embora os custos associados à gestão da fundação contem para este pagamento. Também se requer que as fundações façam uma declaração anual de impostos, que inclui informações básicas a respeito dos seus administradores, dos salários dos seus funcionários, e dos seus activos.

Mas preencher estas obrigações mínimas não tem um impacto substancial na actividade de uma fundação: sem consumidores, competidores, ou constituintes, uma pessoa com muito dinheiro tem a liberdade de estabelecer uma fundação com a finalidade que lhe interessar, com a quantidade de dinheiro que lhe apetecer. E as fundações têm a liberdade de perseguir essa finalidade, potencialmente em perpetuidade, sejam quais forem os resultados da atribuição de subsídios.

Na verdade, as fundações precisam de canalizar os seus subsídios para *public charities*, ou, em fiscalês, 501(c)(3) ‘Associações sem fins lucrativos’. Todavia, nos Estados Unidos, qualquer organização pode virtualmente estruturar-se como uma associação sem fins lucrativos, desde

que se comprometa a não distribuir lucros pelos seus associados. Desse modo, a regra da *public charity* não constitui qualquer limite de todo.

Os beneficiários de subsídios também não dão muitas garantias de responsabilidade. Os beneficiários e os potenciais beneficiários não têm muitos incentivos para criticar uma fundação. Regra geral, as pessoas que procuram apoios são suplicantes. Exagerando apenas ligeiramente, descobri que os responsáveis das fundações se surpreendem frequentemente ao aperceberem-se transformados nas pessoas mais inteligentes e bonitas da sala.

A transparência poderia conduzir a maior responsabilidade. Mas, para lá das obrigações do pagamento e da declaração de impostas, as fundações podem agir, e frequentemente agem, de maneira secreta. Não precisam de ter um site na Internet, nem um escritório, nem publicar relatórios anuais ou trimestrais, ou declarar publicamente a sua estratégia de atribuição de subsídios. Não precisam de avaliar os seus apoios. E caso o façam, tais avaliações não precisam de ser públicas.

De facto, nalguns casos, as fundações agem com transparência, fornecendo todas as informações acima indicadas, e mais algumas. Mas tal resulta da preferência idiossincrática de fundações particulares, não de um enquadramento legal ou de normas profissionais.

As fundações são assim, frequentemente, caixas negras, gerindo e distribuindo bens privados para finalidades de natureza pública, definidas pelos doadores. E de tal modo que a intenção do doador pode vigorar para sempre. Legalmente, as fundações são desenhadas para conservar perpetuamente as intenções do doador, permitindo que a sua mão tenha alcance para lá da sepultura, ao longo de gerações. As fundações devem ser governadas por um conselho de administradores, mas o doador e a sua família, ou seus associados, podem desempenhar essa função; não existe qualquer requisito que obrigue a uma supervisão pública ou comunitária.

O conselho de administração da Gates Foundation, por exemplo, é composto por Bill e Melinda Gates, William Gates Sr., e Warren Buffet. Esta configuração de gestão assemelha-se à de um sem-número de fundações familiares mais pequenas. Os consultores financeiros que estabelecem fundações deste género apresentam-nas muitas vezes como veículos para a conservação interoperacional de valores de família.

Tudo isto seria compreensível, e até necessariamente justificável, se as fundações fossem simplesmente uma maneira de os ricos exercerem a sua liberdade: alguns escolhem gastar as suas fortunas; alguns escolhem deixar donativos e legados aos herdeiros; outros escolhem empregar o dinheiro em propósitos filantrópicos. Porquê exigir responsabilidade aos filantropos?

Porque as fundações não são apenas exercícios de liberdade individual.

Em *American Foundations* (2002), Mark Dowie relata um caso divertido e instrutivo a respeito do *Open Society Institute* (OSI), uma de várias fundações criadas pelo financeiro George Soros. Durante uma reunião com o objectivo de solucionar um desentendimento acerca de prioridades de criação de apoios, Soros alegadamente anunciou: «Este dinheiro é meu. Fazemos à minha maneira.» Nesse momento, um estagiário protestou que quase metade do dinheiro da fundação não lhe pertencia, sendo dinheiro público, explicando que «Se não tivesse posto esse dinheiro no OSI ... cerca de metade estaria agora na Tesouraria do estado». Dowie relata que o estagiário não durou muito tempo como funcionário da fundação de Soros.

Nos Estados Unidos, a filantropia não se resume à actividade voluntária de um doador. Em geral, a filantropia, incluindo o trabalho das fundações, é generosamente subsidiada em termos fiscais. De duas maneiras, os activos transferidos por um doador para uma fundação ficam por taxar: o doador torna o donativo mais ou menos livre de impostos, diminuindo a quantidade de impostos que teria de enfrentar na ausência

do donativo; e, caso sejam investidos no mercado, os activos que constituem o fundo de uma fundação também estão praticamente livres de impostos. Os pormenores do subsídio variaram ao longo do tempo, mas há muito tempo que a filantropia nos Estados Unidos sempre envolve subsídios ao exercício da liberdade individual.

Nem sempre foi assim. A actividade filantrópica remonta à antiguidade. Os incentivos fiscais à actividade filantrópica remontam apenas a 1917. Os Carnegies e os Rockefellers, e os seus numerosos predecessores, partilhavam as suas fortunas sem quaisquer incentivos fiscais federais.

Porquê subsidiar o exercício desta liberdade? Podemos imaginar várias justificações possíveis para tais subsídios — acima de todos, o de que os incentivos fiscais conduzem a um aumento de donativos filantrópicos.

Se isto realmente se passa é uma questão empírica em aberto. A questão normativa — a de determinar se tal modo de subsídio se justifica — também permanece em aberto. O meu presente propósito, no entanto, não se prende com qualquer uma destas questões. Como quer que tais questões venham a ser resolvidas, persiste o facto de as fundações serem, em parte, o produto de subsídios públicos. São criadas voluntariamente, mas resultam numa despesa que, de outro modo, corresponderia a receitas fiscais. Em 2011, os subsídios fiscais a donativos de caridade custaram ao Tesouro americano um valor estimado em 53,7 biliões de dólares.

Portanto, as fundações não são simplesmente expressão da liberdade individual das pessoas com fortunas. Todos pagamos, em receitas fiscais perdidas, pelas fundações, e, por extensão, por dar expressão pública às preferências dos ricos.

## O ARGUMENTO A FAVOR DAS FUNDAÇÕES

Com pouca ou nenhuma responsabilidade formal, sem praticamente quaisquer obrigações de transparência, com um enquadramento legal desenhado para honrar perpetuamente as intenções dos doadores, e com isenções fiscais generosas, o que legitima a existência das fundações numa sociedade democrática?

Descarte-se, para começar, uma ideia comum e intuitiva: a de as fundações existirem pela sua função remediadora e redistributiva, respondendo às necessidades dos pobres e dos desfavorecidos. De facto, os donativos dirigidos a necessidades básicas representam uma percentagem surpreendentemente curta da actividade das fundações. Com efeito, representa uma percentagem surpreendentemente curta das doações filantrópicas no seu todo.

E, de qualquer modo, conceber as fundações como dadoras de esmolas sugere que um mundo socialmente mais justo — no qual não existisse, digamos, a pobreza extrema — não precisaria de

fundações. Talvez a filantropia seja, no entanto, mais do que uma estratégia de recurso para corrigir ou melhorar fracturas sociais.

Para que servem, então, as fundações? Se fôssemos começar uma sociedade democrática do zero, quereríamos fundações com uma forma legal parecida com as que existem hoje?

Julgo existir um argumento a favor das fundações nos termos do qual elas são não apenas coerentes com a democracia, mas aliás seus esteios.

Em primeiro lugar, as fundações ajudam a diminuir a ortodoxia governamental, descentralizando a definição e distribuição de bens públicos. Chamemos a isto o argumento do pluralismo. Em segundo lugar, as fundações têm a capacidade de operar em horizontes temporais mais amplos que as empresas no mercado e que os agentes eleitos em instituições públicas, assumindo riscos na experimentação e na inovação de políticas sociais, que não devemos normalmente esperar no sector comercial e no sector

do estado. Chamemos-lhe o argumento da possibilidade de descoberta.

O argumento do pluralismo começa pela identificação do papel especial das fundações em relação ao mercado e ao estado. Há muito que se sabe que o mercado comercial não se sai muito bem a fornecer aquilo a que os economistas chamam de bens públicos. Tais bens, como um porto bem iluminado, estão disponíveis a qualquer pessoa se estiverem ao alcance de todos; e, como ar limpo, não têm um custo mais alto se forem consumidos por um maior número de pessoas. Os exemplos paradigmáticos de bens públicos são a defesa nacional, a educação, as artes, os parques, e a ciência. A questão essencial acerca de bens públicos é a de ser difícil e indesejável bloquear seja quem de lhes aceder, mesmo que não paguem por eles. Uma vez que os negócios privados gostam de clientes pagantes, os bens públicos não são produzidos em suficiente quantidade pelo mercado.

Em vez do mercado, pode ser o estado a fornecer bens públicos; essa é uma das suas funções elementares. Num estado democrático, uma maneira simples de prever que bens públicos irão ser produzidos é olhar para quais são os bens públicos desejados pela maioria dos cidadãos. Se uma maioria de cidadãos preferir protecção policial e uma minoria preferir o financiamento das artes, os políticos votaram pelo financiamento da polícia e não o das artes. Além disso, os modelos padrão de comportamento político numa democracia prevêem que os políticos financiarão os bens públicos favorecidos pelas maiorias a um nível que satisfaça o 'eleitor médio', que se posiciona a meio do espectro político. Por exemplo, arte de vanguarda, que possa ofender, tem um valor potencialmente político, mas é provável que seja favorecida apenas por pequenos grupos de pessoas. Desse modo, o financiamento público poderá gerar muitos Norman Rockwell, mas provavelmente nenhuma arte de vanguarda ou radical. (Daí a controvérsia a respeito do «Piss Christ», pelo qual o fotógrafo, Andres Ser-

rano, recebeu um prémio monetário financiado pelo *National Endowment for the Arts*.)

As fundações podem produzir resultados mais idiossincráticos. Elas dispõem de bens privados para benefícios públicos, de acordo com a concepção do doador. Desse modo, as fundações estão especialmente bem colocadas para financiar bens públicos que não produzidos em número suficiente, ou não produzidos de todo, pelo mercado ou pelo estado. Uma vez que os doadores têm diversas preferências acerca dos bens que lhes interessa financiar filantropicamente, as fundações podem constituir uma fonte de financiamento para os bens públicos minoritários ou controversos, que um estado democrático não queira, ou não possa, financiar.

Por conseguinte, em parte, as fundações descentralizam a definição e a produção de bens públicos. Numa democracia pluralista, as pessoas têm diversas opiniões acerca de que tipos de bens devem ser suportados directamente à custa de impostos. Sustentando-se nas preferências de doadores e livres da lógica de responsabilidade do mercado e do estado democrático, as fundações podem ajudar a assegurar um pluralismo desejável de bens públicos. A diversidade de bens assegurada por apoios de fundações ajuda a gerar na sociedade civil terrenos de diferença e contestação, em contínuo movimento. Tal descentralização tempera a ortodoxia associada a um governo.

Esta não é uma ideia nova. Vemo-la, por exemplo, numa opinião do Juiz Lewis Powell num caso de 1983, que envolvia determinar se se deveria permitir que a *Bob Jones University*, uma universidade religiosa e sem fins lucrativos, que proibira namoros inter-raciais, manter a sua isenção de impostos, caso escolhesse rejeitar um interesse governamental de grande importância como o de pôr termo à discriminação racial. Powell juntou-se à maioria quanto a restringir o estatuto de isenção de impostos a códigos raciais não discriminatórios, mas rejeitou a ideia de que a função primária de uma organização isenta de

impostos seja a de por em acção apenas políticas aprovadas pelo governo. Para Powell, assegurar subsídios fiscais a associações sem fins lucrativos, incluindo presumivelmente fundações, «é um meio indispensável de limitar a influência da ortodoxia governamental a áreas importantes da vida da comunidade».

Idealmente, as fundações abraçam experiências de políticas públicas arriscadas, de longo prazo, que nenhuma outra entidade está disposta a abraçar.

O argumento do pluralismo converte numa virtude importante o defeito da falta de responsabilidade de mercado e eleitoral. Contrariamente às entidades comerciais, as fundações são livres de financiar bens públicos, por não precisarem de competir com outras firmas, nem de excluir pessoas do consumo dos bens que produzem. E, contrariamente a políticos que enfrentam eleições, são livres de financiar bens públicos minoritários, experimentais, ou controversos, não favorecidos por maiorias ou acima do eleitor médio.

Será que precisamos da forma institucional da fundação para descentralizar a produção de bens públicos e abreviar a ortodoxia governamental? Talvez não precisemos. Talvez donativos individuais a associações sem fins lucrativos favoritas produzisse uma boa parte da descentralização e pluralismo recomendados. Talvez as fundações — especialmente fundações que possam existir em perpetuamente — não sejam necessárias para um pluralismo de bens públicos.

Interrogo-me, por exemplo, acerca do surto de pequenas fundações. O número de fundações com activos inferiores a 1 milhão de dólares quase duplicou de 1993 para 2010, e essas fundações raramente têm um pessoal pago, e quase nunca doam mais de 50 000 dólares por ano, funcionando mais ou menos como o livro de cheques filantrópico de famílias abastadas. Estas famílias produziriam os mesmos resultados, com os mesmos benefícios públicos, se simplesmente passassem um cheque, ou se criassem

um fundo de donativos em vez de estabelecerem uma fundação como veículo da filantropia. Este procedimento levaria a evitar os gastos gerais requeridos por uma fundação, e que não podem ser contabilizados como benefícios públicos. Talvez devesse haver um limiar de activos, digamos, 10 ou 50 milhões de dólares, para as fundações.

Além disso, ainda que as fundações de facto ajudem a descentralizar a disponibilidade de bens públicos, não assentará o pluralismo resultante em moldes plutocráticos, não completamente democráticos? Os bens públicos experimentais, controversos, destinados a minorias, financiados por fundações representarão a diversidade de preferências dos ricos, não da população amplamente entendida. Não vejo modo de escapar a esta conclusão. Apesar de os ricos e os pobres tenderem a destinar a mesma percentagem dos seus rendimentos a actividades filantrópicas, em termos absolutos, os ricos têm muito mais a dar. Significa isto que devemos eliminar as fundações? Não julgo que seja esse o caso. Talvez devêssemos modificar as leis fiscais de modo a reduzir o lado subsidiado por impostos da actividade das fundações. Todavia, um modo plutocrático de temperar a ortodoxia governamental pode ser melhor do que nada.

O argumento do pluralismo oferece-nos um modo plausível, senão definitivo, de justificar as fundações enquanto instituições que suportam a democracia. Mas as fundações oferecem mais do que diversidade. Elas engendram a inovação.

Vamos supor que uma democracia pretende contribuir para o avanço do bem-estar geral ou perseguir os propósitos da justiça, mas os representantes democráticos não sabem qual é o melhor modo de alcançar esses fins. Por exemplo, que género de políticas públicas irão promover da melhor maneira as criação de oportunidades e de sucesso educativo? Alguns acreditam que a solução reside no ensino pré-escolar, outros num modo mais adequado de financiar o sistema educativo, outros em mais e melhores programas educativos televisivos, outros ainda em

sistemas de educação on-line. Ou considere-se o caso de políticas ambientais: que género de modificações poderão reduzir as emoções de carbono com o mínimo de custo para o crescimento económico?

Para dar resposta a estas perguntas, uma sociedade democrática — reconhecendo que os seus líderes não são omniscientes, que é provável o desacordo em relação aos meios mais adequados para alcançar fins mais justos, e que as condições sociais estão em constante transformação — poderia querer estimular a experimentação no que respeita a políticas públicas, de modo a que se possa identificar e adoptar políticas melhores e mais eficazes para a atingir fins democraticamente subscritos. Além disso, esta necessidade de experimentar políticas nunca se dá por concluída. À luz de constantes transformações na economia, assim como nas condições culturais, tecnológicas e geracionais, o processo de descoberta é, nas circunstâncias ideais, um processo cumulativo, cuja contribuição para a sociedade é o conjunto das melhores, ou simplesmente das mais eficazes, práticas para diferentes contextos e para prioridades que vão mudando de figura. As fundações podem ser um instrumento — o federalismo, outro — deste importante trabalho de descoberta e experimentação.

No que respeita ao trabalho de experimentação em curso, as fundações têm, sobre o mercado e sobre as instituições do estado, uma vantagem estrutural: um horizonte temporal mais amplo. De novo, a falta de responsabilidade pode revelar-se uma vantagem surpreendente. Às entidades comerciais no mercado falta uma estrutura de incentivos que recompense sistematicamente experiências muito arriscadas a longo prazo; elas precisam de apresentar resultados trimestrais. Similarmente, os representantes do estado numa democracia também não têm uma estrutura de incentivos que recompense experiências muito arriscadas a longo prazo; de modo a serem reeleitos, precisam de mostrar resultados imediatos que justifiquem o gasto de

dinheiros públicos. Por contraste, as fundações não se sujeitam a relatórios de lucros, investidores e accionistas impacientes, ou ciclos eleitorais de curto-prazo.

Respondendo apenas às diferentes preferências e ideias dos seus doadores, com um fundo protegido, que seja permitido que exista perpetuamente, as fundações parecem ocupar uma posição privilegiada para abraçar o género de inovação e experimentação de políticas públicas arriscadas e de longo prazo, que são saudáveis numa sociedade democrática. Este é justamente o género de risco abraçado por certas fundações: procurando, com no caso da Gates Foundation, produzir medicamentos para os mais pobres; ou, como no caso da Hewlett Foundation, modos inovadores de lidar com as mudanças climáticas.

E o que acontece à inovação financiada por fundações depois de estas serem avaliadas? Inovações e experimentos falhados morrem, apesar de a sociedade ter presumivelmente aprendido alguma coisa com este falhanço. Outros poderão reaproveitá-las e modificar os experimentos falhados gerando resultados positivos.

Do ponto de vista de uma fundação, donativos filantrópicos bem sucedidos consistem não em financiar inovações sociais e depois sustentar a mais bem sucedida delas para sempre. Uma vez que os activos até das maiores fundações são diminuídos pelos activos do mercado e dos estados ricos, o sucesso consiste em verem provadas inovações ‘ampliadas’ por firmas privadas ou pelo estado.

As maiores realizações das fundações americanas enquadram-se neste modelo. A criação de bibliotecas públicas, o financiamento da Revolução Verde, o desenvolvimento de Pell Grants para o Ensino Superior, a coordenação de um sistema de emergência nacional 9-1-1, a emergência do micro-crédito — tudo são resultados de inovações financiadas por fundações ampliadas quer por firmas, quer pelo estado. Carnegie estimulou com sucesso o interesse por bibliotecas

públicas, que, ao longo do tempo, gerou exigências para com o financiamento do estado e do governo local. A Fundação Ford ajudou a financiar o Grameen Bank de Muhammad Yunus's, laureado com um Nobel, cujo sucesso trouxe incentivou o interesse de muitos bancos comerciais pelo micro-crédito.

Em resumo, ao contrário da actividade comercial e do estado, as fundações podem 'go long' Elas podem ser o dinheiro semente por detrás da inovação em políticas sociais efectivas numa sociedade democrática. Acredito que este é o argumento mais forte a favor das fundações.

## O DESEMPENHO DAS FUNDAÇÕES

Quão bem funcionam as fundações nos Estados Unidos quando comparadas com a visão aqui defendida? São elas boas em promover o pluralismo e a experimentação? Uma avaliação rigorosa está para além do alcance deste argumento, mas existe bastante cepticismo a esse respeito.

Alguns observadores de fundações importantes, incluindo muitos que são amigos e defensores das fundações, acreditam que as fundações apresentam resultados abaixo das expectativas. O anterior presidente da Atlantic Philanthropies, Joel Fleishman, por exemplo, pensa que as fundações fariam melhor o seu trabalho se fossem mais transparentes e ousadas. Outros, como Waldemar Nielsen, um importante estudioso da filantropia, desafiou o apoio das fundações à inovação, argumentando que as fundações estão mais frequentemente na «retaguarda, que na vanguarda, da mudança.» Peter Frumkin, Paul Brest, e Hal Harvey argumentaram todos que as fundações operam muito frequentemente sem

Repare-se, contudo, que as fundações capazes de financiar suficiente capital de risco para a inovação de políticas têm activos significativos, e plausivelmente têm equipas profissionais capazes de gerir e disseminar a sua aprendizagem. As pequenas fundações familiares, que financiam menos de 50,000 dólares por ano, não estão em posição de levar a cabo essa tarefa. Esta é outra razão para nos preocuparmos com o aumento de pequenas fundações e outra razão para ponderarmos acerca de activos mínimos antes de estabelecer uma fundação.

uma estratégia ou teoria de mudança social, são, em vez disso, veículos de expressão de preferências e fantasias dos seus financiadores.

Talvez estes críticos estejam correctos. Se assim for, é mau sinal para as fundações. O meu objectivo não é o de defender o seu actual funcionamento, mas identificar uma norma correcta. O meu argumento é o de que a forma institucional peculiar das fundações pode desempenhar um papel numa sociedade democrática independentemente do seu poder plutocrático.

O argumento a favor das fundações que aqui apresento não sugere que as fundações estão realmente a funcionar bem. O que é claro é que elas estão em funcionamento, e em expansão. Dado o seu crescimento explosivo, a preocupação com a plutocracia é real. Aprender mais sobre o seu funcionamento, e julgá-lo por padrões de incentivo ao pluralismo e ao encorajamento de descobertas, é, por conseguinte, uma tarefa urgente.

# CARLOS MONJARDINO

Presidente do Conselho de Administração  
Fundação Oriente

○ ensaio de Rob Reich no Fórum «*What are Foundations For?*», reflecte claramente os conhecimentos do autor sobre a realidade fundacional americana. Analisando a necessidade da existência de fundações, suas origens e objectivos, e discorrendo sobre temas tão latos como filantropia, democracia e plutocracia, o autor, neste texto, faz declarações fortes e distorce alguns princípios, que são transversais a qualquer país.

Em primeiro lugar, não posso, desde logo, deixar de discordar com Rob Reich quando põe em causa a existência ou mesmo a utilidade das fundações.

Em Portugal, por exemplo, no momento em que vivemos uma das mais profundas crises económicas e sociais do país democrático, em que o desemprego e a pobreza afectam uma parte significativa dos portugueses, temos que ressaltar o papel cada vez mais importante das diversas organizações da sociedade civil.

Quando falamos em organizações da sociedade civil falamos obviamente de um conjunto muito vasto de instituições que podem ser associações, cooperativas, mutualidades, sindicatos, misericórdias, fundações, e que têm um núcleo de características que as distinguem: são instituições privadas e prosseguem actividades com fins não lucrativos.

Os fins ou objectivos destas instituições são, de facto, a sua grande nota distintiva, já que são

fins de interesse social: apoio social na infância, na velhice; apoio social às famílias, principalmente às de menores recursos financeiros; apoio social a minorias e grupos em risco; ensino e formação profissional; saúde; habitação; cultura, entre outras.

Em todas as áreas acabadas de referir cabe ao Estado, em primeira linha, a resposta às necessidades e carências dos cidadãos. Contudo, o que se tem vindo a verificar, ao longo dos anos, é a constatação da insuficiência do Estado em responder às exigências crescentes dos cidadãos em termos de desenvolvimento social.

Assim, naturalmente passou a reconhecer-se às instituições do Terceiro Sector, ou sector não lucrativo, essa capacidade para resolver os problemas que no dia-a-dia se colocam aos cidadãos e cuja satisfação é determinante do bem-estar social. E as Fundações têm desempenhado um papel preponderante e fundamental nesta missão.

Em Portugal, se as fundações não existissem não seria o Estado a preencher o espaço que elas ocupam porque não teria os meios para o fazer. Além disso, as fundações, por questões de especialização ou proximidade, desempenham muito melhor essas funções.

As fundações portuguesas, por razões históricas, prosseguem um amplo conjunto de finalidades de interesse geral ou interesse público,

mas têm-no feito essencialmente à escala nacional ou local.

Nos nossos dias, a ideia de que o «interesse geral» radica numa profunda e dinâmica relação entre cidadãos, instituições da sociedade civil e o Estado está cada vez mais presente. Aceitando-se sem reservas a necessidade da acção mútua entre o público e o privado para o cumprimento de objectivos de interesse geral, há um conjunto vasto de actividades de interesse público que se abrem à intervenção das fundações.

É neste quadro que algumas fundações ganharam um papel relevante no apoio directo ou indirecto a projectos da economia social, designadamente na saúde, na educação, na habitação, na 3ª idade, enfim a todo um conjunto de direitos que visam garantir a dignidade da pessoa humana.

A forma mais corrente das fundações interverem na Economia Social — nomeadamente as fundações que vivem da rentabilidade dos seus fundos — traduz-se, essencialmente, através de subsídios avulsos a um sem número de actividades da economia social por todo o país.

Muitas dessas fundações foram criadas por famílias ligadas a uma determinada área geográfica e que normalmente afectam os bens que constituem o seu património à disposição das comunidades da área geográfica em que se inserem, revertendo localmente para a comunidade os rendimentos desse mesmo património. Além de criarem inúmeros postos de trabalho, conhecem o tecido social local, sendo a sua existência determinante para o bem-estar das populações locais.

Daí que o texto de Rob Reich seja basicamente injusto nos termos que emprega para expor as razões ou os motivos dos promotores para constituírem as fundações.

Em primeiro lugar, o conceito de Fundação não pode dissociar-se do conceito de generosidade. Da generosidade dos instituidores de uma fundação que, em vez de, de forma egoísta, pensarem apenas em si, gastando o seu dinheiro ou

beneficiando os seus familiares, dispõem de um património que é seu, em benefício de terceiros.

Ao longo da História, muitas terão sido as instituições e as pessoas que, apesar de privilegiadas ou bafejadas pela sorte, tiveram preocupações de índole social, procurando ajudar o próximo e dar o seu contributo para tornar a sociedade mais justa e equilibrada. Muitos filantropos dispuseram, assim, de forma altruísta, de parte dos seus bens em prol do seu semelhante, pelo que este gesto deve sempre ser saudado de forma positiva.

Actualmente uma das formas encontradas para desenvolver essa actividade filantropa é através da constituição de uma fundação. E será ou não melhor para a sociedade que as fundações financiem ou promovam determinados sectores de actividade que, em muitos casos, o Estado não tem capacidade para subsidiar?

Neste caso, não fará sentido que o Estado possa facultar a estas instituições, criadas na base da generosidade, os benefícios fiscais que são concedidos às fundações?

Igualmente fará sentido, ou pelo menos será compreensível, que o instituidor possa deixar disposições, como dar o seu nome à fundação, de forma a que o seu trabalho seja devidamente reconhecido ao longo do tempo, assim como o desejo de que se mantenham membros da sua família nos órgãos sociais.

A legislação nos Estados Unidos da América é diferente da da União Europeia e, mais especificamente, da legislação portuguesa, e muitas das questões levantadas por Rob Reich no que diz respeito à falta de escrutínio de quem autoriza a constituição das fundações americanas, sua *accountability*, ausências de Relatórios e Contas anuais e Websites, não se verificam de todo em Portugal.

Enquanto fundador do *European Foundation Centre* (Bélgica) em 1989 e fundador do Centro Português de Fundações em 1993, sempre me debati pela necessidade de alteração do regime jurídico das fundações, pela necessidade de

maior transparência e de estabelecimento de um código de conduta, precisamente porque conheço o extraordinário trabalho desenvolvido por estas instituições.

E sempre defendi uma maior transparência do sector porque a meritória actividade cultural, científica, social e filantrópica, desenvolvida pelas fundações, não pode ficar ensombrada por suspeitas ou afirmações como as de Rob Reich.

Em Portugal, o Centro Português de Fundações aprovou em 2008 um Código de Boas Práticas de Fundações que se encontra em vigor e define um conjunto de princípios éticos e de orientação para as fundações portuguesas.

E mais recentemente, a Lei n.º 24/2012, de 9 de Julho, que aprovou a Lei-Quadro das Fundações, veio estabelecer os requisitos que devem presidir à criação e reconhecimento das fundações, assim como no que respeita a práticas de transparência. Neste caso, ficou consagrada, para além do envio aos serviços do Estado dos relatórios e contas e da respectiva disponibilização permanente na sua página da Internet, a submissão obrigatória das contas a uma auditoria externa no caso das fundações cujos rendimentos anuais sejam superiores a um determinado valor.

Quanto à suficiência patrimonial para a prossecução dos seus fins estatutários, foi fixado um valor mínimo da dotação patrimonial inicial, que garanta a desejável sustentabilidade das fundações para a promoção dos respectivos fins de interesse social, sem recurso a apoios públicos. Para acautelar a operacionalidade da fundação, parte dessa dotação inicial deverá ser representada por um montante pecuniário.

A análise do objecto da Fundação, da actividade a que se destina e dos meios — o *endowment* — de que dispõe para prosseguir os seus fins são requisitos essenciais para o reconhecimento de utilidade pública por parte do Estado.

Actualmente as fundações privadas só podem requerer o estatuto de utilidade pública após três anos de efectivo e relevante funcionamento. Os benefícios fiscais apenas são concedidos às fundações após a concessão do estatuto de utilidade pública e do reconhecimento dos seus fins como socialmente relevantes.

Tendo tido uma parte importante da minha vida ligado a fundações com *endowment*, não posso deixar de concordar com Rob Reich quando refere que fundações, com fundos ou bens patrimoniais de pequena monta e que anualmente apenas atribuem subsídios de cerca de 50.000USD, não se podem considerar verdadeiras fundações. Na realidade, seria mais correcto, ou mais ético, se, em vez de constituírem uma fundação, os promotores se limitassem a passar um cheque desse valor.

As fundações têm que ser socialmente relevantes e uma instituição que apenas atribua subsídios de valores irrisórios não é de forma alguma socialmente relevante e não se deveria intitular fundação.

Subjacente a este artigo, subentende-se uma grande vontade de controlar as fundações privadas. Pelo acima exposto, se as fundações usufruem de benefícios fiscais, entende-se que devam apresentar, com transparência, as suas contas, sujeitando-as nesta vertente ao escrutínio do Estado.

Não se poderá nunca é aceitar que as entidades públicas estendam esse controle ao âmbito da actividade das fundações, interferindo nos seus objectivos, gestão ou atribuição de subsídios. Não podemos esquecer que uma fundação privada foi constituída por alguém que, altruisticamente, dispôs de parte do seu património para, sem fins lucrativos, prosseguir objectivos de interesse social. A vontade do instituidor deverá, acima de tudo, ser respeitada.

# ARTUR SANTOS SILVA

Presidente do Conselho de Administração  
Fundação Calouste Gulbenkian

# RUI HERMENEGILDO GONÇALVES

Gabinete do Presidente  
Fundação Calouste Gulbenkian

## 1.

Apesar de Rob Reich partir de uma realidade social e de um conjunto de pressupostos de difícil transposição para Portugal, o seu artigo coloca questões pertinentes (e polémicas) a que todas as fundações, independentemente do seu contexto geográfico e do concreto regime jurídico aplicável, podem e devem ser capazes de responder, a todo o momento, sob pena de falharem o teste da bondade ou da pertinência da sua existência.

Sempre se dirá, no entanto, que as questões aparentemente mais difíceis, apenas serviram para demonstrar, por oposição, as vantagens comparativas das fundações, operando-se, por via do discurso argumentativo, uma transmutação dos defeitos identificados em virtudes.

Por exemplo, quanto à sugestão de que as fundações seriam instituições antidemocráticas e fora do mercado, Rob Reich contrapõe mais à frente o argumento do pluralismo democrático, ou seja, que a legitimidade democrática das fundações resulta precisamente da sua posição es-

pecial, de independência, em relação quer ao Estado quer ao mercado. Deste modo, será até esta posição específica de autonomia, que permite às fundações operar num horizonte de longo prazo, adotando riscos na experimentação e na inovação social que não seria razoável esperar nem do sector público nem do sector privado, o que contribui para uma descentralização e uma diversificação do fornecimento de bens públicos.

Assim, sem prejuízo de concordarmos com algumas das conclusões do artigo, que acaba por reconhecer um papel determinante às fundações nas sociedades democráticas, em especial ao nível da inovação social, será útil revisitar a questão da legitimidade das fundações no nosso país à luz da argumentação invocada contra estas instituições, nomeadamente que as fundações seriam organizações antidemocráticas, não transparentes, fora da regulação de qualquer mercado (de bens ou de capitais) e sem qualquer tipo de controlo, político ou outro.

## 2.

Na nossa opinião, as fundações constituem uma manifestação quer da personalidade individual quer do direito de propriedade e, nesta medida,

um corolário de direitos fundamentais constitucionalmente consagrados e do próprio conceito de cidadania. Tal como os cidadãos são

indispensáveis para a democracia, as suas instituições, ou seja, as organizações que aqueles criam para prosseguir finalidades de interesse geral de forma mais eficaz, como é o caso das fundações, são-no de igual forma.

Assim, as fundações gozam, no nosso país, de uma legitimidade inequívoca, diríamos mesmo garantida pela Constituição, o que não significa que não devam justificar o privilegiado estatuto fiscal que eventualmente lhe tenha sido concedido pelo Estado.

Por outro lado, as fundações são instituições com características próprias e de diferente natureza, não são empresas nem partidos políticos. Ora, pretender avaliar o seu grau de legitimidade com recurso a mecanismos de controlo ou de regulação de outras instituições ou sectores (v.g., o mercado para as empresas, as eleições para o

Estado), não só seria infundado como seria um exercício totalmente inconsequente.

De igual modo, afirmar que as fundações constituem um atentado ao princípio da igualdade entre os cidadãos na medida em que são o resultado e a voz de uma plutocracia dominante também não pode vingar. Admitir este princípio seria como defender que o enriquecimento pessoal seria incompatível com os princípios democráticos assim como que a utilização do património acumulado para finalidades de interesse social promoveria a desigualdade. Pelo contrário, as fundações de interesse social, as únicas permitidas pelo ordenamento jurídico português, não são responsáveis pelas desigualdades, existindo precisamente para contribuir para uma maior igualdade de oportunidades entre os cidadãos.

### 3.

As fundações desempenham um papel próprio numa sociedade democrática, que não se confunde com o papel de quaisquer outras instituições. Este papel não é seguramente diminuído pelo facto de algumas fundações atingirem uma importância e uma relevância pública, o que acontece normalmente em resultado do impacto das suas atividades. Rob Reich, ao sugerir que a importância das fundações poderá resultar da dimensão dos seus patrimónios — «If the combined entities [Gates Foundation and Gates Trust] were a nation, it would be 65th on the world GDP list» - e não da sua utilização, ou seja, ao afirmar que aquilo que poderá determinar a relevância das fundações é o volume do seu pa-

trimónio ou o seu poder financeiro e não a eficácia com que este é utilizado, na prossecução das suas finalidades próprias, dá lugar uma inversão da lógica que apenas se pode entender por uma conveniência de argumentação.

Aquilo que determina a legitimidade das fundações é, então, o cumprimento das finalidades de interesse social que foram assinaladas pelo fundador. O que é permanente, numa fundação, não é o património, mas a prossecução das suas finalidades e, por este motivo, legalmente, pelo menos em Portugal, apenas o fim (ou esgotamento do fim) e não o património (ou o exaurido do património) constitui uma causa de extinção da fundação.

### 4.

Outro argumento de Rob Reich contra as fundações traduz-se no facto destas não estarem sujeitas à concorrência, e nesta medida, à autorregu-

lação dos mercados, o que significa, nas palavras daquele autor, que as decisões das fundações não são influenciáveis, direta ou indiretamente,

pelos seus «clientes» (os beneficiários), que não só não têm incentivos para criticar a sua atuação, porque de algum modo delas dependem ou delas podem vir a beneficiar, como não podem participar em qualquer esquema de governo público ou comunitário das fundações.

Também não podemos concordar com este argumento, sob pena de se comprometer o valor acrescentado que as fundações veiculam no processo democrático de construção de uma sociedade mais justa, resultante da sua independência e autonomia, o que não significa que as fundações não devam ser transparentes e responsabilizáveis pelos resultados da sua atividade. Porém, a necessidade de prestação de contas e de controlo deve ser efetuada segundo mecanismos de regulação ou autorregulação es-

pecíficos e adequados às características próprias das fundações, que não condicionem aquela independência e autonomia, porquanto é a sua indiferença aos ciclos políticos, económicos e mediáticos que lhes concede a sua especial posição numa sociedade democrática. As fundações devem ser, por isso, instituições transparentes e comprometidas com a monitorização das suas atividades bem como com avaliação dos resultados da sua intervenção, estando, por isso, sujeitas a uma concorrência. De igual modo, devem municiar-se de modelos de governo que promovam um saudável equilíbrio de poderes, deliberativos e executivos.

## 5.

No seu artigo, Rob Reich chega a contestar a «origem» privada das fundações quando afirma que as fundações, na medida em que beneficiam de privilégios fiscais, não podem ser exercícios puros de liberdade pessoal. Mais uma vez, confunde-se a consequência com a causa por conveniência argumentativa. As fundações, na sua origem, são exercícios de liberdade pessoal, sendo os benefícios fiscais que algumas beneficiam uma consequência da sua participação em atividades de bem comum, atividades estas que teriam de ser suportadas por receitas fiscais caso não fossem prosseguidas pelas fundações. Assim, as fundações não são um custo fiscal, como é sugerido, mas um investimento.

Devemos separar, por isso, a natureza jurídica e a questão da legitimidade das fundações do seu eventual estatuto fiscal privilegiado, na medida em que este, no ordenamento jurídico português, exceto no caso muito pontual das fundações de solidariedade social, nem é automático nem deriva do reconhecimento da personalidade jurídica destas instituições. O tratamento fiscal poderá implicar, no entanto, uma submissão a uma fiscalização mais apertada por parte do Estado, através da Administração Fiscal, que deverá verificar se os pressupostos que justificaram o benefício se mantêm, ou seja, se as fundações estão a cumprir, e em que medida, com as suas missões de interesse público.

## 6.

O interesse público não é nem deve ser um monopólio do Estado, sendo fundamental que qualquer sociedade democrática reconheça um direito ou um sistema de auto-organização dos

seus interesses de que as fundações devem fazer parte.

As fundações, tal como as empresas e os próprios governantes, estão sujeitas às regras

do Estado de Direito, sendo as instâncias judiciais, em última análise, os responsáveis por garantir que todos cumprem a lei e respeitam os princípios democráticos.

Por último, aquilo que torna as instituições mais eficazes e responsáveis são mecanismos de governança que promovam o indispensável equilíbrio de poderes, a transparência, a prestação de contas e a responsabilização pelos resultados das atividades.

Em Portugal, as fundações são instituições multiseculares que têm demonstrado ao longo do tempo estar à altura das missões que lhes são confiadas pelos seus fundadores e das expectativas da sociedade que as legitima. Assim, em jeito de conclusão e em resposta direta a Richard Posner, citado logo na abertura do artigo, entendemos que as fundações não são um escândalo em democracia, o que seria um escândalo seria uma sociedade democrática sem fundações.

# MICHAEL BAUM

Membro do Conselho Executivo  
Fundação Luso-Americana

O ensaio escrito pelo Professor Rob Reich faz uma pergunta importante e de longo alcance sobre as fundações em qualquer sociedade democrática, não apenas as norte-americanas. Num nível mais pessoal, eu achei o fórum particularmente oportuno uma vez que eu acabei de mudar a minha carreira profissional, tendo passado da minha posição como educador numa universidade pública nos EUA, para a de administrador de uma fundação privada em Portugal, um objectivo que recebe isenção de impostos em ambos os países como um provedor de serviços públicos.

De todas as respostas impressas à redacção imparcial de Robert Reich, as minhas opiniões pessoais provavelmente estarão mais próximas das de Stanley Katz e Diane Ravitch. Parece claro que a maioria das fundações privadas operaram internamente de uma forma geral, de uma maneira menos democrática, que, dadas as origens da maioria das fundações privadas, devem dificilmente vir como uma surpresa. Para aqueles de nós que passaram toda a sua vida adulta ensinando teoria democrática e a promover a governança compartilhada no local de trabalho, ahistória sobre o funcionário que foi prontamente demitido pelo Instituto Open Society de Soros (OSI) por ter tido a audácia de falar a verdade ao seu superior, vimos que o poder autoritário é arrepiante de fato. Mas se aceitarmos de momento

o argumento de que as fundações privadas são estatutariamente inclinados a agir com relativamente poucos processos de responsabilização interna, isto significa que eles devem ipso facto reforçar tendências anti-democráticas e plutocráticas na sociedade em geral? Acho que não.

Tomemos por exemplo o caso de investimento de impacto social. Existem inúmeros exemplos de fundações privadas que trabalham em conjunto com o Estado e a sociedade civil envolvendo-se em investimentos de impacto social que beneficia o público de forma muito concreta. O exemplo mais recente aqui em Portugal está a ser liderado pela Fundação Calouste Gulbenkian, um dos nossos 'concorrentes' no meio do sistema de fundações em Portugal. A Fundação Gulbenkian lançou recentemente o Laboratório de Investimento Social, a cujo lançamento tive o prazer de assistir, feito com base num modelo desenvolvido na Grã-Bretanha pela Social Finance UK. Social Finance UK serve como um parceiro para os esforços da Gulbenkian, em Portugal. No modelo do Social Finance UK, várias fundações privadas estão a trabalhar com sucesso em conjunto com o Estado para apressar as decisões de política pública a nível local. O seu impacto social, por exemplo, é de transformar as PPPs (Parcerias Público Privadas), colocando todo o risco no sector privado e todos os potenciais benefícios no sector público.

Aqui em Portugal o termo PPP é uma palavra incómoda (ver informação da RTP 📺, apenas como um exemplo), mas na minha opinião, esses tipos de modelos mostram que as fundações privadas podem e devem cooperar umas com as outras para resolver situações que o estado tem sido incapaz ou relutante em resolver por conta própria. Como tal, as fundações privadas têm pelo menos um modelo potencial a seguir para saber como trabalhar em conjunto para alcançar vitórias visíveis para si e para a sua legitimidade com o público.

Pessoalmente penso que nós também precisamos de ter algum cuidado com a agregação de todas as fundações privadas. Críticos de fundações privadas, exemplificada na citação do juiz Richard Posner do Reich, que argumentou que «Uma fundação de direito privado perpétua ... é uma instituição completamente irresponsável, que não responde perante ninguém.» Mais uma vez, enquanto isso pode ser verdade para a maioria das fundações privadas, é preciso ter cuidado para não generalizar. De acordo com o US Council on Foundations 📺, existem três tipos de fundações privadas:

1. Fundações Familiares, onde os familiares do doador original assumem um papel importante na gestão e governança da instituição;
2. Fundações independentes, onde os apoios são atribuídos a partir da dotação da instituição e onde a gestão é liderada por conselhos independentes, não controlados por doadores, os seus familiares, ou por empresas / sociedades;
3. Fundações corporativas são fundações privadas que derivam os seus fundos de doação dos proventos de atividades com fins lucrativos. Além de tudo isso, uma fundação privada pode ser do tipo não-operacional ou operacional. Fundações não-operacionais, que são as mais comuns, usam a maior parte de seus recursos para oferecer subsídios a outras organizações. Fundações privadas operacio-

nais usam a maior parte de seus recursos em ação social e não costumam captar recursos junto ao público.

Embora possa não ser a regra, a Fundação para a qual eu trabalho, pertence a um mundo de Fundações ainda mais matizado. A FLAD existe juridicamente como uma fundação privada autónoma Portuguesa, usufruindo de isenção de impostos, mas foi financiado exclusivamente com fundos governamentais dos EUA e Portugal. Além disso, o primeiro-ministro Português continua a nomear o Conselho de Administração e o Conselho de Curadores. A sua missão é explicitamente destinada a aprofundar as relações bilaterais entre dois Estados soberanos e seus povos, e, como tal, ocupa um nicho bastante singular no ecossistema das fundações. Outros exemplos de organizações semi-governamentais que não se encaixam no perfil de bases padrão podem incluir a National Science Foundation (NSF), a Fundação Fulbright, ou o National Fish and Wildlife Foundation nos EUA. Por isso é preciso ser cauteloso em agrupar todas as Fundações.

Embora seja verdade que a FLAD tanto quanto qualquer outra fundação privada possa ter alguns dos perigos identificados pelos críticos das Fundações, a FLAD efetivamente, investiu pesadamente em serviços de utilidade pública que os governos dos EUA e de Portugal nem sempre foram capazes ou não estiveram dispostos a apoiar.

Por exemplo, foi uma das primeiras organizações em Portugal a apoiar os esforços de pesquisa para o desenvolvimento sustentável e os oceanos, a apoiar a criação de incubadoras de empreendedorismo de todos os tipos (levando em parte ao atual boom do empreendedorismo em Portugal), a mobilidade académica e projetos de difusão cultural entre Portugal e os EUA (com especial atenção para os Açores), a difusão da língua Português na América do Norte, entre muitas outras atividades cuja benefícios económicos ou em termos de políticas públicas

a curto prazo nunca irão justificar o seu financiamento.

No geral, achei a discussão útil e instigante. Eu também acho que a maioria dos dirigentes das fundações percebe que deve ser dada muito mais atenção à questão crucial de medir melhor o impacto dos nossos projetos. Mas ao invés de criticar todas as fundações privadas como sendo

igualmente autoritárias e plutocráticas, a discussão sugere que é preciso ter cuidado quando avaliamos os diferentes tipos de fundações, incluindo as suas diferentes missões e projetos. A medida *one-size fits all* para avaliar o impacto das fundações é provavelmente tão evasiva aqui como é no mundo da educação.

# DESPERDÍCIO

*William Empson afirmou que «apenas em grau podem quaisquer progressos da sociedade impedir o desperdício de capacidades humanas; o desperdício ainda que numa vida afortunada, o isolamento ainda que numa vida rica em intimidade, não pode senão ser sentido de maneira profunda, e é o sentimento central de tragédia. E tudo o que seja de valor precisa de aceitá-lo porque não se pode prostituir; a sua força é estar preparado para o desperdício se não aparecer a sua oportunidade.» No quarto número da Forma de Vida, convidámos três poetas a escrever sobre desperdício.*

# CONVERSAMOS LONGAMENTE SOBRE O CALOR

Alice Sant'anna

conversamos longamente sobre o calor  
depois caminhamos pelo bairro  
apontando os prédios antigos  
que não têm espaço para instalar  
ar condicionado e mantêm a fachada  
original enquanto os moradores esperam  
dias melhores e dormem  
na varanda ou não dormem  
nada virando de um lado para o outro  
na cama com um ventilador que gira e que só  
quando mira a cama dá um sossego  
e pensando bem é assim quase o tempo todo  
uma metáfora barata da vida: esperar  
o momento em que o ventilador aponta  
para si e quando está a ponto de dar um fresco  
já se sofre só de pensar que logo depois  
é mais um longo tempo no hálito quente sem trégua  
esse verão está ainda pior ou dizemos isso  
toda vez e no verão seguinte  
esquecemos e sentimos tudo de novo  
pela primeira vez aqui costumava se dizer  
que era a terra da garoa  
agora o cabelo colado à testa a pele morna  
sentamos de costas para o cemitério  
comentamos sobre os jogos de inverno  
um esporte em que se plana no ar antes  
de enfim aterrissar na neve  
talvez o verão já esteja no fim e não precise  
mesmo comprar um ar condicionado  
dessa vez o ventilador quebra  
o galho vamos ver

# POUSIO, ARROTEAMENTO, BALDIO

Daniel Jonas

## POUSIO

Não confio em nenhum destes.  
Porque havia um sentimento de se prolongar?  
Como confiar? Como saber exactamente  
se apenas me responde o vento?

Se não tivesse isso sequer  
não teria nada  
e o meu nada seria mais desamparado  
como uma tumba devassada  
e castigada pela chuva que tomba  
e assobia.  
Oh, desatino disto tudo!  
O meu eu foi já  
e eu isto, aqui, nada.  
Quem te quisesse  
no meio deste enxuto desperdício,  
quem te quisesse no vazio  
desta imensamente longa estrada!

Todas as coisas e eu arrepio.  
Todas as coisas e eu nada.  
E eu que as acarinho e ao que não há  
sou suspeito de as amar,  
de haverem sido e desertado,  
ruído e naufragado  
como um desertor à noite pelos cerros.

As minhas madrugadas mentoladas  
de inscrições em bancos de jardim

como se a luz vicária  
viesses descerrar o véu nocturno  
que vela a placa marmórea e inaugural  
do edificio do que se fez  
e se acabando desfez  
e como no cabeça da cruz  
sumariasse de súbito o crime  
sob a carga espessa da noite:  
voluptuoso pensou.

Oh, o derrame de antes!,  
tudo o que não sabíamos se era  
tendo sido,  
incertos do que éramos ou fazíamos,  
confundidos pelo alcatrão  
que nos constringia as penas de alcatrazes  
pelas vastas dimensões dos grandes pélagos,

aves em prono curso,  
em cunha alimentadas  
pelo céu azul  
como um feto nos desperdícios amnióticos  
da via láctea penumbrosa  
ignorando o seu tudo  
sendo nada,

um floco gravitando  
na atmosfera  
caindo  
acaso  
no espanto fólico  
e na noite imensa  
do universo  
antípoda.

## ARROTEAMENTO

Vós, terras, sois perjuras, sois a morte.  
Avaras, esbanjais o nosso lote.  
Não sois vós já telúricas, mas dote  
De um rei de fraca gente e pouca sorte.  
Oh, céus, que faço eu aqui, que esbanjo  
Com todo o romantismo do meu zelo  
A chuva ardorosa neste gelo  
E em magro solo encolho e me confranjo?  
Ó pátria, és daninha, minha filha.  
Se mesmo te enganar coa minha glória  
E letras garrafais puser no vidro  
Que me levar por escrito desta ilha  
Apagarás o mérito da história  
Nas mãos do bom selvagem rude e anidro.

## BALDIO

Caiu uma estrela  
E eu, grave e precavido,  
Passando de umbrela.

# DESPERDÍCIO

Sebastião Belfort Cerqueira

## DESPERDÍCIO 1

Desperdisse ao ouvido muitas coisas  
Só pra provar o toque de uma orelha  
Sem planos especiais para depois

E queria fazer disso como o outro  
Uma linha que acaba em nós os dois  
Pra rirmos e acompanhar à guitarra  
Mas não tenho mais música pra dar.

Já fui visto na doca a perder tempo  
A dizer coisas parvas sobre o mar  
A um gajo que ninguém sabe quem era

E oh meu amor eu gosto de aqui estar  
Mas nem aquilo que eu fiz foi estar à espera  
Nem o que tu fizeste foi chegar  
E se um dia leres isto vai-se andando.

### DESPERDÍCIO 3

Desperdicei ouvintes muitas vezes  
Na esperança de poder mais que falar  
Sem planos para lá das intenções

Tiros limpos quis fazê-los difíceis  
Com excesso de barulho e desrazões  
E ainda assim ter sol até à porta  
E a porta até à tarde e até à estrada.

Admito que houve vezes que sorri  
Que se pudesse agora retirava  
Que espero que quem viu tenha esquecido

E que parecem pouco ou quase nada  
Ao lado do que já disse ao ouvido.

### DESPERDÍCIO 4

Desperdizes ao vento muito embora  
Cada vez mais embora  
E um último cartucho

Cheguei a casa e joguei-o fora  
Ao lixo  
Por luxo.

Desperdizes ao vento muito ao vento  
E eu morto  
E agora  
De tudo.

# ENTREVISTA

## COM QUENTIN SKINNER

Quentin Skinner detém o título de professor Barber Beaumont de Humanidades no Queen Mary, na University College London.

É autor de um grande número de livros e artigos sobre a gênese do pensamento político moderno e é um dos fundadores da escola de pensamento político conhecida por «Escola de Cambridge».

Recentemente, Teresa Bejan sentou-se com o professor Skinner na sua casa, em Londres, para uma entrevista. O que se segue é a primeira parte dessa entrevista, publicada originalmente em *The Art of Theory* . Leia também a segunda parte da entrevista.

Tradução de Telmo Rodrigues.

© The Art of Theory.

# SOBRE SIGNIFICADO E MÉTODO

## PRIMEIRA PARTE

**O que o levou a estudar História, especificamente História Intelectual e História do Pensamento Político? Terá sido consequência de algum tipo de compromisso político quando era mais novo?**

Bem, na escola, quando nos especializámos — e é óbvio que os alunos e alunas ingleses especializam-se muito cedo — estudei três disciplinas. Estudei Clássicas — muito Latim e algum Grego —, História e Literatura Inglesa. Quando chegou a altura de entrar para a universidade a primeira questão foi, portanto, decidir qual destas disciplinas escolher e História era a resposta óbvia.

Não era um classicista prendado e naquela altura, no que diz respeito ao estudo da Literatura, parecia óbvio que os professores do secundário estavam a advertir que o Estudo Avançado da Literatura era uma espécie de disciplina diletante. Não tinha o tipo de consideração que as pessoas daquela geração associavam à História, que era suposto ser, afinal de contas, uma incubadora de homens de estado. Portanto, sendo as coisas assim, não havia dúvidas: eu ia estudar História.

É mais difícil explicar aquilo que me levou até à História das Ideias mas tenho uma memória muito particular de ser adolescente e descobrir *History of Western Philosophy*, de Bertrand Russell. Lembro-me de pensar, enquanto adolescente que lia muito, que este era o livro mais excitante que alguma vez me tinha passado

pelas mãos. Brillantemente escrito e com uma escala e alcance extraordinários. Lembro-me de me sentar a ler e de começar a tirar notas que consistiam, mais ou menos, em copiar o livro. Parecia-me uma maravilha, e se houve algum trabalho que me fez sentir vontade de saber mais sobre este assunto, foi esse.

Quanto ao porquê de estar interessado em História da Filosofia e acabar em História da Filosofia Política, suspeito que terá sido um resquício da sebenta de Cambridge. Era o que se ensinava.

Quando me tornei historiador profissional tentei, em vários momentos, libertar-me dessas restrições porque elas são, naturalmente, arbitrarias. E uma pessoa tanto quer estudar História da Teoria Moral e Social como Teoria Política, para além de outros tipos de Filosofia. Por isso, apesar de a Teoria Política ter sido um compromisso importante para mim, eu acho que talvez seja essa a resposta.

Mas, enquanto adolescente e estudante, eu estava muito comprometido politicamente. Na altura isso era, evidentemente, um lugar-comum. No Reino Unido, sobretudo, praticamente toda a gente da minha geração estava politizada por aquele último estertor do império que foi a expedição [de 1956] ao Suez, pelo seu colapso desastroso, e pela separação entre Foster Dulles e o regime americano, por um lado, e o

Éden com os sonhos de glória, por outro. Isso foi, simultaneamente, uma grande humilhação e um momento de grande crise nacional. Quase no seguimento disso veio o despojamento do império pelos britânicos; ora, viver isso significava estar politizado.

**O seu ensaio metodológico mais importante, «Meaning and Understanding in the History of Ideas», foi publicado há mais de quarenta anos e continua a ser o seu trabalho mais citado. Como acha que se explica o seu impacto?**

Sim, é um bocado humilhante que uma coisa que escrevi quando tinha vinte e tal anos se tenha tornado no único trabalho meu que as pessoas lêem. Mas acho que [«Meaning and Understanding»], retrospectivamente, acabou por se tornar parte de um tipo de movimento cultural da segunda metade dos anos sessenta no qual as pessoas se interessavam menos pela ideia de que estudávamos história da filosofia para separar as verdades das falsidades daquilo que lá se dizia para nos focarmos nas coisas verdadeiras, e interessavam-se mais — numa espécie de espírito antropológico — pela questão de saber se o que lá se dizia poderia ter sido interessante apesar de nós próprios podermos não estar dispostos a afirmá-lo. E com a ideia mais geral de que há muitos mundos culturais que diferem radicalmente uns dos outros, mas que cada um tem a sua lógica interna e que a nossa aspiração deve ser recapturá-los nos seus termos próprios.

É difícil lembrarmo-nos de como a Antropologia era uma disciplina crucial nas Humanidades naquela altura. Penso que o era em 1973, quando o Clifford Geertz publicou o seu texto clássico, *The Interpretation of Cultures*, mas esse livro coligia ensaios que ele tinha escrito ao longo dos dez anos anteriores.

A outra pessoa que sobressaiu desse período por dizer coisas parecidas — e que era um amigo íntimo [de Geertz] — foi o Thomas Kuhn, especialmente em *The Structure of Scientific Revolutions*; a ideia de que quando Galileu debateu com

Belarmino isso foi uma colisão de dois sistemas do mundo em que ambos foram capazes de produzir uma defesa forte e racional da posição que cada um detinha. Apesar de ter sido necessário Richard Rorty afirmar, mais tarde, que quando escolhemos Galileu em detrimento de Belarmino se deu aquilo que ele designa por «retórica da ciência».

Bem, essa foi a história puramente relativista que emergiu uma década depois. Mas o meu ensaio inseria-se num tipo de relativismo suave. Aquilo que eu estava a atacar nesse ensaio era a ideia de que a menos que se possa demonstrar que os antepassados que estudamos estavam a colocar, essencialmente, as nossas questões, então estudá-los seria puro «antiquarismo», e isso deve ter sido visto, na altura, como parte de um movimento mais abrangente.

**Esse ensaio é notável não apenas pela argumentação mas também pela forma apaixonada com que afronta aquilo que entende serem as ortodoxias dominantes.**

Bem, sim, [«Meaning and Understanding»] era algo impetuoso. Hoje jamais escreveria dessa forma. Isso pode ficar a dever-se ao facto de ter sido obrigado a lê-lo outra vez. Tento nunca voltar a ler os meus trabalhos mas tive de o fazer quando coligi os meus ensaios, há cerca de dez anos, e já não o lia há uns trinta anos. E fiquei pasmado, se é que posso pôr as coisas assim, por ser tão divertido. Pensei que tinha ali uma quantidade razoável de boas piadas. E sim, talvez tivessem algum valor por serem chocantes, porque aquilo, entre muitas outras coisas, era uma sátira.

**Algum dos visados respondeu?**

Oh, sim, sim... aquilo causou algum pesar. Mas era essa a intenção.

**Teve dificuldades para o publicar?**

Sim, tive. Se conhece o ensaio, que acabou por ser publicado na *History and Theory*, que é uma

revista de grande formato, ocupava quase sessenta páginas dessa edição. Portanto, aquilo que é importante dizer sobre o facto de ter sido recusado por duas revistas é que era um ensaio extremamente longo para estar a pedir que o editassem na íntegra. Houve uma revista que aceitou publicá-lo mas sob a condição de que fosse reduzido em dez mil palavras; não sei qual era a extensão total mas facilmente ultrapassava o dobro disso.

Provavelmente aquilo que eu devia ter feito era publicá-lo como livro pequeno. Mas naquela altura eu tinha uma visão muito reverente em relação a livros. Andava muito chocado com alguns dos livros que os meus contemporâneos publicavam, para além de naquele tempo sentir que não deveria publicar um livro a não ser que fosse algo de definitivo. E aquilo não era, na verdade, mais do que uma querela polémica. Logo eu não tinha qualquer ambição para aquilo, embora não tenha sido simplesmente a extensão do ensaio a causar problemas.

Os painéis de arbitragem das duas revistas para onde o enviei ficaram chocados. E obtive reacções manifestamente hostis. Isto é o tipo de coisas que o Thomas Kuhn nos diz no *The Structure of Scientific Revolutions*, que se há um paradigma muito forte instituído e o desafiamos, a primeira resposta será a de tentarem pôr-te de parte e eu passei, de facto, por essa experiência.

Por outro lado, e acho que isto é algo para o qual o Kuhn não é particularmente sensível nesse livro, nunca há apenas um paradigma — pelo menos nas Humanidades; haverá vários e, no fim de contas, esse artigo teve a felicidade de cair nas mãos do Maurice Mandelbaum, um historicista germanófilo do painel editorial da *History and Theory*, e que, na altura, era um grande pensador sobre o tema; ele simplesmente ordenou-lhes que publicassem o ensaio, o que eles fizeram. Ele tinha muita autoridade, para além de acreditar piamente nalgumas coisas que eu estava a dizer. Portanto, não havia apenas um paradigma. Por cada pessoa que era hostil àquilo

que eu dizia havia outra que estava feliz por eu dizê-lo.

**Em «Meaning and Understanding» construiu o argumento que sustentava uma terceira via na história do pensamento político, entre um textualismo a-histórico, por um lado, e um contextualismo redutor, sobretudo marxista, por outro. Argumentava que os contextos relevantes para enquadrar textos eram intelectuais e discursivos, por oposição a contextos socioeconómicos.**

**No entanto, as pessoas parecem ter perdido de vista esse objectivo último e a tentativa de reclamar uma posição intermédia e, em vez disso, associaram esse ensaio — e a «Escola de Cambridge» de uma forma geral — a um contextualismo e «antiquarismo» rígidos. Porque é que acha que isso aconteceu e será que poderia reflectir um pouco sobre a recepção ao argumento?**

Sim, isso é extremamente perspicaz.

Fiquei desiludido por ninguém ter pegado naquilo que eu pensava ser o mais importante, ou pelo menos ser a maior novidade no que estava a tentar dizer, que era que aquilo era suposto ser uma crítica às teorias marxistas sobre ideologia muito dominantes na altura. Eu queria fazer o argumento anti-marxista de que havia um papel causal de ideias em relação à explicação da acção social e política mas que esse papel causal não tem de assumir que um princípio declarado pode ajudar a explicar causalmente um modo de agir se e só se o princípio for o motivo para a acção.

Ora, essa era a posição que se esperava que qualquer pessoa que seguisse uma linha não-marxista adoptasse. Na altura, obviamente, era fácil fazer com que fosse intoleravelmente ingénuo imaginar que os princípios confessos das pessoas são geralmente — se não mesmo sempre — os motivos verdadeiros para o seu comportamento. O que eu queria dizer era: «Vamos conceder esse ponto. Vamos supor que os meus

princípios declarados nunca são o motivo para minha conduta.»

Dá-se o caso, no entanto, de que aquilo que eu faça, por causa da importância de ser capaz de legitimar aquilo que estou a fazer, seja compatível com a premissa de que foi um princípio declarado que me motivou. Esse requisito de legitimação, que por sua vez gera o requisito de compatibilidade, coloca restrições muito fortes sobre aquilo que podes fazer. Porque se aquilo que podes fazer é somente aquilo que simultaneamente podes fazer e legitimar então, na explicação causal para a decisão por um modo de agir terá de haver alguma referência aos princípios legitimadores.

Ora, isto não é um argumento completamente evidente, e não penso que o tenha articulado muito bem nesse artigo. Reconstitui-o mais tarde, num artigo de 1974 chamado «Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action», publicado em *Political Theory*, e aí penso que consegui colocá-lo exactamente como pretendia. Mas já lá estava no artigo de 1969, como notou correctamente, enquanto tentativa de contestar a ideia de que o contexto que tem de explicar princípios e acções sociais e políticos deve ser socioeconómico, e isso não foi apanhado de todo.

Muito recentemente, o Professor [David] d'Avray, no seu livro *Rationalities in History*, tornou explícito esse argumento e afirmou que parece-lhe ser a coisa mais original daquilo que eu disse e que quer torná-la mais popular, embora seja verdade que não foi muito utilizada. Portanto aquilo que sobrou foi a ideia de que o que eu defendi era uma espécie de contextualismo tão rígido que passava por antiquário.

Ora, esse foi sempre um argumento filistino porque o que eu queria dizer, muito explicitamente, era que o facto de os textos que eu estava a estudar não partilharem as nossas questões, muito menos as nossas respostas a essas questões, não os tornava indignos de estudo.

Portanto chamar a isso «antiquarismo» é quase duplamente filistino. Quero dizer, por um

lado, talvez houvesse outras razões para estudar esses textos. Mas, por outro, há ainda o argumento que fiz anteriormente acerca de como podemos aprender por olhar para mundos completamente diferentes do nosso mundo e do seu sistema de crenças e práticas. Parece-me que a acusação de «antiquarismo» também não conseguiu apanhar esse argumento.

#### **A educação enquanto processo de alienação.**

Essa é uma boa formulação. Sim, exactamente. Descobrir outras coisas além de nós próprios. Perdermo-nos noutras coisas além nós próprios. Isso é muito importante.

**Alguns dos seus primeiros alvos polémicos pareciam fazer uma abordagem a textos históricos na presunção da sua própria infalibilidade, acusando autores clássicos de não terem sensibilidade para as questões do presente (por exemplo, porque é que Locke não discutiu o racismo ou o sufrágio universal?). Por outro lado, Leo Strauss, que é visto como um dos principais detractores da «Escola de Cambridge», recomendava que a abordagem aos grandes textos fosse feita na presunção da infabilidade do texto e da inteligência superior do seu autor.**

**Como caracterizaria o seu estado de espírito quando aborda um texto de História do Pensamento Político?**

Bem, não devemos ser excessivamente prescritivos porque há muito para dizer aqui sobre a hermenêutica de Gadamer — isto é, a ideia de que nos devemos simplesmente prostrar à frente de um texto e deixá-lo atropelar-nos.

Mas queria dizer duas coisas. Uma é que, para mim, a unidade é sempre o texto, e penso que é um grande erro presumir que aquilo que devemos procurar na obra de uma vida é um conjunto unificado de crenças. Todos passamos pela experiência de mudar de ideias. Seria extraordinário se pessoas que pensam não mudassem radicalmente de ideias sobre aspectos

importantes daquilo que pensaram e disseram ao longo da vida.

Sou criticado muitas vezes por ter mudado de ideias mas esse é um tipo de crítica muito estranho para fazer a alguém que é um pensador profissional. Quero dizer, suponha que as evidências são de tal ordem que sentia que tinha de mudar de ideias; seria irracional não o fazer, não era? Portanto, sinto que se aplicar estes pensamentos muito óbvios a uma obra, teria de dizer que a haver uma unidade essa não pode ser mais ampla do que a de um único texto, no qual procuramos coerência ou um ponto de vista particular.

A segunda coisa que gostava de dizer é que, sim, penso que devemos fazer algo na linha daquilo que descreveu como tendo sido dito por Strauss; isto é, assumir que estas ideias se aguentam juntas, assumir que são racionalmente motivadas, assumir que estamos a lidar com alguém com processos intelectuais sobre os quais podemos exercer muita pressão de forma a que se possa dizer: «Bem, aqui dizem isto, logo terão de dizer aquilo ou então não poderão dizer aquilo.»

Mas a injunção deve cessar, naturalmente, na crença acerca da sua infalibilidade. Mais uma vez, é uma experiência muito comum chegarmos aos limites da nossa inteligência, ficarmos confusos e dizermos coisas que não fazem sentido, e isso será igualmente legítimo para os grandes pensadores, por isso estejam preparados para que as vossas premissas sobre racionalidade e coerência não funcionem.

**Mencionou noutros sítios a sua paixão por Bertrand Russell, epelo seu *History of Western Philosophy*, e nesse livro ele descreve o seu estado de espírito com a expressão «simpatia hipotética».**

Muito bem, sim. Uma das conquistas extraordinárias desse texto, o que revela de forma simples os seus dotes literários extraordinários, é o uso brilhante que ele faz da paráfrase, e pode ler uma paráfrase dele que é simultaneamente muito

precisa e ainda assim estar cheia de sarcasmo. Seria maravilhoso saber como fazer isso — evidentemente que é muito injusto. As suas afinidades comprometem-se muito facilmente ao nível de querer reproduzir aquilo que alguém disse, e ele é brilhante a fazê-lo; mas obviamente que, a outro nível, as suas afinidades podem não estar comprometidas de todo.

**Sim, e as dificuldades com a paráfrase são...**

Infinitas.

**«Meaning and Understanding» começou como texto para uma conferência, com o título «The Unimportance of the Great Texts», e reconheceu que era suposto ser um ataque à ideia e importância de um cânone. Continuou a reiterar a sua posição de 1969 de que, por causa das questões colocadas em textos de pensamento político não serem as mesmas que as nossas questões, devemos aprender a pensar por nós próprios.**

**Mas mais recentemente, parece que o seu amigo e antigo aliado metodológico, John Dunn, tem-se aproximado da posição de que devemos ler particularmente autores canónicos por causa da sua capacidade intelectual e discernimento ao lidar com alguns dos problemas com os quais nos confrontamos na vida política contemporânea. Há realmente alguma tensão ente as vossas posições neste assunto?**

Sim, penso que há.

Ultimamente não tenho falado com o John sobre isso mas escrevi um ensaio, que foi publicado no seu *Festschrift*, no qual revi a evolução do pensamento dele sobre Locke e é muito surpreendente que ele tenha começado por querer, por assim dizer, alienar-se das questões de Locke e reconstituir o texto em termos exclusivamente históricos. E que mais tarde, aquilo que nos queria dizer era que era um texto para ser lido tendo em vista a resolução os nossos problemas actuais, especialmente no que diz respeito ao papel da confiança e representação no governo.

Sempre preferi uma metáfora minha, não muito brilhante, sobre tesouros enterrados, mas suponho que isso apareça por pensar em termos foucaultianos sobre arqueologia. Para mim, aquela que tem sido a minha estrela condutora é a ideia de que se começarmos por nos alienar do passado, vendo-o como estranho, e tentando ver as coisas da mesma maneira que eles as viam, ver coisas como eles seria tentar reconstituir respostas para perguntas que não perguntamos e tentar tornar coerentes conceitos dos quais as leituras são, para nós, completamente distintas.

Contudo, aquilo que se poderá descobrir é que essa operação acarreta consigo algumas hipóteses muito interessantes para o nosso pensamento actual e tem sido essa a direcção do meu pensamento em todo o trabalho que tenho feito nas últimas duas décadas sobre a teoria da liberdade e do estado. Interessei-me pela última como uma maneira de pensar pré- ou, se preferir, anti-weberiana sobre o estado como uma pessoa moral e a tentar fazer sentido da ideia muito pouco familiar de que o estado não é só apenas o nome do governo mas uma pessoa distinta, se ficcional, e tentar tornar isso inteligível.

Mas, depois de me sentir satisfeito com as respostas que alcancei trabalhando com questões sobre autorização e representação, cheguei à conclusão de que era um grande erro pôr de lado esta ideia do estado enquanto personalidade moral dentro do liberalismo — de alguma forma confusa, sinistra, ou ambas — e que isso fez-nos perder algo de extremamente valioso no nosso discurso político.

Da mesma forma, e ainda mais importante para mim, tem sido o trabalho que tenho feito sobre teoria da liberdade, que começou com o meu ensaio num livro que eu e o Richard Rorty editámos em 1984, em que tentava mostrar que há uma visão negativa da liberdade que não é a visão de que a liberdade é simplesmente a ausência de interferência com os nossos poderes.

O trabalho excelente de Philip Pettit sobre este assunto, ao longo dos anos noventa, tem-

-me ajudado muito e não penso que pudesse ter chegado tão longe quanto acabei por chegar se não fosse pela sua ajuda; mas acabei por chegar onde o Philip chegou de maneira ligeiramente diferente, com uma visão da liberdade negativa como algo completamente dispar da ausência de interferência e, assim, completamente em oposição às formas liberais contemporâneas de pensar sobre aquilo em que consiste a ausência de liberdade.

Sinto agora que esta visão alternativa, aquela que vê a liberdade essencialmente como a ausência de poder arbitrário e, logo, como ausência de dependência, é uma forma mais interessante de pensar sobre a liberdade, mais valiosa para nós, aqui e agora, e algo que nos dá um acesso melhor àquilo que se passa de errado nas relações entre governo e governados e à forma como devíamos pensar sobre a cidadania e o estado. Ora, tudo isto emergiu precisamente de não ir aos textos antigos na esperança de que eles tenham uma melhor descrição da liberdade do que nós tínhamos, mas descobrindo que eles tinham uma visão muito diferente — a qual, no início, eu não consegui perceber — mas que, depois de pensar que a tinha percebido, parecia, de repente, ser muito mais iluminadora do que as nossas formas de pensar.

**No seu trabalho mais antigo enfatizou a importância de se recuperar a intenção dos autores em qualquer das suas intervenções para a interpretação dos seus trabalhos. Mais recentemente, parece que se afastou deste tema dos autores enquanto agentes humanos para se aproximar de uma ênfase ao texto enquanto unidade de análise quase anti-humanista; o significado de um texto é para ser descoberto intertextualmente e não através das intenções do autor, como declara no seu livro recente, *Hobbes and Republican Liberty*. Houve uma mudança? E, se houve, porquê?**

Sim, houve uma mudança. Operei essa mudança em nome do meu argumento básico e original, para o proteger e tentar reforçar.

Aquilo que tentei argumentar desde o princípio tem sido muito incompreendido. Eu não queria dizer que o significado do texto é o que quer que seja que o autor queria dizer. Isso foi um enorme mal-entendido. Não estava a falar do significado de textos, estava a falar de actos de fala.

O sentido de «significado» no qual estava interessado era aquele sentido em que alguém significa algo ao agir. Isto é, com que intenções é que o fizeram? Então foi-me apontado, e ainda é apontado ao livro recente sobre Hobbes que mencionou, que eu não fui bem sucedido em demonstrar que Hobbes pretendia que a sua análise da liberdade e subjugação no *Leviathan* fosse uma crítica, e uma tentativa de descrédito (note todos os actos de fala), à teoria republicana de liberdade e governo.

Ora, acontece que a razão que estes críticos dão para eu não ter demonstrado que era esta a intenção de Hobbes é eles acreditarem que intenções são entidades mentais irrecuperáveis e que, para demonstrar que era esta a intenção de Hobbes, seria necessário entrar na cabeça de Hobbes no preciso momento em que ele pegou na pena e começou a escrever.

Isto é filosoficamente primitivo a um nível chocante. Se vir a recensão que o Blair Worden fez ao meu livro, não faz sentido quando ele diz que aquilo está tudo na minha cabeça e não na de Hobbes, excepto se houver a possibilidade de que seja isso que ele imagine como o acto de recuperar as intenções de alguém. Mas é óbvio que isso é um erro sobre intencionalidade.

Intenções são formas de descrever acções. A intenção com que agi identifica o acto como pertencente a um certo tipo de actos. A intencionalidade está na acção. O acto de acenar os braços como forma de cumprimento é diferente de acenar os braços como forma de aviso, embora o gesto possa ser idêntico. Mas isso significa que se vamos ser capazes de discernir qual é o tipo de aceno, terá de ser em função de um contexto e de uma conjectura sobre o que esta pessoa está a

fazer, isto é, o que está intencionalmente a fazer ao acenar os braços.

Portanto, depois de se perceber que é assim que eu estou a pensar sobre intenções, não há objecção à minha formulação original excepto, naturalmente, no sentido em que depois sou normalmente mal interpretado como estando a construir um argumento sobre intencionalidade e significado, coisa que não faço.

No entanto, penso que foi através de conversas com Annabel Brett, e certamente pela leitura do seu belo ensaio sobre história intelectual na colectânea *What Is History Now?*, que consegui perceber que uma boa maneira de proteger a minha posição seria dizer: «Bem, podem pensar que não demonstrei que a intenção de Hobbes no *Leviathan* era repudiar teorias republicanas de governo mas o *Leviathan* estabelece esse repúdio.»

Não há dúvida de que é esse o caso. Podemos dizer que isso é verdade sobre o texto e esquecer o autor ou, se regressarmos à terminologia de Wittgenstein e Austin, talvez pudessem dizer que eu não demonstrei o acto ilocutório que foi realizado, nomeadamente o acto de descrédibilizar, mas demonstrei a força das acções. As acções têm a força de repudiar da mesma forma que o meu aceno pode ter a força de um aviso.

Portanto, foi uma tentativa de proteger a minha posição básica, mas é evidente que ainda quero dizer que a ideia de que a intencionalidade não tem lugar na interpretação é uma leitura errada e muito primitiva sobre intencionalidade; ou então é um erro sobre os dois sentidos, declarada e infelizmente fáceis de confundir, que damos à palavra «significado» neste contexto.

Não estou a dizer que as intenções indicam o significado, estou a dizer que as intenções indicam acções. Bem, toda a gente acha que as intenções indicam acções; de outra forma não haveria coisas como responsabilidade criminal. Penso que, embora não goste de pôr as coisas exactamente desta forma, apesar de ter decidido proteger a minha posição ao recuar precisamente da

forma que identificou, fi-lo perante argumentos contra a minha posição que não são bons argumentos.

**Numa resposta anterior também falou sobre começar com um texto como forma de evitar a tentação de impor coerência num autor. Isso também será uma consideração aqui? Começar com um texto, por oposição a começar com um autor, é uma salvaguarda contra isso?**

Sim, porque depois pode perceber, como eu percebi ao escrever o livro sobre Hobbes, que se começar com o *Leviathan* há um entendimento completamente claro e coerente da teoria da liberdade no governo e da teoria da obrigação para com o governo. Mas não é o mesmo que poderia encontrar se lesse o *De Cive*. E se recuar do *De Cive* até ao *The Elements of Law*, também não será o mesmo aí.

Por isso há uma evolução no pensamento dele aqui, uma evolução que eu acho muito interessante delinear. Mas, a partir do momento em que se começa a falar desta forma, está-se de volta à terminologia humanista sobre a evolução do pensamento de alguém e não há razão para não o fazer.

**Comparou muitas vezes a tarefa de interpretar o *Leviathan* com a tarefa de interpretar um discurso no Parlamento. Vê algum problema com uma abordagem similar a textos como *Hamlet* ou *All's Well that Ends Well*? Como aborda estes textos em comparação com textos de história do pensamento político?**

Bem, naturalmente que há uma diferença. O objectivo dessa observação era tentar dizer que o que pode parecer, à primeira vista, um trabalho filosófico completamente abstracto como o *Leviathan*, de Hobbes, pode ser, todavia, uma intervenção política polémica, por isso compreendê-la iria requerer que se percebesse não apenas o carácter filosófico mas também o carácter de intervenção. Era esse o meu argumento aí.

Agora, o argumento óbvio que teria de acrescentar, todavia, é que não estou a dizer, de maneira alguma, que todas as nossas referências constituem intervenções polémicas. E talvez a ideia de um poema lírico ou de um soneto enquanto intervenções polémicas seja apenas absurda, de tal forma que queira dizer que isto simplesmente não se aplica.

Ora, isso vai acontecer com frequência mas o aviso que eu deixaria — e não posso abandonar a minha hermenêutica assim com tanta facilidade — é que o argumento de que uma ideia de hermenêutica contextual centrada na noção de actos de fala não se aplicaria à poesia, por exemplo, não pode estar certa. Não pode ser um argumento sobre género. Assim, por exemplo, o Jonathan Bate, no seu livro recente sobre Shakespeare, tem um capítulo brilhante no qual demonstra que os sonetos de Shakespeare eram intensamente polémicos acerca das convenções dos sonetos e que muitos deles só podem ser compreendidos se reconhecermos que ele está a fazer sátira a algumas dessas convenções.

Portanto, por aí voltamos ao tipo de hermenêutica com o qual estou mais confortável, mas estamos a falar de uma sequência de sonetos. Logo não é um argumento sobre género mas, obviamente, pode haver elocuições a respeito das quais a aplicação deste tipo de hermenêutica não seja muito frutuosa.

**Se nos concentrarmos em dois autores a quem dedicou muita da sua atenção académica, Maquiavel e Hobbes, ambos costumam ser agregados a uma espécie de galeria de rufias da Teoria Política e são célebres, entre outras coisas, pelo seu famoso ateísmo ou pelo seu mais ou menos explícito anti-cristianismo.**

**Mas, para si, parece que um é uma espécie de herói neo-romântico enquanto que o outro descreve-o como a sua némesis. Pode falar um pouco sobre aquilo que o levou a escolher estes autores e sobre o que eles podem ter em comum?**

O meu interesse inicial por estes autores foi filosófico e metodológico ao invés de histórico. Eu queria fazer o argumento acerca do tipo de coisas de que temos estado a falar enquanto forma geral de pensar sobre hermenêutica.

Maquiavel e Hobbes eram dois exemplos maravilhosos porque se lermos *O Príncipe*, de Maquiavel, descobrimos, se soubermos o suficiente sobre a tradição de escrever conselhos para príncipes e para a aristocracia e se voltarmos ao humanismo clássico, que muito do que ele está a fazer naquele texto é sátira a essas tradições, citando e gozando com Cícero ao inverter o que ele queria dizer sobre o leão e a raposa.

É preciso saber que ele está a citar o *De Officiis*, naturalmente, e, tanto quanto tenho visto, os comentadores não têm reparado nisso. Mas depois de perceber o que ele está a fazer percebemos a linha do seu raciocínio, que é uma sátira.

Pois, para mim era perfeito: O que é que ele está a fazer? Está a desafiar, a satirizar, está a repudiar alguns dos princípios centrais do humanismo clássico. Portanto há um momento em que é muito difícil abandonar a ideia do autor... mas de forma idêntica, com Hobbes; o meu primeiro trabalho histórico foi sobre a teoria da obrigação de Hobbes, onde tentei demonstrar que o que a motivava, como o próprio Hobbes afirma no final do *Leviatã*, era um desejo de se conformar com o facto de que os ingleses tinham abolido a monarquia e fundado uma república — deveriam obedecer a este novo poder estabelecido?

Quería dizer que para perceber a razão de Hobbes para emparelhar tão veementemente obrigação não com o conceito de correcto mas com a ideia de protecção seria perceber que ele está a tentar defender e validar as novas regras e a dar razões para as aceitar. Portanto, é isso que ele está a fazer e é isso que significa entender a sua linha de raciocínio. Para mim, ambos os casos são exemplos muito dramáticos daquilo que eu pretendia declarar em termos gerais.

**Um dos aspectos mais notáveis do seu trabalho sobre Hobbes é a atenção ao sarcasmo e ironia latentes que as pessoas parecem, às vezes, determinadas em negligenciar.**

Esse livro está cheio de piadas, não está? Sim, ele é um sátiro notável. Às vezes pensava que o erro no âmbito mais geral dos estudos de Hobbes era pensar que a pessoa que mais necessitamos de ler para compreender Hobbes é Descartes quando a pessoa que mais precisamos de ler para compreender Hobbes é capaz de ser Rabelais...

**Já havia insistido antes que não era um teórico político, que a sua intenção foi sempre fazer da história do pensamento político uma disciplina histórica independente, e, no entanto, a *The Art of Theory* é uma revista de Teoria Política. Como comenta o interesse permanente dos teóricos políticos pelo seu trabalho?**

Bem, se disser que sou um teórico político estarei apenas a insistir numa identidade profissional.

O que tem sido muito importante para mim é que, quando comecei a estudar e a ensinar, a Teoria Política era o tipo de disciplina que tinha um conjunto canónico de questões, um idioma analítico particular para lidar com elas e um desdém pelo histórico que as acompanhava. E tenho tentado contrariar isso. Mas não sou um antiquário. A razão para estudar o passado é que, como costumava dizer Geertz, o meu grande mentor em Princeton: «É suposto estes tipos estarem a trabalhar para nós!»

Penso que esse é um comentário muito inteligente. Estamos a tentar descobrir o que estes tipos pensam e estamos a tentar percebê-los nos termos deles. Estamos a tentar reconstruir o mundo deles. Mas é óbvio que esperamos que isso ilumine o nosso mundo e se não for assim não vamos publicar os nossos resultados porque eles não serão importantes. Portanto, onde tens de estar disposto a perder tempo quando não funciona, e onde tens de pressionar a sorte quando funciona, é quando encontras uma configuração,

uma teoria, uma maneira de ver o mundo no passado que já tínhamos perdido de vista mas que vale bem a pena recuperar.

Lá está outra vez a imagem foucaultiana do tesouro enterrado. E penso realmente que essa é uma forma de fazer Teoria Política. Requer trabalho intensivo e nem sempre funciona. Mas se funciona, como no exemplo do trabalho de Philip Pettit sobre teoria da liberdade, a recompensa pode ser absolutamente colossal. Quero dizer, o Philip reconstruiu sozinho uma característica central da disciplina de Teoria Política ao fazer as pessoas pensar novamente sobre aquilo que está errado tanto nas noções aristotélicas — que

é o mesmo que dizer perfeccionistas — como em formas liberais ou individualistas de pensar sobre a liberdade.

Se ele estiver correcto teremos de pensar novamente sobre conceitos nucleares da nossa Teoria Política e na forma como eles se encaixam. Com certeza que tenho esperança de ter feito contribuições para a Teoria Política, especialmente através dos meus próprios trabalhos sobre liberdade e sobre o conceito de estado.

Não afirmo que estas sejam contribuições importantes mas são, definitivamente, contribuições para a Teoria Política. Mas são as contribuições de um historiador.

# O CONTEXTO DE QUENTIN SKINNER

## SEGUNDA PARTE

**Chegou a Cambridge como aluno de licenciatura e, tirando uns anos no Institute for Advanced Study, em Princeton, e a sua passagem recente para o Queen Mary, fez grande parte da sua carreira em Cambridge; é conhecido como um dos fundadores da «Escola de Cambridge» na história do pensamento político. Pode falar sobre a importância de Cambridge no seu trabalho? Como é que é estar, agora, noutra sítio?**

Na verdade, como não pediram que me demitisse quando fui para o Institute for Advanced Study, a minha carreira em Cambridge durou, ininterruptamente, quarenta e seis anos. Quando me reformei, era o docente mais antigo em funções. Isto agora parece muito estranho e estou mais consciente, agora que saí, daquilo que desperdici por não ter circulado mais; mas não parecia estranho na altura.

Cambridge tinha instalações fantásticas e é preciso lembrar que, nos anos sessenta, saber se uma universidade tinha uma boa biblioteca era muito importante. Também tem estudantes extraordinários, entre os melhores e mais talentosos que se pode encontrar, e foi sempre um grande prazer leccionar lá; mas agora parece, de facto, estranho.

Enquanto aluno de licenciatura frequentei o colégio Gonville and Caius, porque o meu irmão andou lá, por isso foi uma sorte para mim que

essa acabasse por ser uma boa escolha para estudar História. Na altura era dirigido pelo Neil McKendrick, que posteriormente acabou por se tornar Mestre do colégio, e que era um professor muito talentoso. Era muito bom a motivar-nos e desejava que fossemos bem sucedidos mas o curso tinha pouco interesse.

Naquela altura Pré-Reforma, o curso de História era quase só alta política, e era fortemente orientado para o Reino Unido, pelo que estudei a alta política do Reino Unido desde 1485 até ao ano de 1961, ou lá quando foi que estava a estudar, e não havia grandes desafios intelectuais. Também era muito orientado para a biografia e não era muito ao meu gosto intelectual.

Tive, no entanto, a grande sorte de, na altura em que lá estive, me ter deparado com uma disciplina especial sobre o Iluminismo escocês, centrada na filosofia de Hume e de Smith, que fiz com um historiador intelectual chamado Duncan Forbes.

Não posso afirmar que ele tivesse grande domínio dos textos quando estava a leccionar a disciplina porque era o seu primeiro ano a leccioná-la; mas era um excelente orador e, claro, os textos eram maravilhosos. Tivemos oportunidade de estudar, para além da teoria política, grande parte dos textos de Hume sobre moral e religião. Portanto, mesmo no meio do que poderia ter sido um curso bem aborrecido, tive um arranque promissor em história intelectual.

Mas houve sempre uma grande tradição de história intelectual em Cambridge e penso que isso pode ser explicado, institucionalmente, pelo facto de Cambridge não ter, até muito recentemente, um departamento de Política. Muito daquilo que, nas universidades americanas, teria sido feito num departamento de Política — qualquer História Intelectual, Teoria Política ou História do Pensamento Político — era feito no departamento de História. Portanto, História era um departamento extremamente amplo que albergava um conjunto de historiadores intelectuais.

Havia vários professores muito bons e tive um conjunto de colegas realmente brilhantes que partilhavam muitos dos meus interesses intelectuais. O mais importante foi, de longe, o John Dunn, que foi meu amigo desde o tempo da licenciatura e que continua a ser um amigo. Penso que provavelmente aprendemos mais com os nossos pares do que com os nossos professores.

**Fez uma transição espectacular em Cambridge de licenciado para docente, sem doutoramento, quando tinha vinte e um anos. Pode falar um pouco sobre essa experiência?**

Sim, foi um coisa extraordinária que aconteceu embora não fosse assim tão extraordinária na altura.

Quando me licenciiei, o governo tinha adoptado uma coisa sobre educação universitária chamada Relatório Robbins, e isso teve o efeito de, num muito curto espaço de tempo, aumentar de 4% para 14% o número de alunos elegíveis que se inscreviam por ano numa universidade.

Foram fundadas seis universidades novas e o corpo docente que as compôs vinha maioritariamente das universidades com melhor investigação — sobretudo Oxford, Cambridge e Londres. Como resultado, em Oxford e Cambridge houve uma limpeza de docentes a meio da carreira que deixou um buraco no corpo docente que as pessoas da minha geração puderam preencher. Fomos uma geração muito afortunada.

**Começou a leccionar desde o primeiro minuto?**

Dava aulas de licenciatura, sim. Isso sempre quis fazer. Tinha sido professor por um período breve, antes de ir para Cambridge, numa escola secundária moderna de um bairro urbano; essa foi uma experiência dura mas não era por isso que deixava de querer ser professor.

Enquanto aluno de licenciatura tinha tido muitas ditas «supervisões», ou sessões individuais de tutoria, e pude formar muitas ideias acerca de como deveriam ser feitas. Também assisti a um grande número de seminários mas o nível — com algumas excepções honrosas e, de facto, espectaculares — não era alto.

E começas a pensar: *porque* é que não é alto? E: podes fazer isto e podes fazê-lo ainda melhor? Por isso estava de olho neles.

Estava satisfeito por começar a fazer sessões individuais de tutoria de licenciatura mas aborreci-me rapidamente. Tinha-o feito durante doze anos, quando troquei Cambridge por Princeton, e fiquei muitíssimo satisfeito por ter uma pausa. E porque quando voltei regresssei como professor catedrático, nunca mais fiz isso. Não posso declarar que tenha tido saudades. É como estar numa loja onde passam uma lista curta de canções; estamos sempre a regressar ao princípio e, se ficarmos na loja o dia todo, acaba por nos aborrecer.

Só mais tarde é que comecei a dar aulas de pós-graduação e não penso que o tenha feito muito bem. Quando me dei conta, não tinha experiência, por não ter feito um doutoramento; penso que, logo para começar, não tinha competências para fazê-lo.

Mas, mais uma vez, tive muita sorte por as primeiras pessoas que me foram atribuídas, em Cambridge, serem jovens alunos muito talentosos — e isso acabaria por ser evidente. Um deles era o Mark Goldie, e o outro o Richard Tuck, e ambos sabiam o que andavam a fazer. Não era um problema muito grande garantir que tiravam o doutoramento; tê-lo-iam feito de qualquer maneira.

**Fez referência, noutro local, à sua frustração por ter demorado muito tempo a começar a trabalhar na sua própria investigação.**

Sim, isso foi um problema porque o trabalho que tinha era muito exigente. O John Dunn arrancou com uma velocidade surpreendente, muito mais depressa do que eu. Ele era um académico muito imaginativo mas também não tinha o mesmo tipo de responsabilidades. Por outro lado, eu tive um contrato sem termo desde o princípio e isso permitiu que seguisse o meu caminho naquilo que estava a fazer. Embora tenha começado de forma lenta, depois de começar consegui produzir o tipo de coisas que queria. Não estava atado de forma alguma pelas formalidades de um doutoramento, o que acho que me ajudou.

**Um dos seus maiores contributos académicos foi a recuperação de um terceiro conceito de liberdade: o conceito republicano ou neo-romano de liberdade como não-dependência. Determinou que este conceito de liberdade remonta ao direito romano e argumentou que a subsistência da retórica clássica e de uma cultura e currículo jurídicos na Europa Ocidental podem justificar o seu reaparecimento na cultura humanista da Renascença.**

**Pode falar um pouco sobre a sua descoberta do contexto particular dos *studia humanitatis*? Acredita que os historiadores intelectuais tenham dado o crédito devido à história da educação?**

Oh, pois, essa é uma excelente pergunta. Não estou, de uma maneira geral, muito interessado em biografia. E suponho que um dos meus pontos fracos óbvios enquanto historiador seja a minha falta de interesse por pessoas. Quero dizer, estou muito interessado em *ideias*, mas o que as pessoas comeram ao pequeno-almoço não tem grande interesse para mim.

A educação é a excepção. Estou constantemente a ser surpreendido pela forma como a história da educação é posta de parte na história da

Filosofia. Se há uma coisa que sabemos por experiência própria é que aquilo que nos foi dado a ler e a aprender nos nossos anos de formação inicial é importante para nós de várias formas. Podem ser formas difíceis de recapturar, mas muitas vezes podem ser recuperadas pelo vocabulário usado, pelo conjunto de questões estudadas, pelas preocupações e por aí fora.

De qualquer maneira, é muitas vezes o melhor que temos e penso que é sempre útil questionarmos com grande detalhe aquilo que pudermos sobre a educação que os pensadores tiveram; ficaremos, no mínimo, com uma ideia sobre o que eles leram e isso é extraordinariamente importante.

**Sublinhou a relevância que certos acidentes na sebenta de Cambridge tiveram para o seu próprio desenvolvimento intelectual.**

Sim, isso é verdade.

**Os seus recentes seminários Clarendon, em Oxford, eram sobre a importância da teoria clássica da invenção retórica para Shakespeare. Podemos pensar, então, que se está a afastar da História do Pensamento Político? Ou vê o trabalho sobre Shakespeare como parte de um projecto contínuo?**

Bem, é uma parcela de um trabalho sobre Retórica, do qual já houve outras parcelas. Há muito tempo que ando interessado em História e Teoria da Retórica. No primeiro volume de *Foundations of Modern Political Thought* tentei aprofundar a importância de uma educação retórica nas primeiras comunas italianas para a produção de um tipo de Teoria Política neo-romana.

Essa foi a minha primeira tentativa de estudar a Retórica na Renascença. A segunda foi quando escrevi *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, cujo pano de fundo era a hegemonia da Retórica na educação escolar e universitária na juventude de Hobbes. Concentrei-me na sua refutação do argumento da retórica dos lugares-comuns como forma de chegar à verdade, e na

sua insistência de que isso simplesmente nos faz regressar à opinião comum. Aquilo que se tem de fazer é encontrar um ponto argumentativo a partir do qual questionar a opinião comum — mas mais tarde, claro, ele vai questionar se é assim tão simples quanto isso.

Pode dizer-se que o projecto de Shakespeare se segue a esses dois anteriores: primeiro estudei Retórica e Política, depois estudei Retórica e Filosofia e agora estou a estudar Retórica e Teatro; mas é evidente que é estou a puxar a brasa à minha sardinha ao pôr as coisas assim, porque houve, de facto, um afastamento.

Sempre quis escrever mais sobre Literatura mas senti sempre um certo constrangimento profissional. Agora que sou professor de Humanidades no Queen Mary e não sou professor de História em Cambridge, sinto-me certamente mais liberto para fazer as coisas que quero fazer e isto é, sem dúvida, o que quero fazer. De facto, tenho trabalhado estas questões nos últimos quatro anos e publiquei vários artigos sobre Shakespeare pelo caminho. Mas agora estou a tentar escrever um trabalho de grande escala, do qual saíram os seminários Clarendon, algo que eu espero possa vir a ser um livro.

Por outro lado, espero não perder o meu interesse por questões sobre liberdade e sobre o estado. Tenho muitos ensaios sobre esses tópicos, que me foi pedido que juntasse numa colecção, e que gostaria de rescrever e transformar em livro. Se eu me for aguentando e a sanidade resistir, o que não é sempre o caso, voltarei a isso.

**Situar Shakespeare e o seu público num tipo particular de cultura retórica neo-romana tem alguma consequência para o nosso entendimento da política cultural isabelina?**

Sim, penso que tem. Não é algo que eu esteja a planear aprofundar mas a prevalência muito forte da Retórica na elite que governava a Inglaterra isabelina ajuda a explicar, certamente, uma boa parte da maneira como são conduzidas tanto a discussão legislativa como a parlamen-

tar. A discussão parlamentar era deliberadamente retórica, e seguia habitualmente as regras de deliberação, e o argumento legislativo é retórica judicial e, como tal, segue invariavelmente essas regras — isto equivale a dizer que seguia as regras do argumento e não as regras de prova.

Portanto haveria uma grande quantidade de investigação deste tipo a fazer. Só estou a lidar com o caso do Teatro mas há muitos casos que poderiam ser escolhidos. É extremamente influente na cultura e é difícil recuperar o quão fulcral era para a apresentação e organização de argumentos.

**Sob influência da sua metodologia, um conjunto de académicos, incluindo alguns dos seus antigos alunos, tentaram pôr a religião novamente em cena como parte crucial do contexto intelectual no qual estes textos devem ser compreendidos; até o senhor, em *Foundations of Modern Political Thought*, enfatizou a importância da Teologia. No entanto, tem sido criticado por desvalorizar a importância das considerações religiosas no seu trabalho mais recente; como entende estas críticas?**

Sim, é um ponto muito interessante para mim porque penso que não lhe tenho sido sensível. Uma das coisas mais extraordinárias para alguém da minha idade é a ressacralização do mundo. Se formos criados com filosofia social weberiana — já para não falar de marxista — então a imagem secularizada da modernidade é absolutamente vital para a ideia de quem somos. E isso tem vindo a ser invertido de uma maneira completamente misteriosa para mim.

É verdade que no livro *Foundations of Modern Political Thought* há uma quantidade grande de Teologia e muita discussão sobre princípios religiosos em relação a mudanças políticas. Há capítulos inteiros dedicados à Teologia Luterana, Calvinista e Escolástica e tento contar uma história na qual estas estão imiscuídas na política. Lembro-me de a minha mulher, Sue [James],

dizer, quando eu estava a escrever esse livro, que estava a começar a preocupar-se que eu me tornasse um convertido! Por isso não acho que tenha desvalorizado o papel da religião nesse texto, embora a religião se tenha tornado outra vez tão importante para a sensibilidade das pessoas que isso é algo que é vulgarmente dito sobre esse livro.

Quanto ao meu trabalho mais recente, estou consciente, e até auto-consciente, sobre o facto de que tento focar a minha atenção histórica em assuntos a respeito dos quais os meus sentimentos sobre religião e teologia não tenham que afirmar-se.

Não sou uma pessoa religiosa. Naturalmente que isso não significa que não seja uma pessoa espiritual. Ofende-me a presunção de que não se é uma pessoa espiritual a menos que se seja uma pessoa religiosa. Mas não tenho qualquer tipo de crença religiosa e, pior ainda, sou uma espécie de ateu enfadonho.

Acho que há dois tipos de ateus interessantes. Há aqueles que pensam como Feuerbach, que a religião é uma deformação de sentimentos e aspirações humanas muito profundas; ou então, há aqueles que pensam que, apesar de a religião poder ser falsa, pode ser uma força agregadora na sociedade, à maneira de Hobbes. Eu penso apenas que, tanto quanto me é dado ver, não há nenhuma razão boa para abraçar qualquer dos fundamentos da hipótese religiosa, pelo menos nas formas que eu conheço. Para mim, não pas- sam de balelas.

Era isto que eu dizia sobre ser um ateu enfadonho e, como consequência, não tenho muito interesse pela história da religião; é difícil interessar-me pela história de algo que acho serem balelas.

Tento mesmo escolher cuidadosamente tópicos sobre os quais não interesse que seja assim que eu penso. Por causa disso, é possível que eu deixe escapar alguns aspectos acerca do que estou a escrever, e essa tem sido uma acusação que me tem sido feita recentemente na qual

tenho tido que pensar. Não consigo perceber se é *justa* de todo, porque na discussão sobre republicanismo me interessei exclusivamente por teorias da liberdade e pelo constitucionalismo que se lhes segue e não consigo perceber como é que isso pode ser enformado por crenças religiosas; mas é bem verdade que me mantenho longe da religião.

**Nos seus ensaios enfatiza a importância do contexto político para a interpretação mas o contexto político relevante para os seus próprios ensaios e as consequências políticas deles podem ser algo obscuras. Por exemplo, é conhecido por estar fortemente comprometido com a igualdade de género e tem feito muitas coisas, na prática, para o progresso das mulheres em Cambridge; no entanto, assuntos sobre género nunca tiveram muita relevância no seu trabalho filosófico e histórico. Pode falar um pouco sobre a relação entre trabalho académico e contexto político? E sobre se vê problemas de justiça social ou assuntos como a desigualdade de género como sendo assuntos de natureza mais prática do que filosófica?**

Isto é muito interessante. A promoção da igualdade de género é algo que me interessa muito e tenho ficado chocado, na minha própria profissão, pela forma como os aparentes ganhos dos movimentos feministas dos anos setenta se transformaram numa mera espécie de quotas percentuais nas profissões.

Tudo continua a ser mais difícil para as mulheres, em todas as etapas, e na minha cabeça continua a ser um escândalo que em Cambridge, pelas minhas últimas contas, houvesse 54 membros do corpo docente de História e apenas 16 fossem mulheres. Lembro-me de mencionar isto no meu discurso de despedida aos docentes e de a Melissa Lane me dizer, depois: «Tem a certeza de que são apenas 16? Parece que são muito mais.» Eu respondi-lhe: «Isso é porque as mulheres são espantosas!» É óbvio que *parecem*

mais porque elas têm de ser muito mais esper-tas, mais reconhecidas, mais empenhadas, mais tudo. Mas 16 em 54 é realmente injusto. Sinto fervorosamente que temos de continuar a forçar estas portas que não estão abertas da forma que deveriam.

De qualquer maneira, não era este o seu ponto. O seu ponto era, parece-me, um que Max Weber levantou belissimamente nas suas discussões sobre vocações.

Sou certamente alguém que tem posições muito fortes, quer políticas, em termos nacionais, quer em relação à carreira. Mas esse sempre foi um princípio meu — não estou certo de que o tenha conseguido manter sempre — adoptar algo desse tipo da visão de objectividade do Weber e manter a política, no sentido partidário, fora da esfera profissional. Isto parece-me ser muito importante. O nosso trabalho académico tem de ter a sua integridade própria. Sentir-me-ia chocado se fosse evidente para os meus leitores que a minha maneira de lidar com os temas de que falo reflectisse as minhas posições políticas.

É claro que a *escolha* de tópicos de que falo não pode deixar de reflectir os meus valores — de que outra pessoa poderiam ser esses valores? Todos temos de aceitar que quando passo muito tempo a criticar posições liberais sobre liberdade, por exemplo, a dizer que estas absolvem o estado muito facilmente e que poderíamos fazer melhor no que diz respeito às relações entre liberdade e igualdade, que isso é uma posição política; mas é uma posição que eu tento defender em termos estritamente filosóficos.

A política entra na escolha do tópico mas tenho esperança que não entre no trabalho sobre o tópico; espero que esse seja trabalhado com um espírito filosófico escrupuloso.

### **Que características da vida política moderna mais o intrigam?**

Ah! Bem, quando vejo a palavra intriga penso sempre na palavra explicar. O que é que eu não consigo explicar sobre a vida política moderna?

Bem, todos pensamos que conseguimos explicar facilmente os nossos líderes políticos e os seus comportamentos. Chegámos à conclusão de que eles são frequentemente pessoas irracionais, que se guiam pela vontade de poder e que às vezes são loucos. É seguro assumir que têm um cinismo sem fim.

Na América é uma piada gasta dizer que se tem o melhor Congresso que o dinheiro pode comprar. Veja como isso mostra o tipo de cinismo que temos; pensamos que o percebemos. Neste país, em particular, os políticos são vistos com um nível de desdém extraordinário, muito maior do que nos Estados Unidos.

Suponho que o que mais me intriga acerca da vida política moderna é a vontade de poder; não consigo imaginar não ter a integridade como um dos valores centrais de conduta na minha vida.

Não significa que seja bem-sucedido, mas que isso seria uma ambição. Mas não vejo como é possível comprometer-me durante muito tempo na política moderna, onde a disciplina partidária é tão forte e onde há mentiras necessárias e hipocrisias inevitáveis, e conseguir, ao mesmo tempo, manter a minha imagem de integridade enquanto fundamental.

Soa um pouco pedante mas isso é mesmo intrigante para mim. Não estou a dizer que sou um moralista mas apenas que seria estranho que te posicionasses numa profissão na qual *não pudes* ser um moralista.

### **Pode falar um pouco sobre o seu método de trabalho?**

Quando tento fazer pesquisa só estou mesmo feliz com a intertextualidade, a trabalhar com um texto no qual ouça os ecos de outros textos de uma forma que me ajude a explicá-lo. Suponho que os meus princípios sejam muito idênticos àqueles de certos críticos literários que estão particularmente interessados no fenómeno da alusão, críticos como Harold Bloom ou Christopher Ricks.

Eu também estou muito interessado no fenómeno da alusão — ou, de facto, em silêncios ensurdecedores. O tipo de hermenêutica que eu tentei praticar sempre é desse tipo, é sobre pôr textos em contacto com outros textos e ver como se enredam, ou não se enredam.

Se depois me perguntar acerca dos meus processos de trabalho, sobre como acontece ter essas intuições — se é que lhes podemos chamar isso — e também como é que isso depois me leva a escrever sobre elas, devo dizer que acho isso algo enigmático. Deve dar-se apenas o caso de que às vezes se está a ler qualquer coisa e isso atíça algo na nossa mente que parece ser interessante seguir. Às vezes é, mas normalmente descobre-se que se chegou rapidamente a um beco sem saída; isso é da natureza de fazer investigação nas Humanidades.

**É reconhecido como um grande professor e como um orador cativante. Tem conselhos para os professores novos?**

Acho que à medida que tenho envelhecido tenho ganho gosto em dar conselhos. Costumava ficar muito nervoso acerca de dar conselhos mas agora dou-os a toda a hora!

O conselho fundamental que dou aos professores é que reconheçam que o factor chave no sucesso de um professor é ter entusiasmo pela sua disciplina. É isso que passa numa sala de aula. E se pensar nos oradores de que me lembro da minha licenciatura, era essa a qualidade mais importante.

Ora, a paixão por uma disciplina não é algo que se possa simplesmente adquirir se não existir já; mas, uma vez que se ensina aquilo que se investiga, há a pressuposição de que não deve haver um compromisso com uma investigação apenas por esta estar na moda. As modas passam muito depressa. Se o fizermos por estar na moda que nos preocupemos e não por nos preocuparmos realmente, em primeiro lugar, vamos ficar aborrecidos muito depressa e, em segundo lugar, vamos ficar perdidos quando a moda passar. Ao

passo que, se nos mantivermos firmes quanto ao que achamos que interessa, descobriremos depressa que as modas vão e voltam.

Já estive na moda e fora de moda várias vezes e a razão para prosseguir com aquilo que te interessa é que te interessa; se há alguma coisa que te torna interessante enquanto professor, é isso.

Acerca de dar aulas tenho cada vez mais a certeza de que tentar manter o nível dizendo aos académicos novos que aquilo que estão a tentar fazer é quase *impossível*, e que eles provavelmente não vão aguentar, é completamente errado. A maneira certa de manter o nível é motivá-los tanto quanto conseguires para que façam o melhor que podem. Se não os motivarmos é muito fácil que o seu interesse se extinga.

Penso que a consequência — pelo menos é o que me tem sido dito quando sou arguente — é que eu elogio demais os académicos novos. Espero, certamente, que sim! Aquilo que andamos todos a tentar fazer é algo muito difícil e, se os mais velhos não conseguem compadecer-se para motivar os mais novos, eventualmente tudo isto acabará. Portanto acredito ardentemente que os professores têm de ser motivadores.

Mas tenho outro conselho para dar, ao qual acabei por dar importância ao ouvir académicos novos a apresentar o seu trabalho em conferências. O nosso trabalho é, decerto, inerentemente parricida. A profissão só avança por mudar as questões que uma geração mais velha fez ou então a dar novas respostas a essas mesmas questões. Em qualquer dos casos, vai envolver polémicas e será sustentada por uma espécie de agressividade.

O meu conselho é que tem de se manter isso sob o mais rígido controlo possível. Ninguém no público gosta de ouvir académicos a serem só arrasados. Embora pareça soar bem a quem o faz, nunca cai bem; penso que fui muito culpado disso na minha juventude. Se é para criticar alguém, deve-se fazê-lo por se achar que o seu trabalho tem *algo* de bom. Quero dizer, se achamos que não presta porque é que nos preocupamos a criticá-lo?

Se achamos que tem algo de bom temos de o tornar claro. Acho sempre que o meu próprio trabalho é mais polémico do que eu estou à espera e recebo uma grande quantidade de críticas. Algumas dessas críticas são miseráveis porque não é possível que seja assim *tão* mau; se fosse assim *tão* mau porque é que haveriam de ter passado tanto tempo a lê-lo?

Há outra coisa; é verdade que o modernismo mais avançado fez muitas vezes da dificuldade uma virtude mas o pós-modernismo foi mais longe e transformou em virtude uma forma de escrever hermética nas disciplinas de Humanidades. Não consigo imaginar que isto seja para o benefício de quem quer seja e muito menos para o público de seminários.

Se somos professores numa universidade sinto que não se pode ser demasiado explícito. Será encantador se também pudermos ser subtis e finos, se escrevermos uma bela prosa irónica, se formos profundos e tudo isso, mas o dever fundamental é tentar clarificar coisas complexas.

É essa a empreitada: não deixá-las complexas; complexas são elas.

**Nos últimos anos, vários académicos têm oferecido as suas versões para aquilo que consideram ser o contexto relevante para entender o seu trabalho e o da «Escola de Cambridge» de forma mais geral. Como paladino do contextualismo, como é que se sente a ter**

**de suportar pacientemente a sua própria contextualização? Se a bitola de uma interpretação é ser reconhecida pelo seu autor, como é que tem estado a bitola tendo em conta as várias contextualizações a que tem sido sujeito?**

É maravilhoso acabarmos com isto. Isto significa algum trabalho muito bom. A contextualização que o Mark Goldie faz do meu *Foundations of Modern Political Thought* é muito provocadora intelectualmente e, pensando bem, parece-me correcta.

Mas devo acrescentar que aqueles comentadores que pretendem dizer-me de onde vêm as minhas ideias lembram-me apenas como a biografia intelectual está condenada a ser um género literário empobrecido, a menos que esteja nas mãos de alguém com acesso ao tipo de documentos privados que possam realmente permitir transformar o privado em público.

Apesar de as intenções não serem entidades mentais privadas, existem de facto algumas entidades mentais privadas e elas podem ser absolutamente cruciais para explicar as nossas performances intelectuais. Estas serão do tipo de ambições, ansiedades e agressividades que não aparecerão na superfície textual, e que são demasiado estúpidas para um autor confessar, mas que podem ser, todavia, determinantes. E, assim sendo, penso que o projecto de contextualização nunca satisfará a pessoa que for seu objecto.

# COSTA

## JOSÉ PEDRO CORTES

A capa do quarto número da *Forma de Vida* reproduz detalhes de fotografias de *Costa* (2013), o mais recente livro de José Pedro Cortes, finalista do BES Photo 2014. Veja uma selecção de Costa —

*Costa* de José Pedro Cortes, publicado em 2013 pela Pierre von Kleist Editions, e de que reproduzimos uma selecção, é um dos finalistas do BES Photo 2014. O seu livro anterior *Things Here and Things Still to Come* foi incluído em *Photobook: A History*, Vol. III, de Martin Parr e Gerry Badger.

Numa entrevista recente, o autor fala do seu trabalho e da Pierre Von Kleist Editions, de que é fundador e um dos editores. Leia aqui a sua biografia.

# COSTA (2013)

José Pedro Cortes

**14** Km a sul de Lisboa, onde vivo, fica a Costa da Caparica. Durante os últimos anos recorrentemente voltei a este local magnético.

Em *Costa*, fazemos um percurso físico e mental por este território: casas rudimentares, abandonadas, com pouca razão de existir; arquitectura fora de tempo, sujidade vinda com a maré, aglomeração de vegetação e ruas intemporais. *Costa* leva-nos para um local periférico

e de fim de linha, carregado com uma estranha luminosidade — uma luz excessiva e misteriosa que confere a estes espaços um ambiente desconcertante e irreal. Como algo visto no decurso de um estado hipnótico que incita o espectador a um jogo sugestivo e paradoxal entre a experiência individual e a consciência pública; entre a factografia e a imaginação.

— José Pedro Cortes

































A *Forma de Vida* é a revista do Programa em Teoria da Literatura da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Tem arbitragem independente e aceita propostas de artigos.

Acompanhe ainda as iniciativas da Rede de Filosofia e Literatura [↗](#).

Para nos contactar, use este endereço [↗](#).

ISSN 2183-1343

