

FORMA DE VIDA 06





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 **CAMINHOS DA VONTADE**
David Antunes
- 16 **HOMO FICTUS E HOMO SAPIENS:
OU PORQUE É QUE MOLL FLANDERS
PODERIA ESTAR EM CAMBRIDGE**
Ana Matoso
- 24 **MORTE, PRIVAÇÃO
E IDENTIDADE PESSOAL**
Pedro Galvão
- 30 **PACEM IN TERRIS**
João XXIII

ÁLBUNS DE FAMÍLIA

- 60 **A SOLIDÃO DA MEMÓRIA**
Ana Vidigal
- 63 **POR ALGUMA DESORDEM**
Frederico Pedreira
- 65 **O ÁLBUM DE FOTOGRAFIAS:
CONTOS SOLTOS DE
OLHARES ATREVIDOS**
Paula Figueiredo Cunha
- 74 **BIBLIOGRAFIA
SOBRE FOTOGRAFIA DE OCASIÃO
E FOTOGRAFIA DE FAMÍLIA**
Paula Figueiredo Cunha

DOSSIER DISTRACÇÃO, ABORRECIMENTO, LIFESTYLE

- 78 **12 PROPOSIÇÕES TEÓRICAS
SOBRE LIFESTYLE**
António Araújo
- 79 **DISTRACÇÃO E ABORRECIMENTO**
Maria Sequeira Mendes

POESIA

- 91 **STRATIFIED POEM**
John R. Campbell
- 94 **DA QUEBRATURA DOS OBJECTOS**
Cesar Kiraly
- 97 **A NOITE IMÓVEL, FRAGMENTOS**
Luís Quintais

CAMINHOS DA VONTADE

David Antunes

A natureza e o destino dos seres racionais são encarar a questão deliberativa: 'que devo eu fazer?'
Wiggins

A vontade de uma pessoa é livre, se a pessoa for livre para ter a vontade que quer.
Frankfurt

A consciência que o homem vai adquirindo sobre a influência que pode ter no mundo, enquanto coisa de que faz parte e coisa que constitui também como exterior de si e a si, como ser autónomo, e sobre a irredutibilidade do mundo relativamente à acção do homem constitui um capítulo decisivo daquilo que é a descoberta sobre o que cada um de nós é. Naturalmente e de um ponto de vista agónico, o que primeiro nos ocorre é que, nesta partida, o homem sai necessariamente a perder, como, de forma obtusa e popular, a convicção de que «o que tem de ser tem muita força» expressa. Porém, esta suposição resulta da convicção de que há qualquer coisa de distintivo no homem que, apesar da derrota, o diferencia do resto do mundo e o eleva acima dele, porque a extraordinária dimensão do mundo e a especial pequenez humana definem a incomensurabilidade dos elementos que se confrontam e, portanto, *ononsense* de o seu confronto se decidir por um saldo relativo de vitórias e derrotas. Por outro lado, não é nada claro que esta diferença faça sentido não só porque o homem faz parte do mundo, como pelo facto de não termos outro modo de concebermos o mundo ou os mundos se não por e a partir de nós próprios. Era, portanto, como se um ou dois dos jogadores da nossa equipa jogasse na outra, quer ajudando-a quer viciando a sua estratégia, o que dificilmente poderíamos considerar um jogo limpo e, por conse-

guinte, jogo. Assim, é fácil, num segundo momento, percebermos que, se o homem faz parte do mundo, cujos limites ele testa, então o que realmente se investiga e vai descobrindo é como as histórias que contamos acerca de nós podem ser mais convincentes para nós próprios e para os outros. Este exercício de redução do mundo não corresponde às ideias de que o mundo não existe e de que nada existe para lá de mim mesmo, aspecto que caracterizaria uma desmesura trágica da investigação, mas situa-me, razoável e provisoriamente, no que diz respeito ao que posso e não posso querer e fazer, ao que depende de mim e não depende, àquilo por que posso ser responsável ou em função do que posso ser admirado, reprovado ou mesmo punido.

Neste ensaio, descrevo e discuto alguns aspectos relacionados com um problema essencial nesta demanda por nós próprios, a saber, a tentativa de perceber quais são as condições necessárias de uma acção livre, se o homem se encontra na posição de cumprir essas condições e se, em função disso, pode ser considerado responsável pelas acções que realiza. Muito concretamente, quero, sobretudo, comentar algum do debate antigo e contemporâneo acerca do livre arbítrio ou vontade livre ou liberdade de escolha, expressões que uso, por vezes de modo indistinto e sem um rigor excessivo, para traduzir «free will», «freedom of will» ou «freedom of the will».

Estes assuntos assumem uma expressão especial em Aristóteles, em particular na *Ética* a Nicómaco, mas, não muito antes de Aristóteles, a tragédia grega parece ser o primeiro estudo extensivo da estrutura da acção e, sobretudo, da possibilidade de intervenção humana na condução dos seus propósitos e fins, sendo claro que, nos termos da tragédia, não é ainda necessária ou evidente a injunção entre ser responsável por X e ter feito X livremente ou voluntariamente. Não sendo clara esta relação, é evidente, porém, que, perante determinados factos, eventualmente, considerados transcendentais, causados pelo destino, pelos deuses ou pela natureza, o herói trágico se obriga a ordenar elementos fundamentais ligados à sua biografia, de modo a compreender-se e a ser compreendido como o autor e o responsável pelo que lhe aconteceu ou pelo que as suas acções provocaram, ainda que involuntariamente, tornando-se acessível ao outro porque seu igual. Mais do que uma vítima que se desculpa e solicita desculpa ou compreensão, o herói trágico reclama para o entendimento do homem e das suas acções a dignidade humana que advém do ónus de ter realizado X, mesmo que esta acção seja reprovável e ainda que, no curso desta acção, aspectos, como a decisão, a intenção e o exercício livre da vontade, essenciais na determinação do nível da nossa intervenção no mundo, sejam objecto de interrogação ou sejam mesmo irrelevantes, do ponto de vista da sua necessidade para a assunção de uma responsabilidade:

Tudo em *Édipo Rei*, aquela máquina aterradora, se move para a descoberta de uma só coisa, de que *ele o fez* [that he did it]. Compreendemos o terror desta descoberta apenas porque partilhamos crenças residuais numa culpa de sangue ou noções arcaicas de responsabilidade? Certamente que não: compreendemo-lo porque sabemos que na história da vida de cada um de nós há uma autoridade que advém do que cada um de nós fez, e não meramente do que fizemos intencionalmente.

B. Williams, 69.

No contexto da tragédia, por conseguinte, não se trata tanto de lamentar o facto de poder ter feito outra coisa, ou efectivamente de haver outras coisas que pudesse ter feito, para que haja uma certeza suficiente relativamente a um não constrangimento na acção que impede a minha liberdade. Trata-se antes da assunção extrema de uma responsabilidade que, reconhecendo a necessidade de uma acção, a torna objecto de uma escolha e de uma propriedade exclusiva, do sujeito:

Xerxes: Fui, portanto, eu, desgraçado, digno de gemidos, que provoquei a ruína da minha raça e da minha pátria! (*Ésquilo, Os Persas*, 931 [p. 57]);

Ismena: Eu pratiquei esse acto, tal como ela; colaborei e participo e aguento acusação.

Antígona: Porém não to permitirá a justiça, pois não quiseste, nem eu te dei parte nele. (*Sófocles, Antígona*, 536 ss [p. 61]);

Fedra: Mulheres de Trezena, que habitais este derradeiro promontório do país de Pélops, já tenho reflectido, na duração arrastada da noite, sobre aquilo que destrói a vida dos mortais. E o que parece é que não é devido à natureza da sua compreensão que praticam o mal; muitos até pensam muitíssimo bem. Mas devemos considerar o seguinte: nós reconhecemos o que está certo e compreendemo-lo, só que não o pomos em prática; uns, por inércia; outros porque põem à frente do bem outra coisa, um prazer qualquer. (...) Vou traçar também para ti o percurso dos meus pensamentos. (...)

Eurípides, *Hipólito*, 374-385, 392 [pp. 39-40]

Esta natureza necessária da acção, não exactamente no sentido em que ela é consequência de uma determinação externa, mas no sentido em que o meu carácter e a rescrita que faço dos meus actos exigem que eu não possa excluir-me da autoria do que realizei, apesar de causas exteriores e das consequências da acção, decorre de uma *necessidade prática* em que, de certo modo, o determinismo se vê representado pelo exercício

indómito de uma vontade que não pode senão escolher aquela acção e assumir essa responsabilidade. Como diz Bernard William em *Moral Luck*:

Uma pessoa descobre-se a si própria, pensando sobre o mundo que existe independentemente de si. O reconhecimento de uma necessidade prática implica uma compreensão simultânea dos seus próprios poderes, das suas incapacidades e do que o mundo permite e o reconhecimento de um limite que não é nem simplesmente exterior ao *self*, nem ainda um produto da vontade, é o que concede dignidade e autoridade especiais a decisões, algo como o que ouvimos na famosa frase de Lutero [Nda: Here I stand. I can do no other], por exemplo, mas que também nos chega de um mundo distante daquilo a que Lutero, Kant ou nós, possamos chamar ‘dever’, nas palavras de Ajax, antes do seu suicídio: ‘Agora dirijo-me para onde o meu caminho tem de ir’. (131)

Se este entendimento da tragédia é razoável, então percebemos que algumas questões comuns, como «será que podia ter feito outra coisa?», «escolheu no pleno exercício do seu livre arbítrio?», «fê-lo voluntariamente?», «é culpado?», etc., derivadas das nossas ideias acerca das condições que julgamos necessárias para considerarmos uma acção livre, têm uma aplicação e pertinência muito reduzidas neste contexto e supõem, talvez erradamente, que só podendo fazer outra coisa é que o agente é livre e a sombra do determinismo é afastada da nossa existência. O argumento da necessidade prática sugere talvez que a natureza especial da liberdade humana não é alguém ter podido fazer outra coisa, mas alguém ter feito o que não podia deixar de fazer. É claro que, no âmbito desta tese e assumindo que ela tem alguma coisa a ver com o modo como nos vemos hoje, nem a ideia de liberdade da vontade nem a ideia de responsabilidade requerem a condição, aparentemente necessária, de ‘poder ter feito outra coisa’, não sendo, portanto, conclusivo que quer a liberdade quer a responsabi-

lidade sejam incompatíveis com uma determinada ideia de determinismo (ver, por exemplo, Kane, 15). Por outro lado, este princípio de necessidade prática supõe um entendimento humano que assinala, sobretudo, o carácter, como fundamento da acção individual, e a constância do carácter, como modelo de legitimação social da acção e dos comportamentos. Este paradigma existencial, que uma sociedade de caracteres exemplifica, implica uma fusão entre a personalidade e o papel, assumido pelo carácter e reconhecido e caucionado pela sociedade, pelo que «as possibilidades de acção definem-se de um modo muito mais restrito do que em geral», uma vez que as «exigências impostas a um carácter vêm de fora, do modo como o outro olha e usa os caracteres para se compreender e avaliar» (MacIntyre, 28f). Por conseguinte, se o carácter explica estruturas sociais, como as que encontramos na tragédia clássica, dificilmente é representado por organizações sociais, aparentemente mais próximas de nós, em que o indivíduo, como entidade indivisível, centrada no primado da racionalidade deliberativa e decisória, emerge pela exigência que faz dos seus direitos à sociedade. No limite, estes indivíduos únicos, «inventores, sem propósito direcção ou forma, dos seus próprios princípios», de que Samuel Beckett, por exemplo, nos dá vários retratos, tornam-se «obcecados pelos horrores da escolha» e soçobram no próprio acto de uma escolha, absolutamente não determinada e, por consequência, não fundada senão num Eu inalienável e só, o indivíduo (Rorty, 315, 317). Se estes dois modos de existência definem entendimentos humanos suficientemente afastados, para justificarem uma incompreensão mútua se quisermos que os seus predicados sejam intermutáveis, a verdade, porém, é que ambos centram o entendimento do humano e a liberdade na capacidade de escolher e essa capacidade revela-se ou não na estrutura da acção que importa agora esclarecer.

A descrição de acção mais completa da Antiguidade e a mais influente até aos dias de hoje é

a que Aristóteles faz na *Ética a Nicómaco*. Aqui, Aristóteles está fundamentalmente preocupado com duas coisas: uma é a de saber o que é e o que conduz o homem à felicidade (*eudaimonia*), o fim último de uma vida eticamente orientada e o fim que, consensualmente, supomos, todos procuramos. Há duas respostas para esta questão: uma é a de que a felicidade de um homem só pode ser estabelecida muitos anos depois de ele morrer; a outra é a consideração de que um homem que se orienta pela virtude tem uma grande probabilidade de ser feliz. Mas o entendimento de virtude aqui não tem propriamente a ver com «ser bom» ou «ser caridoso» em qualquer circunstância. Na verdade, ser muito bom pode ser um problema: os santos e os ascetas não são necessariamente felizes, do ponto de vista de Aristóteles. A virtude, como diz o filósofo, é a correcta disposição (atitude) face às paixões e às acções, o que significa que a virtude é qualquer coisa móvel, porque as paixões e as acções não são sempre as mesmas. A segunda preocupação importante de Aristóteles é a de procurar um modelo de acção que forneça uma descrição extensa de acção, servindo assim para compreendermos as acções individuais e particulares. A ideia de Aristóteles é um pouco a de que se cada um de nós souber realmente o que está a fazer quando está a fazer X, então não só faz X bem, como X é bom, contribuindo assim para a sua felicidade e para a felicidade dos outros.

Aristóteles tem, além disso, uma motivação adicional para procurar esta explicação, uma vez que pretende fazê-la, distanciando-se de Platão, que entende a existência humana como essencialmente equivocada, por um lado, e dificilmente senhora dos seus apetites, por outro, factores que, no entanto se influenciam mutuamente. Este último aspecto, i. e., o facto de, para Platão, a maioria de nós agir em função dos apetites, e, portanto, não se diferenciar, relativamente a este aspecto, dos animais, é de facto aquele que vai justificar a apresentação de uma alternativa por parte de Aristóteles, para quem o homem é mais

do que um escravo dos seus apetites e desejos. Assim, a proposta de Aristóteles é a de que o desejo é um elemento fundamental na estrutura da acção, no sentido em que ele nasce de um apetite e de uma necessidade que nos orienta para um bem que satisfaz desejavelmente essa necessidade, mas, além do desejo, tem de haver um conhecimento relevante desse bem, do fim para que ele contribui e de mim próprio, conhecimento esse que, em equação com o desejo, justifica ou não a ocorrência da acção. Assim, embora eu deseje ardentemente um Ferrari e, hipoteticamente, até consiga justificar a necessidade de um, eu não me sinto impelido a assaltar um stand de automóveis, ou a vender a minha casa para comprar um Ferrari, porque possuo uma série de conhecimentos acerca de mim próprio, acerca da minha conta bancária, acerca de ferraris, acerca de assaltos, acerca de ficar sem casa, etc., que moderam e equilibram o meu desejo. Isto não quer dizer que a relação entre o desejo e o conhecimento seja sempre descoincidente e que, por conseguinte, a função do conhecimento seja tutelar e moderar o desejo. Se um dia o meu conhecimento acerca da minha conta bancária se alterar, independentemente de todos os outros conhecimentos serem os mesmos, então é possível que eu satisfaça o meu desejo e compre um Ferrari.

O desejo e o conhecimento determinam uma escolha (*proairesis*), que define a racionalidade da acção, e justificam-na, mas não estabelecem, imediatamente e por si mesmos, as condições da acção voluntária. Para Aristóteles, por conseguinte, é importante estabelecer e clarificar a diferença entre acto voluntário e acto involuntário, sendo que essa clarificação não se faz estabelecendo as condições do acto voluntário, mas clarificando as circunstâncias que tornam uma acção involuntária, a saber: o constrangimento e a ignorância (*EN*, 1109b35-1110a5). Se uma acção for realizada porque alguém ou algo nos compele a agir — por exemplo, um agente da máfia, o destino, uma tempestade ou mesmo uma paixão avassaladora — ou no desconhecimento (ignorância) de

factores essenciais na realização daquela acção e, sobretudo, dos seus fins, então a acção é involuntária e o agente pode ser ou não responsável por ela, mas não a realizou porque tenha escolhido, realmente, realizá-la. Inversamente, percebemos que as condições positivas do acto voluntário são, do ponto de vista de Aristóteles, o ele ser realizado sem qualquer constrangimento, i. e., numa situação de liberdade, e não haver elementos de ignorância, que lhe estejam associados. Este aspecto é importante porque mostra, entre outras coisas, que a ética aristotélica é circunstancial, i. e., ela não toma em absoluto as acções ou as virtudes mas, partindo de um determinado entendimento do humano e de uma concepção de felicidade, pretende desenvolver no agente uma competência interpretativa do seu agir, para que, perante contextos muito diversificados, ele possa avaliar, julgar e escolher. (É neste contexto que tem um significado especial a acção do *phronimos*, o homem cuja sabedoria prática constitui um paradigma deliberativo, para a avaliação das circunstâncias de uma determinada acção e a sua eventual escolha.) Estes procedimentos são, de facto, aquilo que torna única a acção humana e a diferencia do movimento dos outros animais, tornando-a um acto livre porque racional, do qual a *proairesis*, a escolha não condicionada pelo constrangimento ou pela ignorância, é o elemento distintivo:

Assim, a escolha [*proairesis*] é manifestamente qualquer coisa de voluntário, não sendo, no entanto, idêntica ao acto voluntário, o qual tem uma maior extensão. Com efeito, enquanto na acção voluntária crianças e animais têm parte, não acontece a mesma coisa para a escolha, e os actos realizados espontaneamente podem muito bem ser apelidados de voluntários, mas não foram certamente realizados por escolha.

EN, 1111b7-10.

A prova dessa racionalidade, curiosamente, resulta talvez mais da análise de casos em que ela

não se verifica do que da sua ocorrência quotidiana. De facto, porque, habitualmente, fazemos o que devemos fazer e fazemo-lo com sucesso, porque, se não o fizéssemos, fá-lo-íamos mal ou não o faríamos, esta circunstância de fazermos o que devemos não é, se formos cépticos, uma boa evidência de que as nossas acções são diferentes dos movimentos dos animais ou que não são movimentos aleatórios ou espontâneos, ou que não vivemos num mundo determinista. Porquê? Bem, porque os animais não se enganam — não se pode dizer que a minha gata, porque roubou um bocado de fiambre, fez o que não devia — e, desse ponto de vista, todas as acções poderiam, hipoteticamente, ser vistas como voluntárias, ou ilusoriamente voluntárias, ou como acções realizadas por um autómato ou por instinto, o que nos deixa novamente no dilema de não conseguirmos diferenciar-nos dos animais e dos autómatos e, portanto, não sermos pessoas. Se, porém, se dá o caso de verificarmos que, numa circunstância de não constrangimento e de não ignorância, o agente não age em conformidade com o que devia e com o que escolheu — por exemplo, ninguém me obriga, estou esclarecido acerca dos malefícios do tabaco e, no entanto, decido fumar — então percebe-se que, só por si, essas condições não são suficientes para que se verifique um acto voluntário racional. É necessário algo adicional, é preciso, como a passagem anterior indica, a escolha, o querer fazer, ou, nas palavras de Harry G. Frankfurt, o querer querer isso (7), ou mesmo, ainda que irracionalmente, o não fazer isso e fazer outra coisa, independentemente de tudo aconselhar um determinado curso de acção e nada o impedir.

Esta descoberta de Aristóteles, centrando a discussão da acção na racionalidade humana, orientou até hoje o estudo da acção e uma proposta substancialmente distinta só surge com Freud, cuja concepção do homem é muito diferente, uma vez que se trata de estudar e tratar um homem sem centro, em que o objectivo é explicar não tanto porque razão as acções são

racionais, mas porque é que são irracionais. Ou, de outro modo, o objectivo é alargar a extensão da racionalidade, reconhecendo-se não existir um domínio absoluto sobre o funcionamento mental, pelo que algumas razões e causas de acções não são imediatamente descortináveis e coincidentes. Estabelecendo umnexo entre a atribuição de responsabilidade e o carácter voluntário da acção, aspecto cuja discussão pode ser inconsequente no âmbito do entendimento da acção trágica, percebe-se que, para Aristóteles, o factor determinante é assegurar a racionalidade do processo que constitui a escolha de uma determinada acção. Assim, estes dois aspectos passam a incluir o debate sobre a acção livre, centrando-se esse debate na relação ou entre a natureza voluntária da acção e a responsabilidade, incluindo, obviamente, a discussão dos aspectos que podem afectar positiva ou negativamente essa relação, ou na racionalidade como condição da acção livre e voluntária.

Naquilo que se segue, centro-me, sobretudo, na discussão de Agostinho do primeiro destes aspectos, começando, porém, por descrever um problema que afecta justamente a racionalidade da acção livre, tal como Agostinho parece concebê-la.

Parece consensual e Agostinho reconhece-o nas *Reconsiderações* (1.9), que a argumentação do pensador cristão acerca da vontade livre, *de libero arbitrio*, surge no contexto de uma investigação mais vasta relacionada com a origem do mal. Esta investigação procura salvaguardar a posição de Deus, relativamente à tese dos maniqueístas, nomeadamente a de que, se o mal existe, ele só pode encontrar a sua origem numa substância má, cuja origem se encontra necessariamente no acto do Criador, é co-eterna do Criador e é imutável, o que iliba, conseqüentemente, os seres humanos da responsabilidade do pecado, da sua punição e, eventualmente, da sua condenação. Agostinho considera esta posição herética e inadmissível e fá-lo defendendo, por um lado, que «a única origem do mal é

a livre escolha da vontade» (*Reconsiderações*, 1 [King, 127]) e que «a vontade é de facto aquilo por que pecamos e por que vivemos rectamente» (*Reconsiderações*, 4 [King, 130]) e, por outro, argumentando que não pode haver uma substância ou natureza má porque as substâncias são necessariamente, enquanto obra da criação divina, boas. Portanto, resta indagar em que consiste o mal que, por vezes, a vontade escolhe livremente, pecando. A resposta de Agostinho, em *De Natura Boni* e na *Cidade de Deus*, é conhecida e engenhosa e sugere que o mal é o nada, uma vez que não se constituindo como substância, é antes uma privação das substâncias que, como afirméi anteriormente, são, necessariamente, boas. O mal é por isso uma *privatio boni*, uma privação do bem, um *deficit* de bem, uma deficiência que afecta a totalidade da substância boa, mas não constitui o que quer que seja, sendo, por consequência, nada. Sendo este argumento de Agostinho contra os maniqueístas, aparentemente, persuasivo, do ponto de vista da impossibilidade de uma substância má, ele conduz o autor a diversas dificuldades. A mais importante é a questão de saber como pode a vontade livre, que é um bem e, por conseguinte, é-nos concedido por Deus, ser igualmente racional, escolhendo algo que é, hipoteticamente, nada e que não é certamente um bem, tornando-se uma vontade má. Ou seja, o que é que pode constituir-se como causa da vontade má:

Se se procurar a causa eficiente desta vontade má — nada se encontrará. Que é então que torna a vontade má quando ela própria torna o acto mau? É a vontade que produz o acto mau; mas nada produz a vontade má. Porque se alguma causa existe, terá ela ou não terá uma vontade. Se a tem, não há dúvida de que essa vontade tem que ser boa. Se é boa, quem teria a loucura de dizer que uma vontade boa produz uma má? Se assim fosse, uma vontade boa teria sido a causa do pecado — e ninguém poderá conceber nada de mais absurdo. Se, porém, aquilo que se julga que faz a má vontade tem, ele

próprio também, uma vontade má — eu pergunto quem então o teria feito; e, para pôr termo à discussão, pergunto qual é a causa da primeira vontade má. É que esta primeira vontade não é efeito duma vontade má pois que, sendo a primeira, nenhuma outra a fez. Se uma outra a tivesse precedido para a fazer, ela seria a primeira, que teria feito a outra.

A Cidade de Deus, 12, 6 [pp. 1091-1092]

Estas palavras ecoam a aporia socrática e platónica da possibilidade de um agir voluntariamente mau e das suas causas, sendo que as circunstâncias do autor cristão acrescentam um factor suplementar ao problema que é o de Agostinho não poder abdicar do carácter voluntário da acção humana, em virtude da necessidade da sua responsabilização. A dificuldade da argumentação situa-se, por conseguinte, no facto de não ser concebível que alguém, um ser racional, pratique o mal por querê-lo em si mesmo, e não porque, de algum modo, está convencido de que isso é um bem ou, como acrescenta Agostinho, porque teme perder algum bem. Este impasse, recorrente em *De Libero Arbitrio* e noutros lugares, nunca encontra uma resposta suficientemente persuasiva, porque num certo sentido a resolução do problema equivaleria à desresponsabilização da vontade má e à localização da causa do seu movimento para coisas inferiores fora de si, ou então à justificação do acto pela negação da irracionalidade que aparenta. Mas isto não deve ser entendido apenas como uma estratégia ou como uma deficiência argumentativa, mas como algo que pertence necessariamente à natureza da indagação. Dar-lhe uma resposta é construir alguma coisa que possibilite uma avançada argumentativa para a vontade má e para a irracionalidade, possibilitando uma justificação do injustificável. Conclui, portanto, Agostinho:

Ninguém procure pois a causa eficiente da vontade má, porque essa causa não é eficiente, mas sim deficiente. A vontade má não é uma eficiência mas

uma deficiência. De facto, separar-se d'Aquele que é no mais alto grau para se voltar para o que tem menos ser é começar a ter uma vontade má. Quer, portanto, descobrir uma causa desta defecção quando ela é, como disse, não eficiente mas deficiente, é como se se quisesse ver as trevas e ouvir o silêncio. São duas coisas que conhecemos, mas nem uma pelos olhos nem a outra pelos ouvidos — não na substância, mas na privação da substância. Ninguém, portanto, procure saber de mim o que sei que não sei, salvo talvez o aprender a ignorar o que é preciso saber que não se pode saber.

A Cidade de Deus, 12, 7 [p. 1095]

Da dificuldade que se acaba de descrever torna-se, pois, necessária a consideração de dois tipos de escolha do mal e de más acções: «a má acção voluntária [*wilful wrongdoing*], na qual não há qualquer bem escolhido e que (...) é absolutamente inexplicável; e a acção má simples, na qual o bem errado é escolhido pela ignorância ou compulsão (culpável ou não), que é explicável como caso degenerado de uma boa acção» (Chappell, 195).

Declarando-se, logo no início do *De libero Arbitrio*, que «As coisas más não são aprendidas!» — porque não são — e que, neste sentido, «a má acção mais não é que o afastar-se da aprendizagem [das coisas boas]» (1.1.2.5; 1.1.3.6 [King, p. 4]) é justificável o estabelecimento didáctico de uma hierarquia de bens, dos superiores aos inferiores, e o estudo de como pode a alma e a vontade preterir os superiores e favorecer os inferiores, tarefa que parece ocupar Agostinho no Livro II do *De Libero Arbitrio*. Mas é tudo menos evidente, como pode a vontade ser livre, não se verificando pelo menos um caso em que pode escolher livremente um bem inferior, em vez de um bem superior. Por outro lado, verificando-se esta situação e, aparentemente, ela verifica-se inequivocamente, pois, se assim não fosse, não haveria responsabilidade, não haveria pecado e não se justificaria a punição divina, como pode a vontade livre ser racional?:

Se a acção voluntária está inerentemente direccionada para o bem, o que Agostinho, alinhado com a sua tradição filosófica, diz que está, como é que pode sequer haver um caso de escolha genuína e deliberada do pior, em vez do melhor — caso esse que se apresentaria como o oposto de uma acção cuja escolha se parece com isso, mas que na realidade é fruto da ignorância ou da compulsão ou é uma acção irracional?

Chappell, 178.

O problema parece, por conseguinte, resumir-se aos seguintes aspectos que, em conjunto ou separadamente, parecem afectar decisivamente a pretensão de Agostinho segundo a qual a vontade livre é a origem do mal e o instrumento pelo qual também vivemos rectamente e nos engrandecemos aos olhos do Criador: *a*) se a acção voluntária é aquela que necessariamente se orienta para o bem, então o mal voluntário é inexplicável e a acção é determinada por esta orientação, não sendo livre, quer se escolha o bem, quer se escolha o mal, pelo que *b*) o mal só pode ser explicado por ignorância ou compulsão e o bem é algo que acontece necessariamente, ou seja, sem a intervenção da vontade, mas *c*), nestes casos, a acção má não é voluntária nem racional, e a acção boa não justifica o mérito humano, sendo ambas determinadas.

O modo como Agostinho resolve estas questões não é sempre consistente e não é certamente definitivo, como já percebemos, mas exige uma consideração suplementar das teses do autor acerca da vontade e da vontade livre. Uma das possibilidades de prosseguir é a distinção entre o entendimento de uma acção voluntária, como algo que necessariamente se orienta para o bem, e a vontade estar naturalmente orientada para o bem, por oposição a uma vontade livre que é, no que a isso diz respeito, neutra. Esta neutralidade implica uma interpretação que justifica um primado absoluto da liberdade da vontade, considerando-se, por exemplo, que a ideia de que ela, porque é boa, está naturalmente orientada para

o bem não a compromete necessariamente com a escolha de boas acções, o que é um pouco enigmático e contraditório com o que expusemos até agora, sobretudo tendo em conta T. D. J. Chappell, em *Arsitotle and Augustine on Freedom*, cujos argumentos assentam numa interdependência entre voluntário e racional. Podemos facilmente perceber esta posição diferente nesta passagem:

Agostinho defende a tese de que a liberdade envolvida no livre arbítrio tem de ser radical: nada pode determinar a vontade na sua escolha livre. Em particular, a vontade não é obrigada a fazer o que o agente considera como melhor coisa a fazer. Para Agostinho, a liberdade dos agentes morais é compatível com a possibilidade de eles serem acráticos (*weak-willed*) ou mesmo perversos e fazerem o mal sem qualquer razão. Assim é a liberdade radical da vontade.

King, xxii.

Esta possibilidade de análise é importante porque permite alguma modalização das questões, que anteriormente enunciámos, e a resolução de um problema que é objecto de extenso debate entre Agostinho e Evódio no *De Libero Arbitrio*, sobretudo no livro III, a saber: se Deus conhece antecipadamente todas as acções humanas, como pode ser defensável que as escolhas sejam arbitrárias e, adicionalmente, como pode aceitar-se que algumas dessas escolhas se expressem por más acções? Como pode Deus não ser responsável por essas acções, se elas não podem ser de outro modo, uma vez que isso colidiria com o antechecimento que possui de toda a existência humana e das suas decisões? Considerando-se que a vontade é um bem, concedido por Deus — «Evódio: tornou-se completamente claro para mim que a vontade livre deve ser contada entre as coisas boas. E, na verdade, não o será entre as últimas. Somos, por conseguinte, obrigados a admitir que a vontade livre nos foi dada pela divindade e que teve de ser assim.» (*De Libero Arbitrio*, 3.1.1.1) — e que o seu atributo de liberdade é

inalienável, então Deus não pode senão possibilitar que a vontade se manifeste livremente, sob pena de afectar a qualidade desse bem. Impedir ou de algum modo condicionar essa liberdade, impossibilitando que o homem escolhesse uma má acção, por exemplo, seria transformá-lo noutra coisa que não a vontade, mas isto não implica que a responsabilidade dessa acção seja imputada a Deus, uma vez que aquilo que Ele assegura, concedendo-no-lo, e se constitui como bem maior é o exercício livre da vontade:

A menos que esteja enganado, tu não forças ninguém a pecar, em resultado do teu antecônhhecimento de que essa pessoa vai pecar. O teu antecônhhecimento não o força a pecar, independentemente do facto de, indubitavelmente, ir pecar, uma vez que, de outro modo, não antecônhecerias que ele iria ser assim. Por conseguinte, tal como estas duas coisas não se opõem, nomeadamente que tu sabes pelo teu conhecimento prévio o que alguém vai fazer por sua vontade, também Deus, embora não force ninguém a pecar, em todo caso antevê aqueles que vão pecar por sua própria vontade. Porque é que então Deus, dotado de justiça e antecônhhecimento, não redirecciona aquilo que não força acontecer? Tal como tu não forças as coisas passadas a ter acontecido pelo facto de teres memória delas, também Deus não força as coisas futuras a acontecer pelo Seu antecônhhecimento delas. E tal como tu recordas algumas coisas que fizeste e, no entanto, não fizeste todas as coisas que recordas, também Deus antecônhcece todas as coisas das quais Ele é autor e, no entanto, não é o autor de todas as coisas que antevê.

De Libero Arbitrio,
3.4.10.39-3.4.11.40 [King, p. 81]

Na realidade, a acontecer outra coisa do que Deus previu, na exigência de o livre arbítrio ser livre apenas na suposição de o agente poder fazer outra coisa, o que justamente aconteria era não verificar-se o exercício livre da vontade previsto por Deus. Ou seja, a alternativa ao livre ar-

bítrio é que é uma impossibilidade e não a alternativa que o exercício livre da vontade implica, para que o seja realmente. Independentemente de isso ser conhecido por Deus, o ponto de Agostinho, é que justamente não há outro modo de querer a não ser pela vontade livre, pelo que uma frase do tipo «É forçoso que eu queira assim» é uma contradição em termos, porque atribui à necessidade o acto de uma vontade. O querer não é uma necessidade é a manifestação da vontade:

Vê bem a enorme cegueira que a seguinte objecção encerra: ‘Se Deus antecônhcece a minha vontade futura, então, uma vez que nada pode ser de outro modo do que o que Ele antecônhcece, é necessário que eu queira o que Ele antecônhcece; no entanto, se é necessário, admitimos que nesse momento eu não o quero por minha vontade mas por necessidade?’

Que rematada loucura! Como é que então não poderá ser de outro modo do que Deus previu, a não ser que exista a vontade que Ele previu como tua vontade? (...) Ora quando queremos, se nos falta a mesma vontade, na realidade *não* queremos. Mas se pode dar-se o caso de não querermos quando queremos [quando queremos não querer], a vontade está seguramente à disposição dos que querem; nem sequer outra coisa há em nosso poder senão o que está à disposição desse querer. Por conseguinte a nossa vontade não seria uma vontade se não estivesse em nosso poder. Pelo contrário: uma vez que está em nosso poder, é livre em nós.

De Libero Arbitrio,
3.3.8.30-3.3.8.33 [King, p. 79]

A exegese destas passagens não é simples, não está livre de paradoxos e serve-se de uma competência retórica ímpar, para dirimir a progressão mais difícil dos argumentos, mas aquilo que é incrivelmente apelativo em Agostinho é a sua intransigência argumentativa, na defesa de uma vontade livre e em nosso poder, face a um Deus, que não pode perder os atributos de um

anteconhecimento infalível e de uma providência imutável, procurando a mente agostiniana conciliar a tradição filosófica, que Sócrates inaugura, com a Revelação das Sagradas Escrituras. Este exercício encontra, talvez, neste debate entre a racionalidade e as condições de uma vontade livre, por um lado, e a existência de um único Deus, por outro — o que, aparentemente, parece conduzir, em virtude dos dois predicados anteriores, a uma defesa do fatalismo (ver, por exemplo, Zagzebski, 45) — um dos momentos mais expressivos das perplexidades de Agostinho. Mas aquilo que é igualmente surpreendente é que essa perplexidade e as soluções apontadas não estão realmente muito distantes das disputas contemporâneas, acerca do funcionamento da vontade e da possibilidade ou não do determinismo. Estas, como Agostinho, revelam, sobretudo, o facto de o homem não ser concebível a não ser como um ser autónomo e livre que governa as suas decisões e por elas é responsável. Não havendo outra razão, era como se a defesa do exercício livre da vontade dependesse, acima de tudo, da inteligibilidade das nossas histórias acerca de nós e do mundo e, portanto e em última análise, assegurasse a existência destas duas coisas. O fórum ter-se-á deslocado um pouco da disputa teológica, mas redobrou o fôlego no contexto da filosofia e encontrou novos espaços, como a psicologia e, mais recentemente, a neurociência. Vale a pena, pois, ainda que de modo sumário, olhar para alguns aspectos desta inquirição contemporânea acerca da liberdade da vontade.

Talvez a formulação mais simples do problema seja aquela que não requer o comentário detalhado de experiências laboratoriais mais sofisticadas e se restringe a pensar a compatibilidade ou não entre aquilo que chamamos leis naturais, pelas quais nos regemos, e a liberdade da vontade. Escolho este aspecto, que apresenta alguns pressupostos e argumentos que parecem consubstanciar a posição dos «compatibilistas», i. e., a posição segundo a qual uma vontade livre

não é incompatível com um certo entendimento determinista do mundo, porque é aquele que parece definir maioritariamente o *animus* do debate. Em todo caso e apenas parenteticamente, direi que algum deste *animus* compatibilista e alguns defensores do indeterminismo parecem ter como objecto preferencial das suas críticas as experiências de Benjamin Libet, cientista nas áreas da neurofisiologia e da neuropsicologia, que descobriu, através de um conjunto de experiências não invasivas, que actividade fisiológica relacionada com a decisão da acção X, levantar a mão, por exemplo, precedia o momento que os agentes reconheciam como sendo aquele em que tinham tomado a decisão consciente de X. Àquela actividade fisiológica foi dado o nome de *readiness potential* e a sua função é vista como a de algo que funciona como um gatilho do acto, ainda antes de o agente ter decidido que acto vai realizar. Ainda que Libet admita o facto de os agentes poderem vetar os dados do *readiness potential*, as experiências do neurofisiólogo são dadas como exemplo do determinismo que governa a nossa acção e Gehrard Roth, por exemplo, considera que o «'o Ego como autor das nossas acções' é uma ilusão, porque 'o cérebro está congeminar (*is plotting*) as nossas acções' antes mesmo que uma pessoa se aperceba disso» (Hartman, 280). Os filósofos tendem a ser cépticos, relativamente à interpretação e significado da experiência e ainda mais relativamente à possibilidade do debate acerca da liberdade humana se decidir no laboratório da neurociência, assinalando justamente, entre outros aspectos, a capacidade de o livre arbítrio humano vetar ou seguir os «impulsos» para acção.

Voltemos, porém, à discussão entre estar a nossa existência sujeita a leis naturais e sermos livres. Wittgenstein expõe o problema de forma bem clara:

Podemos nós dizer que a decisão de uma pessoa não foi livre porque foi determinada pela lei natural? — Parece existir um ponto em dizer que, se

é determinada por leis naturais, se a história das pessoas pode ser determinada, se conhecemos a sua anatomia, etc., então uma decisão não pode ser apelidada de livre.

Wittgenstein, 85.

Wittgenstein propõe que esta formulação supõe um entendimento de leis naturais como se elas fossem e funcionassem como carris, mas, de facto e paradoxalmente, os carris só forçariam algo se, de algum modo, mudassem de forma, tornando imprevisível para onde se dirige o veículo que conduzem. Quer dizer, não parece que a melhor maneira de descrever os carris seja dizer que eles compelem o comboio a ir do ponto A ao ponto B, porque isso é o que vai acontecer. Não, isso é o carril a funcionar exactamente como deve funcionar e não a forçar o que quer que seja. A lei da gravidade não nos compele exactamente a fazer escolhas que implicam, literal e metaforicamente, que tenhamos os pés assentes no chão, e que isso limita, de facto, a minha liberdade, relativamente a fazer escolhas a voar, usando apenas o meu corpo. Mas esta possibilidade é realmente uma possibilidade, que me está vedada, ou é uma impossibilidade que faz parte das circunstâncias do exercício da minha liberdade? Ou nem sequer é uma impossibilidade, porque a possibilidade não se coloca, pelo menos, no momento? Portanto, é óbvio que a frase ‘Elas [as decisões] seguem leis naturais’

só significa que um dia destes, apesar de isto ser muito duvidoso e, na realidade, estar fora de questão, seremos capazes de prever as acções de um homem. Mas pensar isto não é razão para dizermos que se as decisões seguem leis naturais — que se nós conhecemos as leis que elas seguem — elas são, por conseguinte, *compelidas* de algum modo. O que é que realmente poderia significar que uma lei natural compele uma coisa a ser como é. A lei natural está correcta, e é tudo. Porque é que as pessoas não-de pensar sequer que as leis naturais compelem os eventos?

Wittgenstein, 87.

De modo semelhante, o facto de as nossas decisões e acções exibirem alguma regularidade processual no seu funcionamento habilita-nos a construir uma explicação causal da acção, ou, pelo menos, racional, e a defender, eventualmente, que as nossas escolhas seguem leis naturais. Mas implica isto que o nosso zelo pela responsabilidade individual altere essa regularidade, se revolte contra ela ou a lamente, para que a nossa autonomia deliberativa e liberdade se manifestem enfaticamente? Isto parece absurdo, até porque não é imediatamente visível como poderia acontecer. Wittgenstein diz: «Isto, devo dizer, é um facto da psicologia» (Wittgenstein, 90). Vamos, porém, supor um cenário radicalmente indeterminado, ou seja, em que não seja descortinável qualquer explicação causal para as nossas decisões e escolhas. Então, como é óbvio, não parece que nós próprios possamos ter qualquer controle sobre essas escolhas que fazemos e, embora talvez deixemos de ter razões para lamentar as consequências do determinismo na nossa liberdade, passamos a ter certamente o problema de perceber como podemos ser responsáveis pelo que fazemos (Bok, 556), admitindo que temos a mínima noção de nós próprios e do mundo. O que isto também quer dizer é que uma vontade livre não é independente «das propriedades normativas do uso de conceitos», i. e., de uma normatividade que resulta dos conteúdos mentais de uma pessoa, conteúdos mentais que conferem significado ao próprio funcionamento da vontade, justificam a sua existência e nos identificam justamente como pessoas (Gillett, 97, 106). Na realidade, como Donald Davidson demonstrou, na descrição de fenómenos de irracionalidade cujo estudo remonta a Aristóteles, noadamente a propósito do fenómeno da *acrasia* (1980), não agir de acordo com esses conteúdos, não realizando, de acordo com o princípio da continência, a acção que o agente julga melhor, consideradas todas as coisas, não é sinal de uma independência da vontade, mas de uma anomalia na estrutura racional da

acção que revela, pelo contrário, uma fraqueza da vontade. As pessoas, em geral, não convivem bem com o facto de decidirem fazer X, porque consideram X o melhor curso de acção e nada as impede de o seguir, e realizarem Y. Em todo o caso, não invocam certamente uma decisão *non sequitur*, relativamente às premissas da sua deliberação, querendo com isso afirmar a sua liberdade e justificar o seu acto. Por outro lado, mesmo na situação em que alguém demonstra que consegue controlar o que outra pessoa faz, antecipando, por exemplo, as suas acções, isto não significa que ao interrogarmos esta pessoa ela não admita que agiu livremente, porque a sua acção não contradisse o seu conhecimento acerca do mundo, a observância implícita ou explíci-

ta de regras, que dependem desse conhecimento, e o julgamento da situação em função dessa observância. Evidentemente, se a pessoa que age sabe ou vier saber que, na verdade, as suas decisões e acções coincidem em absoluto com o conhecimento antecipado de alguém que, efectivamente, não apenas as conhece, mas também as determina, então talvez essa pessoa julgue não ser livre, o que pode conduzir-nos ao pensamento de que as nossas decisões só são livres porque somos ignorantes acerca do futuro. Por enquanto, não parece que isso seja possível e, por conseguinte, não nos resta senão decidir, na certeza, porém, que o indeterminismo não é uma condição necessária da vontade livre, mas que a vontade é um predicado essencial da pessoa.

REFERÊNCIAS

- Agostinho. King, P. (ed.). *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge UP, 2010.
- . *A Cidade de Deus*. Tradução e prefácio de J. Dias Pereira. Vol. II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- Aristóteles. *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, Trad. H. Racham. *Nicomachean Ethics*. London, Cambridge, Mass.: Harvard UP, [1926], 1999.
- Bok, Hilary. «The implications of advances in neuroscience for freedom of the will». *Neurotherapeutics: The Journal of the American Society for Experimental Neurotherapeutics*. Vol. 4, July 2007. 555-559.
- Chappell, T. D. J. *Aristotle and Augustine on Freedom – Two Theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia*. NY: ST Martin's Press, 1995.
- Davidson, Donald. «How is weakness of the will possible?». *Essays On Actions And Events*. New York: Oxford UP, 1980. 21-42.
- Ésquilo. *Os Persas*. Introdução e tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1998.
- Eurípides. *Hípólito*. Tradução, introdução e notas de Frederico Lourenço. Lisboa: Edições Colibri, 1996.
- Frankfurt, Harry G. «Freedom of the will and the concept of person». *The Journal of Philosophy*. Vol. 68, N° 1, 1971. 5-20.
- Gillett, Grant. «Freedom of the will and mental content». *Ratio (New Series)*. VI 1993. 89-107.
- Hartman, Dirk. «Neurophysiology and freedom of the will». *Poiesis Prax*. 2004 2: 275-284.
- Kane. Robert (ed.). «Introduction: The contours of contemporary free will debates». *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford, New York: Oxford UP, 2002. 3-41.
- King, Peter (ed.). «Introduction». AGOSTINHO. *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge UP, 2010. ix-xxxii.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue – A Study in Moral Theory*. London: Duckworth, 1985.
- Rorty, Amélie O. (ed.). «A literary postscript: characters, persons, selves individuals». *The Identities of Persons*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1976. 301-323.
- Sófocles. *Antígona*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.
- Wiggins, David. *Ethics – Twelve Lectures on The Philosophy of Morality*. London, New York: Penguin books, 2006.
- Williams Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1993.
- . *Moral Luck*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1981.
- Wittgenstein, Ludwig. «A Lecture on freedom of the will» (Notes by Yorick Smythies) (1945-46/1946-47). *Philosophical Investigations*, 12: 2, April 1989. 85-100.
- Zagzebski, Linda T. «Recent work on divine foreknowledge and free will». KANE. Robert (ed.). *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford, New York: Oxford UP, 2002. 46-64.

HOMO FICTUS E HOMO SAPIENS: OU PORQUE É QUE MOLL FLANDERS PODERIA ESTAR EM CAMBRIDGE

Ana Matoso

No ciclo de conferências proferidas em Cambridge, e publicadas sob o título *Aspects of the Novel* (1927), E. M. Forster começa por recordar alguns dos aspectos mais óbvios do romance, muitas vezes ignorados pelos aparatos críticos mais sofisticados dos especialistas e professores de literatura: ao contrário do que acontece com outras expressões artísticas, o objecto de imitação do romancista é necessariamente seres humanos, estejam estes disfarçados, ou não, sob outras formas, e.g. antropomórficas. Da constatação deste primeiro aspecto tão trivial quanto necessário decorre uma outra que, distanciando embora o romance das outras artes suas semelhantes, o aproxima da narrativa histórica: a constatação de que, salvo raras excepções, mal-sucedidas, tanto romancista como historiador pertencem à mesma espécie animal dos objectos que imitam, o que não se verifica necessariamente nas outras expressões artísticas. Esta afinidade biológica traz consigo uma afinidade psicológica, mais evidente no caso do romancista, que tem sobre o narrador da História a vantagem de ser simultaneamente criador e narrador, o que se traduz num conhecimento absoluto das «vidas secretas» das suas personagens. Ao contrário do método do historiador, que «representa as acções dos homens e os seus caracteres apenas na medida em que estes podem ser deduzidos das próprias acções» (*Aspects*, 55), o romancista não

está obrigado a conjecturar sobre a «vida privada» das suas personagens: ele representa os caracteres directamente a partir da sua fonte, ou seja, das suas mentes.

Se estas duas espécies aliadas se distinguem, não é pelo facto trivial, muitas vezes invocado pelos especialistas da literatura nas suas considerações sobre a natureza da ficção, de terem constituições distintas — uma tem um corpo, a outra é um aglomerado de manchas escuras no papel — ou porque os generais dos romances se comportem de modo muito diferente do dos seus homólogos históricos. Tal acontece porque, enquanto os primeiros «são pessoas cujas vidas secretas são visíveis, ou podem ser visíveis; nós somos pessoas cujas vidas secretas são invisíveis» (*idem*, 70).

Por este motivo, ao mostrar aquilo que é invisível, ou meramente deduzível, no relato histórico — as mentes das pessoas —, dando-nos a ilusão da perspicácia e do poder clarividente da omnisciência, do conhecimento absoluto dos conteúdos mentais dos outros, Forster afirma que o romance é, neste sentido não-aristotélico, mais verdadeiro do que a História: permite ir para além da evidência dos factos (ou acontecimentos) e aceder aos estados privados de pessoas com uma confiança que raras vezes, ou mesmo nunca, encontram paralelo nas nossas vidas quotidianas, em que esta relação de inti-

midade ou de conhecimento é inevitavelmente intermitente. Ao acentuar esta assimetria entre as duas espécies, esta diferença de grau de conhecimento das outras mentes, Forster pretende mostrar as limitações da arte da ficção de Henry James, tal como apresentada pelo seu discípulo, o crítico literário Percy Lubbock, em *The Craft of Fiction* (1921). Se, para Henry James e o seu discípulo, o valor do ‘facto da arte’ é uma coisa tão dificilmente mensurável, avaliada ou mesmo tornada pública como a visão do seu autor, que regras poderão ser aplicadas, com precisão, na construção ou na interpretação de romances, cujo conteúdo é tão pouco manejável ou apreensível como a vida mental do seu criador, essa «gigantesca teia de aranha suspensa... na câmara da consciência», na famosa metáfora do mestre? (Henry James, «The Art of Fiction», 52.) A resposta avisada de James é que não há regras «exactas e precisas», nem para escrever nem para avaliar romances, porque a única responsabilidade que pode ser imputada a um romance e, por conseguinte, à mente do seu criador, é a de que seja interessante. Não importa o quão sofisticada seja, ou se venha a tornar, a crítica literária, não conseguirá abolir o único teste que segundo James permite aferir do valor intrinsecamente subjectivo das obras literárias e mostrar simultaneamente o modo rarefeito como arte e moral se cruzam: o teste primitivo do gosto. Este teste assenta no axioma de que:

Nenhum bom romance pode resultar de uma mente superficial; isto afigura-se-me um axioma que, para o artista de ficção, é suficiente para cobrir todo o campo moral. O único dever que à partida devemos imputar a um romance, sem incorrer na acusação de estarmos a ser arbitrários, é o de que seja interessante. («The Art of Fiction», 49).

A resposta de Lubbock enfatiza, por outro lado, o processo criativo do leitor de romances, que só tem início quando este começa a tratar o objecto que tem pela frente, não como um pedaço de

vida, composto de factos arbitrários, mas como um candidato a obra de arte, cujo estatuto depende essencialmente da unidade entre forma e conteúdo. O tema de um romance, a sua intenção, deverá ser de tal modo laboriosamente condensado que possa ser «expresso em dez palavras que revelam a sua unidade» (*Craft*, 24), e fica claro que esta unidade ideal só se alcança mediante o respeito pela prescrição antiga que o seu mestre James elege como divisa da arte de compor romances: a de que o autor deverá falar o menos possível por conta própria. O autor deverá assim desaparecer por detrás de um centro de visão (preferencialmente a mente de uma única personagem) que o substitua e comande inequivocamente a narrativa ao oferecer a sua interpretação das acções que de outro modo seriam arbitrárias, ou ininteligíveis, porque desprovidas de intenção. Acentuando a necessária unidade temática e formal que possibilita a reconstrução da intenção autoral por parte do leitor-criador, isto é, do sentido encriptado pelo autor invisível e inaudível na obra literária, Lubbock corrobora assim a justeza do veredicto do seu mestre quando este afirma, num dos seus prefácios à edição de Nova Iorque, que *Paz e Guerra* [*sic*] é um «monstro sem forma nem estrutura».

De acordo com James, só libertando *Guerra e Paz* dos seus «bizarros elementos do acidental e do arbitrário» é que aquela massa disforme — demasiado parecida com o caos da vida — poderia convidar à contemplação estética. De acordo com Lubbock, segundo o qual Tolstoi escrevera dois romances num só, sem disso se aperceber (a *Ilíada* e a *Eneida* condensadas num mesmo livro, e ainda por cima sem um final), apenas uma mudança de método por parte do autor poderia fazer jus ao seu génio inventivo e produzir uma obra com uma inequívoca intenção estética. Só abandonando as teses sobre a guerra, as «exasperantes digressões» e interferências autorais que constituem, numa típica afirmação do ideal de ‘impessoalidade’ modernista, um «terrível crime que trai o sagrado ofício do romancista»

(James, 46), bem como a inconsistência composicional dos diferentes pontos de vista através dos quais a narrativa aparentemente progride sem nunca *mostrar* o seu sentido, só assim *Guerra e Paz* poderia vir a tornar-se uma instância da «arte da ficção».

O ideal consumado nas obras de romancistas como Henry James e Gustave Flaubert — as quais, pelo facto de nelas o tema se encontrar «absolutamente fixo e determinado», não permitindo «encontrar mais do que um único sentido» (Craft, 34), não deixam o leitor na dúvida exegética que assinala o fracasso da ficção, da arte de construir imagens acabadas — é tanto mais surpreendente quanto se conclui que o método de representação que distingue a mera narrativa de factos da ficção é a dramatização da vida mental do seu autor. Tal existência mental nunca deverá ser descrita de modo directo, mas mostrada indirectamente através dos modos de narração dramático (ou cénico) e pictórico (ou panorâmico). É na alternância entre estes dois modos de narração, que permite mostrar os caracteres através da acção, mas também através da narração indirecta, que se constitui o que Lubbock apenas pode descrever — e aqui já não surpreendentemente — através de metáforas pictóricas: a arte de fazer de um romance um espelho no qual o leitor possa contemplar as imagens que o autor laboriosamente construiu a partir de algo tão inefável quanto a sua experiência pessoal da vida.

Não importa que todo o vocabulário crítico de Lubbock seja assumidamente inadequado para designar o modo como a imagem (ou a ilusão) da vida que o romance *mostra* depende das noções de estrutura, unidade e forma, ou que os romances de Henry James sejam o modelo de todos os romances. Tão-pouco interessa explorar aqui a hipótese de que a discussão em torno de modos de apresentação — o directo e o indirecto — possa ser entendida como procedente da célebre, e ainda influente, distinção de Bertrand Russell entre descrição e conhecimento por *acquaintance*.

No contexto desta discussão sobre modos distintos de falar sobre pessoas, interessa salientar que a lição jamesiana estabelece para Lubbock o modo correcto de transformar o particular (a experiência pessoal) na imagem universal (a arte), o accidental (a natureza) no necessário (a forma): a autodramatização. Este método, através do qual o romancista exemplar (i.e. Henry James) mostra o impacto da experiência na mente de uma personagem, exige por parte do autor a descrição, ou o bom gosto, de não se intrometer no seu teatro, a não ser nas raras ocasiões em que a necessidade assim o obriga — para transformar, por exemplo, um gesto potencialmente arbitrário e sem sentido num gesto potencialmente artístico e com sentido —, sendo que, mesmo nestes casos de intromissão nas mentes das suas criaturas, o autor deverá fazê-lo no espírito — e com a técnica — jamesiano: *indirectamente*, para não estragar a ilusão de verdade.

É, pois, a partir deste modo de dramatizar a experiência de uma consciência que Lubbock avalia a técnica com que todos os romances são modelados, e não surpreende que, apesar de reconhecer os méritos de projectos como os romances de Tolstoi, o veredicto final sobre o gigante russo seja negativo: *Guerra e Paz* não tem estrutura nem forma. Ao contrário do livro bem urdido, que faz coincidir forma e conteúdo num todo inextricável, o romance de Tolstoi não resulta do laborioso trabalho de estruturação do tal tema «idealmente condensável em dez palavras».

Por privilegiar a intromissão apologética de propósitos morais em detrimento do modo de narração indirecto — a essência da arte de atribuir sentido às ‘fantasmagorias’, ou impressões pessoais da vida, de que os romances são compostos —, pela profusão dos elementos arbitrários que confundem arte e vida, ficção e autobiografia, poesia e história, Lubbock, aplicando as regras da sua arte da ficção, é obrigado a concluir que *Guerra e Paz*, não obstante ter sido rescrito várias vezes, não é um bom romance.

Em contraste com a pontuação negativa atribuída a Tolstói pelos críticos mais sensíveis às anomalias formais dos seus romances, Forster defende que é precisamente neste «método de representação equívoco», explorado exemplarmente em *Guerra e Paz*, na utilização de vários pontos de vista em detrimento de um foco de consciência central, que reside uma das grandes qualidades deste romance, e dos romances em geral.

Pese embora a sua relutância em afirmar a relevância da crítica literária para o conhecimento da literatura, uma vez que apenas podemos avaliar romances como avaliamos os nossos amigos, isto é, pelo grau de afecto que sentimos por eles, e pese embora não se aplicar na refutação do argumento de Lubbock sobre a falta de unidade dos romances de Tolstói (implicitamente aceite-o), Forster tenta ainda assim oferecer algumas boas razões para a sua predilecção por obras imperfeitas como *Guerra e Paz* e para a sua indiferença pelas criações perfeitas de Henry James. Se toda a perícia que James coloca ao serviço da busca pelo efeito estético apenas resulta na criação de personagens encantadoras, mas fatalmente mutiladas e artificiais — «deformidades artísticas» —, o ‘anti-formalismo’ de Tolstói, pelo contrário, tem a vantagem de esbater a única diferença relevante entre personagens e pessoas, i.e., uma diferença entre tipos de justificação para o conhecimento das outras mentes.

A mudança de ponto de vista e de estilos com que Tolstói, por exemplo, transforma as campanhas napoleónicas na Rússia num romance, imperadores e generais históricos em caracteres umas vezes menos secretos, outras vezes mais imperscrutáveis, é sintoma da expansão e contracção da percepção humana, que encontra eco na percepção da vida quotidiana, em que umas vezes somos mais ineptos na compreensão das «vidas secretas» dos outros e, outras vezes, demonstramos maior argúcia e poder de clarividência. É nesta oscilação que se aproximam as duas espécies primas que Forster jocosamente

baptiza de *Homo Fictus* e *Homo Sapiens*. É aqui também que o romancista revela que está a entrar no terreno do romance e a sair do terreno da História, a qual, apesar de se interessar pelos caracteres do seu objecto de representação tanto quanto o romancista, tem uma limitação (e aqui Forster concorda momentaneamente com Aristóteles): apenas pode deduzi-los a partir da evidência, isto é, das suas acções, gestos ou expressões faciais («aquilo que aconteceu»), e não directamente, a partir das suas mentes, como o romancista. É nesta oscilação da percepção que o romancista revela, por outro lado, que não está a imitar ideias, tipos ou a esculpir delicados simulacros de pessoas (as criaturas mutiladas que povoam as moradas estéticas de Henry James), mas a imitar pessoas, a tentar, como Tolstói reitera, «mostrar, não uma determinada figura, mas um homem». As mesmas pessoas que conhecemos no quotidiano e cujas «vidas secretas», apesar de o espectro do solipsismo assombrar as relações humanas — «porque o conhecimento absoluto é uma ilusão» (*Aspects*, 69) —, nos esforçamos por compreender sem duvidar da sua existência nem da possibilidade de as compreender ou de falar sobre elas, tal como acontece quando falamos sobre personagens, poemas, estátuas ou quadros.

É ao diluir, e não ao acentuar, diferenças entre modos de conhecer ou de descrever pessoas e personagens que o romancista demonstra assim estar a fazer aquilo que lhe compete: não sacrificar o homem à forma autónoma, ou à infável «imagem do tapete», de Henry James e de Percy Lubbock, ou a qualquer outra forma que a «arte da ficção» assuma.

A interpelação de Forster em favor do não-sacrifício do homem no altar da Beleza evoca a de Iris Murdoch, quando esta, recordando o ponto jamesiano que diferencia a arte da vida — a necessidade da forma —, recorda igualmente um aspecto importante, inerente à sua noção de arte como «imitação da natureza»: a liberdade absoluta do romancista para com os indivíduos

que cria acarreta também o dever de resistir à tentação de capturar na unidade da forma algo tão contingente e indomesticável como a experiência humana — e «combinar forma com respeito pela particularidade da vida é o modo mais elevado da arte da prosa» (Iris Murdoch, 286). Este dever de que Murdoch fala ao longo da sua obra filosófica — o de proteger a contingência das personagens, a essência da personalidade —, e que aponta para a natureza moral da disciplina exigida ao romancista na sua arte de «deixar os seus indivíduos ser», é referido por Tolstoi. Numa carta a um jovem aspirante a escritor, e após tecer uma crítica à descrição estática e fria das pulsões internas das suas personagens, Tolstoi oferece o seguinte conselho: «[V]ive as vidas das pessoas descritas, descreve em imagens as suas experiências internas e as próprias personagens farão o que devem fazer de acordo com as suas naturezas, i.e. um desenlace resultando da natureza e da situação das personagens inventar-se-á a si mesmo e materializar-se-á naturalmente» (*Tolstoy's Letters*, vol. II, 408).

Negligenciar a particularidade de cada personagem em prol da necessidade, ou da busca pelo efeito da forma acabada, produz descrições artificiais de pessoas (e.g. seres unos e autónomos) ou, nas palavras de Tolstoi, meras «imagens com uma legenda por baixo a dizer: 'isto é um homem'» (*idem*, *loc. cit.*). Neste sentido, tal resultado não é apenas um fracasso artístico — é também um fracasso moral. A advertência de Tolstoi a um jovem escritor para que viva «as vidas das pessoas descritas», revelando com isto «o mesmo *amor e atenção*» que estão na génese das pessoas na ficção — as quais não são nem imagens legendadas, nem avatares do seu criador —, é a advertência, tipicamente murdochiana, de que o feito de inventividade (e de amor) que consiste em criar personagens livres é do domínio da disciplina moral. Ele exige não só o esvaziamento da personalidade do autor (uma ideia próxima da «capacidade negativa» de que Keats fala numa carta célebre), como o dever de

resistir à adoração da necessidade, à tentação da forma autocontida e de fantasias e «ilusões egoístas», como as de um ego todo-poderoso. Por motivos similares, Tolstoi chama igualmente a atenção ao jovem escritor, numa outra carta, para a importância de revelar, no que concerne a «expressão» ou «reprodução» dos pensamentos das suas personagens, o que é único e característico da cada pessoa, os lapsos da linguagem comum, o incorrecto: «Gosto do que é chamado incorrecção, ou seja, do que é característico» (*Tolstoy's Letters*, vol. II, 417).

É neste modo de Tolstoi de criar o que para uns constitui imperfeições, ou de não as ocultar, de alargar o âmbito do estético, e tornar a ideia de um padrão de gosto baseado na percepção da beleza da forma (unidade) irrelevante para a compreensão dos seus romances, que consiste tanto para Forster como para Murdoch a mais elevada arte da prosa — a arte que, contra os princípios que orientam mesmo críticos tão subtis como Lubbock, os romances de Tolstoi exemplificam.

A ênfase que Forster coloca, à semelhança de Murdoch, neste aspecto está longe, por isso, de resultar, como pretenderam alguns académicos, provavelmente irritados com a sátira que o autor faz à figura do pseudo-académico, de um deliberado «processo de mistificação», que consiste em confundir o seu público com afirmações paradoxais ou triviais que nada dizem de relevante sobre a literatura e obedecem, não a critérios críticos rigorosos, mas a gostos pessoais arbitrários (E.F. Benson, 329-331). O cepticismo professo de Forster na teoria e crítica literárias nestas conferências — que curiosamente viriam a tornar-se, apesar das acusações de leviandade intelectual de que seriam alvo, numa das mais populares obras de teoria literária em língua inglesa da primeira metade do século XX — não me parece corresponder a uma mera provocação de um romancista a tentar justificar-se diante de um grupo de eminentes académicos de Cambridge.

Não se poderá entender a ênfase que Forster curiosamente coloca nas limitações da resposta

ou da atitude estética, que obriga a olhar educada e distanciadamente para o romance como uma obra de arte, com outras leis que não as que regem o quotidiano, e para as personagens como seres ‘reais’, não apenas porque são como nós e nós como eles, mas porque são convincentes ou bem construídas, se não a virmos motivada por outras razões que não sejam uma mascarada apologia dos seus romances, como pretende, no mesmo espírito jocoso do autor de *Aspects of the Novel*, Somerset Maugham. Ou melhor, como pretende uma das suas personagens, quando afirma nada mais ter aprendido com a leitura desta obra a não ser que o único modo de escrever romances é escrever como E. M. Forster.¹

A resistência em subordinar a literatura a uma teoria ou a uma leitura especializada e a determinação de Forster em convocar uma «resposta menos estética e mais psicológica» para a pergunta porque é que «sugerir que Moll Flanders está em Cambridge nesta tarde, ou nalgum outro lugar em Inglaterra, ou que esteve em algum lugar em Inglaterra, é desprovido de sentido?» (*Aspects*, 68) resultam de um pressuposto que nada tem de trivial ou arbitrário. Tal pressuposto, que orienta também as discussões de autores como Murdoch sobre arte e particularmente sobre a arte que também é por ela praticada, diz que a coisa mais importante que o romance revela, ou pode revelar, é que as outras pessoas existem. É a esta mesma revelação, cuja natureza moral poderá estar oculta pela familiaridade com que *percebemos* «o outro», seja este a realidade ou as outras pessoas, que podemos assistir com Pierre Bezukhov, em *Guerra e Paz*. Após proferir diante da fraternidade maçónica o seu polémico discurso sobre a necessidade da acção na conquista da virtude e do aperfeiçoamento moral do indivíduo e da sociedade, Pierre é confrontado nesse instante, e pela primeira vez na sua vida, com a infinita variedade de mentes à sua volta, mas também com a inevitabilidade — tanto mais dolorosa quanto «a sua principal necessidade consistia precisamente em transmi-

tir os outros a sua ideia com rigor, tal como ele a compreendia» — de que cada uma apreende a verdade ao seu modo (Tolstoi, *Guerra e Paz*, 204).

O pressuposto implícito na concepção do romance como a forma artística cujo grau de sucesso se encontra mais intimamente relacionado com a qualidade (moral) da atenção disciplinada e *amorosa* do seu autor (e do seu leitor) à existência das outras pessoas pretende situá-lo fora da falácia romântica, que estipula que a «literatura tem de ser jogo desinteressado (a produção de coisas autocontidas) ou ser didáctica e contribuir para a educação (a afirmação discursiva de verdades)» (Murdoch, 281). Chama também a atenção para a *vexata quaestio* das teorias da ficção e em particular das teorias do «make-believe»: *como podemos sentir temor ou piedade por objectos não existentes como personagens ficcionais sem que tal seja irracional?*

Na sua abordagem ao aspecto principal do romance, o objecto de imitação do romancista (as pessoas), Forster consegue, consciente e deliberadamente ou não, evitar criar o problema inerente às teorias da ficção. O escritor sugere que para falar de generais russos, Moll Flanders e de outras pessoas dos romances que podem bem ser, apesar do «erro de lógica» ou da «falta de gosto» confundidas com pessoas de carne e osso, não é desejável dar a resposta que se aprende nos manuais: a resposta estética. Apesar de correcta, porque Moll Flanders não está *de facto* naquele momento em Cambridge, nenhum argumento estético ou, para todos os efeitos, nenhum argumento *intensional*, mesmo se mais sofisticado do que aquele que Forster invoca, poderia ser deduzido para demonstrar a alguém que pensou reconhecer Moll Flanders no meio dos professores de Cambridge que ela não tinha compreendido *Moll Flanders*, isto é, que não tinha compreendido que a existência de Moll Flanders só pode ser inferida a partir de *Moll Flanders*, de Daniel Defoe. Forster, como já aludido, oferece outra espécie de razões, de natureza psicológica, embora não necessariamente psicológicas.

A lição de Forster vem relembrar que, para entender um pouco melhor os motivos por que conseguimos genuinamente interessar-nos pelas personagens dos romances, revestindo-as de valor e preocupando-nos com os seus destinos de uma forma que normalmente reservamos apenas para outras pessoas, não adianta afirmar que Moll Flanders não pode estar em Cambridge nem que o general Kutuzov da História não é o general Kutuzov de *Guerra e Paz*. Tal como não adianta afirmar que os estados psicológicos do *Homo Sapiens* diferem em espécie dos estados psicológicos do *Homo Fictus* e que só assim, dissociando-os do mundo dos factos e da verdade, poderemos correctamente compreendê-los, isto é, esteticamente. Por outras palavras, a sátira de Forster ao profissional de literatura resulta da intuição de que, no que diz respeito ao nosso convívio com personagens literárias, ser «sofisticado», «suspendendo crenças ou descrenças», não ajuda muito à compreensão da natureza das ficções nem do papel que estas ocupam nas nossas vidas. Tal como postular que os percursos de pessoas fictícias são diferentes dos percursos de pessoas reais, ou que as suas motivações obedecem a outras regras que não as das pessoas reais, não esclarece a razão por que as descrições dos conteúdos mentais do *Homo Fictus* e as do *Homo Sapiens* estranhamente não diferem em espécie (uma impossibilidade lógica), mas antes no grau de conhecimento que deles podemos ter. Apesar de não possuírem glândulas, e de não serem por isso passíveis de uma definição estritamente científica, os agentes dos romances tendem a comportar-se nas mesmas linhas que os seus homólogos reais, cujos conteúdos mentais são, aliás, curiosamente tão resistentes a definições científicas quanto os seus ‘primos’ mais transparentes ou eloquentes. Obras como *Guerra e Paz*, ostensivamente indiferentes aos imperativos de não-contaminação entre os dois mundos, entre questões de crença e descrença, demonstram assim para Forster por que razão «nenhum romancista inglês chega aos calcanhares de Tolstoi» (*Aspects*, 26).

Transformar romances ou tragédias em adeços de jogos de faz-de-conta, em ocasiões para activar a imaginação e fingir que se está a sentir emoções por objectos *meramente* fictícios não explicará ou, quando muito, apenas descreverá, por que motivo as lágrimas que vertemos pelos destinos trágicos de personagens fictícias são *necessariamente* tão amargas quanto as lágrimas que vertemos por personagens de carne e osso. Do mesmo modo que celebrar o «faz-de-conta» como uma «experiência mágica», que nos poupa às consequências desagradáveis de passar pela experiência na «vida real» (Walton, 68), poderá não esclarecer a razão pela qual — sem ser necessário recorrer a dados da psicologia — quando estamos a assistir a uma partida de xadrez jogada por duas personagens no palco do teatro, a partida que Adelheid e o Bispo jogam, por exemplo, estarmos para todos os efeitos a ver alguém a jogar *realmente* uma partida de xadrez, e não a *fingir* que está a jogar uma partida de xadrez, como também poderia de resto acontecer. A mesma partida de xadrez, frisa Wittgenstein, com princípio, meio e fim, e dois jogadores, a que já assistimos, ou não, na vida real. Este argumento elíptico com o qual Wittgenstein chama a atenção para o modo como reconhecemos, ou compreendemos, jogos fictícios como a partida de xadrez da obra dramática de Goethe (cf. Wittgenstein, *IF*, I, §365), recebe uma outra formulação, menos condensada, e centrada no aspecto que, segundo Forster, mostra de uma forma importante que descrições de *Homo Sapiens* e descrições de *Homo Fictus* são necessariamente semelhantes:

As personagens de um drama suscitam a nossa simpatia, são como as pessoas que conhecemos, muitas vezes como as pessoas que amamos ou odiamos: as personagens da segunda parte do *Fausto* não suscitam de todo a nossa simpatia! Não nos sentimos como se as conhecêssemos. Desfilam perante nós como pensamentos, não como seres humanos.

Cultura e Valor, 47e.

Neste contexto, ser leitor-crítico, empenhado em manter a devida distância estética, criando aparatos críticos cada vez mais refinados de modo a descrever por que Moll Flanders não pode encontrar-se naquela sala, significa provavelmente ignorar a única regra do jogo da ficção que realmente conta: a de que, num certo sentido, é *necessário* confundir arte e vida, amontoados de palavras no papel e pessoas providas de organismos, descrições do que é o caso e descrições do que não é o caso. E sem esta atitude («erro de lógica», para alguns, posição filosófica, para outros), que consiste em atribuir um sentido e

valor a objectos que não se limitam a suscitar o nosso interesse e curiosidade, ou a absorver-nos, mas também a emocionar-nos de um modo que outros objectos — e.g. um lenço ou um alfinete — dificilmente emocionarão sem que com isso não se levante a suspeita de que poderemos estar a comportar-nos de um modo irracional, talvez não conseguíssemos entender o que estes objectos são. Não conseguiríamos provavelmente entender porque tais objectos ficcionais não *significam* apenas do modo como frases ou textos *significam*, mas do modo como as outras pessoas *significam* (Stanley Cavell, 198).

NOTA

- 1 Li ‘The Craft of Fiction’, do Mr. Percy Lubbock, do qual aprendi que a única forma de escrever romances era escrever como Henry James; depois disso, li ‘Aspects of the Novel’, do Mr. E. M. Forster, do qual aprendi

que a única forma de escrever romances era escrever como Mr. E. M. Forster. (S. Maugham, *Cakes and Ale*, citado «Introduction», *Aspects of the Novel*, p. xxv).

REFERÊNCIAS

- E.F. Benson, «A Literary mystification», *E. M. Forster: The Critical Heritage*, Philip Gardner (ed.), London, Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say?, A Book of Essays*, Cambridge: Cambridge UP, 2002.
- E. M. Forster, *Aspects of The Novel*, Oliver Stallybrass (ed.), Frank Kermode (intro.), London, New York: Penguin Books, 2005.
- Henry James, «The Art of Fiction» (1884), *Literary Criticism. Essays on Literature, American Writers, English Writers*, New York: Literary Classics of the United States, 1984.
- Percy Lubbock, *The Craft of Fiction*, T. Nagar: Tutis Digital Publishing, 2007.
- Iris Murdoch, *Existentialism and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, London: Chatto & Windus, 1997.
- Lev Tolstói, *Tolstoy's Letters, vol. II*, R. F. Christian (ed. e trad.), New York: Charles Scribner's Sons, 1978.
- *Guerra e Paz*, Nina Guerra e Filipe Guerra (trad.), Lisboa: Editorial Presença, 2005.
- Kendall Walton, *Mimesis as Make-Believe. On The Foundations of the Representational Arts*. Cambridge: Harvard UP, 1990.
- Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, G. H. von Wright (ed.), Alois Pichler (rev.), Peter Winch (trad.), *Culture and Value*, Oxford: Blackwell Publishing, 1998.

MORTE, PRIVAÇÃO E IDENTIDADE PESSOAL

Pedro Galvão

A CURA

Diagnosticaram-nos uma doença horrível — vamos imaginar. Caso siga o seu curso, esta actuará de uma forma imperceptível, sem nos incapacitar nem fazer sofrer. Só que ao fim de cinco anos morreremos de repente. No entanto, dizem-nos, a doença é curável. Se quisermos, poderemos optar por um tratamento que nos livrará dela. A opção é urgente, note-se, dado que este só resultará se o iniciarmos nos próximos dias. Curados, várias décadas de vida futura — de vida futura *feliz* — ficarão à nossa espera. Preparamo-nos para dizer já que sim, que obviamente queremos ser tratados. Mas sugerem que pensemos melhor. É que o tratamento tem um efeito colateral um tanto perturbante: apagará irremediavelmente todas as nossas memórias, deixar-nos-á com uma personalidade radicalmente alterada. Passaremos a ter outro temperamento,

outros gostos, outros planos, outras convicções. Os *conteúdos* da nossa mente, digamos assim, serão obliterados pelo tratamento. E agora? Nestas circunstâncias, o que será *prudente* fazer? Ou seja, que curso de acção será realmente do nosso interesse?

Este caso, *A Cura*, encontra-se em *The Ethics of Killing*, um livro do filósofo norte-americano Jeff McMahan que se arrisca a figurar entre as obras de ética filosófica mais marcantes deste século. Como McMahan, julgo que seria imprudente (i.e. contrário ao nosso verdadeiro interesse) optar pelo tratamento. O melhor, *para nós próprios*, seria contentarmo-nos com os cinco anos de vida. Pelo que tenho conseguido apurar, o juízo intuitivo da maioria das pessoas é igual. Este juízo está em conflito com a perspectiva tradicional da prudência.

A PRUDÊNCIA SEGUNDO SIDGWICK

O que nos diz essa perspectiva? Em *Os Métodos da Ética*, Henry Sidgwick exprimiu-a com uma clareza exemplar. Aí, na verdade, apresenta-nos o seu traço fundamental como um dos raros axiomas genuínos da racionalidade prática. Designando-o, elucidativamente, por «princípio

da preocupação imparcial com todas as partes da nossa vida consciente», explica-o nestes termos:

[A]o futuro enquanto tal há que não dar nem mais nem menos importância do que ao agora. Obviamente, isto não significa que não se possa preferir

razoavelmente o bem do presente ao do futuro, dada a maior incerteza deste último. [...] O princípio afirma apenas que a simples anterioridade ou posterioridade no tempo não é um fundamento razoável para nos preocuparmos mais com o estado de consciência num momento do que com o estado de consciência noutra momento. Na prática, o princípio apresenta-se à maior parte dos homens desta forma: «não se deve preferir um bem menor no presente a um bem maior no futuro» (ponderando a diferença de certeza).

2013: 541.

O agente prudente, então, é aquele que faz aquilo que resultará no maior bem-estar (ou felicidade), para si mesmo, ao longo de toda a sua vida futura, resistindo à tentação demasiado comum de dar mais importância ao futuro mais imediato em detrimento dos períodos de vida mais remotos. Como Sidgwick salienta, justifica-se privilegiar o futuro mais próximo apenas na medida em que este é mais previsível — ou na medida em que neste tenhamos um maior poder de realização da felicidade.

Mas por que razão, do ponto de vista prudencial, uma pessoa terá de se preocupar imparcialmente com as diversas partes do seu futuro? A resposta parece saltar à vista: porque são partes do seu futuro, e não do futuro de outra pessoa.

PESSOAS DIVIDIDAS

Uma pessoa pode dividir-se. Não nas circunstâncias actuais, claro. Pelo menos por agora, a divisão de uma pessoa situa-se no domínio da pura fantasia, mas não deixa por isso de ser uma possibilidade genuína — e muito reveladora no que concerne à teoria da prudência, como viu o filósofo britânico Derek Parfit, o autor de *Reasons and Persons*, já há algumas décadas.

No caso mais realista que podemos imaginar, uma pessoa divide-se pelo transplante do seu cérebro. Seja *A* a pessoa original. Retiremos-lhe

A *identidade pessoal* é aquilo que fundamenta (i.e. que torna apropriada ou racional) a preocupação prudencial. Ou seja, temos razões para nos preocuparmos *prudencialmente* com uma certa pessoa futura se, e apenas se, essa pessoa futura formos nós — e isto porque nós seremos essa pessoa. O que poderia ser mais óbvio?

Considerando *A Cura* à luz desta perspectiva, chega-se à conclusão de que o melhor, sem dúvida, seria optar pelo tratamento. Essa é a opção que resultaria num maior total de bem-estar para nós mesmos: em várias décadas de vida feliz fruiríamos seguramente mais bem-estar do que em apenas cinco anos.

Há só uma forma interessante de resistir a esta conclusão. Podemos alegar que escolher o tratamento seria, em rigor, cometer suicídio: entre nós e a pessoa futura que fruiria décadas de vida feliz não haveria identidade. Ela seria *outra* pessoa. Creio, contudo, que esta alegação é falsa. A identidade pessoal *não* depende da continuidade de conteúdos mentais, pelo que uma pessoa poderia sobreviver à perda das suas memórias e a uma alteração drástica de personalidade — veja-se o meu artigo referido no fim.

Nós continuaríamos a existir após o tratamento, portanto. Reconhecendo este facto, como poderemos justificar o juízo de que a escolha prudente seria abdicar da cura?

o cérebro do crânio, separemos os hemisférios e transplantemos cada um deles para um corpo distinto, qualitativamente igual ao corpo agora descerebrado que pertenceu a *A*. Após os transplantes, duas pessoas despertam nos corpos que acolheram os hemisférios — sejam elas *B* e *C*.

Na literatura filosófica sobre a identidade pessoal, dificilmente haverá um caso mais discutido do que este. Queremos saber o que aconteceu a *A*. Para tornar o enigma mais interessante, suponhamos que *B* e *C* estão empatadas na

semelhança psicológica com *A*. Nenhuma das pessoas resultantes, portanto, é psicologicamente mais parecida com *A* do que a outra. Nestas circunstâncias, seria arbitrário afirmar que *A* é *B* — e não *C*. Ou que *A* é *C* — e não *B*. Será que *A* é tanto *B* como *C*? Isto também é absurdo. Se *A* fosse *B* e *A* fosse também *C*, então *B* seria *C*. Mas é óbvio que *B* e *C*, ainda que sejam tão semelhantes como gémeos idênticos, são *duas* pessoas. Não uma. O melhor que podemos dizer, parece, é que a pessoa original não é identificável com nenhuma das pessoas resultantes. Em rigor, podemos acrescentar, *A* deixou de existir.

Do exame deste caso, Parfit extraiu uma conclusão verdadeiramente revolucionária: no fundo, a identidade não é «aquilo que importa». Mais precisamente: a identidade pessoal não é aquilo que fundamenta a preocupação prudencial. Pois suponha-se que, antes dos transplantes, *A* tinha o poder de tomar medidas para evi-

tar que *B* e *C* caíssem nas mãos de um torturador, digamos. Intuitivamente, *A* deveria tomar essas medidas por uma questão de interesse pessoal. Aceite esta intuição, temos de concluir que pode ser racional uma pessoa preocupar-se prudencialmente com uma certa pessoa futura, ainda que não haja identidade entre ela e essa pessoa.

Se a identidade não é aquilo que importa, o que importa então? Que factos acerca das relações entre a pessoa original e as pessoas resultantes tornam apropriada a preocupação prudencial da primeira com as segundas? Parece evidente que as relações relevantes são, pelo menos em parte, de natureza psicológica. *A* está psicologicamente *conectada* num grau muito forte — talvez tão forte como cada um de nós está conectado com a pessoa que será amanhã — tanto com *B* como com *C*. Pelo menos em grande medida, é por isso que, prudencialmente, *A* tem de se preocupar com a sorte tanto de *B* como de *C*.

PRIVAÇÃO

Resistindo obstinadamente aos argumentos epicuristas, a grande maioria dos filósofos que mais têm reflectido sobre a morte defende que esta, na maior parte dos casos, é mesmo um grande mal para quem morre. Para muitos destes filósofos, a explicação do mal da morte passa crucialmente por uma ideia fácil de entender: a morte, tomada como aniquilação, é um mal não porque estar morto seja aborrecido ou desagradável, mas porque quem morre sofre a *privação* de uma vida consciente futura que teria sido globalmente boa para si mesmo.

A privação que a morte impõe, claro, varia muito de caso para caso. Há mortes piores do que outras porque há mortes que impõem uma maior privação a quem morre. A morte de um adolescente, por exemplo, normalmente será muito pior do que a morte de um nonagenário. Mas como aferir a gravidade da privação que uma morte impõe? De acordo com a perspectiva

mais simples, o total de bem-estar é tudo o que interessa. A morte do nonagenário não é tão má simplesmente porque o bem-estar de que ele teria fruído, caso não tivesse morrido, é muito menor do que o bem-estar que o adolescente teria fruído, caso não tivesse morrido. A respeito de *A Cura*, esta perspectiva apoia o juízo de que o melhor seria aceitar o tratamento: rejeitando-o, morreríamos mais cedo, ficando assim privados de um maior de bem-estar; aceitando-o, morreríamos muito mais tarde, sofrendo assim uma privação menor.

Esta perspectiva simples, no entanto, afigura-se demasiado simples. Se aquilo que importa não é a identidade, mas (pelo menos em parte) a obtenção de conexões psicológicas, então não podemos aferir o mal da privação que a morte impõe considerando apenas a «quantidade» de bem-estar perdido. Será mau, para nós, ficarmos privados dos bens que uma pessoa fruiria não

porque nós seríamos essa pessoa, mas porque — e na medida em que — nós estaríamos psicologicamente conectados com essa pessoa.

Vistas as coisas a esta luz, a opção prudente seria recusar o tratamento. O total de bem-estar conta, sem dúvida, mas é importante que esse bem-estar seja o bem-estar de alguém (nós mesmos no futuro, no caso em apreço) que venha a estar psicologicamente conectado connosco num grau significativo. Através de uma experiência mental muito próxima de *A Cura*, Leibniz, no *Discurso de Metafísica*, defendeu isto mesmo:

Suponhamos que algum particular tem de se converter de repente em rei da China, mas na condição

de esquecer tudo o que foi, como se acabasse de nascer de novo. Não é, na prática [...], como se ele houvesse de ser aniquilado para, no mesmo instante e em seu lugar, se criar um rei da China? O que este particular não tem nenhuma razão para desejar.

1995: 83.

Em *A Cura*, diria Leibniz, a aceitação do tratamento não resultaria na nossa aniquilação. Mas, *na prática*, seria *como se* tivéssemos sido destruídos e substituídos por um estranho — algo que, de um ponto de vista prudencial, seria indesejável mesmo que a vida desse estranho fosse tão longa e feliz como a de um rei da China singularmente afortunado.

A PRUDÊNCIA SEGUNDO MCMAHAN

McMahan pensa que seria do nosso interesse recusar o tratamento precisamente porque é parfitiano quanto à prudência. Ou seja, subscreve a tese negativa de Parfit neste domínio: a identidade não é aquilo que fundamenta uma preocupação apropriada com o nosso próprio futuro. Mas entende que, na medida do possível, há que não dissociar a identidade pessoal da preocupação prudencial.

De acordo com a teoria da identidade pessoal que McMahan defende — e que é correcta, a meu ver —, esta resulta da continuidade física e funcional do cérebro. Cada um de nós continuará a existir enquanto o seu cérebro (sem se dividir!) funcionar apropriadamente, mantendo no mínimo a capacidade mental básica de gerar estados conscientes. A continuidade de conteúdos mentais, assegurada pela existência de conexões psicológicas, *não* é essencial para a nossa sobrevivência.

O que tem McMahan a dizer sobre a prudência? Obviamente, que a continuidade de conteúdos mentais tem importância significativa — de outra forma não poderia afirmar a imprudência do tratamento. Mas, como pretende que a iden-

tidade pessoal e a preocupação prudencial estejam tão alinhadas quanto possível, McMahan não fica por aqui. Dado que a continuidade física e funcional do cérebro é a relação constitutiva da identidade pessoal, entende que esta relação *também* tem importância prudencial. Assim, se entre uma pessoa presente e uma pessoa futura houver continuidade física e funcional do cérebro — note-se que, excluídos casos como o da divisão, estaremos a falar da mesma pessoa —, a primeira terá sempre razões para se preocupar prudencialmente com a segunda, *mesmo que entre elas já não haja continuidade de conteúdos mentais*. Esta perspectiva, vou sugerir agora, poderá muito bem ser falsa.

A CURA II

Consideremos uma variante ainda mais improvável de *A Cura*. Recusar o tratamento terá o mesmo efeito: apenas mais cinco anos de vida. E aceitá-lo terá o mesmo preço: a obliteração irremediável da nossa personalidade. O prémio do tratamento, porém, agora é mais avultado. Além de curados, ficaremos com um organismo extraordinariamente revitalizado, imune à doença e ao declínio biológico. Poderemos contar não com apenas algumas décadas de vida adicional, mas com séculos e séculos de uma existência expectavelmente feliz.

Será que esta diferença faz alguma diferença? Não, rigorosamente nenhuma — arrisco dizer. Optar pelo tratamento não deixaria de ser contrário ao nosso verdadeiro interesse. Aliás, mesmo que uma religião me garantisse uma vida eterna de bem-aventurança em caso de conversão, confesso que a oferta não me atrairia se a passagem para o Além implicasse a perda de toda a memória autobiográfica, de todas as conexões com a minha personalidade presente. Na prática, seria exactamente como se outra pessoa tomasse o meu lugar. Continuar a existir, nessas condições, não seria melhor do que a morte pura e simples.

Aceite o juízo de que, também na nova versão de *A Cura*, seria imprudente submeter-nos ao tratamento, temos de rejeitar a teoria da prudência de McMahan. Pois esta implica que, havendo continuidade física e funcional do cérebro entre nós agora, antes do tratamento, e nós durante

os séculos e séculos de vida vindoura, não seria racional — prudencialmente racional — encarar todo esse bem-estar futuro com *inteira* indiferença. E, dada a vastíssima «quantidade» de bem-estar em causa, o melhor seria, ponderadas todas as coisas, optar pelo tratamento. A obliteração da nossa personalidade seria um preço que valeria a pena pagar. Se, como sugeri, esse preço seria sempre demasiado alto, há que abandonar a perspectiva de McMahan sobre a prudência, renunciando à ideia de que a continuidade física e funcional do cérebro entre uma pessoa presente e uma pessoa futura torna apropriada a preocupação prudencial da primeira com a segunda. A prudência, então, terá como fundamento apenas a continuidade de conteúdos mentais, assente em conexões psicológicas. Mas esta perspectiva também tem o seu preço. Implica acentuar a discrepância, que repugna profundamente ao senso comum, entre a identidade pessoal e a preocupação prudencial. A possibilidade da divisão de pessoas mostra-nos que a segunda pode ser perfeitamente apropriada na ausência da primeira. Agora temos de acrescentar o inverso: em certos casos possíveis, mesmo havendo identidade pessoal, a preocupação prudencial seria descabida. Nunca será mau, para nós mesmos, ficarmos privados dos bens que uma pessoa futura fruiria se entre nós e essa pessoa não existir uma cadeia de conexões psicológicas — mesmo que nós *sejamos* essa pessoa.

REFERÊNCIAS

- Galvão, Pedro. 2013. Identidade Pessoal. In João Branquinho e Ricardo Santos (eds.), *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*.
 Leibniz, Gottfried. 1995. *Discurso de Metafísica*, trad. de João Amado. Lisboa: Edições 70 [1686].
 Sidgwick, Henry. 2013. *Os Métodos da Ética*, trad. de Pedro Galvão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian [1907].
 McMahan, Jeff. 2003. *The Ethics of Killing*. Oxford: Oxford University Press.
 Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.

PACEM IN TERRIS

As pessoas às quais se recusam as condições mínimas para uma vida livre do terror e que lhes proporcionem uma dignidade básica têm direito de recorrer a outros para que lhes assegurem essas condições. Negar-lhes essas condições é sustentar que, em relação a estranhos, apenas temos deveres negativos: que, por exemplo, não os podemos matar, mas não temos qualquer dever de os proteger de serem mortos.

Michael Dummett, Sobre Imigração e Refugiados (2000)

PACEM IN TERRIS

João XXIII

Reproduz-se aqui, na íntegra, a tradução portuguesa. © Copyright, Libreria Editrice Vaticana. Os destaques são da responsabilidade da *Forma de Vida*.

CARTA ENCÍCLICA
PACEM IN TERRIS
DO SUMO PONTÍFICE
PAPA JOÃO XXIII
AOS VENERÁVEIS IRMÃOS
PATRIARCAS, PRIMAZES,
ARCEBISPOS, BISPOS
E OUTROS ORDINÁRIOS
DO LUGAR EM PAZ E COMUNHÃO
COM A SÉ APOSTÓLICA
AO CLERO E FIÉIS DE TODO O ORBE,
BEM COMO A TODAS AS PESSOAS DE BOA VONTADE

A PAZ DE TODOS OS POVOS
NA BASE DA VERDADE,
JUSTIÇA, CARIDADE E LIBERDADE

INTRODUÇÃO

ORDEM NO UNIVERSO

1. A paz na terra, anseio profundo de todos os homens de todos os tempos, não se pode estabelecer nem consolidar senão no pleno respeito da ordem instituída por Deus. Testemunham outrossim a dignidade do homem capaz de desvendar essa ordem e de produzir os meios adequados para dominar essas forças, canalizando-as em seu proveito.
2. O progresso da ciência e as invenções da técnica evidenciam que reina uma ordem maravilhosa nos seres vivos e nas forças da natureza.
3. Mas o avanço da ciência e os inventos da técnica demonstram, antes de tudo, a infinita grandeza de Deus, criador do universo e do homem.

Foi ele quem tirou do nada o universo, infundindo-lhe os tesouros de sua sabedoria e bondade. Por isso, o salmista enaltece a Deus com estas palavras: «Senhor, Senhor, quão admirável é o teu nome em toda a terra» (Sl8, 1). «Quão numerosas são as tuas obras, Senhor! Fizeste com sabedoria todas as coisas» (Sl103, 24). Foi igualmente Deus

quem criou o homem à sua imagem e semelhança (cf. Gn 1, 26), dotado de inteligência e liberdade, e o constituiu senhor do universo, como exclama ainda o Salmista: «Tu o fizeste pouco menos do que um deus, coroando-o de glória e beleza. Para que domine as obras de tuas mãos sob seus pés tudo colocaste» (Sl8,5-6).

ORDEM NOS SERES HUMANOS

4. Contrasta clamorosamente com essa perfeita ordem universal a desordem que reina entre indivíduos e povos, como se as suas mútuas relações não pudessem ser reguladas senão pela força.

5. No entanto, imprimiu o Criador do universo no íntimo do ser humano uma ordem, que a consciência deste manifesta e obriga peremptoriamente a observar: «mostram a obra da lei gravada em seus corações, dando disto testemunho a sua consciência e seus pensamentos» (Rm 2,15). E como poderia ser de outro modo? Pois toda obra de Deus é um reflexo de sua infinita sabedoria, reflexo tanto mais luminoso, quanto mais essa obra participa da perfeição do ser (cf. Sl18,8-11).

6. Uma concepção tão freqüente quanto errônea leva muitos a julgar que as relações de convivên-

cia entre os indivíduos e sua respectiva comunidade política possam reger-se pelas mesmas leis que as forças e os elementos irracionais do universo. Mas a verdade é que, sendo leis de gênero diferente, devem-se buscar apenas onde as inscreveu o Criador de todas as coisas, asaber, na natureza humana.

7. São de fato essas leis que indicam claramente como regular na convivência humana as relações das pessoas entre si, as dos cidadãos com as respectivas autoridades públicas, as relações entre os diversos Estados, bem como as dos indivíduos e comunidades políticas com a comunidade mundial, cuja criação é hoje urgentemente postulada pelo bem comum universal.

I.ª PARTE. ORDEM ENTRE OS SERES HUMANOS

TUDO SER HUMANO É PESSOA, SUJEITO DE DIREITOS E DEVERES

8. E, antes de mais nada, é necessário tratar da ordem que deve vigorar entre os homens.

9. Em uma convivência humana bem constituída e eficiente, é fundamental o princípio de que cada ser humano é pessoa; isto é, natureza dotada de inteligência e vontade livre. Por essa razão, possui em si mesmo direitos e deveres, que emanam direta e simultaneamente de sua própria natureza. Trata-se, por conseguinte, de

direitos e deveres universais, invioláveis, e inalienáveis.¹

10. E se contemplarmos a dignidade da pessoa humana à luz das verdades reveladas, não poderemos deixar de tê-la em estima incomparavelmente maior. Trata-se, com efeito, de pessoas remidas pelo Sangue de Cristo, as quais com a graça se tornaram filhas e amigas de Deus, herdeiras da glória eterna.

DIREITOS

DIREITO À EXISTÊNCIA E A UM DIGNO PADRÃO DE VIDA

11. E, ao nos dispormos a tratar dos direitos do homem, advertimos, de início, que o ser humano tem direito à existência, à integridade física, aos recursos correspondentes a um digno padrão de vida: tais são especialmente o alimento, o vestuário, a moradia, o repouso, a assistência sanitária, os serviços sociais indispensáveis. Segue-se daí

que a pessoa tem também o direito de ser amparada em caso de doença, de invalidez, de viuvez, de velhice, de desemprego forçado, e em qualquer outro caso de privação dos meios de sustento por circunstâncias independentes de sua vontade.²

DIREITOS QUE SE REFEREM AOS VALORES MORAIS E CULTURAIS

12. Todo o ser humano tem direito natural ao respeito de sua dignidade e à boa fama; direito à liberdade na pesquisa da verdade e, dentro dos limites da ordem moral e do bem comum, à liberdade na manifestação e difusão do pensamento, bem como no cultivo da arte. Tem direito também à informação verídica sobre os acontecimentos públicos.

o direito a uma instrução de base e a uma formação técnica e profissional, conforme ao grau de desenvolvimento cultural da respectiva coletividade. É preciso esforçar-se por garantir àqueles, cuja capacidade o permita, o acesso aos estudos superiores, de sorte que, na medida do possível, subam na vida social a cargos e responsabilidades adequados ao próprio talento e à perícia adquirida.³

13. Deriva também da natureza humana o direito de participar dos bens da cultura e, portanto,

DIREITO DE HONRAR A DEUS SEGUNDO OS DITAMES DA RETA CONSCIÊNCIA

14. Pertence igualmente aos direitos da pessoa a liberdade de prestar culto a Deus de acordo com os retos ditames da própria consciência, e de professar a religião, privada e publicamente. Com efeito, claramente ensina Lactâncio, «fomos criados com a finalidade do prestarmos justas e devidas honras a Deus, que nos criou; de só a ele conhecermos e seguirmos. Por este vínculo de piedade nos unimos e ligamos a Deus, donde deriva o próprio nome de religião».⁴ Sobre o mesmo assunto nosso predecessor de imortal memória Leão XIII assim se expressa: «Esta verdadeira e digna liberdade dos filhos de Deus

que mantém alta a dignidade da pessoa humana é superior a toda violência e infúria, e sempre esteve nos mais ardentes desejos da Igreja. Foi esta que constantemente reivindicaram os apóstolos, sancionaram nos seus escritos os apologetas, consagraram pelo próprio sangue um sem número de mártires».⁵

DIREITO À LIBERDADE NA ESCOLHA DO PRÓPRIO ESTADO DE VIDA

15. É direito da pessoa escolher o estado de vida, de acordo com as suas preferências, e, portanto, de constituir família, na base da paridade de direitos e deveres entre homem e mulher, ou então, de seguir a vocação ao sacerdócio ou à vida religiosa.⁶

16. A família, baseada no matrimônio livremente contraído, unitário e indissolúvel, há de ser con-

siderada como o núcleo fundamental e natural da sociedade humana. Merece, pois, especiais medidas, tanto de natureza econômica e social, como cultural e moral, que contribuam para consolidá-la e ampará-la no desempenho de sua função.

17. Aos pais, portanto, compete a prioridade de direito em questão de sustento e educação dos próprios filhos.⁷

DIREITOS INERENTES AO CAMPO ECONÔMICO

18. No que diz respeito às atividades econômicas, é claro que, por exigência natural, cabe à pessoa não só a liberdade de iniciativa, senão também o direito ao trabalho.⁸

19. Semelhantes direitos comportam certamente a exigência de poder a pessoa trabalhar em condições tais que não se lhe minem as forças físicas nem se lese a sua integridade moral, como tampouco se comprometa o seu desenvolvimento humano ainda em formação. Quanto às mulheres, seja-lhes facultado trabalhar em condições adequadas às suas necessidades e deveres de esposas e mães.⁹

20. Da dignidade da pessoa humana deriva também o direito de exercer atividade econômica com senso de responsabilidade.¹⁰ Ademais, não podemos passar em silêncio o direito a remuneração do trabalho conforme aos preceitos da justiça; remuneração que, em proporção dos recursos disponíveis, permita ao trabalhador e

à sua família um teor de vida condizente com a dignidade humana. A esse respeito nosso predecessor de feliz memória Pio XII afirma: «Ao dever pessoal de trabalhar, inerente à natureza, corresponde um direito igualmente natural, o de poder o homem exigir que das tarefas realizadas lhe provenham, para si e seus filhos, os bens indispensáveis à vida: tão categoricamente impõe a natureza a conservação do homem».¹¹

21. Da natureza humana origina-se ainda o direito à propriedade privada, mesmo sobre os bens de produção. Como afirmamos em outra ocasião, esse direito «constitui um meio apropriado para a afirmação da dignidade da pessoa humana e para o exercício da responsabilidade em todos os campos; e é fator de serena estabilidade para a família, como de paz e prosperidade social».¹²

22. Cumpre, aliás, recordar que ao direito de propriedade privada é inerente uma função social.¹³

DIREITO DE REUNIÃO E ASSOCIAÇÃO

23. Da sociabilidade natural da pessoa humana provém o direito de reunião e de associação; bem como o de conferir às associações a forma que aos seus membros parecer mais idônea à finalidade em vista, e de agir dentro delas por

conta própria e risco, conduzindo-as aos almejados fins.¹⁴

24. Como tanto inculcamos na encíclica *Mater et Magistra*, é de todo indispensável se constitua uma vasta rede de agremiações ou organismos

intermediários, adequados afins que os indivíduos por si sós não possam conseguir de maneira eficaz. Semelhantes agremiações e organismos são elementos absolutamente indispensáveis

para salvaguardar a dignidade e a liberdade da pessoa humana, sem lhe comprometer o sentido de responsabilidade.¹⁵

DIREITO DE EMIGRAÇÃO E DE IMIGRAÇÃO

25. Deve-se também deixar a cada um o pleno direito de estabelecer ou mudar domicílio dentro da comunidade política de que é cidadão, e mesmo, quando legítimos interesses o aconselhem, deve ser-lhe permitido transferir-se a outras comunidades políticas e nelas domiciliar-

-se.¹⁶ Por ser alguém cidadão de um determinado país, não se lhe tolhe o direito de ser membro da família humana, ou cidadão da comunidade mundial, que consiste na união de todos os seres humanos entre si.

DIREITOS DE CARÁTER POLÍTICO

26. Coere ainda com a dignidade da pessoa o direito de participar ativamente da vida pública, e de trazer assim a sua contribuição pessoal ao bem comum dos concidadãos. São palavras de nosso predecessor de feliz memória Pio XII: «A pessoa humana como tal não só não pode ser considerada como mero objeto ou elemento passivo da vida social, mas, muito pelo contrário, deve ser tida como o sujeito, o fundamento, e o fim da mesma».¹⁷

27. Compete outrossim à pessoa humana a legítima tutela dos seus direitos: tutela eficaz, imparcial, dentro das normas objetivas da justiça. Assim Pio XII, nosso predecessor de feliz memória, adverte com estas palavras: «Da ordem jurídica intencionada por Deus emana o direito inalienável do homem à segurança jurídica e a uma esfera jurisdicional bem determinada, ao abrigo de toda e qualquer impugnação arbitrária».¹⁸

DEVERES

INDISSOLÚVEL RELAÇÃO ENTRE DIREITOS E DEVERES NA MESMA PESSOA

28. Aos direitos naturais acima considerados vinculam-se, no mesmo sujeito jurídico que é a pessoa humana, os respectivos deveres. Direitos e deveres encontram na lei natural que os outorga ou impõe, o seu manancial, a sua consistência, a sua força inquebrantável.

29. Assim, por exemplo, o direito à existência liga-se ao dever de conservar-se em vida, o direito a um condigno teor de vida, à obrigação de viver

dignamente, o direito de investigar livremente a verdade, ao dever de buscar um conhecimento da verdade cada vez mais vasto e profundo.

RECIPROCIDADE DE DIREITOS E DEVERES ENTRE PESSOAS DIVERSAS

30. Estabelecido este princípio, deve-se concluir que, no relacionamento humano, a determinado direito natural de uma pessoa corresponde o dever de reconhecimento e respeito desse direito por parte dos demais. É que todo direito fundamental do homem encontra sua força e autoridade na lei natural, a qual, ao mesmo tempo que

o confere, impõe também algum dever correspondente. Por conseguinte, os que reivindicam os próprios direitos, mas se esquecem por completo de seus deveres ou lhes dão menor atenção, assemelham-se a quem constrói um edifício com uma das mãos e, com a outra, o destrói.

NA COLABORAÇÃO MÚTUA

31. Sendo os homens sociais por natureza, é mister convivam uns com os outros e promovam o bem mútuo. Por esta razão, é exigência de uma sociedade humana bem constituída que mutuamente sejam reconhecidos e cumpridos os respectivos direitos e deveres. Segue-se, igualmente, que todos devem trazer a sua própria contribuição generosa à construção de uma sociedade na qual direitos e deveres se exerçam com solércia e eficiência cada vez maiores.

32. Não bastará, por exemplo, reconhecer o di-

reito da pessoa aos bens indispensáveis à sua subsistência, se não enviares todos os esforços para que cada um disponha desses meios em quantidade suficiente.

33. A convivência humana, além de bem organizada, há de ser vantajosa para seus membros. Requer-se, pois, que estes não só reconheçam e cumpram direitos e deveres recíprocos, mas todos colaborem também nos múltiplos empreendimentos que a civilização contemporânea permite, sugere, ou reclama.

SENSO DE RESPONSABILIDADE

34. Exige ademais a dignidade da pessoa humana um agir responsável e livre. Importa, pois; para o relacionamento social que o exercício dos próprios direitos, o cumprimento dos próprios deveres e a realização dessa múltipla colaboração derivem sobretudo de decisões pessoais, fruto da própria convicção, da própria iniciativa, do próprio senso de responsabilidade, mais

que por coação, pressão, ou qualquer forma de imposição externa. Uma convivência baseada unicamente em relações de força nada tem de humano: nela as pessoas vêem coarctada a própria liberdade, quando, pelo contrário, deveriam ser postas em condição tal que se sentissem estimuladas a demandar o próprio desenvolvimento e aperfeiçoamento.

CONVIVÊNCIA FUNDADA SOBRE A VERDADE, A JUSTIÇA, O AMOR A LIBERDADE

35. A convivência entre os seres humanos só poderá, pois, ser considerada bem constituída, fe-

cunda e conforme à dignidade humana, quando fundada sobre o verdade, como adverte o apóstolo

Paulo: «Abandonai a mentira e falai a verdade cada um ao seu próximo, porque somos membros uns dos outros» (Ef 4,25). Isso se obterá se cada um reconhecer devidamente tanto os próprios direitos, quanto os próprios deveres para com os demais. A comunidade humana será tal como acabamos de a delinear, se os cidadãos, guiados pela justiça, se dedicarem ao respeito dos direitos alheios e ao cumprimento dos próprios deveres; se se deixarem conduzir por um amor que sinta as necessidades alheias como próprias, fazendo os outros participantes dos próprios bens; e se tenderem todos a que haja no orbe terrestre uma perfeita comunhão de valores culturais e espirituais. Nem basta isso. A sociedade humana realiza-se na liberdade digna de cidadãos que, sendo por natureza dotados de razão, assumem a responsabilidade das próprias ações.

36. É que acima de tudo, veneráveis irmãos e diletos filhos, há de considerar-se a convivência humana como realidade eminentemente espiritual: como intercomunicação de conhecimentos à luz da verdade, exercício de direitos e cumprimento de deveres, incentivo e apelo aos bens morais, gozo comum do belo em todas as suas legítimas expressões, permanente disposição de fundir em tesouro comum o que de melhor cada qual possui, anelo de assimilação pessoal de valores espirituais. Valores esses, nos quais se vivifica e orienta tudo o que diz respeito à cultura, ao desenvolvimento econômico, às instituições sociais, aos movimentos e regimes políticos, à ordem jurídica e aos demais elementos, através dos quais se articula e se exprime a convivência humana em incessante evolução.

ORDEM MORAL TENDO POR FUNDAMENTO OBJETIVO O VERDADEIRO DEUS

37. A ordem que há de vigorar na sociedade humana é de natureza espiritual. Com efeito, é uma ordem que se funda na verdade, que se realizará segundo a justiça, que se animará e se consumará no amor, que se recomporá sempre na liberdade, mas sempre também em novo equilíbrio cada vez mais humano.

38. Ora, essa ordem moral-universal, absoluta e imutável nos seus princípios — encontra a sua origem e o seu fundamento no verdadeiro Deus, pessoal e transcendente. Deus, verdade primeira

e sumo bem, é o único e o mais profundo manancial, donde possa haurir a sua genuína vitalidade uma sociedade bem constituída, fecunda e conforme à dignidade de pessoas humanas.¹⁹ A isto se refere santo Tomás de Aquino, quando escreve: «a razão humana tem da lei eterna, que é a mesma razão divina, a prerrogativa de ser a regra da vontade humana, medida da sua bondade... Donde se segue que a bondade da vontade humana depende muito mais da lei eterna do que da razão humana».²⁰

SINAIS DOS TEMPOS

39. Três fenômenos caracterizam a nossa época. Primeiro, a gradual ascensão econômico-social das classes trabalhadoras.

40. Nas primeiras fases do seu movimento de ascensão, os trabalhadores concentravam sua ação na reivindicação de seus direitos, especialmen-

te de natureza econômico-social, avançaram em seguida os trabalhadores às reivindicações políticas e, malmente, se empenharam na conquista de bens culturais e morais. Hoje, em toda parte, os trabalhadores exigem arduamente não serem tratados à maneira de meros objetos,

sem entendimento nem liberdade, à mercê do arbítrio alheio, mas como pessoas, em todos os setores da vida social, tanto no econômico-social como no da política e da cultura.

41. Em segundo lugar, o fato por demais conhecido, isto é, o ingresso da mulher na vida pública: mais acentuado talvez em povos de civilização cristã; mais tardio, mas já em escala considerável, em povos de outras tradições e cultura. Torna-se a mulher cada vez mais conscia da própria dignidade humana, não sofre mais ser tratada como um objeto ou um instrumento, reivindica direitos e deveres consentâneos com sua dignidade de pessoa, tanto na vida familiar como na vida social.

42. Notamos finalmente que, em nossos dias, evoluiu a sociedade humana para um padrão social e político completamente novo. Uma vez que todos os povos já proclamaram ou estão para proclamar a sua independência, acontecerá dentro em breve que já não existirão povos dominadores e povos dominados.

43. As pessoas de qualquer parte do mundo são hoje cidadãos de um Estado autônomo ou estão para o ser. Hoje comunidade nenhuma de nenhuma raça quer estar sujeita ao domínio de outrem. Porquanto, em nosso tempo, estão superadas seculares opiniões que admitiam classes inferiores de homens e classes superiores,

derivadas de situação econômico-social, sexo ou posição política.

44. Ao invés, universalmente prevalece hoje a opinião de que todos os seres humanos são iguais entre si por dignidade de natureza. As discriminações raciais não encontram nenhuma justificação, pelo menos no plano doutrinal. Isto é de um alcance e importância imensa para a estruturação do convívio humano segundo os princípios que acima recordamos. Pois, quando numa pessoa surge a consciência dos próprios direitos, nela nascerá forçosamente a consciência do dever: no titular de direitos, o dever de reclamar esses direitos, como expressão de sua dignidade, nos demais, o dever de reconhecer e respeitar tais direitos.

45. E quando as relações de convivência se colocam em termos de direito e dever, os homens abrem-se ao mundo dos valores culturais e espirituais, quais os de verdade, justiça, caridade, liberdade, tornando-se cônscios de pertencerem àquele mundo. Ademais são levados por essa estrada a conhecer melhor o verdadeiro Deus transcendente e pessoal e a colocar então as relações entre eles e Deus como fundamento de sua vida: da vida que vivem no próprio íntimo e da vida em relação com os outros homens.

2ª PARTE. RELAÇÕES ENTRE OS SERES HUMANOS E OS PODERES PÚBLICOS NO SEIO DAS COMUNIDADES POLÍTICAS

NECESSIDADE DA AUTORIDADE E SUA ORIGEM DIVINA

46. A sociedade humana não estará bem constituída nem será fecunda a não ser que lhe presida uma autoridade legítima que salvaguarde as instituições e dedique o necessário trabalho e esforço ao bem comum. Esta autoridade vem de Deus, como ensina são Paulo: «não há poder algum a não ser proveniente de Deus» (*Rm* 13,

1-6). A esta sentença do Apóstolo faz eco a explanação de são João Crisóstomo: «Que dizes? Todo governante é constituído por Deus? Não, não afirmo isso. Não trato agora de cada governante em particular mas do governo como tal. Afirmo ser disposição da sabedoria divina que haja autoridade, que alguns governem outros

obedeçam e que não se deixe tudo ao acaso ou à temeridade humana».²¹ Com efeito, Deus criou os homens sociais por natureza e, já que sociedade alguma pode «subsistir sem um chefe que, com o mesmo impulso eficaz, encaminhe todos para o fim comum, conclui-se que a comunidade humana tem necessidade de uma autoridade que a governe. Esta, assim como a sociedade, se origina da natureza, e por isso mesmo, vem de Deus».²²

47. A autoridade não é força incontrolável, é sim faculdade de mandar segundo a sã razão. A sua capacidade de obrigar deriva, portanto, da ordem moral, a qual tem a Deus como princípio

e fim. Razão pela qual adverte o nosso predecessor Pio XII, de feliz memória: «A ordem absoluta dos seres e o próprio fim do homem (ser livre, sujeito de deveres e de direitos invioláveis, origem e fim da sociedade humana) comportam também o Estado como comunidade necessária e investida de autoridade, sem a qual não poderia existir nem medrar... Segundo a reta razão e, principalmente segundo a fé cristã, essa ordem de coisas só pode ter seu princípio num Deus pessoal, criador de todos. Por isso, a dignidade da autoridade política tem sua origem na participação da autoridade do próprio Deus».²³

FORÇA PROVENIENTE DA ORDEM MORAL

48. A autoridade que se baseasse exclusiva ou principalmente na ameaça ou no temor de penas ou na promessa e solicitação de recompensa, não moveria eficazmente os seres humanos à realização do bem comum. Se por acaso o conseguisse, isso repugnaria à dignidade de seres dotados de razão e de liberdade. A autoridade é sobretudo uma força moral. Deve, pois, apelar à consciência do cidadão, isto é, ao dever de prontificar-se em contribuir para o bem comum. Sendo, porém, todos os homens iguais em dignidade natural, ninguém pode obrigar a outrem interiormente, porque isso é prerrogativa exclusiva de Deus, que perscruta e julga as atitudes íntimas.

49. A autoridade humana pode obrigar moralmente só estando em relação intrínseca com a autoridade de Deus e é participação dela.²⁴

50. Desta maneira fica salvaguardada também a dignidade pessoal dos cidadãos. Obediência aos poderes públicos não é sujeição de homem a homem, é sim, no seu verdadeiro significado, homenagem prestada a Deus, sábio criador de todas as coisas, o qual dispôs que as relações de convivência se adaptem à ordem por ele estabelecida. Pelo fato de prestarmos a devida re-

verência a Deus, não nos humilhamos, mas nos elevamos e enobrecemos, porque, «servir a Deus é reinar».²⁵

51. Já que a autoridade é exigência da ordem moral e promana de Deus, caso os governantes legislares ou prescreverem algo contra essa ordem e, portanto, contra a vontade de Deus, essas leis e essas prescrições não podem obrigar a consciência dos cidadãos. «É preciso obedecer antes a Deus que aos homens» (At 5, 29). Neste caso, a própria autoridade deixa de existir, degenerando em abuso do poder; segundo a doutrina de Santo Tomás de Aquino: «A lei humana tem valor de lei enquanto está de acordo com a reta razão: derivando, portanto, da lei eterna. Se, porém, contradiz à razão, chama-se lei iníqua e, como tal, não tem valor de lei, mas é um ato de violência».²⁶

52. Pelo fato, porém, de a autoridade provir de Deus, de nenhum modo se conclui que os homens não tenham faculdade de eleger os próprios governantes, de determinar a forma de governo e o métodos e a alçada dos poderes públicos. Segue-se daí que a doutrina por nós exposta é compatível com qualquer regime genuinamente democrático.²⁷

A ATUAÇÃO DO BEM COMUM CONSTITUI A RAZÃO DE SER DOS PODERES PÚBLICOS

53. Todo o cidadão e todos os grupos intermediários devem contribuir para o bem comum. Disto se segue, antes de mais nada, que devem ajustar os próprios interesses às necessidades dos outros, empregando bens e serviços na direção indicada pelos governantes, dentro das normas da justiça e na devida forma e limites de competência. Quer isso dizer que os respectivos atos da autoridade civil não só devem ser formalmente

corretos, mas também de conteúdo tal que de fato representem o bem comum, ou a ele possam encaminhar.

54. Essa realização do bem comum constitui a própria razão de ser dos poderes públicos, os quais devem promovê-lo de tal modo que, ao mesmo tempo, respeitem os seus elementos essenciais e adaptem as suas exigências às atuais condições históricas.²⁸

ASPECTOS FUNDAMENTAIS DO BEM COMUM

55. Mais ainda, as características étnicas de cada povo devem ser consideradas como elementos do bem comum.²⁹ Não lhe esgotam, todavia, o conteúdo. Pois visto ter o bem comum relação essencial com a natureza humana, não poderá ser concebido na sua integridade, a não ser que, além de considerações sobre a sua natureza íntima e sua realização histórica, sempre se tenha em conta a pessoa humana.³⁰

56. Acresce que por sua mesma natureza, todos os membros da sociedade devem participar deste bem comum, embora em grau diverso, segundo as funções que cada cidadão desempenha, seus méritos e condições. Devem, pois, os poderes públicos promover o bem comum em vantagem de todos, sem preferência de pessoas ou grupos, como assevera nosso predecessor, de imortal memória, Leão XIII: «De modo nenhum se deve usar para vantagem de um ou de poucos a autoridade civil constituída para o bem comum de todos».³¹ Acontece, no entanto, que, por razões de justiça e equidade, devam os poderes públicos ter especial consideração para com membros mais fracos da comunidade, pois se encontram em posição de inferioridade para reivindicar os próprios direitos e prover a seus legítimos interesses.³²

57. Aqui, julgamos dever chamar a atenção de nossos filhos para o fato de que o bem comum diz respeito ao homem todo, tanto às necessidades do corpo, como às do espírito. Procurem, pois, os poderes públicos promovê-lo de maneira idônea e equilibrada, isto é, respeitando a hierarquia dos valores e proporcionando, com os bens materiais, também os que se referem aos valores espirituais.³³

58. Concordam estes princípios com a definição que propusemos na nossa encíclica *Mater et Magistra*: O bem comum «consiste no conjunto de todas as condições de vida social que consintam e favoreçam o desenvolvimento integral da personalidade humana».³⁴

59. Ora, a pessoa humana, composta de corpo e alma imortal, não pode saciar plenamente as suas aspirações nem alcançar a perfeita felicidade no âmbito desta vida mortal. Por isso, cumpre atuar o bem comum em moldes tais que não só não criem obstáculo, mas antes sirvam à salvação eterna da pessoa.³⁵

FUNÇÕES DOS PODERES PÚBLICOS E DIREITOS E DEVERES DA PESSOA

60. Hoje em dia se crê que o bem comum consiste sobretudo no respeito aos direitos e deveres da pessoa humana. Oriente-se, pois, o empenho dos poderes públicos sobretudo no sentido de que esses direitos sejam reconhecidos, respeitados, harmonizados, tutelados e promovidos tornando-se assim mais fácil o cumprimento dos respectivos deveres. «A função primordial

de qualquer poder público é defender os direitos invioláveis da pessoa e tornar mais viável o cumprimento dos seus deveres».³⁶

61. Por isso mesmo, se a autoridade não reconhecer os direitos da pessoa, ou os violar, não só perde ela a sua razão de ser como também as suas injunções perdem a força de obrigar em consciência.³⁷

HARMONIZAÇÃO E SALVAGUARDA EFICAZ DOS DIREITOS E DOS DEVERES DA PESSOA

62. É, pois, função essencial dos poderes públicos harmonizar e disciplinar devidamente os direitos com que os homens se relacionam entre si, de maneira a evitar que os cidadãos, ao fazer valer os seus direitos, não atoplem os de outrem; ou que

alguém, para salvaguardar os próprios direitos, impeça a outros de cumprir os seus deveres. Zelarão enfim os poderes públicos para que os direitos de todos se respeitem eficazmente na sua integridade e se reparem, se vierem a ser lesados.³⁸

DEVER DE PROMOVER OS DIREITOS DA PESSOA

63. Por outro lado, exige o bem comum que os poderes públicos operem positivamente no intuito de criar condições sociais que possibilitem e favoreçam o exercício dos direitos e o cumprimento dos deveres por parte de todos os cidadãos. Atesta a experiência que, faltando por parte dos poderes públicos uma atuação apropriada com «respeito à economia, à administração pública, à instrução», sobretudo nos tempos atuais, as desigualdades entre os cidadãos tendem a exasperar-se cada vez mais, os direitos da pessoa tendem a perder todo seu conteúdo e compromete-se, ainda por cima, o cumprimento do dever.

64. Faz-se mister, pois, que os poderes públicos se empenhem a fundo para que ao desenvolvimento econômico corresponda o progresso social e que, em proporção da eficiência do sistema produtivo, se desenvolvam os serviços essenciais, como: construção de estradas, transportes, comunica-

ções, água potável, moradia, assistência sanitária condições idôneas para a vida religiosa e ambiente para o esparecimento do espírito. Também é necessário que se esforcem por proporcionar aos cidadãos todo um sistema de seguros e previdência, a fim de que não lhes venha a faltar o necessário para uma vida digna em caso de infortúnio, ou agravamento de responsabilidades familiares. A quantos sejam idôneos para o trabalho esteja facultado um emprego correspondente à sua capacidade. A remuneração do trabalho obedeça às normas da justiça e da equidade. Nas empresas permita-se aos trabalhadores operar com senso de responsabilidade.

Facilite-se a constituição de organismos intermediários, que tornem mais orgânica e fecunda a vida social. Requer-se finalmente que todos possam participar nos bens da cultura de maneira proporcional às suas condições.

EQUILÍBRIO ENTRE AS DUAS FORMAS DE INTERVENÇÃO DOS PODERES PÚBLICOS

65. O bem comum exige, pois, que, com respeito aos direitos da pessoa, os poderes públicos exerçam uma dupla ação: a primeira tendente a harmonizar e tutelar esses direitos, a outra a promovê-los. Haja, porém, muito cuidado em equilibrar, da melhor forma possível, essas duas modalidades de ação. Evite-se que, através de preferências outorgadas a indivíduos ou grupos, se criem situações de privilégio. Nem se venha a instaurar o absurdo de, ao intentar a autoridade tutelar os direitos da pessoa, chegue a coarctá-los. «Sempre fique de pé que a intervenção das

autoridades públicas em matéria econômica, embora se estenda às estruturas mesmas da comunidade, não deve coarctar a liberdade de ação dos particulares, antes deve aumentá-la, conquanto que se guardem intactos os direitos fundamentais de cada pessoa humana».³⁹

66. Ao mesmo princípio deve inspirar-se a multiforme ação dos poderes públicos no sentido de que os cidadãos possam mais facilmente reivindicar os seus direitos e cumprir os seus deveres, em qualquer setor da vida social.

ESTRUTURA E FUNCIONAMENTO DOS PODERES PÚBLICOS

67. Não se pode determinar, aliás, uma vez por todas, qual a forma de governo mais idônea, quais os meios mais adequados para os poderes públicos desempenharem as suas funções, tanto legislativas, como administrativas ou judiciárias.

68. Com efeito, não se pode fixar a estrutura e funcionamento dos poderes públicos sem atender muito às situações históricas das respectivas comunidades políticas, situações que variam no espaço e no tempo. Julgamos, no entanto, ser conforme à natureza humana a constituição da sociedade na base de uma conveniente divisão de poderes, que corresponda às três principais funções da autoridade pública. Efetivamente, em tal sociedade não só as funções dos poderes públicos, mas também as mútuas relações entre cidadãos e funcionários estão definidas em termos jurídicos. Isto sem dúvida constitui um elemento de garantia e clareza em favor dos cidadãos no exercício dos seus direitos e no desempenho das suas obrigações.

69. Mas para que essa organização jurídico-política das comunidades humanas surta o seu efeito, torna-se indispensável que os poderes públicos se adaptem nas competências, nos métodos

e meios de ação à natureza e complexidade dos problemas que deverão enfrentar na presente conjuntura histórica. Comporta isto que, na contínua variação das situações, a atuação do poder legislativo respeite sempre a ordem moral, as normas constitucionais e as exigências do bem comum. O poder executivo aplique as leis com justiça, tratando de conhecê-las bem e de examinar diligentemente as situações concretas. O poder judiciário administre a justiça com imparcialidade humana, sem se deixar dobrar por interesses de parte. Requer-se finalmente que os cidadãos e os organismos intermédios, no exercício dos direitos e no cumprimento dos deveres, gozem de proteção jurídica eficaz, tanto nas suas relações mútuas como nas relações com os funcionários públicos.⁴⁰

ORGANIZAÇÃO JURÍDICA E CONSCIÊNCIA MORAL

70. Não há dúvida de que, numa nação, a organização jurídica, ajustada à ordem moral e ao grau de maturidade da comunidade política, é elemento valiosíssimo de bem comum.

71. Mas hoje em dia a vida social é tão diversa, complexa e dinâmica que a organização jurídica, embora elaborada com grande competência e larga visão, muitas vezes parecerá inadequada às necessidades.

72. Além disso, as relações das pessoas entre si, as das pessoas e organismos intermediários com os poderes públicos, como também as relações destes poderes entre si no seio de uma nação, apresentam por vezes situações tão delicadas e nevrálgicas que não se podem enquadrar em ter-

mos jurídicos bem definidos. Faz-se mister, pois, que, se as autoridades quiserem permanecer, ao mesmo tempo, féis à ordem jurídica existente, considerada em seus elementos e em sua inspiração profunda, e abertas às exigências emergentes da vida social, se quiserem, por outro lado, adaptar as leis à variação das circunstâncias e resolver do melhor modo possível novos problemas que surjam, devem ter idéias claras sobre a natureza e a extensão de suas funções. Devem ser pessoas de grande equilíbrio e retidão moral, dotadas de intuição prática para interpretar com rapidez e objetividade os casos concretos, e de vontade decidida e forte para agir com tempestividade e eficiência.⁴¹

A PARTICIPAÇÃO DOS CIDADÃOS NA VIDA PÚBLICA

73. É certamente exigência da sua própria dignidade de pessoas poderem os cidadãos tomar parte ativa na vida pública, embora a modalidade dessa participação dependa do grau de maturidade da nação a que pertencem.

74. Desta possibilidade de participar na vida pública abrem-se às pessoas novos e vastos campos de ação fecunda. Assim um mais freqüente

contacto e diálogo entre funcionários e cidadãos proporciona àqueles um conhecimento mais exato das exigências objetivas do bem comum. Além disso, o suceder-se dos titulares nos poderes públicos impede-lhes o envelhecimento e assegura-lhes a renovação, de acordo com a evolução social.⁴²

SINAIS DOS TEMPOS

75. Na moderna organização jurídica dos Estados emerge, antes de tudo, a tendência de exarar em fórmula clara e concisa uma carta dos direitos fundamentais do homem, carta que não raro é integrada nas próprias constituições.

76. Tende-se, aliás, em cada Estado, à elaboração em termos jurídicos de uma constituição, na qual se estabeleça o modo de designação dos poderes públicos, e reciprocidade de relações entre os diversos poderes, as suas atribuições, os seus métodos de ação.

77. Determinam-se, enfim, em termos de direitos e deveres, as relações dos cidadãos com os poderes públicos; e: estatui-se como primordial função dos que governam a de reconhecer os direitos e deveres dos cidadãos, respeitá-los, harmonizá-los, tutelá-los eficazmente e promovê-los.

78. Certamente não se pode aceitar a doutrina dos que consideram a vontade humana, quer dos indivíduos, quer dos grupos, primeira e única fonte dos direitos e deveres dos cidadãos, da

obrigatoriedade da constituição e da autoridade dos poderes públicos.⁴³

79. Mas as tendências aqui apontadas evidenciam que o homem atual se torna cada vez mais cômico da própria dignidade e que esta consciência o incita a tomar parte ativa na vida pública do

Estado e a exigir que os direitos inalienáveis e invioláveis da pessoa sejam reafirmados nas instituições públicas. Mais ainda, exige-se hoje que as autoridades sejam designadas de acordo com normas constitucionais e exerçam as suas funções dentro dos limites da constituição.

3ª PARTE. RELAÇÕES DAS COMUNIDADES POLÍTICAS

SUJEITOS DE DIREITOS E DEVERES

80. Queremos confirmar com a nossa autoridade os reiterados ensinamentos dos nossos predecessores sobre a existência de direitos e deveres internacionais, sobre o dever de regular as mútuas relações das comunidades políticas entre si, segundo as normas da verdade, da justiça, da solidariedade operante e da liberdade. A mesma lei natural que rege a vida individual deve também reger as relações entre os Estados.

81. Isto é evidente, quando se considera que os governantes, agindo em nome da sua comunidade e procurando o bem desta, não podem renunciar à sua dignidade natural e, portanto, de modo algum lhes é lícito eximir-se à lei da própria natureza, que é a lei moral.

82. De resto, seria absurdo pensar que os homens, pelo fato de serem colocados à frente do governo da nação, possam ver-se constrangidos a despojar-se da sua condição humana. Pelo contrário, chegaram a essa alta função porque escolhidos dentre os melhores elementos da comunidade, por denotarem qualidades humanas fora do comum.

83. Mais ainda, a autoridade na sociedade humana é exigência da própria ordem moral. Não pode, portanto, ser usada contra esta ordem sem que se destrua a si mesma, minando o seu próprio fundamento, segundo a admoestação divina: «Prestai atenção, vós que dominais a multidão e vos orgulhais das multidões dos povos! O domínio vos vem do Senhor e o poder, do Altíssimo, que examinará as vossas obras, perscrutará

vossos desejos» (*Sb 6, 2-4*).

84. Por último, é preciso ter em conta que, também em assunto de relações internacionais, a autoridade deve ser exercida para promover o bem comum, pois esta é a sua própria razão de ser.

85. Elemento fundamental do bem comum é o reconhecimento da ordem moral e a indefectível observância de seus preceitos. «A reta ordem entre as comunidades políticas deve basear-se sobre a rocha inabalável e imutável da lei moral, manifestada na ordem do universo pelo próprio Criador e por ele esculpida no coração do homem com caracteres indelévelis... Qual resplandecente farol deve ela, com os raios de seus princípios, indicar a rota da operosidade dos homens e dos Estados, os quais devem seguir os seus sinais admoestadores, salutareis e úteis, se não quiserem abandonar à sanha das procelas e do naufrágio todo o trabalho e esforço para estabelecer uma nova ordem de coisas».⁴⁴

NA VERDADE

86. As relações mútuas entre os Estados devem basear-se na verdade. Esta exige que se elimine delas todo e qualquer racismo. Tenha-se como princípio inviolável a igualdade de todos os povos, pela sua dignidade de natureza. Cada povo tem, pois, direito à existência, ao desenvolvimento, à posse dos recursos necessários para realizá-lo e a ser o principal responsável na atuação do mesmo, tendo igualmente direito ao bom nome e à devida estima.

87. Atesta a experiência que subsistem muitas vezes entre os homens consideráveis diferenças de saber, de virtude, de capacidade inventiva e de recursos materiais. Mas estas diferenças jamais justificam o propósito de impor a própria superioridade a outrem. Pelo contrário, constituem fonte de maior responsabilidade que a todos incumbe de contribuir à elevação comum.

88. De modo análogo podem as nações diferenciar-se por cultura, civilização e desenvolvimento econômico. Isto, porém, não poderá jamais justificar a tendência a impor injustamente a própria superioridade às demais. Antes, pode

constituir motivo de sentirem-se mais empenhadas na obra de comum ascensão dos povos.

89. Realmente não pode um homem ser superior a outro por natureza, visto que todos gozam de igual dignidade natural. Segue-se daí que, sob o aspecto de dignidade natural, não há diferença alguma entre as comunidades políticas, porque cada qual é semelhante a um corpo cujos membros são as próprias pessoas. Aliás, como bem sabemos por experiência, o que mais costuma melindrar um povo, e com toda a razão, é o que de qualquer maneira toca à sua própria dignidade.

90. Exige ainda a verdade que nas múltiplas iniciativas, através da utilização das modernas invenções técnicas, tendentes a favorecer um maior conhecimento recíproco entre os povos, se adotem rigorosamente critérios de serena objetividade. Isto não exclui ser legítima nos povos a preferência a dar a conhecer os lados positivos da sua vida. Devem, porém, ser totalmente repudiados os métodos de informação que, violando a justiça e a verdade, firam o bom nome de algum povo.⁴⁵

SEGUNDO A JUSTIÇA

91. As relações entre os Estados devem, além disso, reger-se pelas normas da justiça. Isto comporta tanto o reconhecimento dos mútuos direitos como o cumprimento dos deveres recíprocos.

92. Os estados têm direito à existência, ao desenvolvimento, a disporem dos recursos necessários para o mesmo, e a desempenharem o papel preponderante na sua realização. Os Estados têm igualmente direito ao bom nome e à devida estima. Simultaneamente, pois, incumbe aos Estados o dever de respeitar eficazmente cada um destes direitos, e de evitar todo e qualquer ato que os possa violar. Assim como nas relações individuais não podem as pessoas ir ao encon-

tro dos próprios interesses com prejuízo dos outros, do mesmo modo não pode uma nação, sem incorrer em grave delito, procurar o próprio desenvolvimento tratando injustamente ou oprimindo as outras. Cabe aqui a frase de santo Agostinho: «Esquecida a justiça, a que se reduzem os reinos senão a grande latrocínios?»⁴⁶

93. Pode acontecer, e de fato acontece, que os interesses dos Estados contrastem entre si. Essas divergências, porém, dirimem-se não com a força das armas nem com a fraude e o embuste, mas sim, como convém a pessoas humanas, com a compreensão recíproca, através de serena ponderação dos dados objetivos e equânime conciliação.

O TRATAMENTO DAS MINORIAS

94. Caso peculiar desta situação é o processo político que se veio afirmando em todo o mundo, desde o século XIX, a saber, que pessoas de uma mesma raça aspirem a constituir-se em nação soberana. Entretanto, por diversas causas, nem sempre pode realizar-se este ideal. Assim dentro de uma nação vivem não raro minorias de raça diferente e daí surgem graves problemas.

95. Deve-se declarar abertamente que é grave injustiça qualquer ação tendente a reprimir a energia vital de alguma minoria, e muito mais se tais maquinações intentam exterminá-la.

96. Pelo contrário, corresponde plenamente aos princípios da justiça que os governos procurem promover o desenvolvimento humano das minorias raciais, com medidas eficazes em favor da respectiva língua, cultura, tradições, recursos e empreendimentos econômicos.⁴⁷

97. Deve-se, todavia, notar que, seja pela situa-

ção difícil a que estão sujeitas, seja por vivências históricas, não raro tendem essas minorias a exagerar os seus valores étnicos, a ponto de colocá-los acima de valores universalmente humanos, como se um valor de humanidade estivesse em função de um valor nacional. Seria, ao invés, razoável que esses cidadãos reconhecessem as vantagens que lhes advêm precisamente desta situação. O contato cotidiano com pessoas de outra cultura pode constituir precioso fator de enriquecimento intelectual e espiritual, através de um continuado processo de assimilação cultural. Isto acontecerá somente se as minorias não se fecharem à população que as rodeia, e participarem dos seus costumes e instituições, em vez de semearem dissensões, que acarretam inumeráveis danos, impedindo o desenvolvimento civil das nações.

SOLIDARIEDADE DINÂMICA

98. Norteadas pela verdade e pela justiça, as relações internacionais desenvolvem-se em uma solidariedade dinâmica através de mil formas de colaboração econômica, social, política, cultural, sanitária, desportiva, qual é o panorama exuberante que nos oferece a época atual. Cumpre ter presente, a este propósito, que o poder público não foi constituído para encerrar os súditos dentro das fronteiras nacionais, mas para tutelar, antes de tudo, o bem comum nacional. Ora, este faz parte integrante do bem comum de toda a família humana.

99. Daí resulta que, ao procurar os próprios interesses, as nações não só não devem prejudicar-se umas às outras, mas devem mesmo conjugar os próprios esforços, quando a ação isolada não possa conseguir algum determinado intento. No caso, porém, é preciso evitar cuidadosamente que o interesse de um grupo de nações venha a

danificar outras, em vez de estender também a estas os seus reflexos positivos.

100. As nações fomentem toda espécie de intercâmbio quer entre os cidadãos respectivos, quer entre os respectivos organismos intermediários. Existe sobre a terra um número considerável de grupos étnicos, mais ou menos diferenciados. Não devem, porém, as peculiaridades de um grupo étnico transformar-se em compartimento estanque de seres humanos impossibilitados de relacionar-se com pessoas pertencentes a outros grupos étnicos. Isto estaria, aliás, em flagrante contraste com a tendência da época atual em que praticamente se eliminaram as distâncias entre os povos. Tampouco se deve esquecer que, embora seres humanos de raça diferente apresentem peculiaridades, possuem, no entanto, traços essenciais que lhes são comuns. Isso os inclina a encontrar-se no mundo dos valores espirituais,

cuja progressiva assimilação abre-lhes ilimitadas perspectivas de aperfeiçoamento. Deve-se

-lhes, portanto, reconhecer o direito e o dever de viver em comunhão uns com os outros.

EQUILÍBRIO ENTRE POPULAÇÃO, TERRA E CAPITALS

101. É sabido de todos que em algumas regiões subsiste a desproporção entre a extensão de terra cultivável e o número de habitantes, em outras, entre riquezas do solo e capitais disponíveis. Impõe-se, pois, a colaboração dos povos, com o fim de facilitar a circulação de recursos, capitais e mão-de-obra.⁴⁸

102. Cremos sobremaneira oportuno observar a este respeito que, na medida do possível, seja o

capital que procure a mão-de-obra, e não a mão-de-obra o capital. Assim se permitirá a tantas pessoas melhorar a própria situação, sem ter que abandonar com tamanha saudade a pátria, para transplantar-se a outras plagas, reajustar-se a uma nova situação e criar-se um novo ambiente social.

PROBLEMA DOS REFUGIADOS POLÍTICOS

103. O sentimento de universal paternidade que o Senhor acendeu no nosso coração leva-nos a sentir profunda amargura ao contemplar o fenômeno dos refugiados políticos, fenômeno que assumiu, em nossos dias, amplas proporções e que oculta sempre inúmeros e lancinantes sofrimentos.

104. Ele evidência como os chefes de algumas nações restringem em demasiado os limites de uma justa liberdade que permita aos cidadãos respirar um clima humano. Muito ao contrário, em tais regimes acontece que se ponha em dúvida o próprio direito de liberdade, ou até que este se veja inteiramente sufocado. Nessas condições mina-se radicalmente a reta ordem da convivência humana, pois o poder público, por sua própria natureza, diz respeito à tutela do bem comum, e seu dever principal é o de reconhecer os justos limites da liberdade e salvaguardar os seus direitos.

105. Não é supérfluo recordar que os refugiados políticos são pessoas e que se lhes devem reconhecer os direitos de pessoa. Tais direitos não desaparecem com o fato de terem eles perdido a cidadania do seu país.

106. Entre os direitos inerentes à pessoa, figura o de inserir-se na comunidade política, onde espera ser-lhe mais fácil reconstruir um futuro para si e para a própria família. Por conseguinte, incumbe aos respectivos poderes públicos o dever de acolher esses estranhos e, nos limites consentidos pelo bem da própria comunidade retamente entendido, o de lhes favorecer a integração na nova sociedade em que manifestem o propósito de inserir-se.

107. Aprovamos, pois, e louvamos publicamente, nesta oportunidade, todas aquelas iniciativas que, sob o impulso da solidariedade fraterna e da caridade cristã, se empenham em lenir a dor de quem se vê constrangido a arrancar-se de seu torrão natal em demanda de outras terras.

108. Nem podemos eximir-nos de propor à consideração de todos os homens sensatos aquelas instituições internacionais que se preocupam com questão de tamanha gravidade.

DESARMAMENTO

109. É-nos igualmente doloroso constatar como em estados economicamente mais desenvolvidos se fabricaram e ainda se fabricam gigantescos armamentos. Gastam-se nisso somas enormes de recursos materiais e energias espirituais.

Impõem-se sacrifícios nada leves aos cidadãos dos respectivos países, enquanto outras nações carecem da ajuda indispensável ao próprio desenvolvimento econômico e social.

PSICOSE DE MEDO E CORRIDA AOS ARMAMENTOS

110. Costuma-se justificar essa corrida ao armamento aduzindo o motivo de que, nas circunstâncias atuais, não se assegura a paz senão com o equilíbrio de forças: se uma comunidade política se arma, faz com que também outras comunidades políticas porfiem em aumentar o próprio armamento. E, se uma comunidade política produz armas atômicas dá motivo a que outras nações se empenhem em preparar semelhantes armas, com igual poder destrutivo.

111. O resultado é que os povos vivem em terror permanente, como sob a ameaça de uma tempestade que pode rebentar a cada momento em avassaladora destruição. Já que as armas existem e, se parece difícil que haja pessoas capazes de assumir a responsabilidade das mortes e incomensuráveis destruições que a guerra provocaria, não é impossível que um fato imprevisível e incontrollável possa inesperadamente atear esse incêndio. Além disso, ainda que o imenso poder dos armamentos militares afaste hoje os homens da guerra, entretanto, a não cessarem as experiências levadas a cabo com uns militares, podem elas pôr em grave perigo boa parte da vida sobre a terra.

112. Eis por que a justiça, a reta razão e o sentido da dignidade humana terminantemente exigem que se pare com essa corrida ao poderio militar, que o material de guerra, instalado em várias nações, se vá reduzindo duma parte e doutra, simultaneamente, que sejam banidas as armas atômicas; e, finalmente, que se chegue a um acordo para a gradual diminuição dos armamen-

tos, na base de garantias mútuas e eficazes. Já Pio XII nosso predecessor, de feliz memória, admoestou: «A todo custo se deverá evitar que pela terceira vez desabe sobre a humanidade a desgraça de uma guerra mundial, com suas imensas catástrofes econômicas e sociais e com as suas muitas depravações e perturbações morais».⁴⁹

113. Todos devem estar convencidos de que nem a renúncia à competição militar, nem a redução dos armamentos, nem a sua completa eliminação, que seria o principal, de modo nenhum se pode levar a efeito tudo isto, se não se proceder a um desarmamento integral, que atinja o próprio espírito, isto é, se não trabalharem todos em concórdia e sinceridade, para afastar o medo e a psicose de uma possível guerra. Mas isto requer que, em vez do critério de equilíbrio em armamentos que hoje mantém a paz, se abraçe o princípio segundo o qual a verdadeira paz entre os povos não se baseia em tal equilíbrio, mas sim e exclusivamente na confiança mútua. Nós pensamos que se trata de objetivo possível, por tratar-se de causa que não só se impõe pelos princípios da reta razão, mas que é sumamente desejável e fecunda de preciosos resultados.

114. Antes de mais, trata-se de um objetivo imposto pela razão. De fato, como todos sabem, ou pelo menos deviam saber, as mútuas relações internacionais, do mesmo modo que as relações entre os indivíduos, devem-se disciplinar não pelo recurso à força das armas, mas sim pela norma da reta razão, isto é, na base da verdade, da justiça e de uma ativa solidariedade.

115. Em segundo lugar, afirmamos que tal objetivo é muito para desejar. Pois quem há que não almeje ardentemente que se afastem todos os perigos de guerra, que se mantenha firme a paz e se resguarde com proteções cada vez mais seguras?

116. Finalmente, trata-se de um objetivo que só pode trazer bons frutos, porque as suas vantagens se farão sentir a todos: aos indivíduos, às famílias, aos povos e a toda a comunidade humana. A este propósito ecoa ainda e vibra em nossos ouvidos este aviso sonoro do nosso predecessor Pio XII. «Nada se perde com a paz, mas tudo pode ser perdido com a guerra».⁵⁰

117. Por isso, nós, que somos na terra o Vigário de Jesus Cristo, Salvador do mundo e autor da paz, interpretando os vivos anseios de toda a família humana, movidos pelo amor paterno para com todos os homens, julgamos dever do nosso ofício pedir encarecidamente a todos, e sobretudo

aos chefes das nações, que não poupem esforços, enquanto o curso dos acontecimentos humanos não for conforme à razão e à dignidade do homem.

118. Que nas assembleias mais qualificadas por prudência e autoridade se investigue a fundo qual a melhor maneira de se chegar a maior harmonia das comunidades políticas no plano mundial; harmonia, repetimos, que se baseia na confiança mútua, na sinceridade dos tratados e na fidelidade aos compromissos assumidos. Examinem de tal maneira todos os aspectos do problema para encontrarem no nó da questão, a partir do qual possam abrir caminho a um entendimento leal, duradouro e fecundo.

119. De nossa parte, não cessaremos de elevar a Deus a nossa súplica, para que abençoe com suas graças esses trabalhos e os faça frutificar.

NA LIBERDADE

120. Acrescente-se que as relações mútuas entre as comunidades políticas se devem reger pelo critério da liberdade. Isto quer dizer que nenhuma nação tem o direito de exercer qualquer opressão injusta sobre outras, nem de interferir indevida-

mente nos seus negócios. Todas, pelo contrário, devem contribuir para desenvolver entre si o senso de responsabilidade, o espírito de iniciativa, e o empenho em tornar-se protagonistas do próprio desenvolvimento em todos os campos.

ASCENSÃO DAS COMUNIDADES POLÍTICAS EM FASE DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO

121. Todos os seres humanos estão vinculados entre si pela comunhão na mesma origem, na mesma redenção por Cristo e no mesmo destino sobrenatural, sendo deste modo chamados a formar uma única família cristã. Por isso na encíclica *Mater et Magistra* exortamos as nações economicamente mais desenvolvidas a auxiliarem por todos os meios as outras nações em vias de desenvolvimento econômico.⁵¹

122. Podemos constatar agora, com grande satisfação, que o nosso apelo foi largamente acolhido,

e esperamos que, no futuro, continue a sê-lo ainda mais amplamente, afim de que as nações mais pobres alcancem o mais depressa possível um grau de desenvolvimento econômico que proporcione a todos os cidadãos um nível de vida mais consentâneo com a sua dignidade de pessoas.

Nunca se insistirá demasiado na necessidade de atuar a referida cooperação de tal maneira que esses povos conservem incólume a própria liberdade e sintam que, nesse desenvolvimento econômico e social, são eles quem desempenha

o papel preponderante e sobre quem recai a principal responsabilidade.

123. Já o nosso predecessor, de feliz memória, Pio XII, proclamava que «uma nova ordem baseada nos princípios morais exclui em absoluto que sejam lesadas a liberdade, a integridade e segurança das outras nações, sejam quais forem a sua extensão territorial e capacidade de defesa. Se é inevitável que as grandes nações, dadas as suas maiores possibilidades e superior potência, tracem o roteiro de colaboração econômica com as mais pequenas e fracas, de modo nenhum se pode negar a estas nações menores, em pé de igualdade com as outras, e para o bem comum de todas, o direito à autonomia política e à neutralidade nas contendas entre as nações, de que se podem valer, segundo as leis do direito natural e

internacional. Outro direito que possuem estas nações mais pequenas, é a tutela do seu desenvolvimento econômico. Só desta maneira poderão realizar adequadamente o bem comum, o bem-estar material e espiritual do próprio povo».⁵²

124. As nações economicamente desenvolvidas que, de qualquer modo, auxiliam as mais pobres, devem portanto respeitar ao máximo as características de cada povo e as suas ancestrais tradições sociais, abstendo-se cuidadosamente de qualquer pretensão de domínio. Se assim procederem, «dar-se-á uma contribuição preciosa para a formação de uma comunidade mundial dos povos, na qual todos os membros sejam conscientes dos seus direitos e dos seus deveres e trabalhem em igualdade de condições para a realização do bem comum universal».⁵³

SINAIS DOS TEMPOS

125. Difunde-se cada vez mais entre os homens de nosso tempo a persuasão de que as eventuais controvérsias entre os povos devem ser dirimidas com negociações e não com armas.

126. Bem sabemos que esta persuasão está geralmente relacionada com o terrível poder de destruição das armas modernas e é alimentada pelo temor das calamidades e das ruínas desastrosas que estas armas podem acarretar. Por isso, não é mais possível pensar que nesta nossa era atômica a guerra seja um meio apto para ressarcir direitos violados.

127. Infelizmente, porém, reina muitas vezes entre os povos a lei do temor, que os induz a despend

em armamentos fabulosas somas de dinheiro, não com o intento de agredir, como dizem — e não há motivo para não acreditarmos — mas para conjurar eventuais perigos de agressão.

128. Contudo, é lícito esperar que os homens, por meio de encontros e negociações, venham a conhecer melhor os laços comuns da natureza que os unem e assim possam compreender a beleza de uma das mais profundas exigências da natureza humana, a de que reine entre eles e seus respectivos povos não o temor, mas o amor, um amor que antes de tudo leve os homens a uma colaboração leal, multiforme, portadora de inúmeros bens.

4.^a PARTE. RELAÇÕES ENTRE OS SERES HUMANOS E AS COMUNIDADES POLÍTICAS COM A COMUNIDADE MUNDIAL

INTERDEPENDÊNCIA ENTRE AS COMUNIDADES POLÍTICAS

129. Os recentes progressos das ciências e das técnicas incidem profundamente na mentalida-

de humana, solicitando por toda parte as pessoas a progressiva colaboração mútua e a convivência

unitária de alcance mundial. Com efeito, intensificou-se enormemente hoje o intercâmbio de idéias, de pessoas e de coisas. Tornaram-se daí muito mais vastas e freqüentes as relações entre cidadãos, famílias e organismos intermédios, pertencentes a diversas comunidades políticas, bem como entre os poderes públicos das mesmas. Ao mesmo tempo, cresce a interdependência entre as economias nacionais. Estas se entrosam gradualmente umas nas outras, quase como partes integrantes de uma única economia mundial. O progresso social, a ordem, a segurança e a paz em cada comunidade política estão em rela-

ção vital com o progresso social, com a ordem, com a segurança e com a paz de todas as demais comunidades políticas.

130. Deste modo, nenhuma comunidade política se encontra hoje em condições de zelar convenientemente por seus próprios interesses e de suficientemente desenvolver-se, fechando-se em si mesma. Porquanto, o nível de sua prosperidade e de seu desenvolvimento é um reflexo e uma componente do nível de prosperidade e desenvolvimento das outras comunidades políticas.

DEFICIÊNCIA DA ATUAL ORGANIZAÇÃO DA AUTORIDADE PÚBLICA EM RELAÇÃO AO BEM COMUM UNIVERSAL

131. A unidade universal do convívio humano é um fato perene. É que o convívio humano tem por membros seres humanos que são todos iguais por dignidade natural. Por conseguinte, é também perene a exigência natural de realização, em grau suficiente, do bem comum universal, isto é, do bem comum de toda a família humana.

132. Outrora podia pensar-se com razão que os poderes públicos das diferentes comunidades políticas estavam em condições de obter o bem comum universal, quer através das vias diplomáticas normais, quer mediante encontros e conferências de cúpula, com o emprego de instrumentos jurídicos tais como as convenções e tratados, instrumentos jurídicos esses sugeridos pelo direito natural, pelo direito das gentes e pelo direito internacional.

133. Hoje em dia, como conseqüência das profundas transformações que se verificaram nas rela-

ções da convivência humana o bem comum universal suscita problemas complexos, muito graves, extremamente urgentes, sobretudo em matéria de segurança e paz mundial. Ao mesmo tempo os poderes públicos de cada comunidade política, postos como estão em pé de igualdade jurídica entre si, mesmo que multipliquem conferências e afiem o próprio engenho para a elaboração de novos instrumentos jurídicos, não estão mais em condições de enfrentar e resolver adequadamente estes problemas, não por falta de vontade ou de iniciativa, mas por motivo de uma deficiência estrutural, por uma carência de autoridade.

134. Pode-se, portanto, afirmar que na presente conjuntura histórica não se verifica uma correspondência satisfatória entre a estrutura política dos Estados com o respectivo funcionamento da autoridade pública no plano mundial, e as exigências objetivas do bem comum universal.

RELAÇÃO ENTRE O CONTEÚDO HISTÓRICO DO BEM COMUM E A CONFIGURAÇÃO E FUNCIONAMENTO DOS PODERES PÚBLICOS

135. Existe evidentemente uma relação intrínseca entre o conteúdo histórico do bem comum

e a configuração e funcionamento dos poderes públicos. Porquanto, assim como a ordem moral

requer uma autoridade pública para a obtenção do bem comum na convivência humana, postula também, conseqüentemente, que esta autoridade seja capaz de conseguir o fim proposto. Comporta isto que os órgãos em que a autoridade se encarna, opera e demanda o seu fim, sejam estruturados e atuem de tal modo que possam adequadamente traduzir em realidade os conteúdos novos que o bem comum venha assumindo na evolução histórica.

136. O bem comum universal levanta hoje problemas de dimensão mundial que não podem ser enfrentados e resolvidos adequadamente senão por poderes públicos que possuam autoridade, estruturas e meios de idênticas proporções, isto é, de poderes públicos que estejam em condições de agir de modo eficiente no plano mundial. Portanto, é a própria ordem moral que exige a instituição de alguma autoridade pública universal.

PODERES PÚBLICOS INSTITUÍDOS DE COMUM ACORDO E NÃO IMPOSTOS PELA FORÇA

137. Esses poderes públicos dotados de autoridade no plano mundial e de meios idôneos para alcançar com eficácia os objetivos que constituem os conteúdos concretos do bem comum universal, devem ser instituídos de comum acordo entre todos os povos e não com a imposição da força. É que tais poderes devem estar em condições de operar eficazmente e, portanto, a atuação deles deve inspirar-se de equitativa e efetiva imparcialidade, tendente à concretização das exigências objetivas do bem comum universal. De contrário dever-se-ia temer que poderes públicos supranacionais ou mundiais, impostos à força pelas comunidades políticas mais poderosas, se tornassem instrumentos de interesses particularistas. Mesmo que tal não se

verificasse, seria muito difícil evitar, nesta hipótese, qualquer suspeita de parcialidade, o que comprometeria a eficácia de sua ação. Embora muito se diferenciem as nações pelo grau de desenvolvimento econômico e pelo poderio militar, são todavia muito ciosas em resguardar a igualdade jurídica e a própria dignidade moral. Por este motivo, com razão, não se dobram a uma autoridade que lhes é imposta à força ou para cuja instituição não contribuíram ou a que não aderiram espontaneamente.

O BEM COMUM UNIVERSAL E OS DIREITOS DA PESSOA HUMANA

138. Como o bem comum de cada comunidade política assim também o bem comum universal não pode ser determinado senão tendo em conta a pessoa humana. Por isso, com maior razão, devem os poderes públicos da comunidade mundial considerar objetivo fundamental o reconhecimento, o respeito, a tutela e a promoção dos direitos da pessoa humana, com ação direta,

quando for o caso, ou criando, no plano mundial, condições em que se torne mais viável aos poderes públicos de cada comunidade política exercer as próprias funções específicas.

PRINCÍPIO DE SUBSIDIARIEDADE

139. Como as relações entre os indivíduos, famílias, organizações intermédias e os poderes públicos das respectivas comunidades políticas devem estar reguladas e moderadas, no plano nacional, segundo o princípio de subsidiariedade, assim também, à luz do mesmo princípio, devem disciplinar-se as relações dos poderes públicos de cada comunidade política com os poderes públicos da comunidade mundial. Isto significa que os problemas de conteúdo econômico, social, político ou cultural, a serem enfrentados e resolvidos pelos poderes públicos da comunidade mundial hão de ser da alçada do bem comum universal, isto é serão problemas que pela sua amplitude, complexidade e urgência os poderes

públicos de cada comunidade política não estejam em condições de afrontar com esperança de solução positiva.

140. Os poderes públicos da comunidade mundial não têm como fim limitar a esfera de ação dos poderes públicos de cada comunidade política e nem sequer de substituir-se a eles. Ao invés, devem procurar contribuir para a criação, em plano mundial, de um ambiente em que tanto os poderes públicos de cada comunidade política, como os respectivos cidadãos e grupos intermédios, com maior segurança, possam desempenhar as próprias funções, cumprir os seus deveres e fazer valer os seus direitos.⁵⁴

SINAIS DOS TEMPOS

141. Como todos sabem, aos 26 de junho de 1945, foi constituída a Organização das Nações Unidas (ONU). A ela juntaram-se depois organizações de âmbito especializado, compostas de membros nomeados pela autoridade pública das diversas nações. A estas instituições estão confiadas atribuições internacionais de grande importância no campo econômico, social, cultural, educacional e sanitário. As Nações Unidas propuseram-se como fim primordial manter e consolidar a paz entre os povos, desenvolvendo entre eles relações amistosas, fundadas nos princípios de igualdade, de respeito mútuo, de cooperação multiforme em todos os setores da atividade humana.

142. Um ato de altíssima relevância efetuado pelas Nações Unidas foi a Declaração Universal dos Direitos do Homem, aprovada em assembléia geral, aos 10 de dezembro de 1948. No preâmbulo desta Declaração proclama-se, como ideal a ser demandado por todos os povos e por todas as nações, o efetivo reconhecimento e salvaguarda daqueles direitos e das respectivas liberdades.

143. Contra alguns pontos particulares da Declaração foram feitas objeções e reservas fundadas. Não há dúvida, porém, que o documento assinala um passo importante no caminho para a organização jurídico-política da comunidade mundial. De fato, na forma mais solene, nele se reconhece a dignidade de pessoa a todos os seres humanos, proclama-se como direito fundamental da pessoa o de mover-se livremente na procura da verdade, na realização do bem moral e da justiça, o direito a uma vida digna, e defendem-se outros direitos conexos com estes.

144. Fazemos, pois, ardentes votos que a Organização das Nações Unidas, nas suas estruturas e meios, se conforme cada vez mais à vastidão e nobreza de suas finalidades, e chegue o dia em que cada ser humano encontre nela uma proteção eficaz dos direitos que promanam imediatamente de sua dignidade de pessoa e que são, por isso mesmo, direitos universais, invioláveis, inalienáveis. Tanto mais que hoje, participando as pessoas cada vez mais ativamente na vida pública das próprias comunidades políticas, de-

notam um interesse crescente pelas vicissitudes de todos os povos e maior consciência de serem membros vivos de uma comunidade mundial.

5.ª PARTE. DIRETRIZES PASTORAIS

DEVER DE PARTICIPAÇÃO À VIDA PÚBLICA

145. Ainda uma vez exortamos nossos filhos ao dever de participarem ativamente da vida pública e de contribuírem para a obtenção do bem comum de todo o gênero humano e da própria comunidade política, e de esforçarem-se portanto, à luz da fé cristã e com a força do amor, para

que as instituições de finalidade econômica, social, cultural e política sejam tais que não criem obstáculos, mas antes facilitem às pessoas o próprio melhoramento, tanto na vida natural como na sobrenatural.

COMPETÊNCIA CIENTÍFICA, CAPACIDADE TÉCNICA, PERÍCIA PROFISSIONAL

146. Para impregnarem de retas normas e princípios cristãos uma civilização, não basta gozar da luz da fé e arder no desejo do bem. É necessário para tanto inserir-se nas suas instituições e trabalhá-las eficientemente por dentro.

147. A cultura atual salienta-se sobretudo por sua índole científica e técnica. Assim ninguém pode penetrar nas suas instituições se não for cientificamente competente, tecnicamente capaz, profissionalmente perito.

A AÇÃO, COMO SÍNTESE DOS ELEMENTOS CIENTÍFICO-TÉCNICO-PROFISSIONAIS E DOS VALORES ESPIRITUAIS

148. Entretanto, não se julgue que a competência científica, a capacidade técnica e a experiência profissional bastam para tornar as relações de convivência genuinamente humanas, isto é, fundadas na verdade, comedidas na justiça, corroboradas no mútuo amor, realizadas na liberdade.

149. Para tanto requer-se, sim, que as pessoas desempenhem as suas atividades de cunho temporal obedecendo às leis iminentes a essas atividades e seguindo métodos correspondentes à sua natureza. Mas requer-se, ao mesmo tempo, que desempenhem essas atividades no âmbito da ordem moral, como exercício de um direito e cumprimento de um dever, como resposta positiva a um mandamento de Deus, colabora-

ção à sua ação salvífica, e contribuição pessoal à realização de seus desígnios providenciais na história. Numa palavra, requer-se que as pessoas vivam, no próprio íntimo, o seu agir de cunho temporal como uma síntese dos elementos científico-técnico-profissionais e dos valores espirituais.

HARMONIZAÇÃO NOS CRISTÃOS ENTRE A FÉ RELIGIOSA E A ATIVIDADE TEMPORAL

150. Nos países de tradição cristã florescem hoje, com o progresso técnico-científico, as instituições de ordem temporal e revelam-se altamente eficientes na consecução dos respectivos fins. Entretanto, carecem não raro de fermentação e inspiração cristã.

151. Por outro lado, na criação dessas instituições contribuíram não pouco e continuam a contri-

buir pessoas que têm o nome de cristãos, que, pelo menos em parte, ajustam a sua vida às normas evangélicas. Como se explica tal fenômeno? Cremos que a explicação está na ruptura entre a fé e a atividade temporal. É, portanto, necessário que se restaure neles a unidade interior, e que em sua atividade humana domine a luz orientadora da fé e a força vivificante do amor.

DESENVOLVIMENTO INTEGRAL DOS SERES HUMANOS EM FORMAÇÃO

152. Julgamos também que nos cristãos a ruptura entre fé religiosa e ação temporal resulta, pelo menos em parte, da falta de uma sólida formação cristã. Acontece de fato, demasiadas vezes, em muitos ambientes que não haja proporção entre a instrução científica e a instrução religiosa: a científica estende-se até aos graus superiores do ensino, enquanto a religiosa permanece em grau elementar. Torna-se indispensável, pois, que a

educação da mocidade seja integral e ininterrupta, que o conhecimento da religião e a formação do critério moral progridam gradualmente com a assimilação contínua e cada vez mais rica de elementos técnico-científicos. É ainda indispensável que se proporcione aos jovens adequada iniciação no desempenho concreto da própria atividade profissional.⁵⁵

CONSTANTE EMPENHO

153. Será oportuno lembrar como é difícil captar com suficiente objetividade a correspondência entre as situações concretas e as exigências da justiça, indicando claramente os graus e formas segundo os quais os princípios e as diretrizes doutrinários devem traduzir-se na presente realidade social.

154. Essa identificação de graus e formas torna-se mais difícil nesta nossa época, caracterizada por acentuado dinamismo; época, aliás, que de cada um reclama uma parcela de contribuição para o bem comum universal. Daí, o não ser jamais definitiva a solução do problema da adaptação da realidade social às exigências objetivas da justiça. Os nossos filhos devem, prestar

atenção de não deixar-se ficar na satisfação de resultados já obtidos.

155. Para todos os seres humanos constitui quase um dever pensar que o que já se tiver realizado é sempre pouco, em comparação do que resta por fazer, a fim de reajustar os organismos produtivos, as associações sindicais, as organizações profissionais, os sistemas previdenciais, as instituições jurídicas, os regimes políticos, as organizações culturais, sanitárias, desportivas etc., às dimensões próprias da era do átomo e das conquistas espaciais: era, na qual já entrou a humanidade, encetando esta sua nova jornada com perspectivas de infinda amplidão.

RELAÇÕES DOS CATÓLICOS COM OS NÃO-CATÓLICOS NO CAMPO ECONÔMICO-SOCIAL POLÍTICO

156. As linhas doutrinárias aqui traçadas brotam da própria natureza das coisas e, às mais das vezes, pertencem à esfera do direito natural. A aplicação delas oferece, por conseguinte, aos católicos vasto campo de colaboração tanto com cristãos separados desta sé apostólica, como com pessoas sem nenhuma fé cristã, nas quais, no entanto, está presente a luz da razão e operante a honradez natural. «Em tais circunstâncias, procedam com atenção os católicos, de modo a serem coerentes consigo mesmos e não descerem a compromissos em matéria de religião e de moral. Mas, ao mesmo tempo, mostrem espírito de compreensão desinteresse e disposição a colaborar lealmente na consecução de objetivos bons por natureza, ou que, pelo menos, se possam encaminhar para o bem».⁵⁶

157. Não se deverá jamais confundir o erro com a pessoa que erra, embora se trate de erro ou inadequado conhecimento em matéria religiosa ou moral. A pessoa que erra não deixa de ser uma pessoa, nem perde nunca a dignidade do ser humano, e portanto sempre merece estima. Ademais, nunca se extingue na pessoa humana a capacidade natural de abandonar o erro e abrir-se ao conhecimento da verdade. Nem lhe faltam nunca neste intuito os auxílios da divina Providência. Quem, num certo momento de sua vida, se encontre privado da luz da fé ou tenha aderido a opiniões errôneas, pode, depois de iluminado pela divina luz, abraçar a verdade. Os encontros em vários setores de ordem temporal entre católicos e pessoas que não têm fé em Cristo ou têm-na de modo errôneo, podem ser para estes ocasião ou estímulo para chegarem à verdade.

158. Além disso, cumpre não identificar falsas idéias filosóficas sobre a natureza, a origem e o fim do universo e do homem com movimentos históricos de finalidade econômica, social, cultural ou política, embora tais movimentos en-

contrem nessas idéias filosóficas a sua origem e inspiração. A doutrina, uma vez formulada, é aquilo que é, mas um movimento, mergulhado como está em situações históricas em contínuo devir, não pode deixar de lhes sofrer o influxo e, portanto, é suscetível de alterações profundas. De resto, quem ousará negar que nesses movimentos, na medida em que concordam com as normas da reta razão e interpretam as justas aspirações humanas, não possa haver elementos positivos dignos de aprovação?

159. Pode, por conseguinte, acontecer que encontros de ordem prática, considerados até agora inúteis para ambos os lados, sejam hoje ou possam vir a ser amanhã, verdadeiramente frutuosos. Decidir se já chegou tal momento ou não, e estabelecer em que modos e graus se hão de conjugar esforços na demanda de objetivos econômicos, sociais, culturais, políticos, que se revelem desejáveis e úteis para o bem comum, são problemas que só pode resolver a virtude da prudência, moderadora de todas as virtudes que regem a vida individual e social. No que se refere aos católicos, compete tal decisão, em primeiro lugar, aos que revestem cargos de responsabilidade nos setores específicos da convivência em que tais problemas ocorrem, sempre, contudo, de acordo com os princípios do direito natural, com a doutrina social da Igreja e as diretrizes da autoridade eclesiástica. Pois ninguém deve esquecer que compete à Igreja o direito e o dever não só de salvaguardar os princípios de ordem ética e religiosa, mas ainda de intervir com autoridade junto de seus filhos na esfera da ordem temporal, quando se trata de julgar da aplicação desses princípios aos casos concretos.⁵⁷

PROGRESSO GRADUAL

160. Não faltam almas dotadas de particular generosidade que, ao enfrentar situações pouco ou nada conformes com as exigências da justiça, se sentem arder no desejo de tudo renovar, deixando-se arrebatado por ímpeto tal, que até parecem propender para uma espécie de revolução.

161. Lembrem-se, porém, de que, por necessidade vital, tudo cresce gradualmente. Também nas instituições humanas nada se pode renovar, senão agindo de dentro, passo por passo. Já nosso pre-

decessor, de feliz memória, Pio XII o proclamava com estas palavras: «Não é na revolução que reside a salvação e a justiça, mas sim na evolução bem orientada. A violência só e sempre destrói, nada constrói; só excita paixões, nunca as aplaca; só acumula ódio e ruínas e não a fraternidade e a reconciliação. A revolução sempre precipitou homens e partidos na dura necessidade de terem que reconstruir lentamente, após dolorosos transe, por sobre os escombros da discórdia».⁵⁸

TAREFA IMENSA

162. A todos os homens de boa vontade incumbe a imensa tarefa de restaurar as relações de convivência humana na base da verdade, justiça, amor e liberdade: as relações das pessoas entre si, as relações das pessoas com as suas respectivas comunidades políticas, e as dessas comunidades entre si, bem como o relacionamento de pessoas, famílias, organismos intermédios e comunidades políticas com a comunidade mundial. Tarefa nobilíssima, qual a de realizar verdadeira paz, segundo a ordem estabelecida por Deus.

163. Bem poucos são na verdade, em comparação com a urgência da tarefa, os beneméritos que se consagram a esta restauração da vida social conforme os critérios aqui apontados. A eles chegue o nosso público apreço, o nosso fervido convite a perseverarem em sua obra com renovado ardor. Conforta-nos ao mesmo tempo a esperança de

que a eles se aliem muitos outros, especialmente dentre os cristãos. É um imperativo do dever, é uma exigência do amor. Cada cristão deve ser na sociedade humana uma centelha de luz, um foco de amor, um fermento para toda a massa. Tanto mais o será, quanto mais na intimidade de si mesmo viver unido com Deus.

164. Em última análise, só haverá paz na sociedade humana, se esse estiver presente em cada um dos membros, se em cada um se instaurar a ordem querida por Deus. Assim interroga Santo Agostinho ao homem: «Quer a tua alma vencer tuas paixões? Submeta-se a quem está no alto e vencerá o que está em baixo. E haverá paz em ti, paz verdadeira, segura, ordenadíssima. Qual é a ordem dessa paz? Deus comandando a alma, a alma comandando o corpo. Nada mais ordenado».⁵⁹

O PRÍNCIPE DA PAZ

165. Estas nossas palavras sobre questões que tanto preocupam atualmente a família humana e cuja solução condiciona o progresso da sociedade, foram-nos inspiradas pelo profundo anseio que sabemos ser comum a todos os homens de boa vontade: a consolidação da paz na terra.

166. Como representante — ainda que indigno — daquele que o anúncio profético chamou o «Príncipe da Paz» (cf. Is 9,6), julgamos nosso dever consagrar os nossos pensamentos, preocupações e energias à consolidação deste bem comum. Mas a paz permanece palavra vazia de

sentido, se não se funda na ordem que, com confiante esperança, esboçamos nesta nossa carta encíclica: ordem fundada na verdade, construída segundo a justiça, alimentada e consumada na caridade, realizada sob os auspícios da liberdade.

167. Este intento é tão nobre e elevado, que homem algum, embora louvavelmente animado de toda boa vontade, o poderá levar a efeito só com as próprias forças. Para que a sociedade humana seja espelho o mais fiel possível do Reino de Deus, é grandemente necessário o auxílio do alto.

168. É natural, pois, que nestes dias sagrados, elevemos suplicante prece a quem com sua dolorosa paixão e morte venceu o pecado, fator de dissensões, misérias e desequilíbrios, e em seu sangue reconciliou a humanidade com o Pai celeste, trazendo à terra os dons da paz: «Porque ele é a nossa paz: de ambos os povos fez um só... Veio e anunciou paz a vós que estáveis longe, e a paz aos que estavam perto» (Ef 2,14-17).

169. Nos ritos litúrgicos⁶⁰ destes dias ressoa a mesma mensagem: nosso Senhor Jesus Cristo ressurgido, de pé no meio dos seus discípulos, disse: «Deixo-vos a paz, a minha paz vos dou; não vo-la dou como o mundo dá» (Jo 14,27).

170. Esta paz, peçamo-la com ardentes preces

ao Redentor divino que no-la trouxe. Afaste ele dos corações dos homens quanto pode pôr em perigo a paz e os transforme a todos em testemunhas da verdade, da justiça e do amor fraterno. Ilumine com sua luz a mente dos responsáveis dos povos, para que, junto com o justo bem-estar dos próprios concidadãos, lhes garantam o belíssimo dom da paz. Inflame Cristo a vontade de todos os seres humanos para abaterem barreiras que dividem, para corroborarem os vínculos da caridade mútua, para compreenderem os outros, para perdoarem aos que lhes tiverem feito injúrias. Sob a inspiração da sua graça, tornem-se todos os povos irmãos e floresça neles e reine para sempre essa tão suspirada paz.

171. Em penhor desta paz e fazendo votos, veneráveis irmãos, para que ela se irradie sobre as comunidades cristãs que vos estão confiadas e sirva de auxílio e defesa especialmente dos mais humildes e necessitados, concedemos de coração a bênção apostólica a vós, aos sacerdotes seculares e regulares, aos religiosos e religiosas e aos fiéis das vossas dioceses, particularmente àqueles que se esforçarão para pôr em prática estas nossas exortações. Enfim, para todos os homens de boa vontade, a quem também se destina esta nossa encíclica, imploramos de Deus Altíssimo saúde e prosperidade.

Dado em Roma, junto de São Pedro, na Solenidade da Ceia de nosso Senhor, aos 11 de abril do ano de 1963, quinto do nosso Pontificado.

NOTAS

1. Cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1942, AAS 35(1943), pp. 9-24; e João XXIII, Discurso do dia 4 de Janeiro de 1963, AAS 55(1963), pp. 89-91. Lv, 1963, pp. 89-91.
2. Cf. Pio XI, Carta Encicl. *Divini Redemptoris*, AAS 29(1937), p. 78; e Pio XII, *Mensagem radiofônica* da festa de Pentecostes, dia 1 de Junho de 1941, AAS 33(1941), pp. 195-205.
3. Cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1942, AAS 35(1943), pp. 9-24.
4. *Divinae Institutiones*, I, IV, c. 28, 2; PL. 6, 535.
5. Carta Encicl. *Libertas praestantissimum: Acta Leonis XIII*, VIII, 1888, pp. 237-238.
6. Cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1942, AAS 35(1943), pp. 9-24.
7. Cf. Pio XI, Carta Encicl. *Casti Conubii*, AAS 22(1930), pp. 539-592; Pio XII, *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1942, AAS 35(1943), pp. 9-24.
8. Cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica* da festa de Pentecostes, dia 1 de Junho de 1941, AAS 33(1941), p. 201.
9. Cf. Leão XIII, Carta Encicl. *Rerum Novarum, Acta Leonis XIII*, XI, 1891, pp. 128-129.
10. Cf. João XXIII, Carta Encicl. *Mater et Magistra*, AAS 53(1961), p. 422.
11. Cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica* da festa de Pentecostes, dia 1 de Junho de 1941, AAS 33(1941), p. 201.

12. Cf. João XXIII, Carta Encicl. *Mater et Magistra*, AAS 53(1961), p. 428.
13. Cf. *ibid.*, p. 430;
14. Cf. Leão XIII, Carta Encicl. *Rerum Novarum, Acta Leonis XIII*, XI, 1891, pp.134-142; Pio XI, Carta Encicl. *Quadragesimo Anno*, AAS 23(1931), pp.199-200; Pio XII, Carta Encicl. *Sertum laetitiae*, AAS 31(1939), pp. 635-644.
15. Cf. AAS 53(1961), p. 430.
16. Cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1952, AAS 45 (1953), pp. 33-46.
17. Cf. *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1944, AAS 37(1945), p.12.
18. Cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1942, AAS 35(1943), p. 21.
19. Cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1942, AAS 35(1943), p.14.
20. *Summa Theol.* I-II, q.19, a. 4; cf. a.9.
21. In Epist. ad Rom., c.13, vv. 1-2, Homil. XXIII: PG. 60, 615.
22. Leão XIII, Epist. Encicly. *Immortale Dei, Acta Leonis XIII*, V, 1885, p.120.
23. Cf. *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1944, AAS 37(1945), p.15.
24. Cf. Leão XIII, Carta Encicl. *Diuturnum illud, Acta Leonis XIII*, II, 1880-1881, p. 274.
25. Cf. Leão XIII, Carta Encicl. *Diuturnum illud, Acta Leonis XIII*, II, 1880-1881, p. 278, EE 3. Carta Encic. *Immortale Dei, Acta Leonis XIII*, V, 1885, p.130.
26. *Summa Theol.*, I-II, q. 93, a. 3 ad 2um; cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1944, AAS 37(1945), pp. 5-23.
27. Cf. Leão XIII, Epist. Encycl. *Diuturnum illud, Acta Leonis XIII*, II, 1880-1881, pp. 271-272. Pio XII, *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1944, AAS 37(1945), pp. 5-23.
28. Cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1942, AAS 35(1943), p.13. Leão XIII, Epist. Encycl. *Immortale Dei, Acta Leonis XIII*, V, 1885, p.120.
29. Cf. Pio XII, Carta Encicl. *Summi Pontificatus*, AAS 31(1939), pp. 413-453.
30. Cf. Pio XI, Carta Encicl. *Mit brennender Sorge*, AAS 29(1937), p. 159; Carta Encicl. *Divini Redemptoris*, AAS 29(1937), pp. 65-106.
31. Leão XIII, Carta Encicl. *Immortale Dei, Acta Leonis XIII*, V, 1885, p.121.
32. Cf. Leão XIII, Carta Encicl. *Rerum Novarum, Acta Leonis XIII*, XI, 1891, pp.133-134.
33. Cf. Pio XII, Carta Encicl. *Summi Pontificatus*, AAS 31(1939), p. 433.
34. AAS 53(1961), p. 417.
35. Cf. Pio XI, Carta Encicl. *Quadragesimo Anno*, AAS 23(1931), p. 215.
36. Cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica* da festa de Pentecostes, de 1 de junho de 1941. AAS 33(1941), p. 200.
37. Cf. Pio XI, Carta Encicl. *Mit brennender Sorge*, AAS 29(1937), p.159; Carta Encicl. *Divini Redemptoris*, AAS 29(1937), p. 79; cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1942, AAS 35(1943), pp. 9-24.
38. Cf. Pio XI, Carta Encicl. *Divini Redemptoris*, AAS 29(1937), p. 81; cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1942, AAS 35(1943), pp. 9-24.
39. João XXIII, Carta Encicl. *Mater et Magistra*, AAS 53(1961), p. 415.
40. Cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1942, AAS 35(1943), p. 21.
41. Cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1944, AAS 37(1945), pp.15-16.
42. Cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1942, AAS 35(1943), p.12.
43. Cf. Leão XIII, Epist. Apost. *Annum ingressi, Acta Leonis XIII*, XXII, 1902-1903, pp. 52-80.
44. Cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1941, AAS 34(1942), p.16.
45. Cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1940, AAS 33(1941), pp. 5-14.
46. *De civitate Dei*, I. IV, c. 4; PL. 41,115; cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1939, AAS 32(1940), pp. 5-13.
47. Cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1941, AAS 34(1942), pp.10-21.
48. Cf. João XXIII, Carta Encicl. *Mater et Magistra*, AAS 53(1961), p. 439.
49. Cf. *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1941, AAS 34(1942), p. 17; et Bento XV, *Adhortatio ad moderatores populorum belligerantium*, do dia 1 de Agosto de 1917, p. 418.
50. Cf. *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1939, p. 334.
51. AAS 53(1961), pp. 440-441.
52. Cf. Pio XII, *Mensagem radiofônica*, da vigília do Natal de 1941, AAS 34(1942), pp. 16-17.
53. João XXIII, Carta Encicl. *Mater et Magistra*, AAS 53(1961), p. 443.
54. Cf. Pio XII, *Discurso aos jovens* da Ação Católica das dioceses da Itália reunidos em Roma, no dia 12 de Setembro de 1948, AAS 40(1948), p. 412.
55. Cf. João XXIII, Carta Encicl. *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961), p. 454.
56. *Ibid.*, pp. 456.
57. *Ibid.*, pp. 456-457; cf. Leão XIII, Carta Encicl. *Immortale Dei, Acta Leonis XIII*, V, 1885, p.128; Pio XI, Carta Encicl. *Ubi Arcano*, AAS 14(1922), p. 698; Pio XII, *Discurso às Delegadas* da União Internacional das mulheres católicas reunidas em Roma, no dia 11 de Setembro de 1947, AAS 39(1947), p. 486.
58. Cf. *Discurso aos operários* das dioceses da Itália reunidos em Roma, na festa de Pentecostes, no dia 13 de Junho de 1943, AAS 35(1943), p.195.
59. *Miscellanea Augustiniana... S. Augustini Sermones post Maurinos reperti*, Roma 1930, p. 633.
60. Responsório, nas Mat. da VI féria dentro da oitava da Páscoa.

ÁLBUNS DE FAMÍLIA



Tendo como pretexto a perplexidade de sabermos se ainda somos os mesmos que os nossos álbuns de fotografias representam, convidámos um escritor, uma pintora e uma investigadora a reflectir sobre Álbuns de Família fotográficos. Ana Vidigal, Frederico Pedreira e Paula Figueiredo Cunca do Arquivo Municipal de Lisboa/Fotográfico responderam ao nosso convite. A fechar o dossier, e inaugurando uma nova secção na Forma de Vida, publicamos ainda a primeira Bibliografia, desta vez sobre Álbuns de Família, e também da autoria de Paula Figueiredo Cunca.

A SOLIDÃO DA MEMÓRIA

Ana Vidigal



Este não é o meu álbum de infância. Sobre o meu, escrevi um dia:

Olho para a capa do meu álbum de fotografias de infância e consigo ver a minha mãe a escrever o meu peso, a cor dos meus olhos e do meu cabelo.

Reconheço a caligrafia. Imagino-a a colocar os cantos das fotografias. A fazer a minha «memória».

Anos mais tarde, quando essa «memória» me chegou às mãos, desmanchei-a.

Meticulosamente retirei todas as fotografias. Cortei muitas. Dei outras. Troquei a minha memória (escrupulosamente fiel à realidade) pela memória de outros que fui perdendo no tempo, guardando em caixas, marcando livros. Ainda hoje encontro dentro de livros da Enid Blyton imagens de verões em praias a que nunca fui, árvores de natal que nunca enfeitei, rodeada de irmãs que nunca tive.

Guardo as memórias de outros, trocadas na adolescência pela minha.

O álbum ficou.

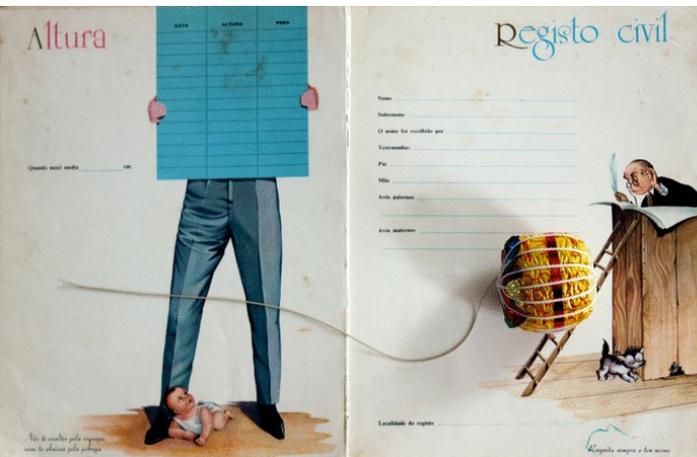
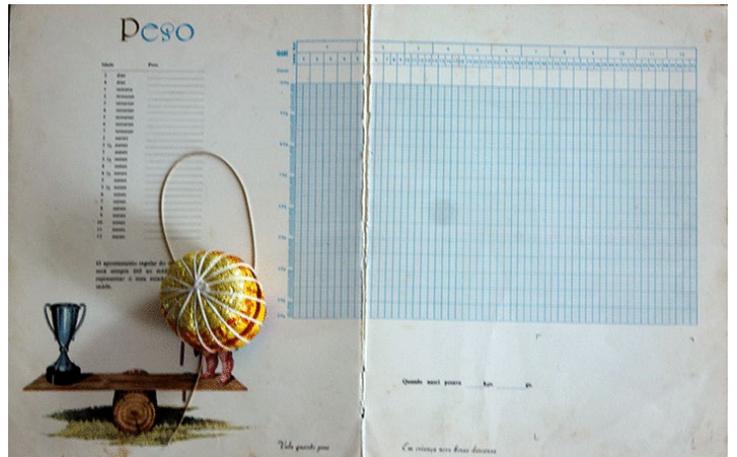
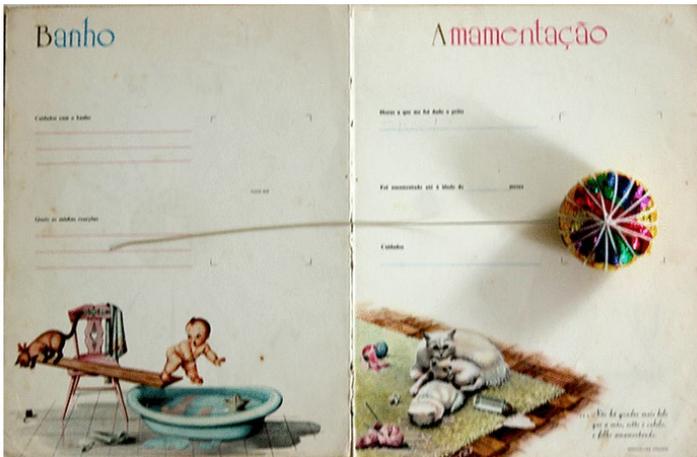
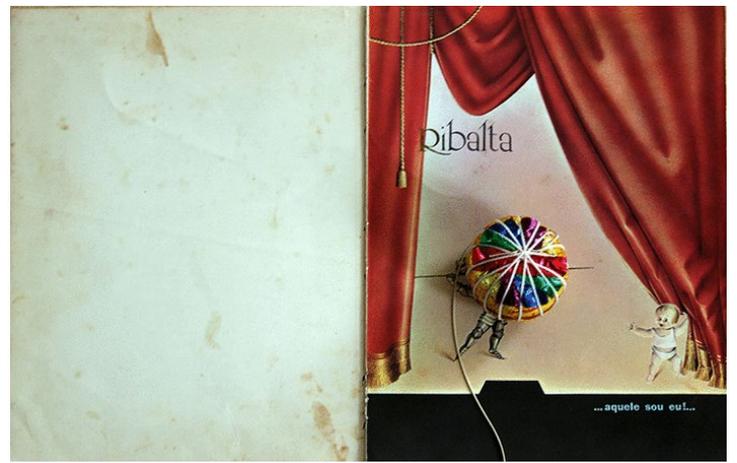
Durante anos, guardado numa prateleira, como objecto danificado. Como que a lembrar o vandalismo adolescente. Vazio, repleto de palavras.

Da minha vida, só frases: A Ana Beatriz com quatro dias. A Ana Beatriz no seu primeiro carnaval, a Ana Beatriz na Praia das Maças.

Voltando ao que interessa. Este não é o meu álbum de infância. É o de alguém que nunca teve ninguém para lhe fazer um.

De alguém que, para além das imagens, não tem nas suas memórias uma única palavra.

Abril, 2015



Prendas e felicitações

O que me aconteceu

Deu-me muito gosto

Tenho alguns de regalar

O prazer que Deus nos deu
de sermos tão felizes
O prazer em sermos tão felizes
O prazer em sermos tão felizes

Estado de saúde

O que foi a minha primeira doença

Como foi a minha primeira convalescência

Não se vive de quem chorar
Que pode chorar também
Que chorar, também se vive
De quem não quer chorar

Alimentação

Quando comecei a primeira papinha

Como foi a minha primeira refeição

Deu-me muito gosto

O alimento sempre
Deu-me prazer e gozo
O que me dá, durante o dia,
Contentamento e felicidade

Dentição

O primeiro dente nasceu em _____ de _____ de 19__

Tinha a idade de _____ meses e _____ dias

Ordem habitual do aparecimento dos dentes

1.º	2.º
3.º	4.º
5.º	6.º
7.º	8.º
9.º	10.º
11.º	12.º

Não se vive de quem chorar
E não se vive de quem chorar
Pode a vida chorar
E não se vive de quem chorar

Primeiras distrações

Estimulada em casa

Não se vive de quem chorar

Primeiros amigos

Nome _____ Como são chamados _____

Animais preferidos

Como se chama _____ Devo dar a nome de _____

«O nome dá-lhe sentido,
Tudo tem nome próprio,
Eles mostram respeito,
E os animais que os chamam,
Cada um tem o seu nome»

Comecei a engatinhar

Comecei a engatinhar em _____ meses

«Quando se vai ao longo

Primeiros passos

Quando comecei a andar

Como foi a minha primeira caminhada

Primeiros passos, não são passos simples

Primeiras palavras

Quando comecei a falar

Como se chamavam _____

«Primeiras palavras e que não falam
para se falar no futuro e que não falam
para se falar no futuro e que não falam»

Natal

Quando nasceu o meu primeiro Natal

Como se chama _____

O que foi a primeira celebração de Natal

Páscoa

O que foi a minha primeira Páscoa

Exames

Fiz a minha primeira prova no dia _____ de _____ de 19__

na escola de _____ localidade _____

resultados _____ impressões _____

Fiz a minha última prova no dia _____ de _____ de 19__

na escola de _____ localidade _____

resultados _____ impressões _____

«De quem não se vive, não se vive
De quem não se vive, não se vive»

Emprego

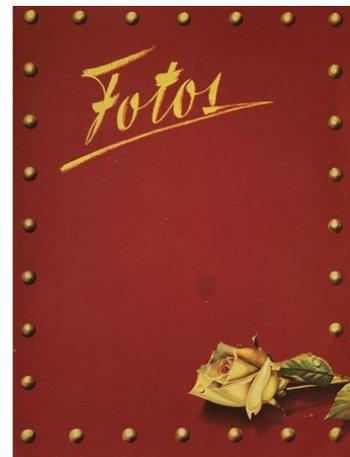
O que foi a minha primeira ocupação

Nome do trabalho _____

Localidade _____

Início no dia _____ de _____ de 19__

Bom servir não é desprezar
O trabalho e o emprego
O servir não é desprezar
Mas respeitar é não desprezar



POR ALGUMA DESORDEM

Frederico Pedreira

Sei que poucas foram as vezes em que me senti inclinado para tirar e guardar fotografias em idade adulta, embora desde muito novo mantenha o hábito de ir à procura de fotografias de família. Não é exactamente ir à procura, sei bem onde elas estão, e por isso reconheço que o uso da palavra ‘procurar’ não é inocente: é que algo me faz crer, enquanto interrompo o que faço a determinada altura, que estou a questionar uma noção de tempo por si mesmo repetitiva, a comprometer-me com a ideia de um gesto talvez maior do que o meu dia, o de virar costas ao mundo, ao seu tempo, e logo rodeando-me desses rectângulos empedernidos, húmidos, de luz pouco esclarecedora, coisas que servem para demarcar momentos curiosos ou etapas decisivas *no* tempo. Nessas investidas de reconhecido temperamento nostálgico, não raras vezes sei que irei surpreender-me com o vislumbre do meu rosto numa das fotografias, enquanto as revejo, umas atrás das outras, com rapidez e um sentimento de culpa absurdo. Esta culpa vem da noção, talvez igualmente absurda, de estar a perder o mundo de agora com outro que já foi. A culpa vai-se afinando e torna-se mais difícil de sossegar quando tento o exercício de animar, após vários minutos de atenção, as pessoas que aparecem nas fotografias, bem como os objec-

tos que parecem prender a sua atenção. Melhor (ou pior, como se preferir): ver de perto os rótulos das garrafas de refrigerantes em cima de uma mesa num aniversário de há muitos anos atrás, as formas dessas garrafas e de outras embalagens, formas que já não existem, ver o que sobra nos pratos, a disposição dos pratos e a sua razão de ser, perceber de que movimento destemperado poderão ter surgido as nódoas na camisola de um ou outro convidado, de onde terá soado a graça de que todos parecem rir. E depois, o exercício predilecto: tentar entender o que me retinha o olhar atento, aquela pose tão convicta. De há uns tempos para cá, tiveram a ideia, cá em casa, de organizar o que eram vários montes de fotografias de tamanhos diferentes, antes encontradas dentro e fora de acetatos, caixas e gavetas, juntando-as assim em cinco álbuns castanhos de capa dura, por ordem cronológica. Agora sei onde posso encontrar as fotografias, e também sei que umas estarão a fazer uma companhia especial a outras: o aniversário, isto é, as várias etapas da celebração, o banho de um dos irmãos, a continuação do banho, agora com braços e mãos diferentes a surgirem na banheira e na fotografia, a visita ao jardim zoológico, o piquenique, algures também no jardim zoológico, a viagem a Cabo Verde, o barco em que estamos

todos, primeiro um, depois o outro, depois todos nós em Cabo Verde. Mas antes desta ordenação das fotografias, eu não reparava logo em '1984, Viagem Cabo Verde', nem em 'Festa aniversário, D., 1987', ou 'D. e prima, casa de X.' A catalogação, por mais primária que seja, forçou uma direcção de sentido e emperrou-me nela. A minha surpresa, que vinha de mergulhar as mãos num grande amontoado de fotografias, era a de olhar para cada uma delas impelido pela necessidade da procura, e essa necessidade em mim não era dada a catalogações, datas ou ocasiões. A surpresa não podia vir de nada que encontrasse nas fotografias: vinha da mera necessidade que sentia de ser surpreendido. Se me levantasse do chão e olhasse pela janela, não seria a mesma coisa: nesse caso, mesmo a pessoa mais distante, avistada com o seu saco de compras, faria um certo sentido no tom geral da minha disposição. Mas com as fotografias é diferente: o facto de elas existirem representa já a ideia de interrupção. Basta pensar em alguém que achou por bem achar algo de exemplar no seu dia, e que marcou a projecção dessa exemplaridade para um dia futuro. Talvez as fotografias possam não ser mais do que isto: pedaços de diversão que nos lembramos de fazer para escaparmos à verdade trivial de que o tempo anda connosco, mas de costas voltadas para os nossos queixumes, para as aflições que o têm como objecto. A questão é, mais uma vez, a da ordenação: quem revisita um álbum de fotografias pode dizer que está, de facto, a fazer alguma coisa que faça sentido no seu dia. Poderá assim justificar esta revisitação a outra pessoa com frases como: 'Hoje, estive a ver as fotografias daquela vez em que fomos a X.', ou 'Estive à procura de fotografias em que o nosso primeiro carro aparece'. Também pode ser a resposta para um devaneio: 'Estava aborrecido e deu-me para ir ver aquelas fotografias de quando nos conhecemos'. A diferença, no caso da revisitação das fotografias desordenadas, torna-se

evidente numa certa sensação de tempo perdido quando nos cansamos de as rever. Há, no entanto, também uma sensação de tempo preenchido, mas torna-se difícil distinguirmos o que o preencheu, e por isso será difícil dizer que se fez alguma coisa *no* tempo, talvez pela presunção de se ter achado, nesse dia, que era possível fazer alguma coisa *com* o tempo. Ir à procura de fotografias sem um objectivo mais ou menos claro poderá indicar que estamos inquietos com a própria noção de tempo. O confronto aleatório com fotografias do nosso passado representa, de cada vez, uma exclamação de espanto direccionada, não para aquilo que foi o nosso tempo (passado, perdido, esquecido, celebrado), mas para este tipo de inquietação. Claro que, neste sentido, as fotografias revisitadas são apenas um pretexto para o entretenimento que mantemos com convicções, crenças ou dúvidas particulares, e que pouco ou nada têm a ver com ocorrências do passado. Encontradas assim, a partir da necessidade de entretermos as nossas mentes, elas podem parecer estranhas, isto porque são acidentais, notas à margem desse reconhecimento momentâneo que fazemos de nós mesmos. No entanto, o confronto com os nossos pensamentos nunca seria o mesmo sem essa revisitação, aparentemente trivial e sem uso, das várias fotografias de família. Estivemos ocupados a pensar naquilo que pensamos que somos nesse momento, e por acaso temos uma série de fotografias entre mãos. O gesto de passar as várias fotografias representa o vínculo que mantemos com o grau de absorção nos nossos pensamentos. Não existe um trabalho do passado *enquanto* passado: ele interfere na percepção do presente, transformando-o. É do estranho resultado desta interferência que surge o encanto particular das fotografias de família. Ali estamos nós, os conhecidos: nós, afinal, os desconhecidos para os queixumes e aflições que reservámos para este dia.

O ÁLBUM DE FOTOGRAFIAS: CONTOS SOLTOS DE OLHARES ATREVIDOS

Paula Figueiredo Cunha

Arquivo Municipal de Lisboa/Fotográfico

O Arquivo Municipal de Lisboa/Fotográfico tem à sua guarda álbuns de fotografias de família, em diversas coleções tais como a coleção *Família Dores da Cunha*, a coleção *Leilão José Manuel Rodrigues* e a coleção *Ana Maria de Sousa Holstein Beck*, estando os álbuns da última disponíveis através da Base de Imagens do AML, na internet.

Os referidos álbuns cobrem o período dos finais do século XIX até ao último quartel do século XX, mostrando as várias tipologias de álbuns de fotografia, entre o álbum vitoriano e o álbum de cartolina escurecida, do qual se podem ver os mais antigos sem folha vegetal a proteger as imagens coladas e os outros já com esta proteção.

O álbum de fotografias surge na década de 1860, no enquadramento da cultura vitoriana. A atribuição álbum vitoriano foi dada àquele que se conhece como o primeiro livro/álbum a guardar as fotografias de família.

Primeiro, na forma de álbum vitoriano, carregado de fotografias *carte de visite* e *cabinet* (fotografias coladas em cartões de estúdios fotográficos nos formatos 6.5x10.5 cm e 10.5x16.5 cm), que encaixavam perfeitamente nas ranhuras pré-definidas das folhas do álbum. Este objeto delineava uma história de vida estática e cristalizada, de personagens sujeitas a uma máquina fotográfica de grande formato, pesada, onde era disposta uma chapa de vidro de fraca

fotosensibilidade a longos tempos de exposição à luz escassa dos estúdios, que espreitava das superfícies envidraçadas. Numa postura rígida, sólida, quase escultórica, as figuras fotografadas encaravam o aparelho fotográfico, apoiadas em suportes próprios que as mantinham estáticas. Neste álbum, os retratos constituem uma galeria de rostos quase sem expressão, adornados com os seus melhores trajes para que a sua representação fosse digna da posteridade oferecida pela fotografia.

Depois, num ganho substancial, a imagem liberta-se dos espartilhos da representação do estúdio e adquire expressão corporal, modos novos de apresentação, agora também em espaços privados. Nas primeiras décadas do século XX, esta atitude ainda conservava alguns parâmetros e, se o sorriso passa a figurar com facilidade, ainda se mantém num enquadramento ponderado, denotando as regras básicas de fotografar retratos. Com o passar do tempo, as atitudes tornam-se espontâneas e emotivas e os enquadramentos mais criativos.

Os temas representados são os encontros de família à volta da mesa, em práticas de lazer: idas à praia, férias ou passeios; a casa e o automóvel, as cerimónias familiares como o Natal e a Páscoa, havendo uma escassez de imagens de casamentos e batizados, nas primeiras décadas do século XX. Contudo, também há outros temas menos

divulgados, como os álbuns do trabalho de uma quinta, de uma oficina ou de uma fábrica, com as atividades e os trabalhadores que fazem parte do quotidiano da família. Por outro lado, os animais de estimação ocupam um lugar de destaque nos álbuns da família, podendo estar ilustrados em várias páginas.

Os álbuns singelos das cartolinas escurecidas em vários tons: avermelhados, acastanhados, esverdeados ou azulados; serviam também para inscrições relevantes como datar, identificar pessoas e locais, bem como dar a conhecer as expressões familiares e os diminutivos entre os elementos da família, revelando o trato íntimo e, por vezes, somente usado «entre portas». São estas legendas que mais tarde servirão de fio condutor às narrativas criadas e desenvolvidas em família, por vezes algo deturpadas ou exageradas pela interpretação de quem não viveu os acontecimentos.

FOTOGRAFAR/ARQUIVAR

Revelar e perscrutar narrativas em álbuns de família abala os cânones do alinhamento conhecido da história da fotografia. Neste caso, paira a interpretação emotiva que se define numa conjugação de várias informações entrelaçadas: a história social, económica e, por vezes, política, com o impulso emotivo de quem fotografou, ou seja, os estímulos que teve para fotografar o grupo representado, para que depois se consiga delinear o significado das imagens guardadas em álbuns — o fotógrafo ou os fotógrafos que partilham estas tarefas (fotografar/arquivar) querem preservar a memória da família, num claro interesse pela passagem de testemunho visual focado nas gerações vindouras e, por isso, insistem nas legendas, em certos casos, bem desenvolvidas. Ao manter o encadeamento das imagens de várias gerações estão a revelar a sua pequena história que, podendo assemelhar-se a outras pequenas histórias, distingue-se pelas subtilidades que o grupo apresenta.

Nos álbuns vitorianos encontram-se fotografias de estúdio assinadas por fotógrafos profissionais, representados pelos estúdios, mas nos álbuns posteriores são as fotografias de fotógrafos de ocasião e amadores que predominam nas páginas. Neste contexto, o produtor deste tipo de imagens deixa de ser o técnico que conhece bem a prática fotográfica e passa a ser alguém encantado pela fotografia, interessado nas novidades técnicas e atento às novas práticas de lazer, centrando o seu olhar na família e amigos que o rodeiam. Estas novas imagens proliferam e a produção fotográfica é assegurada por esta nova atitude de representar a família. Ainda hoje assim acontece. A progressão técnica de captação de imagens e os modos de a arquivar mantêm-se em atualização devido à produção massificada de imagens de ocasião.

Geoffrey Batchen, numa entrevista ao jornal *Público* em 11 de junho de 2008, aquando da sua passagem por Lisboa, afirma: «Acho que uma parte da história da fotografia tem de situar a fotografia numa rede mais vasta — de relações sociais, de trocas económicas e políticas. Enquanto historiadores, vamos ter de saber lidar com o sentimento. Que é uma coisa que a história tem tendência a ignorar. Mas não se pode falar dos instantâneos sem falar das emoções que induzem nas pessoas. Se calhar, isso significa que temos de começar a escrever histórias da fotografia mais parecidas com romances».

Talvez a emoção seja transversal a várias disciplinas e o óculo não deva ser o da história, mas o entrelaçado das várias ciências com os diversos contributos que ajude a perscrutar este elo, que tanto nos encanta. A emoção paira na fotografia de família e é ela que nos cativa, quer seja pelos laços estabelecidos com os representados

ou com os significados apresentados, quer seja pela similitude que encontramos nas fotografias dos outros que acionam a nossa memória num enquadramento aproximado que fazemos com as nossas imagens. Talvez ainda seja necessário recorrer ao nosso reservatório emotivo para nos ligar às fotografias de família e, conseqüentemente, aos álbuns que desencadeiam narrativas visuais, numa mostra de gestos e modos de estar.

O álbum vitoriano exige manuseamento cuidado e torna-se num objeto de culto, pouco consultado, mais adequado à decoração de uma sala vitoriana, partilhando o espaço com outras peças decorativas enquanto o álbum de fotografias, a partir do século XX, mais ligeiro e maleável, normalmente guardado em gavetas ao lado da correspondência familiar, liberta facilmente histórias, quando folheado.

Os álbuns de fotografia encerram igualmente uma seleção fotográfica. Esta é feita tendo em conta o significado da imagem, mas também a relação entre as várias imagens de uma página. Desta forma, a fotografia ganha mais valor: acresce ao seu valor intrínseco, o significado relacional.

A preservação da imagem, fixada na página do álbum por pequenos cantos, cortes embutidos na folha ou fita-cola na parte posterior, pode estar comprometida pelo dano que pode provocar ao suporte fotográfico, agravado pelas folhas de papel ácido do álbum, mas é a forma de conservar o significado relacional entre as fotografias e assim destacar este objeto como referência para a história da fotografia.

O tratamento institucional nunca desagrega as imagens do seu álbum, conservando a sua

forma original como um *documento composto*, e enumera todas as imagens sequencialmente. Quando estes álbuns são incorporados num acervo institucional, tornam-se plataformas de informação imagética e textual.

Como objeto destaca as imagens de ocasião, estando entrelaçadas com o registo da fotografia popular, que tem entusiasmado investigadores de distintas áreas, por ser produção de todos, por revelar a privacidade só possível através de alguém que pertence ao grupo e, por se verificar uma analogia temática e de abordagem técnica repetida, vezes sem conta, em todos os álbuns de fotografia de família. Uma tendência comportamental de fotografar da mesma forma, os mesmos assuntos e com as mesmas atitudes. Uma representação da sociedade contemporânea acessível a todos.

Desta forma, o álbum de fotografias torna-se o objeto de estudo para investigadores, manifestando a sua relevância nos textos sobre a história da fotografia.

A fotografia de alguém em frente da Torre Eiffel é incomensuravelmente registada, dando prova da sua presença, mas a sua história é sempre diferente quando colocada num álbum ao lado de outras imagens. Ganha outra interpretação e uma história própria.

Folhear as páginas e revelar as imagens encerradas num álbum pode ser o impulso para histórias, que alguém já contou, mas que ganham outras formas quando passam para outras mãos.











Os canteiros já estão prontos e o arroz semeado, agora ... é só nascer

6039



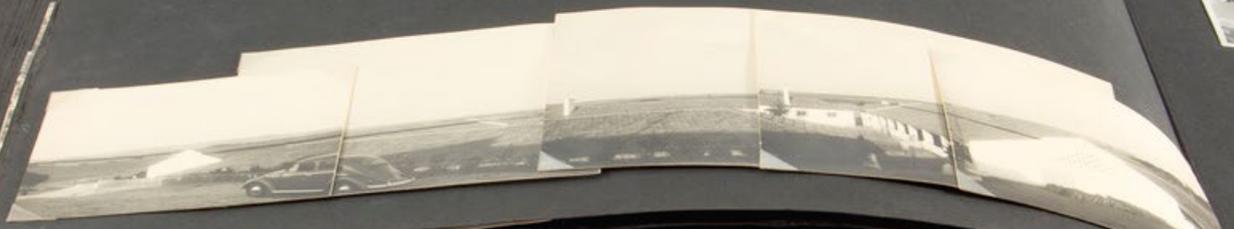
6040

6041



A futura área coberta as mudéras

Outubro 1956



Mudas híbridas na área coberta

LEGENDAS DAS IMAGENS

Autor das imagens: Nuno da Fonseca

01. Coleção *Família Dores da Cunha*, álbum 3, 25.5×34.5×4.5 cm (entre 1920 e 1930). PT/AMLSB/FDC
02. Coleção *Família Dores da Cunha*, álbum 7, 29.5×26×9 cm (entre 1940 e 1960). PT/AMLSB/FDC
03. Coleção *Família Dores da Cunha*, álbum 7, 29.5×26×9 cm (entre 1940 e 1960). PT/AMLSB/FDC
04. Coleção *Leilão José Manuel Rodrigues*, álbum vitoriano, 17×14×6.5 cm (entre 1890 e 1910). PT/AMLSB/LJM
05. Coleção *Leilão José Manuel Rodrigues*, álbum vitoriano, 17×14×6.5 cm (entre 1890 e 1910). PT/AMLSB/LJM
06. Coleção *Leilão José Manuel Rodrigues*, álbum vitoriano, 17×14×6.5 cm (entre 1890 e 1910). PT/AMLSB/LJM
07. Coleção *Ana Maria Holstein Beck*, álbum 17, 31×45×11 cm (entre 1942 e 1973). PT/AMLSB/BEK
08. Coleção *Ana Maria Holstein Beck*, álbum 17, 31×45×11 cm (entre 1942 e 1973). PT/AMLSB/BEK
09. Coleção *Ana Maria Holstein Beck*, álbum 17, 31×45×11 cm (entre 1942 e 1973). PT/AMLSB/BEK

BIBLIOGRAFIA SOBRE FOTOGRAFIA DE OCASIÃO E FOTOGRAFIA DE FAMÍLIA

Paula Figueiredo Cunca

Paula Figueiredo Cunca. Vive em Lisboa. É Técnica Superior no Arquivo Municipal de Lisboa/Arquivo Fotográfico. É formada em Comunicação, Cultura e Tecnologias da Informação (ISCTE, Mestrado, 2005) e em Filosofia (Licenciatura, Universidade Católica Portuguesa, 1999). Desde 1996 pertence à equipa do Arquivo Municipal de Lisboa/Arquivo Fotográfico. De 2003 a 2011 coordenou o Serviço Educativo do Arquivo Fotográfico e, desde 2012, tem vindo a apresentar trabalhos de investigação e apoio à conceção de exposições, tendo sido co-comissária da exposição Ana Maria Holstein Beck — Álbuns de Família, em 2013. Tem apresentado e publicado vários artigos sobre fotografia de ocasião e fotografia de família.

- Barthes, Roland, *A Câmara Clara*, Lisboa, Edições 70, 1989.
- Batchen, Geoffrey, *Burning With Desire — The Conception of Photography*, Cambridge, The MIT Press, 1999;
- *Forget Me Not — Photography & Remembrance*, Amesterdão/Nova Iorque, Van Gogh Museum/Princeton Architectural Press, 2004.
- Benjamin, Walter, *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio d'Água, 1992.
- Bourdieu, Pierre (dir.), *Un Art Moyen — Essais Sur les Usages Sociaux de la Photographie*, Paris, Les Editions de Minut, 10ª edição, 1965.
- Bryson, Norman, HOLLY, Michael e MOXEY, Feith (ed.), *Visual Culture — Images and Interpretations*, s.l., Wesleyan University Press, 1994.
- Brunet, François, *La Nasissance de L'Idée de Photographie*, Paris, Pus, 2000.
- Cech, John, *Boy With a Camera*, Londres, Pavilion Books, 1994.
- Clarke, Graham, *The Photograph*, Oxford e Nova Iorque, Oxford University Press, 1997.
- Coenen-Huther, Josette, *La Memoire Familiale: Un Travail de Reconstruction du Passé*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1994.
- Collins, Douglas, *The Story of Kodak*, Nova Iorque, Harry N. Abrams, 1990.
- Connerton, Paul, *Como as sociedades recordam*, Oeiras, Celta Editora, 1993.
- Connif, Richard, «When «fiends» pressed the button, there was nowhere to hide», in *Smithsonian Magazine*, s.l., Junho, 1988.
- Contemporary Theories About the Family, vol. I, Nova Iorque/Londres, The Free Press, 1979.
- Costa, Guido, *Nan Goldin*, Londres/Nova Iorque, Phaidon, 2001.
- Le Couer Au Métier — La Photographie Amateur au Canada de 1839 à 1940, Canadá, Archives Publiques Canada, 1983.
- Crary, Jonathan, *Suspensions of Perception — Attention, Spectacle and Modern Culture*, Cambridge, The MIT Press, 1999;
- *Techniques of the Observer — On Vision and Modernity in the Nineteen Century*, Cambridge, The MIT Press, 1990;
- «Visión Desunificadora», in *Papel Alpha*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, n.º 5, 2000.
- Crary, Jonathan e KWINTER, Sanfor (ed.), *Incorporations*, Nova Iorque, Urzone, 1992.
- Crow, Thomas, *El Arte Moderno en la Cultura de lo Cotidiano*, Madrid, Ediciones Akal, 2002, [versão original de 1996].
- Cunca, Paula Figueiredo, «O álbum de fotografias de família numa história de si», in *Ana Maria Holstein Beck — Álbuns de Família*, Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 2013. [no prelo]
- Drake, Michael (ed.), *Time, Family and Community — Perspectives on Family and Community History*, Oxford/Cambridge, The Open University/Blackwell, 1996.
- Dubois, Philippe, *O Acto Fotográfico*, Lisboa, Vega, 1992.
- Dueden, Mark e Papadimitriou, Lydia, «Sans-Souci», in David Britain (ed.), *Creative Camara — 30 Years of Writing*, Manchester/Nova Iorque, Manchester Universty Press, 1999.
- Durand, Régis, *Le Temps de l'Image — Essai sur les Conditions d'une Histoire des Formes Photographiques*, Paris, La Différence, 1995.
- Esparza, Ramón, «La Mirada del Fotógrafo», in *Papel Alpha*, Salamanca, n.º 5, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000;
- «Fotografía y Visión», in *Papel Alpha*, Salamanca, n.º 5, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.
- Evans, Jessica e Hall, Stuart, *Visual Culture: The Reader*, Inglaterra, Sage Pub., 1999.
- Fentress, James e Wickham, Chris, *Memória social: novas perspectivas sobre o passado*, Lisboa, Teorema, 1992.
- Figueiredo, Paula, «Autochrome: O Centenário da Visão

- Cromática na Fotografia do Quotidiano», in *Trajectos – Revista de Comunicação, Cultura e Educação*, Lisboa, ISCTE/Fim de Século, n.º 10, Primavera de 2007;
- ____ «Fotografia de ocasião, imagem privada», in *Trajectos – Revista de Comunicação, Cultura e Educação*, Lisboa, ISCTE, n.º 4: 9-18, Primavera de 2004;
- ____ «Longe da Vista – Fotografia de um Lugar Visitado»; in *Actas do Ciclo de Conferências Arte e Natureza*, Lisboa, FBAL, 2009;
- ____ «Snapshot: Imagens Privadas», in *Arte Capital – Scope*, www.artecapital.net, 2007.07.17.
- Flusser, Vilém, *Ensaio Sobre a Fotografia – Para uma Filosofia da Técnica*, Lisboa, Relógio de Água, 1998.
- Foster, Hal (ed.), *Vision and Visuality*, Seattle, Bay Press, 1988.
- Freund, Gisèle, *Fotografia e Sociedade*, Lisboa, Vega, 1989.
- Frosh, Paul, «The public eye and the citizen-voyeur: photography as a performance of power», in *Social Semiotics*, vol. 11, n.º1: 43-59, 2001.
- Garlick, Steve, «Revealing the unseen: tourism, art and photography», in *Cultural Studies*, 16(2): 289-305, 2002.
- Gelles, Richard J., *Contemporary Families – A Sociological View*, Londres, Sage Publications, 1995.
- Goffman, Erving, *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*, Lisboa, Relógio D'Água, 1993, [1ª edição de 1959].
- Goldberg, Vicki, *Jacques Henri Lartigue Photographie*, Paris, Nathan, 1998.
- Gumpert, Lynn, *Christian Boltanski*, Paris, Flammarion, 1994.
- Gunthert, André, *Albert Londe*, Paris, Nathan Collection PhotoPoche, 1999.
- Gunthert, André, «Esthétique de L'Occasion-Naissance de la Photographie Instantanée Comme Genre», in *Études Photographiques*, Paris, n.º 9, Société Française de Photographie, Maio 2001.
- Haldrup, Michael e LARSEN, Jonas, «The family gaze», *Tourist Studies*, vol. 3(1): 23-45, 2003.
- Haworth-Booth, Mark, *Photography: An Independent Art – Photographs from the Victoria and Albert Museum 1839-1996*, Londres, V&A Publications, 1997.
- Hirsch, Marianne, *Family Frames – Photography Narrative and Postmemory*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1997.
- Historias delas Fotografias, Madrid, Taller de Arte-Myriam de Liniers/Caja Madrid, 2002.
- Human, Brian, «Kodachrome icons: photography, place and the theft of identity», in *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, 11, 2/3: 80-84, 1999.
- In Visible Light – Photography and Classification in Art, Science and The Everyday, Oxford, Museum of Modern Art Oxford, 1997.
- Jagger, Gill e Wright, Caroline, *Changing Family Values*, Londres/Nova Iorque, Routledge, 1999.
- Jay, Bill, «In Praise of the Snapshot», in David Britain (ed.), *Creative Camera – 30 Years of Writing*, Manchester/Nova Iorque, Manchester University Press, 1999.
- Jeffrey, Ian, *Revisions: An Alternative History of OPhotography*, Bradford, National Museum of Photography, Film & Television, 1999.
- Jenks, Chris, *Visual Culture*, Londres/Nova Iorque, Routledge, 1995.
- Johnson, Robert Flynn, *Anonymous – Enigmatic Images from Unknown Photographers*, Londres, Thames & Hudson, 2004.
- Kaufmann, Jean-Claude, *Ego – Pour une Sociologie de l'Individu*, s.l., Nathan, 2004, [1ª edição de 2001];
- ____ *La Vie Ordinaire – Voyage au Coeur du Quotidien*, s. l., Édition Greco, 1989;
- ____ *L'Invention de Soi – Une Théorie de l'Identité*, s.l., Armand Colin, 2004;
- ____ «Tout Dire de Soi, Tout Montrer», in *Le Débat*, Paris, Gallimard, n.º 125, Maio/Agosto, 2003;
- ____ *Un Siècle de Photos de Familles*, Paris, Éditions Textuel/Arte Éditions/Monum, éditons du Patrimoine, 2002.
- ____ (dir.), *Faire ou Faire-Faire? – Famille et Services*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1996.
- Koofman, Sarah, «Freud L' appareil photographique», in *La Recherche Photographique*, Paris, n.º 17, Automne, 1994.
- Langford, Michael, *Story of Photography*, Reino Unido, Focal Press, 2ª edição, 1997, [1ª edição de 1980].
- Les Autochromes Lumière – La Couleur Inventée. Photographies Couleurs – Collections Privées de la Famille Lumière*, Lyon, Scheibli Editions, 1995.
- Lister, Martin (ed.), *The Photographic Image in Digital Culture*, Londres/Nova Iorque, Routledge, 1995.
- Lorentzen, Justin, «Snapshots: notes on myth, memory and technology», in Chris Juneks (ed), *Cultural Reproduction*, Londres/Nova Iorque, Routledge, 135-139, 1993.
- Lukitsh, Joanne, *Julia Margaret Cameron*, Londres/Nova Iorque, Phaidon, 2001.
- Lury, Celia, *Prosthetic Culture: photography, memory and identity*, Nova Iorque, Routledge, 1998.
- Mann, Sally, «Correspondence with Melissa Harris», in *Aperture*, Nova Iorque, n.º 138, 1995;
- ____ *Immediate Family*, Londres, Phaidon, 2001, [1ª edição de 1992];
- ____ *Still Time*, Nova Iorque, Aperture, 1994.
- Maresca, Sylvain, ««Photographiez-vous les uns les autres» ou les fastes ambigus de l'institution photographique», in *La Recherche Photographique*, Paris, n.º 14, Printemps, 1993.
- Marien, Mary Warner, *Photography – A Cultural History*, Londres, Laurence King Publishing, 2002.
- Medeiros, Margarida, «Adeus à «Câmara Clara»», in *Erzatz*, Porto, n.º 3, Centro Português de Fotografia, Março 2000.
- Mirzoeff, Nicholas, *An Introduction to Visual Culture*, Londres/Nova Iorque, Routledge, 1999;
- ____ *The Visual Culture Reader*, Londres/Nova Iorque, Routledge, 2ª Edição, 2002.
- Newhall, Beaumont, *The History of Photography*, Nova Iorque, The Museum of Modern Art, 1982.
- Nickel, Douglas R., *Snapshots – The Photography of Everyday Life 1888 to the Present*, São Francisco, S. Francisco Museum of Modern Art, 1998.
- Pais, José Machado, *Sociologia da Vida Quotidiana*, Lisboa, ICS, 2002.
- Paris en 3D – De la Stéréoscopie à la Réalité Virtuelle, 1850-2000, Paris, Paris Musées/Booth-Clibborn Editions, 2000.
- Pavão, Luís, *Conservação de Coleções de Fotografia*, Lisboa, Dinalivro, 1997.
- Picaudé, Valérie e Arbaizar, Philippe (dir.), *La Confusion des Genres en Photographie*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, 2001.

- Pinheiro, Nuno de Avelar, *O Teatro da Sociedade – Fotografia e Distinção Social*, Lisboa, ISCTE, 2002, [Thèse].
- Photography Memory – the Album in the Age of Photography, Nova Iorque, Library of Congress/Aperture, 2011.
- Reilly, James M., *Care and Identification of 19th-Century Photographic Print*, Rochester, Eastman Kodak Company, 1986.
- Schaeffer, Jean-Marie, *A Imagem Precária – Sobre o Dispositivo Fotográfico*, S. Paulo, Papirus Editora, 1996, [versão original de 1987].
- Skrein, Christian, *Snapshots – The Eye of the Century*, Ostfildern-Ruit, Hatje Cantz Verlag, 2004.
- Shorter, Edward, *A Formação da Família Moderna*, Lisboa, Terramar, 1995, [versão original de 1975].
- Sullivan, Constance e Weiley, Susan (eds.), *Family Pictures – Photographs by Nicholas Nixon*, Washington/Londres, Smithsonian Institution Press/Constance Sullivan Editions, 1991.
- Tisseron, Serge, *El Misterio de la Cámara Lúcida – Fotografía e Inconsciente*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, [versão original de 1996];
- «L'Héritage Insu: Les Secrets de Famille», in *Communications*, s.l., Seuil, n.º 59, 1994;
- «L'inconsciente de la photographie», in *La Recherche Photographique*, Paris, n.º 17, Automne, 1994;
- «Visions», in *Les Cahiers du Musée National d'Art Moderne*, Paris, Centre Georges Pompidou, n. 37, 1991.
- Welling, William, *Photography in American – The Formative Years 1839 – 1900*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1978.
- Wells, Liz, *Photography: A Critical Introduction*, Nova Iorque, Routledge, 2000;
- (ed.), *The Photography Reader*, Londres/ Nova Iorque, Routledge, 2003.
- Wiazemsky, Anne, *Album de Famille*, Paris, Du May, 1992.

DOSSIER
DISTRACÇÃO,
ABORRECIMENTO, LIFESTYLE



12 PROPOSIÇÕES TEÓRICAS SOBRE LIFESTYLE

António Araújo

1. A expressão lifestyle deve escrever-se em língua portuguesa do seguinte modo: lifestyle.
2. Com equipamento adequado e em condições climatéricas favoráveis, um adulto saudável consegue manter-se em estado de lifestyle por períodos que podem chegar às duas horas.
3. O lifestyle não é de esquerda nem de direita; é pior do que isso.
4. O lifestyle propõe a diferenciação dos estilos de vida através do mimetismo de comportamentos.
5. Sendo militantemente assexuado, o lifestyle tem favorecido a substituição do colchão de água pela cama de espuma.
6. Historicamente, o nascimento do lifestyle coincidiu com a descoberta da flor de sal pelas classes sociais emergentes.
7. Os conselhos de lifestyle fornecidos em jornais ou revistas são financeiramente incompensáveis para 90% dos seus destinatários. Os restantes 10% não lêem sequer jornais ou revistas.
8. O lifestyle propõe a abolição das fronteiras entre cidade e campo, com evidentes prejuízos para ambos.
9. Não deve sequer colocar-se a questão de saber se o lifestyle é foleiro, pois a sua essência é sê-lo.
10. O lifestyle é frívolo sobretudo para quem não o pode pagar.
11. É aconselhável não subestimar o potencial deprimente do lifestyle.
12. Só é capaz de emitir opiniões válidas em matéria de lifestyle quem tiver a consciência de que, basicamente, é parvo.

DISTRACÇÃO E ABORRECIMENTO

Maria Sequeira Mendes

Boring has become a fine art.

Arthur Helps, *Realmah*, 1867

Distracção e aborrecimento são conceitos com má fama. Este texto, alheio à reputação prévia dos dois termos, desenvolvida em obras como *Ou, Ou*, de Kierkegaard, ou *Pensées*, de Pascal, desenvolve a ideia relativamente simples de que, na vida, precisamos de nos saber distrair e aborrecer. Os enredos repetitivos de algumas séries de televisão ajudam-nos a entreter-nos, deixando assim a uma família de objectos performativos o papel de nos maçar. Parte-se de Peter Brook, em *O espaço vazio*, e da sua ideia de que o diabo é o aborrecimento, mas contraria-se a ideia de que só os maus espectáculos nos aborrecem.

Pelo contrário, uma característica importante do conjunto de objectos performativos aqui discutidos é a de dilatar, num espaço confinado, um tempo que não é o do quotidiano, fazendo-nos desacelerar e maçando-nos através do recurso a mecanismos de cena usados intencionalmente para esse efeito. Como se verá, tanto distracção como aborrecimento são necessários nas nossas vidas, defendendo-se neste texto a importância de séries de televisão com uma estrutura repetitiva e o aborrecimento proporcionado por uma certa família de espectáculos.

I. CULTIVAR A DISTRACÇÃO

O dia em que percebi a natureza da nossa relação — ou da minha — com as artes performativas não resultou da ida a um espectáculo, mas sim de anos de visionamento de séries de televisão. Ao mencionar estes exemplos não estou a discutir os espécimes áureos do género televisivo (certamente tema para outros escritos), mas sim aqueles objectos dos quais os espectadores geralmente se envergonham. De *Love Boat* a *America's Next Top Model*, de todas as séries de médicos — que são na verdade uma e a mesma — a *Trophy Wife*.

Estas séries de televisão, ao final de algum tempo, confundem-se na nossa cabeça, por-

que na verdade *Alias* e as múltiplas versões de *Nikita* constituem um e o mesmo enredo, sendo todos os episódios de *Dr House* iguais, algo que também sucede com as temporadas de modelos de Tyra Banks. Por exemplo, em *Dr House*, temos sempre um paciente de que o médico não se quer ocupar, o início do tratamento que nos faz temer pela vida do doente, a quase morte e o momento de epifania no diagnóstico ao qual se segue o êxito terapêutico. A trama repete-se nos episódios, com variações nas doenças de cada paciente e na sua história pessoal, bem como nos dois subenredos, geralmente de teor

amoroso ou relacionados com a vida pessoal de cada médico.

Não vale a pena defenderem-se estes objectos dizendo que são surpreendentes ou que têm bons actores, menos ainda elementos como uma boa fotografia ou uma banda sonora surpreendente, apesar de Hugh Laurie ser um actor competente e de a fotografia de *Carnivale* ser excepcional. Muito pelo contrário, ligamos a televisão ou abrimos o computador sabendo de antemão o que vamos ver e aquilo que nos leva a contemplar o ecrã dia após dia não reside na possibilidade de uma surpresa ou de um *twist* no enredo, mas sim na certeza absoluta de que conhecemos aquele objecto ao ponto de conseguirmos antecipar o que vai acontecer.

Esta característica é apanágio das séries de médicos, polícias ou Presidentes, mas também se encontra presente na estrutura de séries de acção como *24*, cuja composição se multiplica nos distintos episódios, que terminam sempre deixando o espectador em suspense. Note-se como a divisão do ecrã em *24*, acompanhada pelo relógio e pela falácia de que os eventos acontecem em tempo real, contribui nos primeiros episódios para que tenhamos a premissa narrativa de estar atentos ao enredo, uma fantasia que se dissipa por volta do terceiro ou quarto episódio, quando percebemos que o que está em causa é a antecipação da surpresa por episódio numa estrutura que se repete.

Sabemos, claro, diferenciar graus de qualidade em séries, mas vemos estes episódios com uma estrutura narrativa repetitiva porque nos ajudam a distrair de algumas das nossas preocupações. Saber de antemão que os nossos heróis vão sofrer ou vencer certas indignidades parece auxiliar-nos a dar um sentido aos nossos dias. Percebe-se assim que se tenha acompanhado *Love Boat* e *Fantasy Island*, devendo-se isso ao conhecimento do espectador de que são uma e a mesma série. Em *Love Boat*, o genérico introduz a tripulação do cruzeiro, do mesmo modo que, em *Fantasy Island*, as primeiras imagens

nos apresentam os dois habitantes da ilha (Mr Roarke e Tattoo) e a chegada do avião que traz os passageiros. Segue-se o aparecimento dos pares de visitantes no cruzeiro, no primeiro caso, e da ilha, no segundo, com a apresentação dos problemas que serão resolvidos durante o espaço e o tempo do percurso do barco e dos dilemas da ilha. De episódio para episódio, os visitantes e os seus dilemas mudam, sendo introduzidas pequenas peripécias na vida da tripulação, mas a estrutura narrativa mantém-se com pequenas alterações ao longo das temporadas.

Gostamos de ver estas séries porque elas nos distraem e esta distração tem uma função importante na manutenção do nosso dia-a-dia. A palavra distrair, do latim *distrahere*, implica uma separação de nós próprios, que William Irwin, em *Philosophy and the Interpretation of Pop Culture* descreve do seguinte modo:

A raiz dos termos distração, diversão e divertimento sugere o sentido de «afastar-se» ou «virar costas a», i.e. que nos afastamos do nosso habitual foco de atenção, dirigindo-o para outro lado. A palavra Alemã *Zerstreuung* também sugere que no entretenimento o sujeito atento se dispersa ou é disseminado

Irwin, 2007, Edição Kindle: loc. 2727.

«Distracted» no Oxford English Dictionary caracteriza o movimento de uma mente que se afasta de si própria e a ideia de que é bom distrairmo-nos parece ser a de que o entretenimento nos ajuda a ocupar de modo prazenteiro. Como o autor nota, «a lição filosófica sobre a etimologia de distração parece ser paradoxal: para manter o eu, precisamos de nos esquecer dele e de o procurar noutra lado» (*Ibidem*, loc. 2738). Assim, mantermo-nos saudáveis implica a capacidade de sairmos ou de nos esquecermos de nós próprios para nos focarmos noutra coisa, o que nos permite reorganizarmo-nos mais tarde. E quando nos distraímos podemos encontrar aquilo que pretendemos. Caso contrário, a concentração ex-

cessiva provoca cansaço, monotonia, já para não falar na ausência de descobertas sobre a vida. Por outro lado, tal como nos lembra o significado de «distracted» em inglês, se nos distrairmos durante muito tempo, i.e. se nos afastarmos demasiado de nós próprios, podemos perder-nos nesse exercício, e enlouquecer.

Deste ponto de vista, uma série cujo enredo se repete em todos os episódios, e, mais do que isso, durante muitas temporadas, alivia-nos da atenção que costumamos ter em nós e nos outros. No fundo, vemos séries como forma de cul-

tivar a distração e desse ponto de vista estas são diferentes de passatempos, que exigem de nós atenção e — tantas vezes — aprender a fazer algo (sejam canecas de barro, cantar, ou desenhar). Ao mesmo tempo, a distração numa série é diferente da que ocorre quando vamos ao cinema, no sentido em que o prolongamento de uma série no tempo, que a aproxima do formato dos folhetins, nos ajuda a conhecer as personagens, fazendo com que as suas reacções sejam expectáveis e dando-nos a sensação de que as acompanhamos num percurso.

II. CULTIVAR O ABORRECIMENTO

Neste ponto, seria necessário compreender como nos ajudam estas séries de estrutura repetitiva a explicar o que acontece quando vemos alguns espectáculos. Compreendi que tanto distração como aborrecimento eram necessários ao nosso bem estar ao ver uma entrevista de Louis CK a Conan O'Brien. Nela, Louis explica que abomina telefones porque estes nos afastam da infelicidade profunda que sentimos quando não estamos distraídos: «Precisamos de exercitar a capacidade de estarmos sozinhos sem fazer nada, e é isso que os telefones nos estão a roubar, a capacidade de ficarmos a olhar para ontem». Durante a entrevista, Louis lembrou-se do momento em que, enquanto conduzia, ouviu uma canção de Bruce Springsteen: «Comecei a sentir aquela sensação de tristeza e peguei no telefone, mas pensei 'não', deixa-te entristecer, deixa que isto te atinja como se fosse um camião (...) Parei o carro e chorei como uma Madalena, foi bonito. A tristeza é poética» («Louis CK hates Cell Phone» 📞, Conan Weeknights, cons. 13/3/2014).

Se as séries nos ajudam a distrair, alguns objectos das artes performativas parecem realizar o exercício ao contrário. Existem, claro, diferenças entre um espectador de teatro e Louis CK. No caso de Louis a canção parece originar a de-

cisão de parar o carro e de se deixar invadir por tristeza, enquanto na ida a um espectáculo a resolução de sair de casa e de ficar sentado durante algum tempo é prévia. Os objectos discutidos em seguida são o equivalente à canção de Bruce Springsteen para Louis CK, não porque produzem efeitos, não porque fazem rir ou chorar, mas porque neles se usa o prolongamento do tempo teatral — tão diferente daquele que vivenciamos no dia-a-dia — para nos aborrecer, o que, como veremos, resulta de um esforço intencional para tentar fazer cada espectador pensar na vida que tem.

Desse ponto de vista, este texto segue a perspectiva de Peter Brook, em *O espaço vazio*, autor que intuiu — e bem — que o aborrecimento é uma parte fundamental da experiência teatral. Contudo, Brook relaciona o conceito com o Teatro do Aborrecimento Mortal, «que já não consegue elevar o espírito nem educar, deixou mesmo de conseguir distrair» (Brook, 2008: 8), particularmente presente em más encenações de Shakespeare:

Vemos as suas peças representadas por bons actores, de forma aparentemente correcta — têm um aspecto vivaz e colorido, há música e toda a gente está bem vestida, tal como é esperado acontecer

no melhor teatro clássico. Apesar disso, em segredo, achamos que é terrivelmente aborrecedor — e, lá no fundo, pensamos que a culpa é de Shakespeare, do teatro, ou mesmo nossa

Brook, 2008: 9.

A expressão importante aqui é «terrivelmente aborrecedor», algo que para o autor se deve ao que considera serem encenações mecânicas e sem alma, apesar de tecnicamente correctas, e que opõe ao Teatro Imediato, capaz de tocar as pessoas. Para Brook, existe assim uma relação causal entre aborrecimento mortal e mau teatro, inexistente quando o objecto teatral tem qualidade. Contudo, Brook parece não ter compreendido que existe uma família de espectáculos que nos aborrece bem.

Os casos que menciono em seguida são, julgo, exemplos particularmente bons de aborrecimento não por serem maus espectáculos, como

sugere o autor, mas porque nos obrigam a focar a atenção no objecto e em nós através da imobilidade, do prolongamento do tempo e do recurso a mecanismos específicos da cena. Como existem cada vez menos locais onde isso é possível, e porque, como nota Louis, procuramos a distração sempre que podemos, alguns espectáculos adquirem uma importante função para a humanidade: a de ser um espaço de espera, de desconforto e, conseqüentemente, de reflexão. Será talvez de mencionar que esta característica que não é, claro, um exclusivo das artes, no sentido em que cada pessoa encontra os seus locais de reflexão ou de aborrecimento no dia-a-dia, mas é nelas que, ao contrário do que sucede por exemplo num passeio pelo campo ou numa exposição, o espectador fica confinado a um espaço, a um tempo e perante mecanismos pensados intencionalmente para acentuar uma lentidão que não existe no quotidiano.

III. UMA FAMÍLIA ABORRECIDA

Este prolongamento temporal deve-se em parte a um esforço intencional de uma família de companhias para criar momentos em que a atenção e o desconforto do espectador o levam a focar-se em si próprio, mesmo que este não o deseje. Nesse sentido, esta não é uma tese geral sobre teatro, mas sim uma tentativa de análise de alguns espectáculos sobre os quais gostei de pensar e que julgo trabalharemos, embora de modo diferente, o aborrecimento.

As obras relevantes sobre aquilo a que se tem chamado teatro pós-dramático definem objectos como aqueles que discutirei pelo elencar das suas características (Hans Lehmann, *Postdramatic Theatre*, 2006), remetendo para a alteridade da sua representação ou para a sua vida efémera (Peggy Phelan, *Unmarked: The Politics of Performance*, 1993), para uma consciência diferente da ideia de presença ou para o abandono da ilusão (Erika Fischer-Lichte, *History of European*

Drama and Theatre, 2002), e para a representação de *indirectness* ou da performance como mediação de uma terceira instância (André Eiermann, «Teatro Postespectacular», 2009). A lentidão trabalhada por alguns objectos contemporâneos — e que se opõe à importância da ideia de velocidade na modernidade — é descrita em *On Slowness: Toward an Aesthetic of the Contemporary*, de Lutz Koepnick, livro em que se discute fotografia, vídeo, cinema e literatura, mas não teatro, e no qual apenas se menciona de passagem a relação entre aborrecimento e lentidão.

Gostaria de acrescentar a estes elementos a importância de uma experiência de aborrecimento, que em muitos casos se deve a um esforço no sentido de fazer o espectador desacelerar. O conceito de aborrecimento situacional — aquele que é intensificado em algumas ocasiões, como aguardar pelo comboio, ouvir uma conferência ou esperar por alguém — foi

desenvolvido em *Day for Night* (2013) 🎬, de Cão Solteiro e André Godinho. Antes de descrever o espectáculo, note-se como Lars Svendsen, em *A Philosophy of Boredom*, distingue o aborrecimento existencial — lembremos Camus ou Madame Bovary — do situacional:

Tempo e espaço inter-relacionam-se e no aborrecimento o vácuo do horror temporal também se transforma no horror espacial, no qual o vazio de um lugar particular me atormenta. Quando uma pessoa se encontra num estado de aborrecimento situacional deseja que o tempo passe, mas também ambiciona fugir do local que proporciona esse aborrecimento.

Svensen 2005 :114.

Day for Night — título que alude ao filme de Truffaut, *La nuit américaine* — consistia na realização de uma curta-metragem em cena, durante a qual os espectadores não se podiam rir, falar ou fazer barulho (caso contrário a gravação de som ficaria alterada). Estes momentos eram intercalados com outros — a que podemos chamar teatrais — e que consistiam na espera de um *take* para o outro. *Day for Night* desenvolve esse tempo de pausa, transformando a sala de teatro num estúdio de cinema no qual se elaboram dois objectos, um filme e um espectáculo. A sensação de que ficaremos a conhecer estes objectos através da sua dramatização em palco é desde cedo questionada, pois quando o público entra na sala acaba de se ensaiar a primeira cena de «Fim da Fita», título do filme de André Godinho, que será filmado durante o espectáculo. Pede-se ao público que tenha a capacidade de conceber na sua imaginação aquilo que não chegou a ver (o processo de trabalho que conduziu até ao momento em que as filmagens se iniciam). O registo de cenas é realizado em tempo real ao longo dos dias de apresentação do espectáculo, vindo posteriormente o filme a transformar-se num objecto autónomo cuja existência se prolongará para além destes dias — a permanência da obra filmica a troçar do fazer teatral.

Num palco composto pelos dois quartos e pelo corredor que constituem os cenários do filme, vai-se colocando tudo a postos para a cena seguinte. Observa-se um espaço de rigor, de silêncio, constituído pelos movimentos coreografados da equipa técnica. Por sua vez, na plateia à frente do público, os intervenientes no filme ocupam o tempo até que uma nova cena volte a ser registada. Este é um espaço de aborrecimento, no qual a interacção entre os membros da equipa serve, por um lado, para tornar tolerável a espera até à cena seguinte e, por outro, para acentuar a sensação de desconforto que sentimos quando somos levados a interagir com pessoas que não conhecemos bem.

Em *Day for Night* não existe, por exemplo, um fim (ou um princípio), apesar de o espectador ter acesso a um guião das cenas que se filmam nesse dia. O tempo de gravação altera-se de dia para dia, consoante as necessidades da filmagem, podendo o espectáculo ser mais ou menos longo. Não é, assim, estranho que se ouvissem alguns espectadores afirmar a sua perplexidade com a encenação. Em causa, estava a transformação do palco num espaço de espera de uma rodagem, sendo pedido ao público que, tal como se estivesse a contribuir para fazer um filme, fosse paciente no seu aborrecimento. Talvez se possa dizer que, se as séries nos ajudam a fazer passar o tempo, este espectáculo nos mostra como é importante não nos distrairmos da sua experiência. Através do prolongamento temporal do tempo de filmagens, existe a ambição de se transformar aborrecimento situacional em existencial, relacionado com o horror desse tempo que se dilata, aliado ao confinamento espacial da sala de espectáculos.

As palavras «*ennui*» e «aborrecimento» referenciam aquilo que nos causa tédio ou fastio. Como define o Oxford English Dictionary, o *ennui* é «um estado de cansaço mental ou de insatisfação produzido pela falta de ocupação ou ausência de interesse no que nos rodeia». Um modo de entediar os espectadores, i.e. de

não exigir a sua total atenção, ou de não os distrair, é repetir lentamente um conjunto de posturas. Em *To Come* (2005), de Mette Ingvartsen, o conjunto de *performers* vestidos de licra azul da cabeça aos pés, sem identidade própria, faz poses de estátua em posições sexuais durante muito tempo. A isto segue-se um *blackout*, que cumpre a função de deixar o espectador na expectativa do que vai acontecer em seguida, ao mesmo tempo que o leva a concentrar a atenção no desconforto que é encontrar-se numa sala fechada com as luzes apagadas. Na primeira parte do espectáculo, as posições estátua, apesar de sexuais, não se tornam conflagradas, pelo facto de os bailarinos estarem vestidos de licra da cabeça aos pés, pela ausência de som e pelo ritmo lento com que cada movimento é executado. A seguir ao *blackout* os bailarinos surgem vestidos, posicionando-se em frente da audiência e reproduzindo os sons de uma relação sexual durante algum tempo. Este momento relaciona-se bem com o anterior, dado que os sons se misturam com as posições sexuais anteriormente observadas, o que provoca algum desconforto. Um mecanismo semelhante é usado em *Low Pieces* (2011), de Xavier LeRoy. O espectáculo inicia-se com uma conversa com a audiência, à qual se segue um *blackout*. Os bailarinos surgem nus na cena, em posições praticamente imóveis interrompidas por outros *blackout*, que forçam os espectadores a redefinir o que sucedeu anteriormente. Como se explica na folha de sala: «Este grupo de indivíduos [os bailarinos] transforma-se num grupo de natureza indeterminada, capaz de receber todas as nossas projecções [do público]» (Maxime Fleuriot in «Programme du Festival d'Avignon 2011», cons. 10/03/2015).

Em *To Come* e *Low Pieces*, o *blackout* interrompe um conjunto de acções, i.e. de transformação lenta de posições em cena, que se repetem ao longo de muito tempo. A repetição tem o efeito de dilatar temporalmente o espectáculo, enquanto o *blackout* acentua a sensação de que

estamos confinados num espaço do qual não podemos sair até a obra terminar. Existe contudo uma importante diferença entre os espectáculos. Em *To Come*, Mette Ingvartsen cede à tentação de entreter a sua audiência na última parte do seu espectáculo, colocando os bailarinos a dançar ao som de *fox trot*. A música fica na cabeça dos espectadores, que acompanham o que se está a acontecer, distraíndo-se. Pelo contrário, no final do espectáculo de Xavier LeRoy, depois das posições nuas dos bailarinos, temos uma conversa com os espectadores, que tem lugar às escuras. Deste ponto de vista, a escuridão na sala, acompanhada pelo que cada membro da audiência pensou durante o tempo de duração desta obra, perpetua a reflexão proporcionada pelo espectáculo.

Estes objectos, tal como *Day For Night*, cumprem aquilo que Victor Shklovsky, em «Arte como Técnica» (1917), defende ser o propósito da arte, o de encontrar um conjunto de técnicas que nos forcem a prestar atenção, i.e. a desfamiliarizar, os objectos. A arte contraria assim o automatismo das nossas percepções, que nos leva a tornar familiar e digestivo aquilo que não o é:

A técnica da arte é a de «desfamiliarizar» os objectos, de tornar as formas difíceis, de aumentar a dificuldade da percepção, porque o processo de percepção é um fim estético em si mesmo e deve ser prolongado. A arte é um modo de experienciar a «artfulness» de um objecto; o objecto não é importante. (...) A intenção do autor é a de criar uma visão que resulte desse desautomatizar da percepção. Um objecto é criado «artisticamente» para que a sua percepção seja dificultada e o maior efeito possível seja produzido através dessa lentidão da percepção

Victor Shklovsky, *Russian Formalist Criticism*, loc. 604, Kindle Edition.

Neste ensaio, Shklovsky procura definir as técnicas usadas por um escritor com o intuito de produzir efeitos específicos, nomeadamente o

de desfamiliarização (*ostranenie*), ou estranhamento. Parafraseando a citação, a arte tem o objectivo de nos fazer estranhar coisas que a nossa percepção tornou um hábito.

Apesar de Shklovsky se encontrar a descrever obras literárias, a sua caracterização relaciona-se bem com os objectos mencionados, ao focar, por exemplo, a necessidade de lentidão da percepção. Tal como Shklovsky explica no seu ensaio sobre Tristram Shandy, podemos passar a estranhar acções que nos são familiares se as tornarmos mais lentas, as dilatarmos no tempo ou as interrompermos. Por exemplo, o sentido de *Estufa* (2014), de Francisco Salgado e Bernardo Chatillon, difere de espectador para espectador e é determinado pelo modo como cada pessoa perspectiva a ideia de espera. Os espectadores entram no pátio de um prédio no Chiado, onde encontram à sua espera catorze cadeiras, dispostas em duas filas. Nelas se sentam, enquanto duas figuras começam a construir, lentamente, uma casa à sua volta. A edificação demorada do objecto é acompanhada pela diminuição de luz no pátio que assinala o tempo real. No entanto, a percepção temporal dos espectadores de *Estufa* é alterada pela duração do objecto, no qual as acções são deliberadamente prolongadas. A capacidade de apreciar este espectáculo depende da vontade de se abdicar da questão — «Que vai acontecer?» Só quando o espectador se apercebe de que não vai acontecer nada (no sentido narrativo do termo), de que a única coisa a fazer é deixar-se ser envolvido pela estufa e observar a sua construção — que a dada altura é iluminada, tem topo, e da qual escorre água — é que pode apreciar o aborrecimento proporcionado.

Este desfasamento temporal, i.e. o prolongamento que impede o que seria o fluir natural da acção, tem lugar nos objectos aqui discutidos. Nos exemplos mencionados, o recurso a mecanismos específicos tem o objectivo de fazer o espectador estranhar o que está a ver, questionando-se sobre si próprio, sobre o que faz ali, o que se vai seguir, quando terminará tudo isto

(questões directamente relacionadas com cada espectáculo mas que são igualmente dúvidas existenciais). Disto são exemplo as discussões — presentes nos espectáculos do Teatro Cão Solteiro — do que constitui o buraco de um espectáculo (o ponto em que este afunda e a necessidade, ou não, de o salvar).

Um caso diferente de aborrecimento é o proporcionado pelas adaptações de Shakespeare do Teatro Praga. Em *Sonho de Uma Noite de Verão* e *A Tempestade* parece encontrar-se uma relação com Shakespeare que duplica a do quadro de Rauschenberg «Erased de Kooning Drawing». Em 1953, Rauschenberg persuadiu de Kooning a oferecer-lhe um desenho, que o pintor depois apagou com borrachas, deixando no papel o rasto do desenho inicial. Cria-se assim uma nova obra de arte, que só existe em relação com a peça original. Esta parece ser a natureza da colaboração do Teatro Praga com Shakespeare, que invoca o Bardo, ao mesmo tempo que oblitera as suas palavras, i.e. aquilo que segundo a tradição é considerado importante numa adaptação do autor. Na verdade, ambos espectáculos da companhia devem a sua existência a um certo tipo de cansaço que Shakespeare, ou seja, uma determinada tradição teatral, parece proporcionar.

Recorra-se ao Oxford English Dictionary, segundo o qual uma das definições de «bore» é «cansar através de uma conversa entediante ou simplesmente pela incapacidade de se ser interessante». A ideia de cansar através de uma conversa maçadora define bem o teatro do aborrecimento mortal e, como Peter Brook nota, caracteriza grande parte das encenações de textos de Shakespeare, definidas pela aproximação à obra do autor e pelo modo como os actores interpretam bem as suas palavras. No *Sonho de Uma Noite de Verão* do Teatro Praga os actores encontram-se durante quase todo o espectáculo confinados a um camarim construído no palco, ao qual o espectador só tem acesso através de uma projecção (em cenas interrompidas pela composição de Purcell). Neste espectáculo, como em

A *Tempestade*, o Teatro Praga redefine a noção de conversa entediante ao sublinhar a banalidade das palavras dos actores, que não são poéticas nem recorrem ao texto, aludindo a determinadas acções e jogando com o conhecimento prévio que a audiência tem do objecto. Estas palavras reproduzem conversas banais entre pares amorosos, para que possamos reflectir sobre o aborrecimento proporcionado por toda uma tradição teatral.

A ideia de obliteração do original é ainda tornada clara no modo como Shakespeare é levado a colaborar com as obras de Purcell (*The Fairy Queen* e *The Enchanted Island*), por sua vez mediadas pelos Músicos do Tejo, Xinobi e Moulinex. Ao mesmo tempo, convidam-se artistas como Catarina Campino, Javier Nuñez Gasco, Vasco Araújo e João Pedro Vale, a quem é pedido que interpretem plasticamente as peças de Shakespeare. Aquilo que permanece das suas obras não é o texto, ou a narrativa, mas sim a relação com os objectos que dele decorrem, com as sucessivas adaptações das suas peças, com a tradição que este origina.

Os espectáculos do Teatro Praga, que considero pertencerem a esta família do aborrecimento, colocam no entanto um problema de difícil resolução, no sentido em que os mecanismos de dilatação temporal, de espera entre cenas e de repetição se encontram ausentes. Na verdade, estes objectos apontam para uma dificuldade na ideia de aborrecimento: a de que um espectáculo que conceptualiza o tédio pode ser empolgante. O significado desta palavra é esclarecedor: «segurar vigorosamente com as mãos ou as garras, agarrar, prender <o predador empolgou a caça para a dilacerar>; 2 met. fazer vibrar, arrebatarse, entusiasmar-se <o actor empolgou o seu público>» (*Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa*).

O termo empolgar permite, creio, responder à objecção — talvez presente na mente do leitor — de que existem espectáculos com os quais nos entusiasmos e que não parecem de todo ser aborrecidos. Tanto o *Sonho* como *A Tempestade*

são capazes de entusiasmar o seu público, o que julgo dever-se ao recurso a mecanismos de cena que derivam de uma tradição teatral que tem o propósito de deleitar a audiência (por oposição ao conjunto de objectos que resultam de uma tradição familiar que pretende aborrecer ou incomodar o público). Contudo, o recurso à tradição é parodiado pela companhia tanto no comentário a cada mecanismo, como no seu uso repetitivo de espectáculo para espectáculo. Nesta crítica à tradição, a companhia aproxima-se da ideia de empolgar uma presa com o intuito de a dilacerar, conceptualizando assim o seu aborrecimento com um certo tipo de teatro. Por esta razão, os dois sentidos de empolgar (entusiasmar e dilacerar) encontram-se presentes nestes espectáculos que nos entretêm ao problematizar o modo como a tradição nos aborrece.

Uma característica importante da ideia de aborrecimento é, assim, a de que pode ser divertido assistir a uma conceptualização do tédio para com uma tradição. De notar, contudo, que os mecanismos que nos divertem pertencem à tradição teatral que se procura obliterar.

Percebe-se assim a relação destes objectos com a noção de aborrecimento, mas é talvez necessário perceber melhor por que é este necessário. Descreveu-se anteriormente como Brook equipara o aborrecimento a um tipo de teatro mortal; é importante trazer agora para a discussão autores um autor como Adam Phillips que, em livros como *Kissing, Tickling or Being Bored*, caracterizam as vantagens do tédio. O autor, um pedopsiquiatra da corrente psicanalítica, inicia o seu texto sobre aborrecimento com uma pergunta frequente nas crianças — «Que fazemos a seguir?» A questão é relacionada com a experiência de frustração que tantas vezes se sente numa pausa e com o desejo de antecipação de algo. Adam Phillips dá-nos o exemplo de uma criança, que tratou, para quem ser um bom filho implica estar ocupado em múltiplas actividades, correspondentes a muitos interesses. Segundo Phillips, o problema desta criança é o de que a

ocupação permanente, a inexperiência de aborrecimento, se relaciona com a ausência do tédio que nos leva a desejar algo. Ou seja, se não nos aborrecemos não sabemos o que devemos ou não desejar.

O aborrecimento, creio, protege o indivíduo, tornando tolerável a sua experiência impossível de esperar por algo que não se sabe o que é. Assim, o paradoxo da espera no aborrecimento é que o indivíduo não sabe por que espera até o encontrar, e que tantas vezes não sabe que está à espera. Poder-se-ia, neste sentido, falar da «atitude analítica» como sendo aborrecimento atento

Phillips, 1993: 78.

Mas o paradoxo da espera (e note-se como este se relaciona com o que sucede na distração) é que não sabemos por que esperamos até o encontrarmos, sendo esta particularidade caracterizada por Phillips como uma atitude analítica ou de aborrecimento atento. No fundo, a criança de Phillips encontra-se a experienciar aquilo que anteriormente se caracterizou como um ponto de extrema distração — aquele que nos pode levar à loucura — e no qual não devemos querer ficar.

As estratégias de aborrecimento usadas pelos objectos mencionados propiciam a atitude de espera analítica descrita por Adam Phillips. Os espectáculos são diferentes, mas ambos usam mecanismos específicos para prolongar o tempo teatral, dos quais a repetição de acções é parte integral. Contrariamente ao que sucede nas séries em que conseguimos prever o que vai acontecer, contudo, esta repetição não nos tranquiliza ou distrai, apesar de estes espectáculos terem momentos divertidos.

Este é outro ponto importante. Discutir bom aborrecimento não significa necessariamente que o espectador não tenha momentos de distração e de entretenimento durante o tempo de um espectáculo. Nos objectos mencionados — de *To Come a Sonho de Uma Noite de Verão*, de Low

Pieces a Day for Night — existem mecanismos que brincam intencionalmente com a cena e, frequentemente, com a própria ideia de aborrecimento. Em *In The Fall of the Fox* (2014), de Sónia Batista, existe um momento em que a *performer* tem uma conversa telefónica sobre aulas de dança com um interlocutor que não existe. Tanto a conversa em si como os movimentos em cena (e o percurso traçado por giz) fazem os espectadores rir, numa interrupção de um espectáculo que até esse momento (e nos que se seguem) foi caracterizado por uma extrema contenção. Estes pequenos momentos de distração não estão contudo associados a uma história que seguimos, como se de uma série se tratasse, menos ainda a elementos como a interioridade psicológica de personagens (até porque estas são eliminadas e substituídas por figuras em cena) ou às mensagens importantes que alguns espectáculos nos querem transmitir. A cena distrai o espectador do modo como está maçado, para que depois o aborrecimento seja acentuado nas cenas que se seguem.

A caricatura deste texto seria, claro, a do crítico que escreve sobre os objectos que vai ver, caracterizando o modo como num mau espectáculo se dedica a fazer a lista de compras de supermercado e a elencar as tarefas do dia a seguir e distinguindo-o do bom espectáculo em que pondera sobre a recorrência do *blackout* em cena e sobre como isso o faz meditar sobre a sua mortalidade. Julgamos precisar de critérios palpáveis e, por isso, explicamos o que vemos a partir do modo como a encenação é ou não fiel ao texto; a qualidade do texto em si; o talento dos actores, figurinos, cenário, desenho de luz; o que o espectáculo nos quer dizer, etc. Seria contudo possível, creio, transformar a caricatura do crítico numa descrição de como este se aborreceu, porque determinados mecanismos no espectáculo o levaram a pensar num conjunto de problemas (questões estas relacionadas com o objecto e consigo próprio). Como exemplificam os espectadores entediados de *Day for Night*,

as artes performativas permitem desenvolver mecanismos teatrais que propiciam o aborreci-

mento, a espera e uma atitude analítica sobre o objecto que se está a observar.

III. DISTRACÇÃO E ABORRECIMENTO

Neste texto afirmou-se que algumas séries nos distraem por conhecermos tão bem a sua estrutura narrativa que não somos obrigados a pensar no que estamos a ver, tendo-se considerado que esta distracção cumpre uma função importante nos nossos dias, permitindo-nos focar noutra coisa e esquecermo-nos de nós próprios durante algum tempo. Observou-se que nestas séries existe um fio narrativo que nos conduz, seja à descoberta da doença que aflige um certo paciente, à *Top Model* vencedora do concurso ou ao reencontro de dois velhos amantes no episódio de *Love Boat*.

Estas séries diferenciam-se do aborrecimento proporcionado por alguns espectáculos em que não acontece nada — no sentido narrativo do termo — ou seja, em que não existe uma história que possamos seguir, ou personagens com as quais nos identifiquemos. A inexistência de um fio narrativo (associada à dilatação do tempo e ao confinamento espacial proporcionado por uma sala de espectáculos) proporciona aquilo a que se chamou bom aborrecimento e que no fundo corresponde ao que Lars Svendsen, em *A Philosophy of Boredom*, chama aborrecimento existencial, *i.e.* o que nos leva a questionar quem somos. Defendeu-se assim que a família de espectáculos mencionada parece estar a tentar levar os espectadores a passar de aborrecimento situacional (aquele que o confinamento do espaço teatral pode ocasionar) ao existencial (o que levaria cada espectador a reflectir sobre o objecto e sobre si próprio).

Nos casos mencionados, aquilo a que se chamou bom aborrecimento resulta de um esforço no sentido de prolongar o tempo, algo que pode, claro, ter lugar noutros objectos artísticos, mas que a dilatação do tempo teatral parece poten-

ciar. Desse ponto de vista, este texto defende uma posição formalista (no sentido de Shklovsky) sobre os objectos avaliados. Os espectáculos tendem a aborrecer-nos, em primeiro lugar, porque dilatam um tempo que não é o do dia-a-dia, forçando-nos a sentar imóveis e usando mecanismos específicos para sublinhar esse aborrecimento, numa tentativa de que o espectador estranhe o objecto que está a ver, reflectindo sobre si próprio, e fazendo perguntas de natureza filosófica como: que faço aqui, quanto tempo vai isto durar, que se segue. Neste sentido, o ensaio de Shklovsky foi usado para ajudar a fazer sentido do que seria a experiência de des-familiarização proporcionada por estes objectos e o modo como parecem levar-nos a estranhar coisas a que a percepção nos habituou, através da sua lentidão ou da sua dilatação no tempo. Noutros casos, como se percebeu através da descrição sobre o Teatro Praga, conceptualiza-se o aborrecimento face a uma tradição, recorrendo-se a mecanismos teatrais dessa mesma tradição para divertir o público, ao mesmo tempo que se problematiza um certo fazer teatral.

O facto de estes objectos usarem intencionalmente mecanismos que proporcionam o aborrecimento não significa necessariamente que todos os espectadores se entediem. Existirão certamente pessoas no público que se irritam, que se sentem indiferentes perante o que observam, que dormem, saem ou se entusiasmam. Apesar de se defender que os mecanismos usados nestes espectáculos têm a ambição de fazer o espectador pensar no objecto e em si próprio, este texto não pretende dar conta da relação estabelecida entre espectáculo e público. O seu propósito é o de tentar perceber os motivos que levam esta família aborrecida a usar mecanismos

de prolongamento do tempo teatral e, de algum modo, defender que o fazem intencionalmente.

Não se pretende sugerir que o teatro seja um lugar de aborrecimento privilegiado: há pessoas — como eu — que se aborrecem a passear pelo campo, mas pareceria absurdo argumentar que o campo foi pensado intencionalmente para nos aborrecer. Também não parece muito complexa a ideia de que alguns objectos nos fazem pensar, enquanto outros nos distraem e, para complicar tudo, que às vezes pensamos em coisas complexas a partir de objectos que nos distraem e somos distraídos por objectos que supostamente nos fariam pensar. Do mesmo modo, não se procura defender que o aborrecimento é melhor do que a distração, ou que Xavier LeRoy é melhor do que *Love Boat*, um dos pontos importantes deste texto é defender que ambos são igualmente relevantes e necessários, que precisamos de nos distrair como de nos aborrecer, mas que distração e aborrecimento são coisas diferentes.

Apesar de não se procurar definir que espectáculos pretendem aborrecer-nos bem, aponta-se para um conjunto de objectos específicos — aos quais se podiam juntar as obras de Forced Entertainment (nome de companhia que melhor exemplifica este texto), Heiner Goebbels, Patrícia Portela, Rui Catalão, Philippe Quesne, entre outros —, que também parecem colocar a sua audiência perante a necessidade de desacelerar o passo. É igualmente necessário compreender que existe um conjunto de pessoas que procura esses objectos porque neles encontra algo raro hoje em dia, *i.e.* uma experiência que propicia a atitude de espera analítica discutida por Adam Phillips. Distração e aborrecimento são, pois, fundamentais para que possamos, por um lado, procurar refúgio do quotidiano e, por outro, ter momentos de tédio necessários para reflectirmos sobre o que somos e descobrir quem queremos ser.

REFERÊNCIAS

- Brook, Peter, *O Espaço Vazio*, trad. Rui Lopes. Lisboa: Orfeu Negro, 2011.
- Oxford English Dictionary*, vol. VIII, 1933. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Phillips, Adam, *Kissing, Tickling or Being Bored*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Philosophy and the Interpretation of Pop Culture*, ed. William Irwin, Jorge J. E. Gracia. NY: Rowman and Littlefield Publishers Inc., 2007.
- Shklovsky, Victor, *Russian Formalist Criticism*, trad. Lee T. Lemon. Lincoln: University of Nebraska Press, 1965, [Kindle Edition, 2012].

POESIA



STRATIFIED POEM

John R. Campbell

I walk medieval streets. I assume an oblique angle to the world.
Vendors proffer sweet solace. The calçada accosts my feet. Saints,
kings, navigators, poets: their names inscribed everywhere. Ages
bleed, palaces falter. Ubiquitous filigree, tiles, graffiti. All is ornate,
just as it should be. Surf assaults the cliffs and the beaches, urging
us forward, drawing us back. So why does the sea seem vacant?
Why does the city seem lit from beneath, as if from a buried sun?

/

Cumulonimbus rise, agitated, fattened with heat, then flatten.
Soon rain, pelting the Sintra ridges, erodes the watchtowers
and crenulated walls of a Moorish—eighth-century—castle.
While from apartments and villas, aromas of garlic and onion,
of sardines, of carrots and potatoes, drift into the air. Human
bodies hustle along, duck under eaves or umbrellas—soon
we'll sprawl in beds or on beaches. We defy ephemeral weather.

Stratospheric ambitions, yes, but they sate only our carnal
desires. Another ideal remains: an obscure, a-historical poem,
beneath or barely surfacing. Like the dorsal ridges of whales,
like the noise of public spaces. Like liquefied bedrock, like
a sublingual dose. It lulls, it eases us down. It oozes from languid
marshes, from the seams and edges of the sea. As an oil,
a balm, it glides, it allows our sexuality. When the body glints,

when prismatic light glances, this one ideal underpins all:
and yet it remains unsaid. Maybe the problem is the number
one. Maybe the spaces between us are more real than are we.
Or maybe there is no problem at all—are we free from essences

at last, at last, so that we might spiral, in loose procession,
down the initiatic well, thirsting only for water. Needing
only necessity. Bearing only our open, our unspeaking mouths.

To the south the silence expands, a massive desert, and ascends
in a column of super-heated air. To the east the silence settles
in valleys, in linguistic pockets, in regions of distinctive cuisines.
In the north a religious silence descends, spare, authoritative.
While in the west the silence, once oceanic, once the object
of navigators, assembles in particles over the sea. It warms
the currents, it no longer stirs. It brushes surfaces, yet it leaves

no mark. Nothing discernible, nothing expressed: again,
entangled in the conundrum of desire, we falter, with our old
misgivings—so strangely familiar—and our feeble vocabularies.
We walk among artifacts, inhabit the past. In cisterns, traces
of precious water. In ancient granaries, fossilized seeds. Ruins
are meant to be vacant, romantically vague. Half-formed poems.
So why are we trapped here, uttering nonsense, imploring nature

to favor us, to endow us with grace we no longer possess?
The half-eaten apple, the half-formed poem: again,
again, to the point of obsession. Delicate hope, sturdy despair. Salt
for our beautiful wounds. We segue from cities of quaint decay
to swirling, decentered skies. The domes of cathedrals: aloof,
unsupported. Swallows and seabirds gouge the air. Fires
soar. Clouds are disassembled. It's a typical apocalypse, all

flood and unholy mingling, all spectacle and dread. Emblems
rusting. Pageants of dying animals, distant, relentlessly innocent.
What once was immediate is now just a remnant—of a present
we can't contain. We live in an age we no longer embody. So
that every piece of rubble, scree on the mountain or paving
on the street, is insubstantial, even as we walk upon it. Matter
barely shaped by our consciousness: beneath us and our schemes.

But below the streets are Roman catacombs, beneath the cisterns,
the bones of kings. Underlying the Alfama, solid bedrock. Allowing,
disallowing matter, gloriously neutral. Even our cathedrals, great
hewn stone, return us to geology. Stratified earth, stratified life,
stratified culture, stratified poem. Meaning stacked upon matter,
not eradicating, not obscuring: meaning as substance, significant
but thin. It accrues in microdermal layers, it becomes itself a trim—

a crust, a neocortex. A regenerating skin. Begin with appearances, texture. Trust surfaces; they mix. As in a child's drawing, we mingle with trees and moon and sun, and the empty space between. We are stick-figures strewn among the stars. Apparently we are happy. Inhabiting the folds, amid firing neurons, in interstices, we thrive. Surfaces are interior, too. Strata recede in the earth, inside our bodies, delineating mind. Mind is an alcove: empty, striate. Mind is embedded,

embodied. Is myriad: just look. Above the city, low-level bureaucrats unfurl Portuguese flags. Among scents of pastel, of cabbage, of cod, people amble cathartic streets. Ragged buildings cling to the hills, a shawl of civilization. Roman, Visigoth, Moorish—presences draped and shed. Inhabiting the folds: Jewish, Christian, Islamic consciousness. Royalty, fascism, democracy, greed. A seismic shudder. A tidal surge. Science, detritus. Bells and then more bells. The city's foundations

and its emanations: all strata, all substantial. All in fact the city. Auras, roots, and markings—there is no other city. Strata slant deep, edge upward. Whether massive or sliced to a thin cross-section, they contain the city easily. They are the city, they are all history, they are insistence itself. We come to the city insisting. The city insists on us. Reduced to particles, we travel in waves. Our bodies arc. Our language trembles. We crest, we collapse, adorning the shore.

Sintra/Cascais/Lisboa Outubro, 2014

DA QUEBRATURA DOS OBJECTOS

Cesar Kiraly

104

ambos buscávamos um forte
assobiador capaz de parar um carro de praça
bem distante
encontramos um ao outro
eternos babadores de dedo

105

a seu pai
ela devia o conhecimento
da amarradura dos cadarfaços
donde a morte aos sapatos atada

106

odiava os falsos grilos

107

a sua tristeza de tão rubra
era proporcional ao vermelho
de seus lábios

108

por que tão
vestido a ponto
da fragilidade
que nos cerca?
.

109

se fosse
estilhaçaria
vendavídrico
ao desvio cílico
da alma outra

110

ao ter o sono
antecipado
pelo que
estou cercado
os lobos me desmembram

111

nem vontade
ou mesmo sorte
o norte e
nem sorte
o corte

112

o que diriam
se soubessem
o que sinto
daqueles que não sentiram
o frio do horror sentido?

113
não foi a navalha
que me deu que me abriu
os pulsos
 comprei outra
não trairia os nossos cortes

114
agradeço
adeus
pelas pálpebras

115
eu que tudo sofri
para te fazer sofrer

116
às mãos
sujas
deus me
salve o
verso

117
a vida é
isso que me mata

118
bastaria um golpe

119
só posso te imaginar
composta
 de duro mármore
insensível
a esperar a liberação do
cavalo

120
ao Ferreira
eu proporia um ferro
para frisar os cabelos
e mantê-los sujos

121
disse volta
mas queria dizer
vento

122
todo fio em mim é bissexto
todo ano em mim é bastardo

123
de que
valia tanta
 tanta
dor
se por tanta
 tanto
não se comovia

124
não existe isso
de ser alegre ou triste
mas aquilo de ser alegre
ou triste

125
sempre cai e sempre quebra

126
como
 [vido]

127
videtur

128
como
 [vidro]

129

lá
onde a alma
abisma o vento
sopra o rosto dos meus
fantasmas
e abrisados
abismam
seria então demais o respeito
ao eco?
aos passos?

130

o penúltimo
dos hermafroditas
salvo conduto
era torneiro
torneira

131

naquele isolamento todo
não se furtava ao oferecimento
do istmo peninsular
absorvente do último soluço

132

era apenas um dia na vida de um homem ou me-
lhor apenas a noite da
mulher atendente ao operário marido à mesma
sopa & quente chá mate
ainda a última de ervilha em família sabedor de
que o pão mole seria
mais saboroso se avisado ser o último a não vir
de ninguém

133

da máquina
ao quebrar em fusca
rompeu o calor
sob curva

134

s'ela
degolasse
calma
sobraria para a volta?

135

s'ele
soluçasse
alma
sobraria para a volta?

136

não há faca
em minha mão que não implore:
— a mediatriz dos seus olhos

Do livro *Escarificação: Ensimesma*, inédito.

A NOITE IMÓVEL, FRAGMENTOS

Luís Quintais

§

O tempo pára, como se a música
dilacerasse as cordas da história,
e o anjo, o anjo necessário
e urgente,
batesse asas depois da noite imóvel.

§

É cedo, demasiado cedo, escuto as horas.
Bebe-se café e estranha-se o poder
de orvalho e cansaço
que há na manhã.

§

A cidade é um mapa destituído
de sonhos, núpcias, convénios de sangue
e tumulto.

§

Olhei o espelho, o negro filme
comoveu-me até ao osso,
uma antecipação dessa flor
que o temível compõe na lapela
do fotografado,
noivo e sempre ausente.

§

Onde estará a partitura do sonho, agora
que nada depende já do nosso desvelo
de humanos comovidos?

§

Um mapa está sobre a mesa.
Encontro aí também um livro.
O mapa está semi-apagado, a espaços
largos entre inscrições
encontramos terras sem nome,
incógnitas, sinais de manchas e descuidos.
O livro está queimado,
carbonizado. O livro
é uma sombra de cinza
que se desmancha ao toque.
A mesa era do meu pai, mas o mapa
e o livro são apenas fragmentos
ou indícios do que
obscuramente fui.

§

Subo as escadas, terceiro andar.
Assemelham-se a teclados
os lances de degraus.
Pianos pretos, de caudas mortais.
São mortais os pianos.
Consentem o luto e a espera,
o silêncio, o oco, a espera.

§

A sala tem uma cadeira
e a cadeira antecipa
a espera.
Alguém se sentará aí,
esperando
a imóvel noite.
O seu olhar será profundo
sob as máscaras
que roubará ao rosto,
película a película,
pele a pele.
Tanta coisa dependerá
dessa intransparente
notícia
da realidade
declinada e mortal,
dessa mudez
de linguagem e recolhimento.

§

Eras criança
e sentavas-te no chão
muito quieta,
abeirando-te da terna
chegada.
A flor mais negra
depositava a leve,
segura forma
sobre o teu olhar
por magoar.
A mãe encerava o soalho,
havia silêncio entrecortado
por disparos distantes
lá fora,
um desígnio de normalidade,
uma figuração do Paraíso
ali dentro,
ali dentro.
Depois vinha
lentamente —
de mansinho, dirás hoje, perplexo —
e abandonava a suave
digna mão
sobre a tua cabeça.

§

A recidiva flor de ninguém
haveria de sulcar
a frágil pele
da terra.

§

És da infância,
mas não regressarás ao que és.

Dezembro de 2014

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

