



Modernidade e **Cruzamento de Saberes** **Figuras da Modernidade**

Modernidade

CONHECER A FCH
CONFERÊNCIAS MULTIDISCIPLINARES



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA | FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS

Conhecer a FCH, Conferências Multidisciplinares

VOLUME 1

Modernidade

Modernidade e Cruzamento de Saberes
Figuras da Modernidade

Conferências Multidisciplinares da Faculdade de Ciências Humanas, Lisboa, 2005

Modernidade e cruzamento de saberes; Figuras da modernidade / Conferências Multidisciplinares da Faculdade de Ciências Humanas; coord. de Isabel Capelo Gil, Roberto Carneiro. – Lisboa: Universidade Católica Editora, 2006. – 128 p.; 21 cm

(Conhecer a FCH : encontros multidisciplinares da FCH)

ISBN 972-54-0145-X

I – GIL, Isabel Capelo, coord. II – CARNEIRO, Roberto, coord. III – UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA. Faculdade de Ciências Humanas, ed. lit. III – Tít. IV – Col.

CDU 008"20"

Coordenação científica: Isabel Capelo Gil e Roberto Carneiro

© Universidade Católica Editora | Lisboa 2006

Edição: Universidade Católica Editora, Unipessoal, Lda.

Composição gráfica: SerSilito – Maia

Impressão e acabamentos: SerSilito – Maia

1.ª Edição: 2006

Data: Outubro 2006

Depósito Legal: 246 505/06

ISBN 10 dígitos: 972-54-0145-X

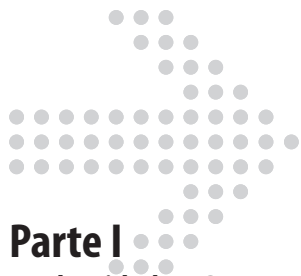
ISBN 13 dígitos: 978-972-54-0145-3

Universidade Católica Editora

Palma de Cima – 1649-023 LISBOA

tel. (351) 217 214 020 fax (351) 217 214 029

www.uceditora.ucp.pt | uce@uceditora.ucp.pt



Parte I

Modernidade e Cruzamento de Saberes

Nota Introdutória	9
------------------------------------	---

Isabel Capelo Gil

Aspectos da modernidade, segundo a última filosofia de Edmund Husserl	13
--	----

Carlos Morujão

Modernidade e crise	13
As tarefas da filosofia em Husserl, Hegel e Marx	15
A humanidade europeia e a Grécia. A filosofia grega como primeiro acto instaurador da modernidade	18
A ciência galilaica e a filosofia de Descartes como o segundo acto instaurador da modernidade. As ciências e o «mundo da vida»	21

A Modernidade (alguns aspectos)	27
--	----

Jorge Fazenda Lourenço

A modernidade como processo e projecto	27
A matriz iluminista	29
O ideal do progresso e a nova consciência do tempo	33
Modernidade e modernidades	36
Modernidade, modernização, modernismo	39
O dissídio das modernidades	41
A modernidade estética	45

A Modernidade e os Media	51
---	----

Rita Figueiras

Introdução	51
A emergência das sociedades modernas	51
O papel dos meios de comunicação	54
As sociedades modernas e os media	57
Conclusões	58

A modernidade na História	63
--	----

Ana Paula Rias

A construção do saber na prática profissional do serviço social, em contexto de modernidade	79
--	----

Isabel Vieira

A globalização	79
A modernidade	80
A complexidade	80
O Serviço Social na Modernidade	82
Conclusão	85

Parte II

Figuras da Modernidade

Nota Introdutória	91
------------------------------------	----

Roberto Carneiro

A “modernidade” de Napoleão Bonaparte	95
--	----

José Miguel Sardica

Samuel Beckett: Sombras e Sonhos na Modernidade	105
--	-----

Maria Alexandra Lopes

<i>Avant propos: Pioravante Marche ou Do Primeiro Amor</i>	105
<i>À Espera de Godot ou da Inescapabilidade das Sanguessugas</i>	107
<i>Endgame ou a Angústia do 10.º Minuto</i>	110

A Modernidade de Marshall McLuhan	113
--	-----

Fernando Ilharco

Sartre e Simone de Beauvoir	119
--	-----

Manuel Cândido Pimentel



Parte I

Modernidade e Cruzamento de Saberes



Nota Introdutória

O panorama imperial (*Kaiserpanorama*), esse método de projecção de imagens antecessor do cinema, que fez furor na Berlim de 1900, constitui uma notável representação do espírito moderno. Evocado por Walter Benjamin em *Infância Berlinesa: 1900*, as paisagens que circulavam neste cinematógrafo primevo, apesar de exóticas, despertavam uma nostalgia que “[...] não as chamava para o desconhecido, mas para casa” (Benjamin, 2004:77).

Talvez, por isso, constitua uma das imagens de pensamento que melhor representa a modernidade, como caleidoscópio, vertigem e utopia, mas simultaneamente como espaço de encontro auto-reflexivo e perspectivação do Outro para conhecimento do Eu. Antes de Giddens ter postulado a modernidade tardia como projecto de auto-reflexividade, já Theodor Adorno se referira ao Modernismo estético como estando precisamente eivado desse tentame de autocrítica do mundo moderno, atribuindo à estética a função de alteridade crítica, que Husserl, por exemplo, atribuía à filosofia. E se o impulso crítico e a nostalgia auto-reflexiva constituem uma marca seminal do projecto da modernidade europeia, certo é, que a imagem do panorama se afigura ainda mais operatória para a descrever, pois veicula o modelo visual oculocêntrico que as artes do século XX, a fotografia e o cinema, vão por excelência corporizar, e ainda porque anuncia a deslocação, o movimento, o fluxo, de imagens ou pessoas, como marcando o *ethos* moderno, e mostrando o mundo como “cena” (*Schauplatz*) especular da diversidade humana.

Nenhum tema se afigurava, por isso, mais pertinente para impulsionar a discussão científica no âmbito das Conferências Multidisciplinares da Faculdade de Ciências Humanas. A modernidade a que todos pertencemos e que diariamente construímos nas nossas práticas sociais e culturais, grafada na diversidade das abordagens epistémicas e nas vozes plurais que a falaram, inspirou a metareflexão dos cinco textos aqui coligidos. Abarcando desde a utopia estética, passando pela crise, até à constatação

da modernidade como exclusão, os textos apresentados utilizam travejamentos teóricos distintos, indo da crítica literária, passando pela história e filosofia até às ciências sociais, para demonstrar neste cruzamento de saberes as conquistas e as misérias dos processos de afirmação da modernidade, mas também os seus desafios e interpelações.

Na verdade, apesar das diferenças, observam-se postulados comuns que atravessam as diversas propostas. Assim, apesar do pendor mais crítico de algumas abordagens, como a de Carlos Morujão ou Isabel Vieira, perpassa destas abordagens uma certa visão eufórica do moderno, entendido como processo emergente, marcado pela emancipação, progresso, autonomia, subjectividade, como “progressiva conquista da racionalidade em todos os eixos da vida social” (Isabel Vieira), “o querer viver responsavelmente e esclarecidamente” (Carlos Morujão), que se grafa num modelo de crise do presente, mas cujo impulso, para Morujão, remonta ao nascimento da filosofia na Grécia como acto primeiro da modernidade esclarecida. Este modelo eufórico decorre igualmente de uma visão eurocêntrica do processo da modernidade, entendido como disseminação de “um novo tipo de vida” a partir da Europa (Carlos Morujão), desenvolvendo a democratização das sociedades e o acesso do cidadão ao espaço público através dos media, e apresentando-se como processo em deslocamento, como refere Jürgen Habermas, originário de um centro europeu. Que a modernidade é um processo heterogéneo, diferentemente recebido e praticado pelos actores sociais, decorre também do enunciado. No entanto, se me é permitida uma intervenção moderna, logo crítica, destaca-se dos diversos textos, à excepção de uma breve referência da historiadora Ana Paula Rias, a ausência da reflexão acerca do modo como a crítica literária e a teoria social procuram hoje “descentralizar a Europa”, mostrando afinal os diferentes processos de afirmação das chamadas “modernidades periféricas”, como referiu a crítica argentina Beatriz Sarlo (Sarlo, 1988), e que ao invés de uma relação pedagógica com a modernidade europeia, segundo a terminologia de Homi Bhabha, se estruturam em torno de modelos de hibridação entre práticas autóctones e os impulsos do centro. Deixo aqui o repto para uma reflexão futura.

Os textos que resultaram da primeira Conferência Multidisciplinar da Faculdade de Ciências Humanas são claros exemplos de uma investigação

sólida, relevante e que se faz em contínuo diálogo de saberes, tal como está subjacente ao projecto científico desta escola.

O volume inicia-se com o artigo de Jorge Fazenda Lourenço “A Modernidade-alguns aspectos” que apresenta o panorama histórico, filosófico e estético da emergência da modernidade. Configurada entre a emancipação e a crítica, a utopia e o dissídio, a modernidade aqui apresentada declina-se no plural. Trata-se sim da discussão das modernidades, muitas vezes creditando facetas divergentes, como por exemplo na constelação de uma modernidade hermenêutica, que lê o mundo como suspeita, ou pelo contrário de uma modernidade messiânica, que afronta a história e é portadora de esperança utópica. Será, contudo, a modernidade estética que o artigo dedica mais atenção, apresentando-a como outra narrativa fundadora do processo da modernidade, assente na autonomia estética, materializada no topos da cidade e oscilando dinamicamente entre a tradição “que se desloca continuamente” e o efémero “que propicia a renovação”.

Por sua vez, Carlos Morujão, em Aspectos da modernidade segundo a última filosofia de Edmund Husserl”, escolhe a discussão husserliana em torno da *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* para pensar a crise como modelo produtivo para a auto-reflexão sobre o mundo moderno. Faz assim uma apologia provocatória a favor da filosofia como acto fundador do espírito moderno, porque esclarecido, responsável e decifrador de sentido, associando-lhe indissolivelmente a cultura europeia como avatar onde se figura a crise – segundo Husserl – mas também como espaço da sua superação, transformando-se em “figura espiritual”, racionalmente ancorada, que faz surgir “uma nova forma de comunidade e ultrapassa os limites das nações”. Continuando em modelo provocatório, o artigo de Ana Paula Rias, “A modernidade na história”, apresenta a tarefa do historiador como acto de reflexão crítica por excelência, figurando a historiografia como provocação do mundo moderno e percorrendo as várias escolas que no breve século XX procuraram dar resposta à diversidade do real. Versando da grande história à história dos “povos sem história”, como referiu Eric Wolf, conclui que a modernidade da disciplina reside na consciência que dela resulta um conhecimento situado, que cumpre uma função ideológica, mas também crítica, e que afinal também se revela lúdica.

Os artigos de Rita Figueiras, “A modernidade e os *media*”, e de Isabel Vieira, “A construção do saber na prática profissional de serviço social em contexto de modernidade”, ancoram-se na teoria social para discutir o papel dos *media* como instrumentos determinantes nos processos de transição para a modernidade, no primeiro caso, ou o modo como o serviço social se apresenta enquanto mediador entre o Estado, o mercado e a sociedade civil, procurando uma intervenção complexa nos ambientes de exclusão que o mundo desenfreado (Giddens) da modernidade provoca, no segundo. Defendendo que a modernidade é inseparável do nascimento dos *media*, Rita Figueiras considera que estes são instrumentos de regulação do risco, contribuindo para denunciar as aporias da aceleração moderna, mas também para sedimentar a democratização das sociedades. Por seu lado, enquanto prática de interpelação do real, Isabel Vieira defende que o serviço social se afirma como disciplina a partir de um caleidoscópio de saberes, afirmando-se verdadeiramente moderno na tradução “da multiplicidade de perspectivas que uma determinada realidade é capaz de gerar”.

Termino, assim, com a certeza de que o panorama imperial destas reflexões sobre a modernidade deixará ao leitor no final a mesma melancolia da despedida que Benjamin sentiu na sua infância, mas que também deixará o impulso para novas discussões e a certeza de que é “impossível esgotar o esplendor da paisagem” (Benjamin, 2005:77).

Bibliografia citada

- Benjamin, Walter: *Imagens de Pensamento* (trad. João Barrento), Lisboa: Assírio e Alvim, 2005.
- Sarlo, Beatriz: *Una Modernidad Periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires: Nueva Vision, 1988.

Isabel Capeloa Gil

Faculdade de Ciências Humanas



Aspectos da modernidade, segundo a última filosofia de Edmund Husserl

Modernidade e crise

Edmund Husserl morreu a 27 de Abril de 1938. Foi o maior filósofo do Ocidente, desde Platão e Aristóteles. Nos seus últimos anos de vida, impedido de aceder ao espaço público pelas leis raciais de um regime bárbaro, pressentindo as tempestades que se aproximavam, meditou quase solitariamente o destino da Europa e o da figura espiritual que ela historicamente constituiu.

Convocar o nome de Husserl para um debate sobre a modernidade pode parecer, aos que se encontram mais familiarizado com o seu pensamento, um pouco anacrónico. Husserl partilhou de uma crença – termo cuja pertinência, no contexto do que iremos expor, não poderemos aqui interrogar – na ciência e na razão ocidentais, que hoje nos parece quase insustentável. A sua reserva perante qualquer forma de filosofia romântica e de misticismo, a sua defesa de um ideal de fundamentação rigorosa do saber, dão hoje a impressão de coisa do passado. (Como se o que, nos nossos dias, muitas vezes se opõe a este ideal husserliano não fosse, igualmente, coisa do passado, e, muitas vezes, de um passado condenado a permanecer sem futuro e a viver, apenas, da monótona e estéril repetição de si mesmo.) Porém, se entendermos por filosofia do passado um pensar que se volta para as origens, para interrogar o acto fundador – e a vontade que o acompanhou – do qual deriva, remotamente, o nosso presente; pensar que, mantendo em aberto a tensão de uma tal interrogação, questiona o que, naquele acto e naquela vontade, traduz o esforço humano em direcção à realização de um ideal de autonomia e de saber rigoroso; então, talvez, a filosofia fenomenológica de Edmund Husserl mereça inteiramente um tal qualificativo.

Num artigo programático, intitulado *A Filosofia como Ciência de Rigor* (escrito, em 1911, para o n.º 1 da revista *Logos*), Husserl julga com severidade os efeitos da filosofia romântica em geral (e da filosofia de Hegel em

particular), caracterizando-a com os seguintes termos: «enfraquecimento ou falsificação do impulso para a constituição de uma ciência filosófica rigorosa.»¹ Que, neste contexto, se utilize a palavra «impulso», eis o que não nos deverá surpreender. Como se, ao fazer aquela afirmação, Husserl quisesse ainda dizer-nos que a ciência não é apenas uma actividade desinteressada, que tem em vista o conhecimento puro, mas sim que ela corresponde a uma necessidade humana profunda. A «filosofia romântica», subvertendo a noção de ciência, não satisfaz essa necessidade.

Aquele voltar-se para as origens não impediu, por outro lado, que Edmund Husserl fosse um filósofo da actualidade, ou seja, um filósofo que procurou pensar a partir do que no seu tempo era crítico e actual, não para simplesmente o repudiar ou inalterar, mas sim para o compreender e situar. É assim que, num dos muitos Apêndices que o editor do volume VI da *Husserliana* acrescentou ao texto do chamado livro da Crise, Husserl podia escrever: «Sou um filósofo do meu tempo, do meu presente, no sentido em que trabalho e, nessa medida, ensino para nós todos em comunidade [...], sobre o solo da ciência universalmente válida deste tempo – no qual cresci interiormente pela educação e pela aprendizagem [...].»² Mas voltemos, ainda, ao texto do artigo de 1911. As consequências daquela filosofia romântica, que mencionámos, foram, por um lado, o empirismo céptico, que restringia as suas conclusões ao domínio do observável e do experimentável por métodos científicos exactos, e que analisava os fenómenos do espírito (vida psíquica, criações culturais, etc.) como se eles tivessem nos fenómenos naturais (de natureza biológica, fisiológica, etc.) a sua base causal; por outro lado, o historicismo, que pretendia analisar a vida do espírito como se este fosse um domínio autó-

¹ Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Husserliana*, Band XXV, pp. 6-7. (De agora em diante, todas as nossas referências remetem para esta edição das obras de Husserl, publicada sob os auspícios dos Arquivos Husserl da Universidade de Lovaina. Indicaremos, somente, o volume, em algarismos romanos, e a paginação, em algarismos árabes.)

² Idem, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, Beilage XXV, in *Husserliana*, Band VI, pp. 491 e segs., p. 492. Seria inútil, todavia (pelo menos assim o pensamos), querer determinar a que ciência ao certo Husserl se refere. Estamos em querer que visa, em primeiro lugar, o ideal de ciência, que as ciências efectivamente existentes – as que se regem pelo ideal de cientificidade que foi estabelecido pelos tempos modernos – reduziram a uma «generalidade fluida e indeterminada» (cf. *Cartesianische Meditationen*, § 3; in *Husserliana*, Band I, p. 49), mas que a fenomenologia transcendental tem por missão reactivar.

nomo situado para lá da esfera da exactidão e do rigor, e subvertendo também, assim, o ideal de ciência.

Fundar uma filosofia científica, mas, no mesmo gesto, eliminar da ciência os «restos» de positivismo que entravam o seu desenvolvimento³ significa, para Husserl, libertar a ciência de concepções que, desde o início da modernidade, impediram a realização da sua teleologia imanente e provocaram a sua crise. Esta mais não é do que uma «crise dos fundamentos», na medida em que as ciências – tanto as da natureza quanto as do espírito – perderam a sua ligação à única ciência filosófica universal. (Situação a que corresponde, por um efeito que diríamos de compensação, a das filosofias que se consideram desligadas do ideal de ciência e se perdem no irracionalismo e no misticismo.) Torna-se necessário, por isso, reactivar o ideal de ciência tal como ele foi pensado na Grécia antiga, ou seja, ligar a ciência à ideia de um saber autêntico e de uma vida capaz de assumir as suas responsabilidades últimas. Torna-se necessário, acima de tudo, dar a cada ciência particular o conhecimento do carácter necessariamente parcial das suas realizações. E «parcial» não no sentido de um qualquer limite intrínseco ou extrínseco, que condicionasse a validade objectiva dos seus resultados, mas sim no sentido em que cada uma delas realiza, de uma forma peculiar, a sua tarefa parcial no seio da única ciência filosófica universal⁴.

As tarefas da filosofia em Husserl, Hegel e Marx

Hegel julgou ser o pensador do fim da filosofia. Para o filósofo germânico, a filosofia já não tem mais tarefas a levar a cabo, porque está em vias de se reconciliar definitivamente com o seu tempo, reconhecendo que nele se realiza, ou está, pelo menos, em condições de se vir a realizar, o telos da história do espírito. À filosofia restará, apenas, recapitular os momentos anteriores dessa história, ou seja, ser essa mesma história, mas, agora, no plano do pensamento. O contraste com Husserl é evi-

³ Cf. o testemunho de Karl Löwith, «Eine Erinnerung an E. Husserl», in *Sämtliche Werke*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1984, Band 8, pp. 235-241 p. 237.

⁴ Edmund Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, Beilage XXV, in *Husserliana*, Band VI, p. 494.

dente: Hegel define o presente como realização da história, ao passo que Husserl define o presente como crise. Para Hegel, no presente (o «seu», obviamente, mas isto pouco importa), estavam criadas as condições que permitiriam a efectivação daquilo para que a história da humanidade sempre tendera: a realização da liberdade e a reconciliação do homem consigo mesmo. Para tal, bastaria que a humanidade actual compreendesse o sentido dessa sua história e se dispusesse a realizá-lo. (As condições objectivas que possibilitam essa realização encontrando-se, pelo seu lado, já dadas.)

Tal exige, porém, uma prévia tarefa educativa da consciência, que é levada a cabo, por Hegel, na obra de 1807 intitulada *Fenomenologia do Espírito*. Ela mais não é, nas palavras do autor, do que a «ciência da experiência da consciência», no termo da qual a consciência terá compreendido a sua história como sendo, justamente, *a sua* história e que, por conseguinte, o que aconteceu não foi independente da sua intervenção. A consciência educa-se olhando para aquilo que realizou e aprendendo a reconhecer aí o seu trabalho. O cepticismo pode, então, ser superado: a consciência já não desespera de conhecer o objecto, pois este mais não é do que um produto seu: o mundo físico, compreendido no seu ser, é um resultado do trabalho da ciência, tal como o mundo histórico resulta da actividade social e política dos homens⁵.

Aqui, deparamos com a questão seguinte: que é que nos garante que conhecemos o sentido desta história? Uma vez que a história é a história dos homens em acção, parece que podemos encontrar nela muitos planos, mas não um único plano, que nos permita falar de uma história. Ora, uma vez que o empreendimento husserliano tem, como o de Hegel, um carácter teleológico, seria inevitável que Husserl procurasse clarificar a natureza da sua própria concepção teleológica da história, distinguindo o seu modo de proceder do das filosofias especulativas da história, de

⁵ Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel chama «dialéctica» a este movimento da consciência, no termo do qual ela reconhece, no objecto que, até então, considerava como estranho, algo de produzido por si. (Cf. *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Hamburg, Felix Meiner, 1980, Band 9, p. 60.)

cariz hegeliano. Vejamos, a este propósito, o que nos diz o seguinte texto, retirado do livro da Crise⁶:

Encontramo-nos, por conseguinte, numa espécie de círculo. A compreensão do começo só se pode obter completamente a partir da ciência dada na sua configuração actual, num olhar retrospectivo sobre o seu desenvolvimento. Mas sem uma compreensão dos começos, este desenvolvimento, como desenvolvimento do sentido, permanece mudo. Não nos resta senão o seguinte: devemos proceder em «zig-zag», para trás e para diante: num jogo recíproco, um [movimento] deve ajudar o outro. Uma relativa clarificação num dos lados traz esclarecimento para o outro, o qual, pelo seu lado, ilumina retrospectivamente o primeiro. Assim, ao jeito de consideração e de crítica históricas, que, partindo de Galileu (e, logo de seguida, de Descartes) tem de acompanhar o decurso do tempo, somos obrigados a fazer frequentemente saltos históricos, que não são, por conseguinte, divagações, mas sim necessidades. Necessidades quando nós, como foi dito, tomamos sobre a nós aquela tarefa de auto-reflexão, que surgiu da situação de «desmoronamento» do nosso tempo, com o seu «desmoronamento» da própria «ciência».⁷

Será então o procedimento em zig-zag, com o qual Husserl, provavelmente, julgava satisfazer as exigências de cientificidade que a história, enquanto ciência, reclamava para si, desde, pelo menos, os meados do século XIX, que se substituirá à filosofia especulativa da história, que vê nesta um processo de manifestação do espírito, no seu caminho em direcção ao saber de si. Desta forma, embora de maneira um pouco diferente

⁶ É irrelevante, para o nosso propósito, que este texto se refira a um problema particular do livro da Crise, a saber, o da relação entre a crise contemporânea das ciências europeias (o texto, recordemo-lo, foi escrito em 1936) e o momento fundador da concepção moderna do mundo, levada a cabo por Galileu, no plano das ciências físico-matemáticas, e por Descartes, no plano da filosofia. O que aqui nos interessa são os aspectos metodológicos postos em relevo.

⁷ Edmund Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, § 9, I, in *Husserliana*, Band VI, p. 59.

da das filosofias «compreensivas» da história – com raízes na filosofia de Wilhelm Dilthey e que estão na origem das modernas hermenêuticas –, Husserl pensava devolver à história, para lá do misticismo e do romantismo, mas conservando, do segundo, a noção de uma teleologia, a sua dignidade epistemológica.

Vejam agora, sucintamente, o caso de Marx. Para este, tal como para Hegel, a filosofia parece ter também chegado ao seu fim, porque as tarefas a realizar pela humanidade não são mais de ordem filosófica, ou seja, da ordem do saber; a filosofia – mesmo como antropologia, ou filosofia do homem concreto e sensível, como é o caso de Feuerbach, e já não do homem abstracto, como foi o caso de Hegel – é apenas interpretação. Para Marx, como se sabe, trata-se, em primeiro lugar, de transformar o mundo; o instrumento crítico dessa transformação é a economia política, que desvenda a «desumanidade» das relações de produção vigentes, e a força social que a realiza é o proletariado. Quando Marx, na sua conhecida XI.^a Tese sobre Feuerbach, afirma que os filósofos mais não fizeram do que interpretar o mundo de diversas maneiras (e pouco importa que consideremos, ou não, esta afirmação como histórico-filosoficamente falsa), mais não exprime do que um programa de abandono da filosofia, num mundo – em vésperas das diversas revoluções que, em 1848, abalaram vários países da Europa – que já não reconhecia na reconciliação hegeliana do pensamento com a realidade efectiva a solução para os problemas com que se defrontava.

A humanidade europeia e a Grécia. A filosofia grega como primeiro acto instaurador da modernidade

A Europa, para Husserl, é uma ideia, quer dizer, compreende-se do ponto de vista teleológico, ou seja, em função de uma tarefa a realizar. Aliás, a expressão «ideia em sentido kantiano» é, como se sabe, muito frequente em Husserl, em contextos diversos, mas sempre com o sentido, não de uma representação de qualquer coisa efectivamente existente, mas sim de um fim a alcançar. A consciência daquela tarefa nasceu com a filosofia, de forma que, segundo Husserl, foi a filosofia que configurou a Europa enquanto entidade espiritual.

Como definir essa tarefa? Husserl dirá: o conjunto da experiência deve ser submetido às normas ideais da verdade incondicionada; a vida cultural e toda a actividade humana não devem ser reguladas pela experiência ingénua e pela tradição, mas sim pela verdade objectiva. A filosofia e a ciência têm, por isso, uma relação estreita com a totalidade da vida humana; a perda do sentido dessa relação significa uma crise das ciências e da própria ideia de uma filosofia científica.

Mas por que é que a Europa se definirá espiritualmente, em primeiro lugar, pela filosofia? Porque não pelas belas-artistas, ou pelas ciências exactas? Elas são também manifestações espirituais do homem europeu e as segundas tiveram mesmo a sua origem na Europa! Para Husserl, a filosofia representa um «ideal de livre crítica e livre normatividade» (capacidade de dar normas a si mesmo). Só ela coloca a humanidade diante da realização de tarefas infinitas, de acordo com uma acepção desta expressão segundo a qual tais tarefas não recebem o seu sentido e o seu valor de circunstâncias particulares, mas sim da finalidade que pretendem ver realizada⁸. É certo que fora da esfera filosófico-científica podemos encontrar ainda uma grande quantidade de ideias que possuem o carácter da infinitude. Nesse sentido, fala-se, por exemplo, de tarefas infinitas, de valores verdadeiros, de normas absolutas, etc. Mas é graças à configuração da totalidade da vida humana pela filosofia que, nessas outras esferas, despontou a ideia de infinito⁹. Assim, a filosofia, enquanto acontecimento histórico-espiritual, caracteriza a Europa e dá-lhe a sua identidade própria. O nascimento da filosofia representou a entrada da humanidade na segunda fase da sua história, aquela em que se dá a saída da vida natural e se criticam as pseudo-evidências que ela encerra.

Para perceber melhor o que isto significa, podemos socorrer-nos de uma comparação colhida num outro domínio. Terá algum significado dizer-se, por exemplo, que o «sentido» da semente de uma planta (aquilo que ela é,

⁸ Poderíamos encontrar aqui um forte elemento de continuidade com a doutrina husserliana da percepção. O objecto percebido é sempre dado em esboços, num processo infinito de aparecimentos contínuos, pelos quais um mesmo e idêntico X é determinado. A infinitude não é dada enquanto tal no objecto actualmente percebido, mas é dada a ideia desta infinitude, enquanto horizonte no interior do qual se inscreve uma percepção actual.

⁹ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie*, in *Husserliana*, Band VI, p. 325.

mesmo já enquanto semente) se encontra no fruto? Podemos responder afirmativamente, dizendo que só no fruto se reconhece aquilo que estava potencialmente contido na semente. Por mais que contemplemos a semente, só aguardando os seus desenvolvimentos futuros chegaremos a saber o que ela é. Numa linguagem mais técnica, diríamos que a semente se define pelo seu *telos*. Isto significa que o que caracteriza o modo de ser das coisas é uma estrutura temporal imanente, segundo a qual tal modo-de-ser não se esgota no que, em cada caso, uma certa coisa é. Ele exprime-se na síntese entre o que ela é, o que ela foi e o que virá a ser. Não se trata, porém, de tempo e de história em sentido habitual. Husserl di-lo claramente, no § 15 do livro da Crise, de que transcrevemos o seguinte excerto:

Trata-se, para nós, de tornar compreensível a teleologia no devir histórico da filosofia, em particular na moderna, e, juntamente com isso, tornar para nós claro o que nós próprios somos, como seus suportes, como aqueles que contribuem para a sua realização, na nossa deliberação pessoal. Procuramos captar a unidade que domina em todas as fixações de objectivos, na oposição e na colaboração que acompanham as suas transformações, e, por fim – numa crítica permanente, que tem sempre diante dos olhos, apenas, a conexão histórica total como algo de pessoal –, observar a tarefa histórica que podemos reconhecer como a única que nos é pessoalmente própria. Uma observação feita, não a partir de fora, do facto, como se o devir histórico, no qual nós próprios devíamos, fosse uma mera sucessão causal externa, mas sim a partir de dentro. Nós, que não temos apenas uma herança espiritual, mas que não somos outra coisa, de princípio ao fim, senão algo que deveio histórico-espiritualmente, temos apenas uma tarefa verdadeira e própria. Não a ganhamos pela crítica de qualquer sistema presente ou transmitido do passado, de uma «visão do mundo» científica ou pré-científica (por fim, até de uma chinesa), mas apenas a partir de uma compreensão crítica da totalidade da história: da nossa história.»¹⁰

¹⁰ Edmund Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, § 15, in *Husserliana*, Band VI, pp. 71-72.

Aqui, teríamos que afirmar: as coisas não se distinguem por ser boas ou más conforme a finalidade que permitem realizar; é a própria noção de finalidade (o não estar preso às circunstâncias particulares, o poder ser reiterado ou reactivado, de acordo com o critério da repetibilidade, que também já encontramos) que se torna em nota distintiva e valorativa. Um segundo exemplo poderá contribuir para um mais cabal esclarecimento desta problemática. As técnicas de agrimensura são válidas em circunstâncias sociais e históricas particulares, mas os princípios da geometria euclidiana têm uma validade de tipo completamente diferente. Repare-se que, nos dois casos, podemos falar de práticas sedimentadas (há uma prática da agrimensura, tal como há uma prática de resolução de problemas de geometria), mas o sentido das práticas é diferente num caso e no outro. No antigo Egipto ou na Caldeia havia, eventualmente, técnicas de agrimensura mais sofisticadas do que na Grécia, mas não havia geometria.

A ciência galilaica e a filosofia de Descartes como o segundo acto instaurador da modernidade. As ciências e o «mundo da vida»

Chamámos, na nota anterior, ao nascimento da filosofia na Grécia o primeiro acto instaurador da modernidade. Com ele, pela primeira vez na história, tornar-se-á problemática a existência do mundo que é dado à consciência, quer quanto à sua possibilidade em ser conhecido, quer quanto ao sentido do seu ser-em-si, do ponto de vista dos princípios. Com a filosofia, o mundo é, pela primeira vez, considerado, não já na sua facticidade, mas sim como objecto de uma consciência possível. Tal foi, para Husserl, o contributo da sofística, em particular, o de Protágoras e de Górgias¹¹, que não soube impedir, contudo, o triunfo do objectivismo, ou seja, do esquecimento do papel transcendental da consciência. A forma «vaga e primitiva» como a consciência foi tematizada pela sofística – o seu psicologismo, poderíamos dizê-lo – conduziu ao cepticismo e impediu que se estabelecesse uma verdadeira ciência da consciência. Com efeito, só nesta e por esta, segundo Husserl, todos os objectos concebíveis recebem um conteúdo e um sentido.

¹¹ Cf. *Erste Philosophie*, in *Husserliana*, Band VII, pp. 59-60.

Ora, o segundo momento instaurador da modernidade, que encontrou nas *Meditações de Filosofia Primeira*, de Descartes, contemporâneas da revolução científica operada por Galileu, a sua expressão mais radical – quer dizer, capaz de abrir uma nova época na história do pensamento e de dar ao curso futuro dessa história uma orientação radicalmente nova¹² – aparecerá como retomada do trabalho da sofística grega, mas, igualmente, como superação daquele cepticismo que fora a sua mais imediata consequência¹³. Com Descartes, diz Husserl, emergiu um outro tipo de subjectividade, não psicológica, capaz de pôr de novo a ciência no caminho certo. Uma subjectividade que não é apenas o centro de uma ingénua visada intencional de um mundo de objectos já dados, mas também uma capacidade de «regresso» a si mesmo, e de ser testemunha do seu acto de visar e daquilo que, por seu intermédio, é visado. Subjectividade responsável e, por isso mesmo, fonte de orientações de carácter normativo¹⁴.

Mas aqui surge uma questão: em que se fundamenta Husserl para admitir este privilégio da «ideia de ciência», uma vez que não basta evocar os seus sucessos de ordem técnica? Ou, dito de outra forma, uma vez que foram esses mesmos sucessos, desde os alvares da modernidade até aos dias de hoje, que produziram a obnubilação daquela ideia, arrasando a própria ciência – e, com ela, a humanidade europeia, onde teve a sua origem – para a crise? É da necessidade de resposta a esta interrogação que resulta toda a problemática husserliana do chamado «mundo da vida», enquanto solo de evidências originárias, no qual a ciência deve buscar uma legitimação última. Poucos conceitos husserlianos terão tido, como este, a divulgação que se conhece, mesmo fora dos meios filosóficos ou fenomenológicos. E, no entanto, para poucos conceitos husserlianos poderíamos reservar a classificação, popularizada por Eugen Fink, de conceito «operatório», ou seja, jamais tematicamente definido no seu sentido

¹² Idem, *Ibidem*, p. 60.

¹³ Como já referimos anteriormente, no termo da história da filosofia dita «moderna», Hegel dirá também do seu sistema filosófico que ele constitui o cepticismo superado e compreendido no seu autêntico sentido.

¹⁴ Cf. Ernst Wolfgang Orth, Edmund Husserl «*Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*», Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, pp. 15-16.

rigoroso. No livro da Crise, onde supostamente deveria ser explicado, as suas ocorrências são escassas e, muitas vezes, apenas, na forma adverbial *lebensweltlich*. Contudo, não seria exagerado, ao que pensamos, afirmar que, no título completo desta obra, tudo para ele parece apontar. Recordemo-lo: *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*. Se, aqui, «fenomenologia transcendental» é a referência à subjectividade constituinte do sentido do que é dado, se, além disso, as «ciências europeias», na sua pluralidade, constituem o facto de ordem histórico-cultural onde o esquecimento da subjectividade se consumou, instaurando, por isso mesmo, a «crise» a que se refere, logo de início, o título da obra, então, o tema do «mundo da vida» desponta como a indicação do lugar a partir do qual, somente, aquela crise poderá ser superada.

O «mundo da vida» não é o mundo natural, no sentido em que esta expressão vale para as diferentes espécies animais. É o mundo da cultura; por isso, as ciências pertencem ainda ao mundo da vida e não se caracterizam, somente, pelos seus procedimentos exactos de pesquisa, pela linguagem formalizada e pelas realizações de ordem técnica. Mas esta análise da relação das ciências com a totalidade da cultura tem um carácter teleológico: é em função do que são as ciências hoje, ou seja, em função do seu facto, por comparação com o que deveriam ser, que se pergunta como começaram, porque começaram e em que se fundam. Sem este trabalho de fundamentação, estaríamos diante de uma decisão «irracional» pela ciência.

Duas coisas, contudo, devem ser aqui observadas. Em primeiro lugar, que a nossa experiência quotidiana do mundo «esquece» o «mundo da vida». Ela interpreta, a maioria das vezes, o mundo com o auxílio de idealizações¹⁵, que resultam já de um trabalho de constituição do sentido. O objectivo da fenomenologia é olhar para tais idealizações a partir da actividade subjectiva que as constituiu. O «mundo da vida» não é, por conseguinte, o mundo da experiência natural, tal como é ingenuamente vivido pelo senso comum, mas sim o mundo ao qual o pensamento vai

¹⁵ Idealizações são, na linguagem husserliana, todas as realizações efectivas de âmbito cultural e espiritual. A sua idealidade resulta, em primeiro lugar, do carácter intersubjectivo que possuem, quer quanto ao processo da sua génese, quer quanto ao seu valor. Em segundo lugar, do facto de valerem, não apenas para o momento histórico concreto em que tiveram a sua origem, mas, por assim dizer, intemporalmente.

buscar as intuições que dão sentido às suas construções. (É aqui, diga-se *en passant*, que radica a polémica de Husserl com a filosofia neo-kantiana: não devemos começar a filosofar a partir de algo já construído, como, por exemplo, a ciência, mas sim pela actividade de construção nos seus níveis mais baixos.) Apelar para o «mundo da vida» significa mostrar ao pensamento que não trabalha no vazio, como uma técnica que desconhecêsse as suas finalidades. Em segundo lugar, em contraste com a que será, por exemplo, a opinião de Martin Heidegger, convém frisar que a ciência, para Husserl, não tem apenas um carácter «existencial», ou seja, não é somente um «projecto» humano, que se funda no ser-no-mundo. Para Heidegger, como se sabe, é o esquecimento do seu carácter existencial que está na origem do «objectivismo» moderno, tal como o encontramos na ideia de natureza, que é própria das ciências físico-matemáticas¹⁶.

Em Husserl, a Europa foi definida, como vimos, como o lugar da crise, mas tal significa que a sua ultrapassagem implica a recuperação de um sentido próprio, embora de carácter teleológico. Se fosse possível insuflar novamente na ciência o seu sentido teleológico (que teve na Grécia) – o que implicaria que a filosofia fosse novamente capaz de assumir a responsabilidade absoluta por esse sentido, como entre os gregos –, então, seria possível superar a crise das ciências e da humanidade europeia. Husserl propõe uma espécie de «supra-racionalismo», que fosse capaz de suprimir as limitações do racionalismo da ciência.

«A geração de cientistas de uma época está, relativamente à sua ciência (a *communis opinio* nesta geração: aquilo que é a verdade universalmente reconhecida, obtida em métodos e fundamentações reconhecidos), de forma semelhante à do homem do período pré-científico relativamente ao seu povo e à sua *communis opinio*. Esta validade universal alarga-se e, em certa medida, alargou-se na humanidade cultivada da época. Porém, no progresso de uma geração de cientistas

¹⁶ A tese de que o mundo, antes da sua abordagem pelas ciências, tem um carácter existencial – sendo neste que reside o que poderíamos chamar a sua «mundanidade» – é desenvolvida em *Ser e Tempo*, em particular no Capítulo 3.º da Primeira Secção, §§ 14 e segs. (Cf. *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986¹⁶, pp. 63 e segs.) São igualmente relevantes para a compreensão desta questão os §§ 19-21 (ed. cit., pp. 89 e segs.), dedicados a uma análise da concepção cartesiana de mundo como *res extensa*.

para outra não temos um analogon da mudança histórica permanente da *opinio* geral. Pois a geração filosófica e científica vive numa conexão histórico-filosófica, quer dizer, particularmente consciente, com as gerações anteriores, exercendo uma crítica documentada, correções, descoberta de unilateralidades, abertura de horizontes de problemas com que se contava, mas até então despercebidos, descobrindo novos e mais precisos conceitos em todas as indeterminações, faltas de clareza, ambiguidades (e não meras palavras), projectando novos problemas de trabalho.»¹⁷

O reconhecimento da diversidade das nações e das tradições culturais torna, se possível, ainda mais premente a realização do projecto de fundamentação rigorosa do saber¹⁸. A filosofia é a procura de uma verdade que não esteja obscurecida pela tradição. Husserl não ignora, obviamente, todo o problema da existência de hábitos ou de sedimentações, que relevam das práticas sociais concretas e de condicionaismos de diversa ordem, mas interessa-se, acima de tudo, por descobrir a relação entre tais hábitos, no sentido de técnicas funcionando, por assim dizer, «às cegas», e as evidências originárias das quais eles recebem o seu sentido e o seu valor. Os hábitos são, certamente, importantes. De uma forma a que poderíamos chamar não-temática, o «mundo da vida» constitui o seu correlato, ou seja, o contexto total de sentido em que eles se exercem¹⁹. Mas mesmo a consciência da sua «habitualidade», a compre-

¹⁷ Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, Apêndice XXV ao § 73, in *Husserliana*, Band VI, p. 491.

¹⁸ Não seria legítimo aplicar a tais pretensões da fenomenologia as conclusões do teorema de Gödel? Um projecto fundacional, para ser levado ao seu termo, implica que todas as proposições de um sistema sejam decidíveis no seu interior, isto se ele quiser fugir à objecção de não poder evitar uma regressão indefinida, procurando o fundamento do fundamento, e assim *ad infinitum*. Ora, Gödel mostrou que, para demonstrar que todos os teoremas (proposições demonstradas e, por conseguinte, verdadeiras) de um sistema decorrem dos axiomas do sistema e não entram em contradição com eles, é necessário recorrer a uma proposição que não é nem axioma nem teorema desse sistema. Trata-se da incompletude dos sistemas formais.

¹⁹ Klaus Held salientou, com pertinência, esta dimensão. Cf. «Asombro, Tiempo, Idealización – Sobre el Comienzo Griego de la Filosofía», in José Manuel dos Santos/Pedro M. S. Alves/André Barata (org.), *A Fenomenologia Hoje*, Actas do Primeiro Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, pp. 15-27.

ensão da relação que os une ao horizonte cultural em que se exercem, necessita da vigilância da razão, que só a filosofia está em condições de levar a cabo. A filosofia, actividade consciente de uma humanidade responsável e esclarecida, significa, assim, o surgimento de uma vida cultural de um tipo novo: o surgimento da modernidade, se entendermos por tal o querer viver responsabilmente e esclarecidamente. Ela aparece, primeiro, no interior da comunidade dos filósofos. Em seguida, desenvolve-se num novo tipo de relação intersubjectiva, que está na origem da comunidade dos não-filósofos. Com a filosofia forma-se, não apenas uma comunidade dedicada à investigação, mas também um movimento de educação cultural, resultante do interesse que a filosofia desperta nos que não se dedicam à filosofia. Isto traduz-se numa modificação da totalidade da vida social e política da comunidade, uma vez que ela já não deseja mais viver segundo a tradição. Subverte-se a cultura nacional, com os seus particularismos, graças à cultura filosófica transformada em bem comum das nações. Estamos na presença de uma unidade de realizações, que são independentes da distância temporal ou espacial e que configuram uma teleologia própria.

Aquela modificação do sentido da totalidade da vida manifesta-se, também, nas religiões monoteístas: nestas, em que Deus, ao contrário do mito, é logicizado, manifesta-se, tal como na filosofia, a exigência de fundamentação última num ser verdadeiro. Diremos que, para Husserl, em todos os domínios da existência humana, a filosofia fez nascer um novo tipo de vida e que, dela, surgiu uma nova forma de comunidade que ultrapassa os limites das nações e à qual chamamos, ainda hoje, Europa. É nesta figura espiritual, nas suas diversas configurações históricas e na sua cultura, que a razão aparece como que institucionalizada.

Carlos Morujão

Faculdade de Ciências Humanas (Filosofia)



A Modernidade (alguns aspectos)

Se a modernidade se caracteriza pelo efémero, o transitório, o fugitivo, o contingente, nada mais adequado do que os 15 minutos (o tempo da fama, segundo Andy Warhol) que me foram atribuídos para lançar alguns tópicos que, espero, possam suscitar o debate em torno de uma questão tão complexa e tão difícil de delimitar.¹ Por um lado, porque se trata de uma questão em aberto, uma vez que é ainda a experiência do nosso quotidiano, e por outro, porque, como dizia Nietzsche, “só o que não tem história pode ser definido”.

Perante tamanhas limitações, esta exposição acabou por centrar-se na emergência da modernidade, com breves incursões ao século XIX, e brevíssimas referências ao século XX, percorrendo, nem sempre com a profundidade exigível, alguns conceitos e ideias-chave, como: projecto, processo, emancipação, racionalidade, reflexividade, progresso, tempo, tradição, autonomia, subjectividade, sensibilidade, estética, cidade, efémero, modernização, modernismo, para além, naturalmente, do conceito em título.

De que falamos, então, quando falamos de modernidade?

A modernidade como processo e projecto

Quando falo de Modernidade não refiro propriamente uma era ou um período da História – os Tempos Modernos ou a Idade Moderna dos historiadores, delimitação temporal que surge apenas, e não por acaso, no século XVIII.

Se adoptássemos esse ponto de vista, a modernidade coincidiria com um período histórico que vai da queda de Constantinopla, em 1453, a meados do século XVIII, marcado pela emergência do Humanismo renas-

¹ Este texto é um desenvolvimento de alguns dos tópicos apresentados na primeira sessão do Ciclo de Conferências Multidisciplinares da FCH (UCP), dedicada ao tema “Modernidade(s) e cruzamento de saberes”, realizada no dia 19 de Maio de 2005.

centista, pela substituição do teocentrismo pelo antropocentrismo, pelos grandes descobrimentos marítimos e a viagem de circum-navegação de Fernão de Magalhães, pela Reforma protestante e pela Contra-Reforma católica, pela invenção da imprensa de caracteres móveis e a afirmação das línguas vernáculas (as “línguas modernas”), ou pelo nascimento da ciência em termos modernos, sobretudo a partir da questão do heliocentrismo (Copérnico, 1543; Galileu, 1632). Do ponto de vista aqui adoptado, esse período constitui uma pré-modernidade (as razões para que assim seja não cabem na presente exposição, embora dela possam ser extraídas algumas pistas).

Proponho que pensemos a Modernidade (ainda com maiúscula) como, simultaneamente, um **processo** e um **projecto** civilizacional (cf. Elias, Habermas, Giddens, entre outros).² Num segundo momento, procurarei frisar a ideia da modernidade como uma experiência estética do mundo, que cabe a cada um de nós realizar.

A Modernidade é um processo que se forma a partir da confluência de três grandes acontecimentos da segunda metade do século XVIII: o Iluminismo, a Revolução Industrial e a Revolução Francesa. Três acontecimentos de natureza diferente, mas complementar, e que surgem nos espaços geográficos (a Alemanha, a Inglaterra e a França) que ainda hoje dominam o curso da vida europeia. A *Aufklärung*, *Lumières*, *Enlightenment* (Esclarecimento, Iluminismo, Ilustração, Luzes ou Século das Luzes, Idade da Razão) é sobretudo um movimento emancipatório de cariz filosófico e cultural, que propõe uma nova concepção do mundo. A Revolução Industrial, aliando o desenvolvimento científico e tecnológico à economia de mercado, é o acontecimento que permite a consolidação do capitalismo – palavra que só se vulgariza na década de 1860 (Hobsbawm 1988, 11). A Revolução Francesa (1789) é uma revolução republicana que constitui a grande viragem política e social da Europa,³ com a proclamação dos princípios da “Liber-

² Chamo brevemente a atenção para a confluência de significados contida nos substantivos *processo* (desenvolvimento, evolução, progresso, perseguição, movimento que se prolonga no tempo) e *projecto* (desígnio, intenção, plano, programa), e nos verbos *proceder* (avançar, ir para diante) e *projectar* (lançar para a frente e com força, traçar, preparar, propor).

³ Para Hegel, a Revolução Francesa parecia “saída da filosofia” – é a “sabedoria filosófica” que se torna “viva no mundo real” (cit. em Clerambard 1982, 148). A Revolução Francesa retira ainda um carácter simbólico do facto (acidental) de o fim de um mundo (a monarquia absoluta e o feudalismo) coincidir com um fim de século.

dade, Igualdade, Fraternidade” e, sobretudo, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, um dos textos fundadores da Modernidade, a par da Declaração da Independência dos Estados Unidos da América (1776).

A Modernidade é um projecto da civilização ocidental, europeia. Aliás, a ideia moderna de Europa, que substitui a ideia identitária, de fundo religioso, da Cristandade, e que nasce com o pacifismo subsequente às chamadas “guerras de religião” entre católicos e protestantes (1530-1648), vai ser um dos fermentos das Luzes. A partir do final do século XVII, há todo um conjunto de reflexões que afirmam a consciência de uma comunidade de cultura representada na ideia de Europa, reflexões que culminam no *Projecto de Paz Perpétua* (1795), de Kant. Esse sentido de pertença a uma “nação europeia”, baseada na partilha dos mesmos valores e ideais, é manifestado, durante o século XVIII, pelo uso, nos meios intelectuais do continente, de Lisboa a São Petersburgo, da língua francesa como uma língua franca, tal com sucede hoje com a língua inglesa (cf. Ostler 2005, 410-11). E a actual União Europeia, apesar de todas as vicissitudes, é um dos aspectos dessa modernidade inacabada. Por outro lado, este projecto civilizacional conhece uma expansão, fortemente marcada pelas necessidades do sistema de produção capitalista, que desemboca no actual processo de globalização económica e cultural, com antecedentes nas viagens marítimas e comerciais dos portugueses (África, Índia, Brasil) e na conquista espanhola das Américas, seguidos de séculos de colonização, por parte de um número significativo de nações europeias (cf. Giddens 1992; Hall e Gieben 1992; Hobsbawm 1988).

A matriz iluminista

A discussão acerca do significado do termo Iluminismo começou logo no século XVIII, e não tem cessado (Kant, 1784; Adorno e Horkheimer, 1947; Foucault, 1984). Em 1784, o *Berlinische Monatsschrift*, um dos principais jornais de Berlim, lançou um inquérito sobre o tema: “Was ist Aufklärung” (“O que é o Iluminismo?” ou “O que são as Luzes?”). A resposta de Kant é a mais conhecida. É no seu texto que encontramos um dos lemas do Iluminismo, inspirado no poeta Horácio – *Sapere aude* (ousa saber):

Aufklärung é a saída do homem da menoridade mental de que ele próprio é culpado. *Menoridade* é a incapacidade de se servir do

seu próprio entendimento sem orientação de terceiros. E *ele próprio é culpado* dessa menoridade quando as causas desta se não encontram em deficiências do entendimento, mas sim na força de decisão e na coragem para se servir dele sem orientação de terceiros. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu *próprio* entendimento – este é, pois, o lema da *Aufklärung*.

[...]

Se perguntarmos agora: vivemos nós hoje num século *esclarecido?*, a resposta será: Não, mas vivemos com certeza num século do *esclarecimento* e da *emancipação* (*Aufklärung*). (1989, 63-65)

Outra resposta interessante é a de Moses Mendelssohn, na medida em que este filósofo alemão liga a ideia de Iluminismo à de um processo (inacabado, como dirá Habermas) de educação do ser humano *para* o uso da razão (cf. Outram 2001, 18). Aliás, “para Mendelssohn e Kant, [...] Iluminismo parecia ser [...] mais uma série de processos e de problemas do que uma lista de projectos intelectuais susceptíveis de descrição rápida e definitiva” (Outram 2001, 19). O Iluminismo está longe de ter sido um sistema unificado de ideias. Como sugerem Adorno e Horkheimer, foi um “pensamento em progresso”, com o “objectivo de libertar os homens do medo e de os tornar soberanos” (1974, 21).

As ideias fortes do Iluminismo – a emancipação da Humanidade e a confiança no aperfeiçoamento progressivo do ser humano, por meio da razão e da educação, extensiva a todos – conduzem a um optimismo que vai fecundar toda a primeira metade do século XIX. E isto apesar das Luzes terem feito a revelação de um mundo de injustiças e calamidades. O Teramoto de Lisboa (1755) ficou como *memento* e demonstração crítica de que, afinal, não vivíamos no melhor dos mundos possíveis.

O binómio progresso-felicidade, uma felicidade terrena, ao alcance de todos, ainda que no fim dos tempos, torna-se no grande projecto de futuro da Humanidade, aquilo que dará um sentido e uma finalidade à História. A Declaração da Independência dos treze Estados unidos da América (“the thirteen united States of America”), de 4 de Julho de 1776, sublinha bem esta ideia: “We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pur-

suit of Happiness". Ideia reiterada, em Inglaterra, por Jeremy Bentham, na sua *Introduction to Principles of Morals and Government*, publicada no ano da Revolução (1789): "It is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong". E, quase um século depois, Matthew Arnold transfere essa mesma ideia para o domínio da cultura, associando-a à simbologia (ao mesmo tempo, sagrada e profana) da luz, em *Culture and Anarchy* (1869): a cultura visa o aperfeiçoamento da pessoa humana, trazendo "luz e doçura" à vida dos homens.

Com a "Idade da Razão", o Homem que era já a medida de todas as coisas (Pico della Mirandola, 1487) constitui-se, de uma vez só, como sujeito e objecto de conhecimento. É o nascimento do que hoje chamamos as Ciências Humanas. A expressão "ciência do Homem" (no singular) é usada pela primeira vez, em 1813, por Saint-Simon, um dos percursores de Comte, fundador da sociologia (neologismo criado em 1839), entendida como "física social". Outras "ciências do Homem" haviam surgido com o impulso Iluminista – casos da etnologia (1787) e da antropologia (1798), termo criado por Kant –, mas é ao Positivismo do século XIX que se deve a criação deste campo disciplinar, autonomizando-o definitivamente da filosofia (a designação "ciências humanas" é já da segunda metade do século XX).

A Modernidade assiste ainda ao nascimento de uma nova disciplina, para nós decisiva: a **estética**. O termo é cunhado por Baumgarten em meados do século XVIII (em inglês a palavra surge apenas na década de 1830), tendo sido ele "o primeiro a relacionar explicitamente o problema da sensibilidade e a questão da beleza e da arte e, sobretudo, a denominar *estética* (que literalmente significa «ciência da sensibilidade») a ciência que trata dos princípios filosóficos subjacentes a estas noções" (D'Angelo 2003, 179), embora os desenvolvimentos mais influentes da disciplina se devam, inicialmente, a Kant e a Hegel.

A reflexão sobre o belo e sobre a arte vem, é claro, dos primórdios da filosofia, e as ideias de Platão e de Aristóteles continuam a influenciar o nosso tempo. Mas a nova disciplina reivindica para a arte uma **autonomia** (em grego, "autolegislação"), até então inédita, no sentido de uma libertação da autoridade da moral, da política e da religião ⁴. A estética passa

⁴ A ideia de autonomia, no sentido emancipatório da palavra, é impraticável no Renascimento, e mesmo depois, dada a dependência do artista em relação aos mecenas, aos poderes eclesiásticos e à protecção do Príncipe.

a constituir uma das dimensões fundamentais do processo de emancipação iniciado com as Luzes (Schiller, 1795). E por isso é indissociável das questões do gosto e da subjectividade, que surgem com ela, bem como do fenómeno da secularização, que tem raízes anteriores, no humanismo renascentista: “a emergência de um universo laico no seio do qual os seres humanos vão enfim julgar-se como os *autores*, os *criadores* da sua história e também da sua cultura” (Ferry 2002, 16). Na fábula bíblica, Adão é investido como autor pelo Autor supremo – dá-se uma espécie de delegação de poderes. Na Modernidade, o artista (o poeta) é um rival de Deus, um novo Prometeu⁵. E esta figura do artista como herói moderno prolonga-se no *dandy* apresentado por Baudelaire na sua série de artigos de 1863, “Le peintre de la vie moderne”.

Na moderna sociedade secularizada, a estética parece contrapor-se à teologia, e a arte propõe-se substituir a religião como fonte de satisfação espiritual, ou constitui-se, pelo menos, como uma forte alternativa. Com a criação dos museus, os novos templos profanos a partir de 1793⁶, há um forte apelo para o culto da arte, a par da sua consagração institucional. Este culto é contemporâneo da sacralização do artista, que não será apenas romântica, abrindo o caminho a uma espécie de “religião da arte” (Hegel), particularmente evidente no final do século XIX, com simbolistas e pré-rafaelitas, uma vez feita a ruptura com o realismo e o naturalismo. Religião da arte que tem os seus acólitos e que, por consequência, terá os seus iconoclastas: os vanguardistas do século XX.

A literatura, no sentido actual da palavra, surge também no século XVIII, estreitamente ligada à educação da sensibilidade e à formação do homem (burguês) moderno (como acontece no *Bildungsroman*), bem como à construção das identidades das nações modernas, sobretudo com o Romantismo. A literatura afirma-se, portanto, como “história da literatura” e como instituição social, ficando por muito tempo (ou até há

⁵ Um dos mitos clássicos mais ilustrativos da cultura moderna é o mito de Prometeu, não por acaso ligado à simbologia do fogo, isto é, e uma vez mais, da luz. A recuperação e reinterpretação de grande parte da mitologia clássica, nomeadamente pela psicanálise de Freud, e a sua continuada permanência na literatura e na arte modernas, mostra a complexidade das relações entre Modernidade e Antiguidade, ou de como a fabricação do novo não parte, pura e simplesmente, de uma “tábua rasa” da tradição.

⁶ Data da fundação do *Muséum des Arts*, actual *Louvre*, considerado o primeiro museu nacional europeu.

pouco tempo) como base da formação escolar, humanista e burguesa, desempenhando uma dupla função na modernidade: integradora (unificadora) do indivíduo no corpo social da nação e problematizadora da existência, da identidade individual e colectiva, e, portanto, dessa mesma integração.

O ideal do progresso e a nova consciência do tempo

Uma das realizações mais emblemáticas do espírito das Luzes, a *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, dirigida por Denis Diderot e Jean d’Alembert, cujo primeiro volume sai em 1751, é um dos sinais dessa nova procura de um conhecimento dirigido para o Homem. A obra é uma actualização, e não apenas uma compilação, de todo o tipo de saberes, e uma investigação crítica sobre o processo da sua formação. O frontispício (da edição original) é uma alegoria mostrando a Razão a retirar o véu à Verdade, enquanto as nuvens se afastam para oferecer o céu à Luz. A luz, metáfora da modernidade iluminista (com um simbolismo tomado da religião) é, obviamente, a luz da Razão, a nova deusa (por contraponto com a luz que é de Deus, e é Deus), que veio afastar as trevas das crendices e das superstições, típicas da Idade Média⁷.

A ligação da classificação enciclopédica das ciências a um ideal de **progresso** vem das reflexões de Francis Bacon, no século XVII, a que Condorcet (filósofo, matemático e um dos revolucionários de 89) dará nova expressão, no seu *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain* (1793-94), obra que anuncia uma religião do progresso da humanidade em substituição do sentimento religioso tradicional, abrindo o caminho ao Positivismo de Auguste Comte, que se torna o pensamento dominante no século XIX⁸.

A extensão e especialização dos saberes, particularmente nos domínios científico e tecnológico (da indústria à medicina, passando pelos transportes e comunicações), alimenta (ainda hoje) a ideia de um progresso con-

⁷ A expressão Idade Média surge apenas no século XVIII, definindo o milhar de anos que vai do século V ao século XV da era cristã, não correspondendo a nada de específico na China, na Índia ou na América pré-colombiana, o que mostra tratar-se de uma visão euro-mediterrânica do tempo e da História.

⁸ O próprio Comte forja a palavra “positivismo”, a partir do latim *positum* (“o que é dado”).

tínuo, ilimitado e inesgotável, fazendo com que esse ideal se transforme numa das mais duradouras ideologias da Modernidade – para alguns, num dos seus dogmas, se não mesmo num dos seus mitos. Os benefícios do progresso acabarão mesmo por ser avaliados do ponto de vista dos seus malefícios, nomeadamente no que toca às relações do homem com a natureza, tomada como o oposto da cultura ou como um obstáculo à civilização. Aliás, os conceitos de cultura e de civilização, extremamente difíceis de delimitar e com origens culturais diferentes – alemã, para *Kultur*; francesa, para *Civilisation* (cf. Elias 1989, 59-100) –, ora aparecem como equivalentes, ora são explorados como antagonistas. Neste sentido, o progresso (material) estará frequentemente associado à ideia de civilização (o “ter”), contra a qual a cultura (o “ser”) apresentaria outro tipo de valores mais nobres, de dimensão espiritual. Esta oposição, sempre muito contingente, entre civilização e cultura, será um dos ingredientes do dissídio entre a modernidade social e a modernidade estética.

O ideal do progresso assenta na ideia de que o esforço intencional, concentrado, de um indivíduo ou de um grupo organizado, guiado pela razão e pela ciência, tendo por objectivo um conhecimento crescente da natureza, pode realizar metas definidas de melhoria da condição humana de forma objectivamente mensurável – e de que tal esforço é de grande valor moral e espiritual (cf. Hall e Gieben 1992, 21; Tuveson 1996, 614). O progresso, ao melhorar as condições de vida, fazia as pessoas melhores. O progresso científico e tecnológico permitiria, a prazo, um domínio total sobre a natureza, sempre imprevisível e ameaçadora, e uma superação das limitações biológicas do ser humano. Dominar (ou domesticar) a natureza e vencer as doenças (e até a morte) constitui um desígnio prometaico, herético, na medida em que a criatura se substitui ao seu (Deus) criador; reversão esta que, aliás, se verifica tanto no domínio das ciências como no domínio das artes e das letras, e que pressupõe uma nova experiência do tempo, até porque a felicidade deixa de estar no passado da humanidade, num qualquer paraíso perdido, passando a ser o futuro dessa mesma humanidade.

A crítica desta ideologia do progresso, sobretudo como expressão do cientismo positivista, será feita por filósofos como Nietzsche, Bergson ou Husserl, e por grande parte da intelectualidade do final de oitocentos e princípio de novecentos. O progresso passa a ser visto, paradoxalmente,

como uma forma de decadência, desde Yeats a algumas personagens de Eça de Queiroz. As sucessivas guerras que, de 1914 a 1945, devastam a Europa e o mundo, abalam de vez a crença naquela relação directa, imediata, entre o progresso e a felicidade. No campo da literatura e das artes a ideia de um progresso foi sempre amplamente contestada, desde os tempos da longa “Querela dos Antigos e Modernos” (vigente de 1687 até ao final do século XVIII, na França e na Inglaterra).

Com a categoria do progresso aparece a ideia de um **tempo** especificamente humano que transcende a natureza. A ideia de um tempo linear (progredir é avançar, seguir em frente) oposto a um tempo cíclico ou circular (o tempo natural, mas também o tempo do sagrado e da tragédia grega) não é exclusiva da Modernidade. Como lembra Alain Finkielkraut, “Com a Bíblia, o encontro do homem e do divino deixa o cosmos para se inscrever na história” (2005, 185). A Modernidade, porém, traz consigo uma nova experiência do tempo, marcada pelo imperativo da mudança constante e cada vez mais acelerada dos ritmos de vida e de trabalho, dos conceitos e dos valores, introduzindo a convivência com o risco e a incerteza. Esta nova vivência do tempo parte, justamente, de uma inversão do valor relativo do(s) tempo(s):

Até ao Renascimento, e depois até ao século XVIII, as sociedades ocidentais valorizaram o passado, o tempo das origens e dos antepassados, apresentando-os como um tempo de inocência e de felicidade. Imaginaram-se idades míticas: a idade de ouro, o paraíso terrestre... e a história do mundo e da humanidade surgia como uma longa decadência. [...] Na Europa dos finais do século XVII e primeira metade do século XVIII, a polémica acerca da oposição antigo/moderno, nascida a propósito da ciência, da literatura e da arte, manifestou tendência para a inversão da valorização do passado: o antigo tornou-se sinónimo de ultrapassado, o moderno de progressivo. (Le Goff 2000, 14)

A perspectiva da consciência moderna, comum aos diversos campos do saber, é a de que o Homem é uma construção do Homem. As nações (entendidas como indivíduos colectivos) buscam as respectivas identidades, o que as distingue umas das outras, sobretudo no período romântico

(primeira metade do século XIX). E cada indivíduo passa a ser responsável, passa a ter como missão, como projecto de vida, a construção da sua própria identidade. É esse o caminho da emancipação, do auto-conhecimento, anunciado pelas Luzes, no qual a educação e a cultura, e em particular a educação estética, desempenham um papel fundamental. Contudo, a emancipação do Homem (apesar da maiúscula) e a emancipação dos trabalhadores, que ocupa e preocupa todo o século XIX, deixa a emancipação das mulheres como uma questão adiada, só retomada no final do século, com o movimento sufragista, com desenvolvimentos positivos no século XX. E, por seu lado, a crescente diferenciação dos saberes, que tem permitido um conhecimento em extensão do ser humano e do mundo em que vivemos, parece ir no sentido do agravamento da “dissociação da sensibilidade” (Eliot, 1921), do aparente divórcio das “duas culturas” (a científica e a artística) (Snow, 1959), e da própria fragmentação das ciências humanas, cada vez mais confinadas a saberes “locais”.

Modernidade e modernidades

O entendimento da Modernidade como um projecto e um processo permite destacar outras ideias, ainda que mais ou menos pressupostas no que foi dito até aqui. Por exemplo, a ideia de que a Modernidade não é uma herança ou um bem que se recebe ou que se tem de uma vez por todas, mas uma construção permanente e inacabada, que se desenvolve no tempo da história e em espaços culturais concretos. Isto significa que a ideia de crise e, portanto, de crítica, é constitutiva da Modernidade, desde as suas origens (os títulos das obras de Kant, em que a palavra *kritik* está em destaque, são emblemáticos a este respeito). E é ela que permite a satisfação da constante necessidade da produção do novo, da inovação, comum quer à modernidade vista do ângulo do comércio, da indústria e das tecnologias, quer à modernidade vista do ângulo das artes e da cultura, embora a noção de “novo” assuma características diferentes em cada um destes domínios. Por sua vez, isto indica que a Modernidade é autoreferencial, que é um processo de permanente refundação e autolegitimação, ou seja, que a Modernidade, enquanto processo histórico, é uma constante reescrita da Modernidade.

A Modernidade tem, portanto, a sua própria historicidade, e daí os diversos matizes ou coloridos que ela tem vindo a adquirir ao longo dos seus três séculos. O que faz pensar se não seria mais exacto falarmos em **modernidades**, ou em faces, muitas vezes divergentes, da modernidade: uma modernidade política (a democracia liberal, os direitos humanos, o sufrágio universal, a “esfera pública”); uma modernidade económica e social (o desenvolvimento tecnológico e industrial, o urbanismo das grandes metrópoles, o direito ao trabalho e à habitação, o melhoramento das condições da vida material, a sociedade de consumo), que corresponde à ideia de modernização; uma modernidade cultural e uma modernidade estética, que a teoria anglo-saxónica tende a agrupar na expressão *modernism*, quando não identifica o modernismo com a noção de arte moderna ou tão-só com as suas vanguardas artísticas.

Alexis Nouss, dentro de uma perspectiva da modernidade como consciência (auto)reflexiva, propõe ainda outras classificações: “uma modernidade racional (a das Luzes), uma modernidade hermenêutica (lendo o mundo com suspeita, como uma mensagem em constante decifração), uma modernidade messiânica (afrontando a história e portadora de esperança, como a de um certo marxismo, ou a de W. Benjamin e E. Bloch); e uma modernidade crítica (na linha do nietzscheísmo, da Escola de Frankfurt ou reagrupando as grandes correntes do após-guerra, do existencialismo ao desconstrutivismo) em marcha numa época em que a história abalou as certezas ideológicas” (1995, 30-31). É igualmente possível falar de uma modernidade religiosa ou de uma modernidade literária, consoante o nosso ângulo de análise. Como também é possível mostrar as contradições entre a modernidade política e a modernidade social (evidentes no dia a dia), ou pôr em causa a conjugação de uma modernidade cultural e estética. E há que ter em conta que uma mesma categoria da modernidade, aceite por todos como um dos seus pilares, a noção de **racionalidade**, pode divergir entre Kant e Hegel, cuja fórmula, “tudo o que é real é racional, tudo o que é racional é real”, não seria subscrita pelo primeiro, ou entre a “racionalidade instrumental”, com que Weber e Simmel caracterizam a moderna sociedade capitalista, e a “racionalidade comunicacional” de Habermas.

O entendimento da modernidade enquanto projecto e processo permite sublinhar outra das suas características fundamentais: a **reflexividade**,

com importantes conexões com o binómio tradição-inovação (a tradição como invenção da modernidade). Reflexividade que não é apenas uma capacidade de reflectir sobre alguma coisa. Na acepção que lhe dá Anthony Giddens, “A reflexividade da vida social moderna consiste no facto de as práticas sociais serem constantemente examinadas e reformadas à luz da informação adquirida sobre essas mesmas práticas, alterando assim constitutivamente o seu carácter” (1992, 29). Isto aplica-se também ao campo da literatura e das artes; e não deixa de ter raízes na “dúvida metódica” de Descartes e na “razão crítica” de Kant. Porém, como refere o sociólogo britânico: “O que é característico da modernidade não é uma adopção do novo, só por ser novo, mas a presunção da reflexividade generalizada – que inclui, evidentemente, a reflexão sobre a natureza da própria reflexão” (Giddens 1992, 30). Esta autoreferencialidade – no limite, o autotelismo – é mesmo uma das características da arte moderna, expressa no poema sobre o poema, na pintura sobre a pintura, no teatro dentro do teatro, embora resultante de conhecidas práticas ancestrais.

Sublinho este ponto, que me parece decisivo: a modernidade não é apenas um processo de avaliação constante do passado, que assim transforma em tradição; é uma constante reavaliação da experiência de ser moderno e do que essa experiência significa, tomando-se a si própria como objecto de estudo; sendo que este estudo é feito por indivíduos situados no tempo e no espaço, que têm profissões e interesses, que exercem, portanto, o direito moderno à expressão da sua subjectividade, ainda que norteados por princípios e metodologias “científicas” modernas, porque permanentemente sob escrutínio e avaliação crítica. No fundo, a tradição é o que permanece como valor, contra o qual se define o novo, uma vez passado pelo crivo da crítica⁹. O que conduz ao paradoxo de uma “invenção da tradição” e à perplexidade de uma “tradição do novo” (Rosenberg 1959). Por isso, alguns falam da modernidade como uma tentativa de “abolição da oposição entre o antigo e o novo” (Meschonnic 1988, 76), e não tanto como uma ruptura com o “antigo”.

⁹ Como lembra T. S. Eliot, no célebre ensaio “Tradition and the Individual Talent” (1919): “It cannot be inherited [...]. It involves [...] a perception, not only of the pastness of the past, but of its presence” (1975, 38).

Modernidade, modernização, modernismo

Antes de prosseguir na caracterização da modernidade, convém distingui-la de dois outros conceitos, que por vezes aparecem confundidos com ela: o conceito de modernização e o conceito de modernismo.

A ideia de **modernização** é muitas vezes confundida com a ideia de modernidade, sobretudo no discurso da propaganda política. Sempre que é aberto um chafariz, é a modernidade que chega à aldeia. O substantivo “modernização”, formado a partir do verbo “modernizar” (actualizar, tornar moderno), deveria ficar reservado à ideia de progresso económico, científico e tecnológico, baseado na inovação e na investigação, associado ao desenvolvimento social (cf. Berman 1983). A modernização é apenas um dos aspectos da modernidade. Pelo que a diferenciação destes dois conceitos permite compreender a posição daqueles “anti-modernos” que foram, não obstante, refundadores da modernidade, como é o caso de Nietzsche, cujo pensamento vem a influenciar todo o século XX e, nomeadamente, as vanguardas estéticas que englobamos sob a designação de modernismo.

O conceito de **modernismo** (excluída a sua acepção religiosa, relativa ao movimento de renovação, no interior da igreja católica, condenado em 1907 por encíclica papal), ora é chamado a designar a ideologia do moderno, ora é identificado com a expressão “arte moderna”, ora é sinónimo das vanguardas estéticas do século XX (as hoje chamadas “vanguardas históricas”), ora é assimilado ao conceito de modernidade, sobretudo em autores americanos e ingleses¹⁰. A palavra começou por ser usada pelo poeta Ruben Darío, em 1888, e outros intelectuais hispano-americanos, daí transitando para a cultura espanhola, para designar a “arte nova” e o simbolismo emergentes no final do século XIX.

Considero que o termo modernismo (com ou sem maiúscula) deve ficar reservado a delimitar um período da história da arte e da literatura (e, por extensão, da cultura) que, na sua versão curta, vai de 1905 (eclosão do cubismo) a 1945 (as datas são aproximativas), ou, na sua versão alongada, dos finais do século XIX, para incluir o simbolismo, o decadentismo,

¹⁰ Valha o exemplo de um dos críticos e teóricos mais influentes do século XX, o americano Clement Greenberg, no seu ensaio “Modernist Painting” (1960), em que Kant é referido como o primeiro “modernista” (cit. em Harrison e Wood 1992, 754-55).

o esteticismo, a “arte nova”, até aos anos 60 do século XX, ou seja, até à exaustão das vanguardas e o aparecimento da Pop Art. Em qualquer dos casos, o modernismo é o nome sob o qual se incluem todos os “ismos” (todas as vanguardas) deste período estético, artístico e literário (cubismo, futurismo, imagismo, dadaísmo, surrealismo, entre muitos outros)¹¹.

O movimento modernista seria, assim, o culminar, em termos de consciência estética, da arte e da literatura modernas. Isto significa que a arte e a literatura modernas (ou a modernidade artística e literária) inclui o modernismo como um dos seus momentos, mas não se esgota nele. Os românticos consideram-se, aliás, os primeiros modernos – “Qui dit romantisme dit art moderne” (Baudelaire). Esta distinção permite, talvez, perceber melhor que, por um lado, tenha havido modernos que não foram modernistas e que alguns modernistas tenham sido críticos violentos da modernidade e, por outro lado, que a uma oposição entre *clássicos* e *modernos* (os românticos)¹² venha a suceder uma oposição entre *românticos* (lidos como “antigos”) e *modernistas* (os então “modernos”), ou que estes mesmos *modernistas* sejam hoje lidos como *clássicos* – uma espécie de *clássicos modernos* que, paradoxalmente ou não, os clássicos sempre são, uma vez que fazem parte do eterno, de que o efémero é a outra parte, que define, segundo Baudelaire, a modernidade.

¹¹ O modernismo foi assim caracterizado por Jorge de Sena: “é evidente que uma transformação da cultura ocidental se anunciava nos meados do século XIX, se afirma nos anos 80 e 90 desse século, e explode nos primeiros anos do século XX, em sucessivas agitações que culminam nos anos 20, e se prolongarão por décadas, até, conforme os países, os anos 50 ou 60. De tudo isto resulta uma visão ao mesmo tempo ampla e restrita do Modernismo, e a indicação de como ele teve um carácter duplo que ilude a crítica. Na verdade, ao longo da primeira metade do século XX, duas linhas fundamentais são o que dialecticamente compõe o Modernismo: o que se pode chamar *pós-simbolismo* (continuando, em experiências e apuramentos pessoais, o que o simbolismo experimentara) e o *vanguardismo* (que parece ser, e de certo modo é um corte iconoclástico com as tradições literárias e estéticas em geral). Mas, se o pós-simbolismo vem directamente de Baudelaire (e também de Walt Whitman) e do movimento simbolista, o vanguardismo radica no Fim-de-Século e é, numa reversão contra as suas raízes, a proclamação da liberdade da criação estética, não apenas a do artista enquanto tal (como diversamente haviam feito o Romantismo e o Fim-de-Século)” (1978, 85).

¹² Os primeiros românticos consideravam-se a si mesmos como modernos, por oposição aos classicistas do século XVIII e não por oposição aos clássicos antigos (gregos e latinos), de que eram, muitas vezes, cultores.

O dissídio das modernidades

A identificação da modernidade com o Iluminismo, que é, de facto, uma das suas matrizes, é equívoca. Com efeito, há uma “modernidade iluminista”, assim como há uma “modernidade positivista”, mas a modernidade não se reduz ao projecto das Luzes ou à ideologia positivista do século XIX, antes contendo, no seu processo, uma crítica do Iluminismo e do Positivismo. A modernidade traz consigo uma crítica da modernidade; não é entendível sem a sua permanente auto-crítica. Como lembra Alain Touraine,

Trop longtemps la modernité n’a été définie que par l’efficacité de la rationalité instrumentale, la maîtrise du monde rendue possible par la science et la technique. Cette vision rationaliste ne doit en aucun cas être rejetée, car elle est l’arme critique la plus puissante contre tous les holismes, tous les totalitarismes et tous les intégrismes. Mais elle ne donne pas une idée complète de la modernité; elle en cache même la moitié: l’émergence du sujet humain comme liberté et comme création. Il n’y a pas une figure unique de la modernité, mais deux figures tournées l’une vers l’autre et dont le dialogue constitue la modernité: la *rationalisation* et la *subjectivation*. (1992, 240)

Se a **racionalidade**, sobretudo sob o seu aspecto instrumental, é característica da modernidade política e social, a **subjectividade** está conotada com o individualismo, o direito de criticar, a autonomia na acção, a produção das ideias e a criação artística, ou seja, com a modernidade estética e cultural.

It is impossible to say precisely when one can begin to speak of the existence of two distinct and bitterly conflicting modernities. What is certain is that at some point during the first half of the nineteenth century an irreversible split occurred between modernity as a stage in the history of Western civilization – a product of science and technological progress, of the industrial revolution, of the sweeping economic and social changes brought about by capitalism – and modernity as an aesthetic concept. (Calinescu 1987, 41)

Este dissídio (ou divergência), quase sempre centrado na dicotomia razão/emoção ou razão/imaginação, acompanha a gênese da própria modernidade, e tem expressão cíclica nos movimentos artísticos e culturais dos últimos duzentos e cinquenta anos, desde o *Sturm und Drang* (1770) e o movimento cultural romântico da primeira metade do século XIX, passando pelos simbolismo, decadentismo e esteticismo finiseculares, atravessando o modernismo da primeira metade do século XX e culminando no pós-modernismo. Todos eles representam momentos de crise e, como tal, de crítica da modernidade social, política, científica e tecnológica.

Enquanto os filósofos das Luzes afirmam o poder libertador da razão e do progresso social, um poeta como William Blake acredita que o ser humano só se pode libertar graças à sua imaginação e à sua capacidade de apreender a realidade para além dos limites impostos pelos (órgãos dos) sentidos. O romantismo combate ainda a ruptura do homem com a natureza, os malefícios da industrialização (Dickens, *Hard Times*, 1854) e os perigos da desmesura cientista (Mary Shelley, *Frankenstein, or The Modern Prometheus*, 1818). A Irmandade Pré-Rafaelita, fundada em Londres, em 1848, propõe a ficção de um mundo arcádico e medievalizante como reacção ao sórdido industrialismo. A proposta da “arte pela arte” (1835), de Théophile Gautier, afirma a inutilidade social da literatura e da arte. O simbolismo mantém relações de afinidade electiva com o esoterismo, o ocultismo e novas formas de espiritualidade, propondo a arte como um exílio interior, um retirar-se do mundo, uma nova forma de religião. E o projecto de “obra de arte total” de Wagner é uma tentativa mais de reenchantamento do mundo. Por sua vez, o modernismo, influenciado pelo niilismo finissecular e marcado pelas oscilações das suas vanguardas, mantém com a ciência e as novas tecnologias uma relação ambígua, de atracção e de repulsa. Modernismo e pós-modernismo acabam ambos, de modos diversos, por pôr em causa o humanismo (entendido ou não, na sua forma degradada, como humanitarismo), um dos fundamentos da modernidade, desde os seus antecedentes renascentistas.

As cartas de Friedrich Schiller sobre a educação estética do ser humano, editadas em 1795, “constituem o primeiro escrito programático para uma crítica estética da modernidade. [Schiller] esboça uma utopia estética que atribui à arte um papel francamente social-revolucionário. No lugar da religião deve ser a arte que pode ser activa enquanto poder unificador, porque ela

é entendida como uma «forma de transmissão» que intervém nas relações intersubjectivas dos homens. Schiller entende a arte como uma razão comunicacional que se irá realizar no «Estado estético» do futuro” (Habermas 1990, 51). Neste contexto, “a tarefa da *cultura*” seria “*em primeiro lugar*, preservar a sensibilidade contra os ataques da liberdade; *em segundo lugar*, assegurar a protecção da personalidade contra o poder das sensações. O primeiro objectivo é alcançado através da formação da capacidade de sentir, o segundo pela formação da capacidade racional” (Schiller 1994, 57; itálicos do autor). Este acordo (em sentido musical) entre sentimento, emoção, sensibilidade, por um lado, e inteligência, razão, bom senso, por outro, que muitos românticos buscam, é, para os vindouros, um desacordo irremediável. Desacordo este que, posto nos termos de uma antinomia entre a razão e a imaginação, dá expressão ao conflito entre a modernidade social, tecnológica, industrial, burguesa (o “burguês” é o epítome da mediocridade da “civilização” que todo o artista moderno deve combater), e a modernidade estética.

Para o romântico William Hazlitt, “os progressos do saber limitaram o campo da imaginação e prenderam as asas da poesia” (*On Poetry in General*). Charles Baudelaire, no “Salon de 1859” (ainda que a propósito da fotografia), afirma que “a poesia e o progresso são dois ambiciosos que se odeiam de um ódio instintivo, e, quando se encontram no caminho, um deles tem que servir o outro” (1980, 749).¹³ E uma das personagens de Guy de Maupassant, no conto “La Peur”, de 1884, antecipa as palavras de Max Weber sobre o “desencantamento do mundo”¹⁴ (*A Cidade e as Serras*, de Eça de Queiroz, seria também ilustrativo a este respeito):

¹³ As afirmações de Baudelaire acerca do progresso e da arte são por vezes contraditórias, como notou Walter Benjamin (1999), o que é significativo.

¹⁴ É, aliás, em tempo de guerra, numa conferência de 1917, que o sociólogo profere estas palavras: “É destino da nossa época, com a racionalização e a intelectualização que lhe são próprias – e, sobretudo, com o desencantamento do mundo –, que precisamente os mais profundos e mais sublimes valores se tenham retirado da vida pública, refugiando-se ou no reino ultraterreno da vida mística ou na fraternidade das relações imediatas dos indivíduos uns com os outros. Não é por casualidade nem que a nossa suprema arte é uma arte íntima e não monumental, nem que, actualmente, só no seio dos círculos associativos mais reduzidos, na relação de homem para homem, lateje, *pianissimo*, qualquer coisa que corresponde ao que, antigamente, sob a forma de *pneuma* [sopro; energia espiritual] profético, atravessava como um fogo tempestuoso as grandes comunidades, soldando-as entre si” (Weber 2002, 95).

Oui, Monsieur, on a dépeuplé l'imagination en surprenant l'invisible. Notre terre m'apparaît aujourd'hui comme un monde abandonné, vide et nu. Les croyances sont parties qui la rendaient poétique.

Quand je sors la nuit, comme je voudrais frissonner de cette angoisse qui fait se signer les vieilles femmes le long des murs des cimetières et se sauver les derniers superstitieux devant les vapeurs étranges des marais et les fantasques feux follets! Comme je voudrais croire à ce quelque chose de vague et de terrifiant qu'on s'imaginait sentir passer dans l'ombre.

[...]

Avec le surnaturel, la vraie peur a disparu de la terre, car on n'a vraiment peur que de ce qu'on ne comprend pas. [...] Les ténèbres me semblent claires depuis qu'elles ne sont plus hantées (1964, 958-959)

O contraste entre o optimismo no progresso científico e tecnológico, por parte dos agentes políticos, e a percepção, por parte da intelectualidade, da “decadência da civilização”, é enorme no final do século XIX (o primeiro “fim-de-século”), marcado, aliás, por uma depressão econômica, entre 1873 e 1896. A eloquência das palavras do Presidente da França, Émile Loubet, na inauguração da Exposição Universal de Paris, em 1900, viria a ser desmentida catorze anos depois e, em toda a linha, pelo agora extinto século XX, um dos mais sangrentos da história da humanidade:

Esta obra de harmonia, de paz e de progresso, por mais efêmero que seja o seu cenário, não terá sido vã. O encontro pacífico dos governos do mundo não será sem frutos. Estou convencido de que, graças à afirmação perseverante de certos pensamentos generosos que encontraram ressonância neste século à beira de chegar ao fim, o século XX verá brilhar um pouco mais de fraternidade e menos misérias de toda a ordem e de que, talvez em breve, teremos passado para um estádio importante na lenta evolução do trabalho para a felicidade, e do homem para a humanidade. (cit. em Guerreiro 1995, 27).

A modernidade estética

A divergência que tenho procurado ilustrar entre a modernidade social e a modernidade estética não é compreensível sem retomarmos a questão fundamental da **autonomia da arte**, a partir das perspectivas modernas ditadas por Kant e por Hegel.

A autonomia da arte é um novo conceito que separa a reflexão sobre “o belo” da reflexão sobre “o bom” (ou “o bem”), cortando, assim, com uma longa tradição, que vem pelo menos de Platão. Este corte é radicalizado por Baudelaire, em *Les Fleurs du mal* (1857), e é parte do seu escândalo. Esta separação entre a estética e a moral é acompanhada pela emergência da questão (crítica) do “julgamento do gosto”, doravante associado à avaliação da beleza das obras de arte. Hegel acrescenta ainda o conceito de autonomia com a afirmação da superioridade da arte em relação à natureza, estabelecendo uma separação entre o “belo artístico” e o “belo natural”, ao mesmo tempo que funda a noção de “mundo da arte” (retomada nos nossos dias por Arthur Danto, por exemplo): “O mundo da arte é mais verdadeiro do que os mundos da natureza e da história” (Hegel 2003, 42).

O primeiro estudo das relações entre a arte e a modernidade é feito por Baudelaire, em 1863, numa série de artigos publicados no jornal *Le Figaro*, de Paris, sob o título “O pintor da vida moderna”, embora as suas reflexões sobre a questão remontem ao “Salon de 1846”. O próprio termo *modernité* é aí usado pela primeira vez num sentido positivo e em ligação com a experiência da vida urbana¹⁵. Mas antes ainda de formulado, o conceito de modernidade começa a definir-se na escolha que Baudelaire faz do material que serve de pretexto (realmente, de pré-texto) ao seu objecto de reflexão: um conjunto de gravuras, de desenhos e esboços, de Constantin Guys, sobre a vida, as figuras e os costumes, da cidade de Paris.

A modernidade tem um espaço único: a **cidade**. A *cosmopolis* moderna, a grande metrópole, é um espaço dominado pelo movimento incessante, pela velocidade crescente, pela fugacidade das relações huma-

¹⁵ A palavra aparece, em 1848, nas *Mémoires d'outre-tombe*, de Chateaubriand, mas em sentido depreciativo e sem ligação ao mundo da arte.

nas, pelas multidões em trânsito, pela indistinção entre o dia e a noite, pela constante estimulação e enervamento dos sentidos (o *spleen*), que exigem uma sensibilidade de tipo novo, uma aprendizagem baseada na reeducação dos sentidos, e em especial do olhar. A cidade é o lugar da troca: de mercadorias, de ideias e de emoções. É o lugar do acontecimento da arte e da esteticização do quotidiano: os espectáculos, o teatro, os desfiles, a moda, o culto da imagem (pessoal) e das imagens, a vida boémia. A cidade é um espaço de aprendizagem, de crise de identidade e de formação do homem moderno, e sobretudo do artista moderno, do confronto do indivíduo com a multidão, da definição e redefinição da(s) sexualidade(s), de novas formas de erotismo. O desejo na cidade confunde-se com o desejo da cidade. A cidade é o lugar do conhecimento: das universidades, das academias, dos museus. A cidade é o espaço do alargamento e da expansão da vida, expresso no fluxo incessante de pessoas e viaturas, na extensa e labiríntica rede de transportes, nos novos meios de comunicação de massa (com o surgimento de uma nova profissão intelectual: o jornalismo), na iluminação pública nocturna¹⁶. A cidade, com tudo isto, é o lugar da incerteza, da insegurança, da transitoriedade, da perda da inocência (da inocência que ficou na natureza, no campo, na província), do isolamento, da marginalidade e do crime (o romance policial é, obviamente, um género literário que nasce com as metrópoles modernas). Metaforicamente, a cidade é a grande Babel, o último Labirinto.

Para Baudelaire, a modernidade é uma experiência estética indissociável da vida das grandes cidades, personificada, no texto de 1863, no poeta como “homem do mundo” e “homem das multidões”, distinto do artista-especialista, “preso à sua paleta como o servo à gleba” (1993, 15), e próximo do *dandy*, cujo domínio é também a multidão:

A multidão é o seu domínio, tal como o ar é o domínio do pássaro, e a água, o do peixe. A sua paixão e a sua profissão é a de *desposar a multidão*. [...] entra assim na multidão como num imenso reservatório de electricidade. [...] É um *eu* insaciável do

¹⁶ E a iluminação (artificial) da noite, permitindo o prolongamento do dia, representa, simbolicamente, a vitória definitiva da luz da razão sobre as trevas.

não-eu que, a cada instante, o manifesta e o exprime em imagens mais vivas do que a própria vida, sempre instável e fugidia. (1993, 17-18)

A modernidade, para ser experiência estética, obriga a um trabalho de interiorização da própria cidade. Deste modo, o trabalho poético não consiste numa simples descrição da vida moderna, e sim na recriação “de uma vida moderna e mais abstracta” (Baudelaire 1980, 161). Por isso, a experiência da vida moderna exige uma identidade de tipo novo, construída no confronto com a vida urbana e assente na disponibilidade para “sentir tudo de todas as maneiras” (como dirá Pessoa), ou “para ser ele mesmo e um outro” (1980, 170), como diz o poema em prosa “Les foules”, de *Le spleen de Paris* (1869). Daí que ela seja uma demanda que cabe a “um homem do mundo cumprir”: “procur[ar] por todo o lado a beleza passageira, fugaz, da vida presente, o carácter daquilo que o leitor nos permitiu chamar a *modernidade*” (1993, 61).

Assim vai, corre, procura. Que procura ele? [...] este solitário dotado de uma imaginação activa, sempre viajando pelo grande *deserto de homens*, possui um objectivo mais elevado do que o de um puro *flâneur*, um objectivo mais geral, que não o do prazer fugitivo da circunstância. Ele procura aquela qualquer coisa que nos permitiremos chamar a *modernidade* [...]. Trata-se, para ele, de extrair o eterno do transitório. [...] A modernidade é o transitório, o fugitivo, o contingente, a metade da arte, cuja outra metade é o eterno e o imutável. (1993, 21)

Reparem: o que define “o antigo” (o eterno; a tradição) é “o moderno” (o efémero; o novo), e não o inverso. O efémero passa a ser um valor positivo. E por isso Baudelaire refere a moda, logo no início do seu estudo, como uma espécie de epítome da modernidade. É o efémero que propicia a mudança e a renovação, e que permite definir a tradição, mas uma tradição que se desloca continuamente, acompanhando os movimentos da própria modernidade. Como diz algures o nosso contemporâneo Jürgen Habermas: “O horizonte da Modernidade desloca-se”. A modernidade estética é, pois, “o advento do *novo*”, que cabe ao poeta (criador) pes-

quisar e celebrar¹⁷. E o novo, tal como a beleza, fugaz e indefinível, cabe apenas no instante, numa troca súbita de olhares, aparentemente sem consequências, como a que o poema de Baudelaire, “À une passante”, fixou para sempre.

Bibliografia

(incluo algumas obras consultadas, mas não citadas)

- Arnold, Matthew, 1994 [1869], *Cultura e Anarquia*, trad. Guilherme Ismael, Lisboa, Pergaminho.
- Adorno, Theodor W. e Horkheimer, Max, 1974 [1947], “Le concept d’*Aufklärung*”, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques* [Dialektik der Aufklärung. Philosophische fragmente], trad. Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 21-57.
- Aguiar e Silva, Vítor Manuel de, 1995, “A constituição da categoria periodológica de *Moder-nismo* na literatura portuguesa”, *Diacrítica* (Braga) 10, 137-164.
- Batchelor, David, 1996, “Modernity & Tradition: Warhol & Andre”, *Investigating Modern Art*, ed. Liz Dawtrey et al., New Haven e Londres, Yale University Press e The Open University.
- Baudelaire, Charles, 1980, *Oeuvres complètes*, Paris, Robert Laffont.
- Baudelaire, Charles, 1993 [1863], *O Pintor da Vida Moderna*, trad. e posfácio de Teresa Cruz, Lisboa, Vega.
- Baudrillard, Jean, 1968, “Modernité”, *Encyclopaedia Universalis*.
- Benjamin, Walter, 1979 [1955], *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l’apogée du capitalisme* [Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus], ed. Rolf Tiedemann, trad. Jean Lacoste, Paris, Payot.
- Benjamin, Walter, 1999 [1982], *The Arcades Project* [Das Passagen-Werk], ed. Rolf Tiedemann, trad. Howard Eiland e Kevin McLaughlin, Cambridge (MA) e Londres, Belknap Press of Harvard University Press.
- Berman, Marshall, 1982, *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*, Londres, Verso.
- Bürger, Peter, 1994 [1988], *La prose de la modernité* [Prosa der Moderne], Paris, Klincksieck.
- Calinescu, Matei, 1987, *Five Faces of Modernity. Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, Durham, Duke University Press.
- Clerambard, André, 1982 [1973], “Hegelianismo”, *Dicionário das Grandes Filosofias*, dir. Lucien Jerphagnon, trad. Manuel Peixe Dias, Lisboa Edições 70.
- Coelho, Teixeira, 1997, *Dicionário Crítico de Política Cultural: Cultura e Imaginário*, São Paulo, Iluminuras.
- D’Angelo, Paolo e Carchia, Gianni, dir., 2003 [1999], *Dicionário de Estética*, trad. Abílio Queirós e José Jacinto Correia Serra, Lisboa, Edições 70.

¹⁷ “Puisse les vrais chercheurs nous donner l’année prochaine cette joie singulière de célébrer l’avènement du *neu!*” (Baudelaire 1980, 633).

- The Declaration of Independence and the Constitution of the United States*, Nova York, Penguin, 1995.
- Elias, Norbert, 1989 [1939], *O Processo Civilizacional* [Über den Prozess der Zivilisation], trad. Lúcia Campos Rodrigues, Lisboa, Dom Quixote.
- Eliot, T. S., 1975, *Selected Prose of T. S. Eliot*, ed. Frank Kermode, Londres, Faber.
- Fellows, Otis E. e Torrey, Norman L., eds., 1971, *The Age of Enlightenment: An Anthology of Eighteenth-Century French Literature*, New Jersey, Prentice-Hall.
- Ferry, Luc, 2002, *Le Sens du Beau. Aux origines de la culture contemporaine*, Paris, Le Livre de Poche.
- Finkelkraut, Alain, 2005, *Nous autres, modernes. Quatre leçons*, Paris, Ellipses e École Polytechnique.
- Foucault, Michel, 1994 [1984], "Qu'est-ce que les Lumières?", *Dits et écrits 1954-1988*, vol. IV (1980-1988), ed. Daniel Defert e François Ewald, Paris, Gallimard.
- Giddens, Anthony, 1992 [1990], *As Consequências da Modernidade* [The Consequences of Modernity], Oeiras, Celta.
- Guerreiro, António, 1995, *Paris 1900*, Lisboa, Expo 98 (col. Exposições Universais).
- Habermas, Jürgen, 1987 [1980], "A Modernidade: um projecto inacabado?", trad. Nuno Ferreira Fonseca, *Crítica* (Lisboa) 2, 5-23.
- Habermas, Jürgen, 1990 [1985], *O Discurso Filosófico da Modernidade* [Der Philosophische Diskurs der Moderne], trad. A.M. Bernardo, J.R.M. Pereira, M.J.S. Loureiro, M.A.E. Soares, M.H.R. Carvalho, M.L. Almeida e S.C. Seruya, rev. cient. António Marques, Lisboa, Dom Quixote.
- Hall, Stuart e Gieben, Bram, 1992, *Formations of Modernity*, Cambridge, Polity e The Open University.
- Harrison, Charles e Wood, Paul, ed., 1992, *Art in Theory 1900-1990: An Anthology of Changing Ideas*, Oxford, Blackwell.
- Hegel, G.W.F., 2003, *Introduction aux leçons d'Esthétique*, trad. Charles Bénard, notas e comentários de Claire Margat, Paris, Nathan.
- Hobsbawm, Eric J., 1988 [1975], *A Era do Capital 1848-1875* [The Age of Capital 1848-1875], 2.ª ed., Lisboa, Presença.
- Hobsbawm, Eric J., 2001 [1962], *A Era das Revoluções 1789-1848* [The Age of Revolution 1789-1848], 5.ª ed., Lisboa, Presença.
- Jauss, H. R., 1978, "La «modernité» dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui", *Pour une esthétique de la réception*, trad. Claude Maillard, Paris, Gallimard.
- Kant, Immanuel, 1989 [1784], "Resposta à questão: o que é *Aufklärung*?", trad. João Barrento, *Literatura Alemã: Textos e Contextos (1700-1900)*, vol. I (O século XVIII), Lisboa, Presença, 63-66.
- Laurel, Maria Hermínia Amado, 2001, *Itinerários da Modernidade. Paris, espaço e tempo da modernidade poética em Charles Baudelaire*, Coimbra, Minerva.
- Le Goff, Jacques, 2000 [1996], *História e Memória*, Lisboa, Edições 70.
- Maupassant, Guy de, 1964 [1884], "La Peur", *Contes et nouvelles*, ed. Albert-Marie Schmidt, com Gérard Delaisement, Paris, Albin Michel.
- Meschonnic, Henri, 1988, *Modernité, modernité*, Paris, Verdier.
- Nous, Alexis, 1995, *La modernité*, Paris, Presses Universitaires de France (col. Que sais-je?).

- Ostler, Nicholas, 2005, *Empires of the Word: A Language History of the World*, Nova York, HarperCollins.
- Pessoa, Fernando, 2003, *Aforismos e Afins*, ed. Richard Zenith, Lisboa, Assírio & Alvim.
- Rosenberg, Harold, 1959, *The Tradition of the New*, Nova York, Horizon Press.
- Schiller, Friedrich, 1994 [1795], *Sobre a Educação Estética do Ser Humano numa Série de Cartas e Outros Textos*, trad. Teresa Rodrigues Cadete, Lisboa, Imprensa Nacional.
- Sena, Jorge de, 1978 [1974], "Sobre o Modernismo", *Poesia do Século XX (de Thomas Hardy a C. V. Cattaneo)*, Porto, Inova, 19-91.
- Simmel, Georg, 1997, *Simmel on Culture: Selected Writings*, ed. David Frisby e Mike Featherstone, Londres, Sage.
- Snow, C. P., 1993 [1959] *The Two Cultures*, Cambridge University Press.
- Touraine, Alain, 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.
- Tuveson, Ernest, 1996 [1993], "Progresso", *Dicionário do Pensamento Social do Século XX* [The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought], ed. brasileira de Renato Lassa e Wanderley Guilherme dos Santos, trad. Álvaro Cabral e Eduardo Francisco Alves, Rio de Janeiro e Lisboa, Jorge Zahar e Dinalivro.
- Weber, Max, 2002 [1917], *A ciência como profissão* [Wissenschaft als Beruf], trad. Paulo Osório de Castro, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas.

Jorge Fazenda Lourenço

Faculdade de Ciências Humanas (Linguas e Literaturas)



A Modernidade e os Media

“Os media de qualquer sociedade são das instituições mais importantes e a coragem e independência que revelam são sempre um reflexo do estado da moral e do vigor de outras instituições, sejam elas escolas, igrejas, parlamentos, governos ou tribunais”.

John Keane, *A Democracia e os Media*.¹

Introdução

A renovação do pensamento político, da autocracia à democracia, traduziu-se num longo percurso de vários séculos que culminou na sociedade moderna. Para os primeiros pensadores políticos modernos, a democracia foi entendida como um modelo de organização social do poder político dentro da estrutura emergente dos estados nacionais. A democracia tornou-se o único modelo capaz de garantir o exercício legítimo do poder, garantindo algum grau de responsabilidade dos governantes perante os governados.

A expansão dos *media* teve um papel muito importante no processo de transição para a modernidade. O desenvolvimento das instituições modernas esteve directamente ligado ao crescimento da mediação da experiência que as novas formas de comunicação trouxeram consigo, nomeadamente através da imprensa, que foi uma das principais influências no Estado moderno.

A emergência das sociedades modernas

As sociedades modernas surgiram na Europa a partir dos finais da Idade Média (Giddens, 1990). Na base da sua constituição estão um conjunto de transformações nas formas institucionais do poder económico, político e cultural (Giddens, 1990; Thompson, 1998).

¹ Keane, J. (2002), *A Democracia e os Media*. Lisboa: Temas e Debates, p.184

O conjunto específico de mudanças económicas irá conduzir ao capitalismo e, mais tarde, à industrialização do mundo moderno. Estas alterações dizem respeito à passagem da economia feudal (predominantemente agrária, baseadas em unidades de pequena produção e principalmente de subsistência) para um novo sistema capitalista de produção e trocas comerciais².

O desenvolvimento das sociedades modernas caracteriza-se, também, por um processo de mudanças políticas. No período compreendido entre o século XV e o século XVIII emergem as monarquias absolutas, caracterizadas pela crescente concentração do poder nas mãos do rei³. Estas mudanças fizeram com que as numerosas unidades políticas existentes na Europa medieval fossem reagrupadas⁴, dando lugar a novos estados-nação com soberania sobre um território claramente delimitado. Esta nova configuração política estrutura-se num sistema centralizado de administração e tributação, contanto também com o apoio de um exército (1998: 47)⁵.

² Este novo sistema caracteriza-se pelo aumento de capital e contínuo reinvestimento no melhoramento dos meios de produção e no aumento das mercadorias produzidas, possibilitado pela venda dos produtos a preços que superavam os custos de produção, permitindo o lucro que era continuamente reinvestido na própria produção (Giddens, 1990).

³ A grande exceção veio de Inglaterra, cuja edificação de um estado absolutista nunca vingou totalmente. Foi moderado por uma grande ênfase no governo da lei, na separação dos poderes e no papel da oposição, tanto dentro como fora do Parlamento (Keane, 1991).

⁴ A Europa medieval, em termos de organização política, era muito fragmentada, sendo constituída por um grande número de unidades políticas que variavam em tamanho e potência. Era composta por pequenas cidades-estado e federações urbanas, mas também pelos maiores e mais poderosos principados e reinos. Charles Tilly refere que, pelo ano de 1490, havia mais de 500 unidades políticas e que, cinco séculos mais tarde, o número de unidades políticas soberanas na Europa tinha reduzido para cerca de 25 Estados. Tilly, C., ed. (1975), *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press.

⁵ Este processo de consolidação está associado a dois factores: ao poder coercitivo e à burocratização do Estado (1998: 51). A incorporação do poder militar no estado-nação levou-o a reivindicar, como observou Max Weber, o monopólio do uso legítimo da força dentro das fronteiras de um determinado território. Um outro elemento fundamental no processo de consolidação dos Estados modernos foi a criação de símbolos e de sentimentos de identidade nacional (sentido de pertença a uma pátria ou a uma nação particular, partilhando direitos, deveres e tradições comuns). (Smith, 1991: 14). A criação de um sentido de identidade nacional tinha vantagens para os governantes políticos: favorecia a consolidação do Estado nacional, a oposição às tendências separatistas e a mobilização de apoio para fins militares e outros (1998: 52).

O terceiro tipo de poder é cultural ou simbólico (Bourdieu, 1989). A actividade simbólica está relacionada com a produção, transmissão e recepção de significado das formas simbólicas (Geertz, 1973). O seu poder deriva da capacidade de intervir no curso dos acontecimentos, de influenciar as acções dos indivíduos e produzir efeitos ao nível da percepção que têm da realidade.

A mudança da organização social do poder simbólico está relacionada, por um lado, com a fragmentação da autoridade religiosa e, por outro, com a autonomização do conhecimento científico e do sistema de educação.

Na Europa medieval, até à fragmentação da cristandade, a Igreja Católica era a instituição central do poder simbólico, com o monopólio da produção e da difusão de símbolos religiosos e da inculcação da crença religiosa, nomeadamente através do sistema de escolas monásticas que se especializaram no ensino da leitura e da escrita e na transmissão da doutrina sagrada (1998: 53).

A fragmentação da autoridade religiosa⁶ e o declínio do seu poder político foram acompanhados pela autonomização do conhecimento científico e do sistema de educação.

No século XV registou-se um desenvolvimento importante das ciências, como a astronomia, a botânica e a medicina. Estas novas disciplinas estimularam a formação de sociedades literárias por toda a Europa e foram incorporadas nos *curricula* das universidades mais liberais (1998: 53). Paralelamente, também o sistema de educação foi ganhando autonomia fora da Igreja. Estas tendências conduziram à gradual expansão de sistemas de conhecimento e de instrução essencialmente secularizados.

Houve, entretanto, uma terceira mudança importante na organização social do poder simbólico e que geralmente tem recebido menos

⁶ A fragmentação da cristandade deve-se a um conjunto de factores que conduziram ao afastamento da Igreja Católica do poder político, em consequência do processo de crescimento e consolidação dos estados-nação europeus e dos seus sistemas especializados de administração (que também pode ser entendido como um processo de autonomização do poder político da tutela religiosa) e, a partir do século XVI, à propagação do Protestantismo que abalou e retirou o monopólio da Igreja no que diz respeito ao controlo e transmissão da doutrina sagrada. A autoridade religiosa fragmentou-se numa pluralidade de seitas que reivindicavam estilos de vida distintos e caminhos alternativos de acesso à verdade das Escrituras (1998: 53).

atenção, que foi a mudança da escrita para a impressão e o consequente desenvolvimento das indústrias dos *media*. Na avaliação do seu papel na emergência das sociedades modernas encontramos vários autores da área das ciências da comunicação e da sociologia da comunicação e dos *media* (Geertz, 1973; Brooken-Gross in Burgess e Gold, 1985; Mann, 1986; Breton e Proulx, 1997; Thompson, 1998; Wolton, 1999; Garnham, 2000; Briggs e Burke, 2002).

O papel dos meios de comunicação

A literatura científica tem relevado o papel crucial dos meios de comunicação na institucionalização das sociedades modernas, enquanto agentes aceleradores de mudança.

O contributo dos meios de comunicação para a institucionalização das sociedades modernas pode ser perspectivado a partir de dois momentos históricos. O primeiro desses momentos remonta à segunda metade do século XV e ao aparecimento da indústria da impressão e edição e o segundo inicia-se com o desenvolvimento da imprensa periódica, a partir do século XVII.

O alcance destas mensagens culturais ou simbólicas está relacionado com os recursos disponíveis, que foram crescendo em impacto. Os recursos incluem os meios técnicos de fixação e transmissão dos conteúdos, as habilidades, competências e formas de conhecimento usadas na produção, transmissão e recepção desses mesmos conteúdos, e o prestígio acumulado, o reconhecimento e o respeito tributados a alguns produtores ou instituições (Bourdieu, 1989; Thompson, 1998: 24).

Estas alterações são fruto da confluência de factores técnicos, comerciais e sociais (Mann, 1986; Breton e Proulx, 1997; Thompson, 1998; Wolton, 1999; Garnham, 2000; Briggs e Burke, 2002).

É durante o século XV que se dá a expansão das técnicas de impressão, originalmente desenvolvidas por Gutenberg, pelos centros urbanos europeus. Os factores técnicos permitiram a reprodução mecânica dos textos até então copiados à mão. Garantiram níveis sem precedentes de fixação das mensagens, permitiram a sua reprodução em escala e velocidade até à data impossíveis e um certo grau de distanciamento espaço-temporal entre a produção e o consumo. Estas técnicas foram exploradas por oficinas organizadas como empresas comerciais (Thompson, 1998: 54).

A afirmação da indústria gráfica representou o surgimento de novos centros e redes de poder simbólico que geralmente escapavam ao controlo da Igreja e do Estado, apesar de procurarem usá-los em benefício próprio ou tentarem suprimir as casas de impressão (Breton e Proulx, 1997: 54).

O investimento técnico e comercial depositado na indústria de impressão é indissociável das alterações sociais vividas ao nível das mentalidades, materializadas no movimento cultural do Renascimento. Os livros modernos tiveram um papel de relevo na publicitação dos valores da modernidade. As décadas entre 1450 e meados do século XVI foram particularmente propícias à afirmação do livro moderno como um veículo privilegiado de comunicação (Breton e Proulx, 1997: 52).

A confluência destes factores fez com que estes novos produtos adquirissem uma circulação sem precedentes e se tornassem disponíveis a uma pluralidade de indivíduos. É neste âmbito que o livro se torna um instrumento de comunicação pública (Breton e Proulx, 1997; Thompson: 1998).

Num segundo momento, a partir do século XVII a imprensa periódica e a constituição da Esfera Pública assumem grande relevância na evolução dos estados constitucionais modernos.

Os princípios actuais da democracia liberal surgiram da crítica burguesa à autarquia no início da Europa moderna, começando no século XVI e culminando na revolução francesa de 1789 (J. Habermas, 1984; J. Keane, 2002; B. McNair, 2003).

Na estrutura política das sociedades autocráticas, tal como já assinálamos, o poder residia no rei, cujo direito de governar era ordenado por Deus. As classes subordinadas, sem poderes políticos de qualquer espécie, estavam sujeitas ao poder do monarca. A emergência da burguesia como força económica e a sua crescente relevância para os negócios do Estado absolutista foi aos poucos minando o poder absoluto do rei e retirando à monarquia o monopólio do poder político.

Para que o capitalismo se desenvolvesse livremente teria de existir liberdade de pensamento e acção para as empresas. Consequentemente, os intelectuais burgueses Locke e Milton construíram uma crítica ao poder autocrático, sob a forma de uma teoria da democracia liberal que reflectia, na esfera ideológica, as realidades do poder

económico da burguesia, bem como as suas aspirações políticas (P. Champagne, 1993). Pensadores liberais como J. Bentham, J. Mill ou John Stuar Mill advogaram publicamente a defesa da liberdade de imprensa, nomeadamente da sua independência e autonomia como garantia de liberdade de expressão e opinião.

É neste contexto político-cultural que, a partir do século XVII em Inglaterra e um pouco mais tarde noutros países europeus, Habermas (1984) situa o desenvolvimento da Esfera Pública, definindo-a como um espaço simbólico de mediação entre o Estado e a sociedade civil.

No início, o Espaço Público burguês corresponde à institucionalização de uma crítica que usa os meios da moral para reduzir ou racionalizar a dominação política. No contexto da época, isso significa impugnar o princípio absolutista, consubstanciado no adágio “a verdade, e não a autoridade, faz a lei” (J.M. Ferry, 1995: 15).

A Esfera Pública é um “espaço discursivo”, onde os indivíduos se organizam e assumem o papel de uma força política poderosa. Neste Espaço Público liberal, os primeiros jornais fornecem informação, mas também opinião, comentário e crítica, funcionando como um instrumento, ou um fórum, para os esclarecidos debaterem publicamente os interesses que tinham em comum, nomeadamente, questões relacionadas com a cultura e a política.

A imprensa e a Esfera Pública tiveram um papel muito importante na transformação dos padrões de comunicação nas sociedades modernas. Ambas funcionaram como instâncias de socialização dos valores modernos, disseminando junto dos indivíduos uma cultura pública de participação crítica, através do debate de ideias e com o recurso à razão.

Paralelamente, produziram um impacto político nas primeiras experiências de governação democrática nos Estados modernos, nomeadamente sobre os governos e parlamentos, que tiveram de aprender a conviver com a crítica, tornando-os mais abertos à discussão e obrigando-os a um maior cuidado com a Opinião Pública.

A Esfera Pública e os *media*, em particular, condensam, assim, a essência das instituições comunicativas da sociedade, nas quais circulam factos e opiniões e, nas quais, um reservatório de conhecimentos é construído como base para uma acção política colectiva.

As sociedades modernas e os media

O desenvolvimento dos *media* é indissociável do surgimento das sociedades modernas, mas também podemos olhar os *media* como um produto da própria modernidade.

As sociedades modernas caracterizam-se por uma crescente complexidade social e também pela crescente autonomia e diferenciação dos vários campos sociais que a compõem. No entanto, a autonomização progressiva dos *campus* coloca problemas sociais concretos, como a perda da homogeneidade da estrutura global da sociedade e o isolamento e fechamento de cada campo dentro de si próprio.

Nas sociedades modernas desenvolveram-se campos sociais especializados na mediação para garantir um fluxo regular entre os vários campos e assegurar a sua abertura ao exterior.

É neste sentido que os *media* são uma causa e também uma consequência da modernidade e das suas necessidades. Foi ao longo da segunda metade do século XIX que o campo dos *media* foi assumindo uma identidade com vista à gestão dos problemas de comunicação social que as sociedades modernas comportavam.

O campo dos *media* estruturou a sua identidade enquanto *campus* social com condições técnicas, profissionais e sociais privilegiadas para assegurar a mediação do debate público alargado à sociedade, indo ao encontro das necessidades dos regimes democráticos, que, a par da constitucionalidade (conjunto de regras e procedimentos que orientam as eleições, o comportamento dos vencedores e as actividades legítimas de desacordo), precisa da participação dos cidadãos para legitimar o regime democrático, nomeadamente através do voto nos momentos eleitorais (McNair, 2003). O direito dos cidadãos escolherem pressupõe, a par da existência de alternativas para a escolha, a existência de um eleitorado racional, esclarecido e capaz de exercer os seus direitos.

A importância de um eleitorado esclarecido e informado demonstra que a política democrática deve realizar-se na arena pública. O conhecimento e a informação que estão na base das escolhas políticas dos cidadãos devem circular livremente e estar disponível para todos (Norris: 2003).

Os *media* desempenham um papel fulcral na gestão dos conflitos sociais, garantindo a preservação de uma certa homogeneidade que

assegura uma estabilização da estrutura da sociedade no seu conjunto. Neste sentido, os *media* funcionam como um elo social entre os indivíduos e os vários campos que compõem a sociedade.

Quando Edmund Burke descreveu, no século XVIII, os *media* como “Quarto Poder”, estava a consciencializar a sua importância para a garantia da democracia liberal. Os *media* representavam uma fonte independente de conhecimento, não só informando o público sobre política, mas também protegendo-o dos abusos de poder.

O princípio democrático estava preservado na expressão de uma pluralidade de opiniões. A diversidade de partidos era equiparada à pluralidade na imprensa. Pretendia-se que a comunicação social fosse entendida como um conjunto de fluxos de opinião.

O mundo actual é muito diferente da Inglaterra do século XVIII e o consenso em torno da importância do papel dos *media* para a democracia deu lugar à dúvida: o crescente papel dos *media* no processo político é bom ou mau para a democracia? São muitos os autores que consideram urgente repensar as relações entre os *media* e o regime democrático, tendo em conta a concentração da propriedade dos *media*, a passagem da informação de “bem social” a “bem comercial”, a concorrência desenfreada, geradora de uniformização e superficialidade dos conteúdos, a intensificação do processo de globalização e a centralidade dos *media* no processo político (P. Norris, 2000; F. Esser and B. Pfetsch: 2004).

Até que ponto os *media* cumprem o seu papel definido na teoria liberal democrática? Responder a esta questão requer um exame crítico das estruturas democráticas e do ambiente dos *media* nas sociedades actuais que ultrapassa o âmbito desta comunicação, mas que não quisemos deixar de enunciar.

Conclusões

Giddens considera que as instituições modernas correspondem a uma “ordem pós-tradicional” (1994: 13), na medida em que são *descontínuas* em relação à cultura e modo de vida pré-moderno e muito mais *dinâmicas* do que qualquer outro sistema anterior. Para Giddens, o mundo moderno é um “mundo desenfreado” (13), porque o ritmo da

mudança social é muito mais rápido e o seu alcance e profundidade igualmente superiores.

A dinâmica da vida social moderna deriva da conjugação específica de três conjuntos de elementos (Giddens, 1994: 15): a separação do tempo e do espaço (a organização social moderna pressupõe a coordenação rigorosa das acções de muitos seres humanos que estão fisicamente ausentes, promovendo a fragmentação da experiência individual e colectiva); a descontextualização das instituições sociais (a diferenciação associada à especialização e autonomização dos campos sociais) e a reflexividade, que diz respeito à possibilidade de a maioria dos aspectos da actividade social e das relações materiais com a natureza serem revistas radicalmente à luz de novas informações ou conhecimentos. Podemos assim entender a modernidade como um instrumento crítico de reflexividade social. A modernidade envolve a institucionalização da dúvida (1990).

A tensão é um dado estrutural das sociedades modernas, que está também presente na matriz identitária do campo dos *media*, que se traduz num espaço de confronto onde interagem discursos contraditórios, cujo desenlace é sempre incerto, culminando temporariamente na vitória frágil de um argumento sobre outros. Este equilíbrio instável, entre lógicas contraditórias, estrutura e dá sentido aos confrontos na democracia de massas. Nesta linha de raciocínio, podemos entender a comunicação pública como uma relação social estruturada no conflito (Bélanger in Gauthier: 1998).

A modernidade é inseparável dos seus próprios *media*: o texto impresso, a imprensa periódica e os subsequentes desenvolvimentos tecnológicos que culminaram na globalização e na instantaneidade da comunicação. Os *media* são hoje tanto uma expressão das tendências descontextualizadoras e globalizadoras da modernidade, quanto instrumentos dessas mesmas tendências.

A modernidade é inseparável dos seus próprios *media* ainda numa outra perspectiva. Tal como afirma Giddens, confiança e segurança, risco e perigo existem em variadas conjunções ao longo dos tempos, mas a modernidade combina de forma única estas variáveis. Estas mesmas características encontramos-las nos *media* modernos. A velocidade, a rapidez, a instantaneidade e o tratamento dos problemas sociais como epi-

fenómenos descontextualizados, desenraizados e fragmentados potencializam a incompreensão social e a incapacidade de controlo do meio-ambiente.

Todavia, ao descaracterizarem as problemáticas sociais, os *media* não deixam de caracterizar a tensão estrutural da modernidade, agudizando o princípio da dúvida, da fragilidade, da incerteza e da contingência em detrimento da segurança, da certeza e da previsibilidade, devolvendo-nos a imagem de uma “sociedade de risco”, tal como a define Ulrich Beck (2000)⁷.

No auto-conceito de sociedade de risco, a sociedade torna-se reflexiva, o que equivale a dizer que se torna um tema e um problema para si própria, cuja definição da tematização faz com que os *media*, mais uma vez, desempenhem um papel central.

Bibliografia

- Bobbio, N. (1987), *The Future of Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (1989), *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel.
- Breton, P. e S. Proulx (1997), *A Explosão da Comunicação*. Lisboa: Bizâncio.
- Briggs, A. e P. Burke (2002), *A Social History of the Media*. Cambridge: Polity Press.
- Burgess, J. e J. R. Gold (1985), *Geography, the Media and Popular Culture*. London: Croom Helm.
- Esser, F and Pfetsch, B. (2004), *Comparing Political Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferry, J.M., Wolton, D. et al, (1995), *El Nuevo Espacio Público*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Garnham, N. (2000), *Emancipation, The Media and Modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Geertz, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- Giddens, A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1994), *Modernidade e Identidade Pessoal*. Oeiras: Celta Editora.
- Giddens, A., U. Beck e S. LASH (2000), *Modernização Reflexiva*. Oeiras: Celta Editora.
- Habermas, J. (1984), *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Hartley, J. (2004), *Comunicação, Estudos Culturais e Media*. Lisboa: Quimera.
- Keane, J. (2002), *A Democracia e os Media*. Lisboa: Temas e Debates.
- Luhmann, N. (1997), *Observaciones de la Modernidad*. Barcelona: Paidós Studio.
- Mann, M. (1986), *The Sources of Social Power*, Cambridge: Cambridge Policy Press
- McNair, B. (2003), *An Introduction to Political Communication*. London: Routledge.
- Norris, P. (2000), *A Virtuous Circle*. Cambridge, Cambridge University Press.

⁷ Seria certamente interessante enquadrar a abordagem da “Gripe das Aves” feita pelos *media* portugueses numa *narrative framework* à luz desta caracterização das sociedades actuais.

- Pissarra Esteves, J. (1998), *A Ética da Comunicação e os Media modernos*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian – JNICT.
- Thompson, J.B. (1998), *A Mídia e a Modernidade*. Petrópolis: Editora Vozes.

Rita Figueiras

Faculdade de Ciências Humanas (Ciências da Comunicação)



A modernidade na História

Gosto de ser provocada e devo começar por dizer que o fui duplamente: primeiro, porque o conceito de modernidade não existe em história com o mesmo sentido, por exemplo, do da Literatura, das Culturas Comparadas, da Linguística, das Matemáticas. De facto *moderno* aplica-se a um período, o que medeia os Descobrimentos e a Revolução Francesa, normalmente apelidado de História Moderna. Uma forma pragmática, ainda que redutora e discutível, de balizar longos períodos para os quais encontramos características semelhantes sob o ponto de vista das estruturas políticas, económicas, sociais e culturais. Podemos, contudo, identificar uma *história nova e uma nova história*. Sobre esta tentarei apresentar uma análise, ainda que muito pessoal. Até porque associar *novidade a modernidade* pode ser não só perigoso como altamente contestável. Esta «associação» só por si poderia levar-nos a uma interminável discussão que seria, de resto, muito interessante e pertinente no domínio do cruzamento de saberes, que também nos foi proposto. Ficará para outra oportunidade.

Segundo, fui provocada porque há muito tempo que não trabalho neste tema e a minha investigação tem estado muito mais dirigida para a pesquisa do concreto, dos factos, dos acontecimentos, da reconstrução do passado. Um curioso contraste para quem pensa e faz história, mas que é um problema que não se me coloca. Ou seja, não hesito, nem sou assaltada por dúvidas quando passa a escrito as minhas interpretações sobre os assuntos que tenho estado a estudar. A conclusão parece-me óbvia: adquirir um método que aplico, que está perfeitamente interiorizado e que não entra em conflito com as actuais produções históricas.

Assim, as minhas breves palavras de hoje também são, ou pretendem ser uma provocação para quem me escuta.

Muitas vezes, ao longo da minha vida, me tenho interrogado sobre as razões que me fazem ser uma apaixonada pela história. Lembro-me que, desde a mais tenra idade, me deixei seduzir pelos reis e rainhas, pelas

descrições das conquistas de Lisboa e Santarém, pela aventura da descoberta de novos mundos em barcos que eram cascas de nozes (metáfora que na altura me deixava bastante perplexa...), pelo drama e mistério de um de um jovem monarca, desaparecido em terra de infiéis, pelas desgraças da Nau Catrineta.

Tomei partido contra o *Invasor* que nos ocupou durou 60 anos. Vibrei com D. Luísa de Gusmão e orgulhei-me de D. João IV quando expulsámos os Espanhóis, acusados de nos terem causado tanto infortúnio.

Do Marquês retive a acção enérgica e determinada após o terramoto e a célebre frase então proferida: enterrem-se os mortos, cuide-se dos vivos. Também sabia que a Baixa, de que eu tanto gostava, se chamava *pombalina* em honra do marquês de Pombal.

Tanto quanto me recordo, a minha «história» ficou algures por aqui, ou seja, pelo século dezoito.

Só muito mais tarde, já no liceu, aprendi, ainda que de modo algo apressado, que Portugal foi invadido pelos Franceses, «ocupado» pelos Ingleses, que o rei embarcou, juntamente com a Família Real e boa parte da corte, para o Brasil, deixando ordens de não reagir às tropas napoleónicas, que do Porto se levantaram os revolucionários que iriam proclamar o fim do absolutismo e a expulsão do tão odiado Beresford.

Aludia-se à Regeneração, a Fontes Pereira de Melo, ao ultimatum inglês, ao regicídio e ao triunfo da República, mas a história acabava em 1910. E era uma história de reis, de heróis, de Santos construída ao longo de oito séculos, com enorme coragem, audácia e ousadia. Era a história de um povo que, a partir de um pequeno espaço, tinha conseguido a proeza de se opor às constantes tentativas de domínio dos vizinhos mais poderosos. Aliás, na altura, acreditávamos que essa linhagem remontava a Viriato, o hábil e arguto chefe, que lograra importantes vitórias contra o mais poderoso Império dessa época.

Nesta galeria existiam muitos outros que povoavam a nossa imaginação. Por exemplo, o mestre Afonso Domingues que se sentara sob a abóbada do mosteiro da Batalha como prova da sua inabalável confiança na estrutura que projectara, e cuja vida arriscava, para testar a sua eficácia.

Enfim, a História (disciplina, agora com maiúscula porque me refiro à disciplina) era vivida como um conjunto de estórias de encantar que preencheram a minha/nossa infância.

Mais tarde, já na faculdade e depois da Revolução do 25 de Abril, ensinaram-me que os reis, os nobres, os papas, os navegadores não eram os agentes da história, as datas eram absolutamente irrelevantes, os reinados meras «construções» para enaltecer os poderosos, os «dominadores», os que controlavam o poder.

Ensinaram-me que a história se fazia em movimentos de distinta duração: longa, média, curta. Passámos a lidar com conceitos, completamente novos, como estruturas, conjunturas, complexos histórico-geográficos... e ensinaram-nos que a realidade se explicava através da dinâmica estabelecida entre infra e supraestruturas e que, em última instância, a economia e a organização das forças produtivas eram determinantes para interpretar os fenómenos históricos¹. Habituei-me a olhar para um qualquer “acontecimento” e a desmontá-lo a partir dessa causa primeira, a economia. Tudo tinha que «encaixar» como num modelo perfeito e se esta nova forma de «olhar» a história tinha muito de prático, também se revelava muito mecânica: a história quase se tornara num esquema que obedecia sempre à mesma fórmula. Acrescente-se aquela que era a maior perversão: se a realidade não se encaixava no modelo, adaptava-se a realidade ao modelo, todo-poderoso e indiscutível.

A história era feita pelas massas anónimas cujas acções haviam ficado durante séculos obscurecidas pelo brilho das vestes e dos rituais encenados pelos detentores do poder, fossem eles imperadores, senhores feudais, reis, nobres ou dignitários da Igreja.

De repente os autores/ os sujeitos da história eram outros e tudo se passava entre ordens ou classes, entre clero, nobreza e povo ou burguesia e proletariado; a História resumia-se à luta de classes e não havia qualquer *nuance* ou qualquer hipótese de evolução – nem de interpretação – que não passasse obrigatoriamente pelo conflito entre os exploradores e os explorados. E os papéis podiam inverter-se, ou seja, os responsáveis pela evolução, como o foram os burgueses no caso da Revolução

¹ Embora muitos dos historiadores ligados aos *Annales* neguem esse determinismo. Oijamos Georges Duby: “Com efeito para se compreender a ordem das sociedades humanas e para se discernir as forças que as fazem evoluir importa dar igual atenção aos fenómenos mentais, cuja intervenção é incontestavelmente tão determinante como as dos fenómenos económicos e demográficos.” *Fazer história*, p. 174.

Francesa, podiam tornar-se nos opressores como aconteceu durante a Revolução Industrial.

Esta era a verdade.

Acresce que a História tinha uma função muito importante, a de nos fazer compreender o Passado, para perceber o Presente e poder intervir no Futuro. Esta função utilitária, cristalizada na célebre frase de Vitorino Magalhães Godinho, acompanhou várias gerações de alunos, sendo esta função «preventiva» altamente questionável. Pessoalmente há muito que lhe deixei de atribuir esse fim.

E também graças ao conceituado historiador – em boa medida responsável pelas alterações introduzidas nos programas – a História ganhou uma dimensão eminentemente económica. Foi a época das conjunturas, das estruturas, dos ciclos económicos, dos complexos histórico-geográficos onde toda a sociedade parecia explicar-se e justificar-se à luz desse poderoso e omnipresente factor económico. A Economia tem a enorme vantagem de permitir medir os *desvios*, as diferenças que a história nova trouxera para o primeiro plano da investigação².

A origem desta profunda mudança que veio revolucionar o processo de construção da História situa-se em 1929 com o aparecimento dos *Annales d'histoire économique et sociale*, ou seja, a revista onde começaram a publicar os seus inovadores artigos, historiadores como Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel, Georges Duby e tantos outros que estão para a modernidade na História como a teoria da relatividade esteve para a eclosão da Ciência Contemporânea. Muito a propósito, comemora-se este ano o centenário da mais famosa das fórmulas matemáticas: $E=mc^2$. E se essa fórmula veio pôr em questão a Ciência também a história se sentiu posta em causa ao longo do século XX.

Na verdade, os *Annales* começam por reagir à história positivista, factual, historicizante para proporem um novo conceito de história que seria simultaneamente **total** (porque os homens estão inseridos numa sociedade ou numa época e devem ser estudados à luz da plurifacetada actividade humana e o conjunto de todos os homens dá a imagem do homem total),

² Georges Duby denuncia esta situação de forma clara ao afirmar: "A história sofre também a agressão das ciências sociais, onde a quantificação é rainha, como a demografia ou a economia. Torna-se o laboratório de experimentação das hipóteses destas disciplinas." *Fazer história*, p. 11.

problemática (porque responde a um estudo cientificamente conduzido, ou seja, o historiador é que faz as interrogações e propõe as hipóteses que depois vai «testar») e **interdisciplinar** (porque desenvolve o diálogo com as outras ciências sociais).

Vai-se assistir a uma ruptura com o discurso científico até então vigente e esta nova concepção de história provoca necessariamente o **alargamento do objecto** que pode ser tão diversificado como o trabalho, a educação, as tradições populares, o vestuário, a família, entre outros. Igualmente se modificam o **método** (com o recurso à interdisciplinaridade, a incorporação dos métodos de outras ciências sociais e humanas e a problematização), as noções de **documento** (tudo o que exprime o homem, ou seja, todos os indícios que permitam uma leitura mais adequada e mais completa do seu quotidiano) e de **facto histórico** (criado pelo historiador a partir de uma problemática) bem como a abordagem do **tempo** (contra a periodização tradicional. A divisão do tempo tem que respeitar a natureza dos fenómenos). E finalmente regista-se uma **alteração na dialéctica entre presente e passado**, pois a necessidade de compreender as mudanças do presente implica ir buscar respostas ao passado. Como afirmava Marc Bloch: “A incompreensão do presente nasce fatalmente da ignorância do passado” e esse passado estava presente no quotidiano pelo que Marc Bloch também acrescentava “É sempre à nossa experiência quotidiana que vamos buscar elementos para reconstituir o passado.”

Entre a Segunda Guerra Mundial e a década de 70, recupera-se a ideia de **história global**, reagindo à excessiva especialização que se verificara antes do conflito. Caira-se numa história do particular, do pormenor, de tal modo que se podiam gastar anos e escrever largas centenas de páginas sobre períodos tão curtos como os de uma crise sazonal numa qualquer recôndita aldeia.

Como reacção aos tempos vividos, defende-se que o historiador deve estar comprometido com o presente, sendo de registar como grandes novidades: o aparecimento da **história estrutural** (ideia da história como ciência da totalidade do social em movimento, mas associado à ideia de longa duração) o que significa o estudo das **permanências e da longa duração** e a adopção dos **conceitos de estrutura e conjuntura**.

A obra de **Fernand Braudel** *O Mediterrâneo e o Mediterrâneo no tempo de Filipe II*, publicada em 1949, em que o mar é encarado como persona-

gem, representa um marco decisivo na historiografia, desencadeando uma verdadeira revolução metodológica, concretamente no que se refere ao problema da duração. A partir da sua exaustiva análise, somos confrontados com a coexistência de diferentes ritmos de duração em história: o tempo breve, o tempo médio e o tempo longo.

Ao utilizar novos conceitos operativos como sejam os de continuidade/descontinuidade, diferença/identidade, mudança/permanência, considerados como o fulcro da história, ao «inventar» e ao recorrer aos conceitos de acontecimento, conjuntura, estrutura e sua interação, Braudel está a apresentar uma nova proposta para relacionar os limiares da duração com os diferentes níveis de análise histórica.

O papel da interdisciplinaridade reflecte-se na nova concepção dos tempos da história, na medida em que o recurso à história quantitativa permite ultrapassar o tempo breve e os seus efeitos no conceito de facto histórico que deixa de ser o singular para passar a ser aquele que se repete.

Braudel – que se recusou a tomar qualquer posição política, para preservar a autonomia que considerava imprescindível ao ofício de historiador, contrariando uma prática comum ao seu grupo – valorizou sempre a faceta profissional e fazia questão de se declarar intelectual, actividade que considerava incompatível com a carreira política. Gostava de sublinhar que a única vez em que tomara partido, o fizera em nome de Gaulle e isso porque a França estava em guerra.

Fernand Braudel viria a defender a história global, não apenas a economia, a cultura, a religião deviam merecer a atenção do historiador, todos os elementos se devem congregarem numa “interciência englobante”, sendo essa faceta, este jogo das relações que verdadeiramente o apaixonava enquanto historiador.

Em 1969 é publicada uma outra revista dos *Annales*, sintomaticamente intitulada: *Annales: Economies, Sociétés. Civilizations* e, de facto, a partir da década de 70, um novo olhar e novos objectos foram trazidos para a investigação. Temas inimagináveis como a morte, o nascimento, o casamento, as mais diversas práticas sociais tornaram-se alvo de uma pesquisa intensa. Dimensões inovadoras como a história quantitativa, demográfica ou do quotidiano passaram a ocupar o primeiro plano tendo-se assistido a uma verdadeira revolução epistemológica.

O papel do historiador moderno é comparado ao de um descobridor, um aventureiro, um conquistador e segundo Pierre Nora e Jacques Le Goff “esse historiador moderno sente-se pouco à vontade na sua pele. Cada vez mais especializado não atingiu, contudo, uma técnica que, por um lado, o ponha ao abrigo da promiscuidade dos vulgarizadores de baixo nível, dos plumitivos da história, e, por outro, o guinde ao prestígio dos novos heróis científicos do século XX, os que manipulam o átomo, a fórmula mágica, os que o Prémio Nobel coroa.”³

Aspecto inovador é o do alargamento do campo histórico até novos objectos como sejam os “povos sem história” da África, América e Ásia e da aposta na investigação por equipas.

Numa breve síntese posso afirmar que a novidade, leia-se a ruptura com a história tradicional, se faz sentir:

- Nos novos problemas que são trazidos para a História e que a obrigam a problematizar-se a partir do seu interior; ao largar o seu campo de investigação deparava-se com inúmeras questões complexas de solucionar e ao adoptar os métodos de outras ciências sociais esse problema ainda ganhava mais acuidade. Muitas das propostas teóricas e metodológicas dos historiadores dos *Annales* haviam-se revelado impraticáveis.
- Nas novas contribuições das outras ciências que enriquecem a forma de abordagem do passado (história quantitativa, serial, ...).
- Nos novos objectos que passaram a ser seleccionados.
- Na concepção da história como construção do historiador, sendo o facto histórico inseparável do historiador.
- Nos novos conceitos de fontes, de documento, de tempo, ...
- Nos novos métodos e no recurso a novas tecnologias.

Como nos dizem Jacques Le Goff e Pierre Nora: “O que obriga a história a redefinir-se é, antes de mais, a tomada de consciência, pelos historiadores, do relativismo da sua ciência. Não é o absoluto dos historiadores do passado, providencialistas ou positivistas, mas o produto de uma situação, de uma história.”⁴

³ *Fazer História*, pp. 13-14.

⁴ *Idem*, p. 10.

Mas ao longo destas transformações, e igualmente depois de eu própria ter passado a ensinar em vez de ser ensinada, a História continuou a ser um desafio permanente, uma mola que despertava sempre a minha curiosidade e que nunca me deixou indiferente.

Havia sempre uma nova perspectiva, um novo ângulo de análise, um pormenor, um documento a suscitar a minha atenção. Enfim, sentia – e sinto – que nunca iria «dominar» esta ciência. Ela iria continuar a lançar-me questões e cada pergunta arrastava uma infinidade de outras. Ou seja, tem a espantosa capacidade de um *continuum* de provocação.

Sempre senti que era um pouco como um «jogo», uma espécie de romance policial em que é preciso encontrar causas e consequências para os factos e discernir móbeis e álibis para os actos dos diferentes protagonistas.

Curiosamente, tive ocasião de constatar que a minha sensação era perflhada por alguém com tanta autoridade nesta matéria, como Umberto Eco. Por altura das Conferências do Século, na Fundação Calouste Gulbenkian, o prestigiado humanista italiano proferiu uma interessantíssima lição, ao longo da qual aludiu ao interesse crescente suscitado pela história e adiantou algumas das possíveis razões que o tornavam plausível. Uma das que apontou foi exactamente a de essa ciência colocar imensas interrogações que funcionam em simultâneo como uma actividade «lúdica», na medida em que obrigam o leitor a acompanhar um raciocínio cujas regras e lógica lhe são impostas por outrem, mas que constituem um formidável repto à inteligência e propiciam o gozo da descoberta.

Esta «moda da história», que considero inaugurada exactamente por Umberto Eco e o seu celeberrimo romance *O Nome da Rosa*, poderá corresponder à aspiração cada dia mais acentuada de encontrar um universo de evasão que rompa com a banalidade e a alienação típicas das sociedades actuais. A secularização crescente afastou do quotidiano tudo o que estava associado ao místico, ao misterioso, ao incompreensível, ao Divino.

Se há algo que a História nos tem provado é, sem dúvida, a necessidade humana de aproximação ao Divino e a da interrogação sobre o que está para além da vida, pelo que a procura do sonho, da fantasia ou a busca sobre o passado poderão ser satisfeitas, ou mitigadas, pela leitura dos romances históricos ou pelas aventuras empolgantes.

A paixão despertada pelos livros de Harry Potter não poderá ser interpretada como um fenómeno semelhante ao que experimentávamos com a história fabulosa dos reis que viam um Deus inspirador, que lhes garantia uma vitória antecipada, ou com a argúcia de um chefe militar que conseguia, graças a uma táctica inovadora, vencer um exército invasor em que a desproporção nos era largamente desfavorável (nove contra um?). Ou seja, as batalhas de Ourique ou Aljubarrota, Afonso Henriques ou Nuno Álvares Pereira não eram um substituto válido para as peripécias vividas pelos «heróis» actuais?

Ou de uma Rainha Santa que transformava pão em rosas?

À luz do que é a história actualmente, ensaiei uma leitura histórica para a evolução das correntes historiográficas que acabei de sistematizar.

Assim, a História era e foi, durante séculos, um disciplina «imperialista» e as ciências modernas como a sociologia, a antropologia, a etnologia, a demografia tiveram que percorrer um longo e árduo caminho para se autonomizarem e conquistarem o seu próprio espaço. Mas esta ambiguidade também afectou a História e lhe dificultou ou tornou problemática a clarificação do seu domínio de investigação.

Reagindo ao fim da história positivista – assente na espantosa ideia de que a história podia ser objectiva – e afirmando-se no novo panorama epistemológico que atravessava todos os ramos do saber, situa-se nas décadas de 20-30, o aparecimento da História Nova, muito contaminada pela influência do materialismo dialéctico e pelo peso da Economia.

Em simultâneo, estes historiadores privilegiaram tudo o que marcava a mudança e a diferença no longo e lento processo de evolução das sociedades humanas. Estes dois traços são indubitavelmente a marca da modernidade que associamos à História Nova, por oposição à que até então dominava assente no peso e relevância dos acontecimentos, rigorosamente balizados por marcos cronológicos.

A Segunda Guerra Mundial, o triunfo da Democracia, a influência crescente do Comunismo, traduzida numa Europa de Leste dominada por governos satélites de Moscovo, no triunfo do maoísmo em 49, no aumento do número de militantes inscritos nos Partidos Comunistas reflecte-se numa corrente histórica muito marcada pela ideologia marxista.

A França, tradicionalmente responsável por boa parte da «produção» das ideias políticas, e cujos historiadores ocupam um lugar de destaque

na renovação da história, foi um dos centros difusores do novo corpo conceptual que marcou a investigação histórica e o comunismo exercia forte influência na *intelligentzia* francesa.

Usando uma expressão anacrónica, poder-se-ia dizer que ser-se comunista era o “politicamente correcto”, era esse o lado “certo”. Bastará lembrar as críticas e o anátema a que foram votadas personalidades, hoje completamente reabilitadas, como Camus, Raymond Aron, Georges Orwell....

A esquerda, muito ligada ao universo literário, artístico, cultural e universitário, definia o caminho correcto e não revelava qualquer tolerância ou manifestava sequer dúvidas quanto ao valor dos sistemas em presença. O capitalismo aparecia conotado com os malefícios que haviam conduzido ao horror da Segunda Guerra e também não será por acaso que a França foi – e continua a ser – intensamente anti-americana.

O stalinismo iria, porém, sofrer um rude golpe com o XX Congresso e as denúncias de Krustechev. O comunismo também se iria cindir, e Mao proclamava-se o novo e lídimo condutor da Esquerda, acusando os soviéticos de revisionistas.

Num mundo cada vez mais marcado pelas diferenças, o Maio de 68 foi uma verdadeira revolução e de um novo tipo até então imprevisível. Pela primeira vez, sociedades ricas, prósperas, em franca evolução são palco de manifestações extremamente violentas contra o poder instituído. A ruptura com o passado e com os modelos conhecidos é tão brutal que o mundo é obrigado a «repensar-se» e as estruturas de um edifício que parecia tão sólido são profundamente abaladas.

Os políticos revelaram imensas dificuldades em reagir o que é parcialmente explicável se recordarmos o carácter inédito e intenso do que ficou conhecido por Maio de 68.

A Nova História, designação utilizada para a corrente historiográfica que se impõe a partir da década de 70, incide na história das mentalidades, na história dos povos sem história, na história dos marginais, na história quantitativa e serial, assinalando também o regresso do acontecimento. Reconhece-se a **relatividade do conhecimento histórico**, pois este assenta na subjectividade quer do objecto, o homem é subjectivo, sendo muito difícil explicar as suas motivações, quer do sujeito, o historiador não é isento, tem concepções e representações pessoais que interferem nas suas interpretações.

Outro aspecto inegável é o de que o conhecimento é relativo na medida em que os meios teóricos e tecnológicos disponíveis variam de época para época pelo que a verdade para uma época não o é para outra e o conhecimento que é válido para uma dada situação pode não o ser para outra, ou seja, as generalizações não são admissíveis.

Este novo olhar permite o primeiro passo para uma outra concepção de história que progressivamente vai recuperar muitas dimensões, até então estigmatizadas, como a história política, ou a história das personalidades, reconhecendo a importância de certas personagens que objectivamente interferiram no curso da história e marcaram a sua evolução.

A queda do comunismo e a descoberta de inúmeras falsidades que haviam sido perpetradas mesmo nos regimes democráticos – pensemos nos casos exemplares da França ou da Inglaterra – obrigaram a que a história se questionasse. Os historiadores não ficaram indiferentes e procuraram compreender o que acontecera.

Actualmente coexistem várias correntes historiográficas e a história atravessa uma fase em que se começam a teorizar as reflexões produzidas nas últimas décadas, mas penso que podemos identificar a «recuperação» de alguns conceitos que representam uma espécie de síntese entre a história nova e a história tradicional, ou seja, por exemplo, procura-se moderar a importância excessiva do materialismo histórico e valorizar a cronologia e o papel das personalidades.

A provocação agora é maior... até porque passei a assumir o papel de historiador(a) que faz a história da História.

Assim, quanto aos **métodos**, estes foram inevitavelmente afectados pela revolução vivida nos meios de comunicação e pela revolução técnica; essa diferença tem fatalmente que afectar a produção histórica. Pensemos só nos efeitos da Internet ou do uso do computador.

O **objecto** também terá sofrido alterações e a história social e contemporânea tendem a ser privilegiadas como campos de investigação, mas também merecem atenção os estudos pós-coloniais, numa perspectiva interdisciplinar, o que aliás continua a ser uma marca da história na actualidade. Perderam importância os estudos eminentemente económicos ou de história quantitativa e serial.

O **papel do historiador** também me parece estar numa espécie de bicetriz, ou seja, não se pretende que ele seja passivo, mas também não

se deseja que ele seja o «construtor» absoluto do conhecimento. Não se espera que ele se limite a redescobrir a história através do documento; ao invés, é imperativo que formule e clarifique as teorias explicativas em que sustenta as suas interpretações.

Não alimentamos quaisquer dúvidas sobre a **objectividade total**, mas deseja-se que o historiador seja claro na afirmação dos seus propósitos e honesto intelectualmente para que todos saibamos os pressupostos a partir dos quais ergue a sua produção.

Um exemplo, todos sabemos que Eric Hobsbawm é defensor das teses marxistas, no entanto não deixamos de ler as suas obras e não nos sentimos ludibriados.

Quanto aos **documentos e às fontes** registam-se modificações irreversíveis e não acredito que não se faça história por não haver documentos.

A noção do **tempo** continua a ser a que nos legou Fernand Braudel e os conceitos de acontecimento, conjuntura, estrutura, de diacronia e sincronia funcionam enquanto noções operatórias em prática.

Do mesmo modo preferimos o estudo dos fenómenos em movimentos de longa duração, detectando os momentos de ruptura ou de transição.

Persiste a perspectiva de uma leitura global de um qualquer acontecimento em todas as suas envolventes, ou seja, interrogamos todas as variáveis: económicas, políticas, sociais, mentais, culturais,...

Constata-se pois a forte influência das teses braudelianas.

Acredito que o aspecto decisivo que marca a diferença é o olhar mais consciente por parte do historiador.

O que significa este olhar mais consciente?

Significa que **eu** sei que as minhas interpretações espelham, mesmo de modo involuntário, a minha ideologia, o meu ponto de vista social e as representações de que sou portadora.

Significa que perdemos «a inocência», porque sabemos que podemos ser – ou somos? – sujeitos manipuladores e manipulados.

Demasiados riscos que só podem ser subalternizados se todos estivermos conscientes das «regras do jogo».

Finalmente, a **interdisciplinaridade** continua a ser um elemento fundamental, até porque propicia a nova forma de fazer história e prova cabal é a nossa presença neste ciclo de conferências sobre modernidade e interdisciplinaridade.

Quanto à *modernidade*, onde reside afinal a *modernidade* da história?

Embora com as reticências que já referi, penso que posso enumerar um conjunto de aspectos e «atitudes» em que se manifesta essa *modernidade*, nomeadamente:

Na procura de respostas para a forma como eram e são as sociedades humanas, recorrendo às ciências auxiliares e dando grande relevância à interdisciplinaridade.

Na constante interrogação acerca do seu produto (o que é fazer história?) e do seu produtor (qual o papel do historiador?)

Na procura do melhor método para atingir a «verdade histórica» – e na procura da definição do que entendemos por «verdade histórica» – embora tendo a consciência de que há limitações intransponíveis (objetividade, por exemplo).

Na busca permanente das melhores estratégias para transmitir aos mais jovens aquilo que faz de cada povo uma identidade única porque a riqueza resulta da diferença.

Na tentativa de aproveitar os mais modernos recursos tecnológicos, sem perder contudo a sua faceta de arte (fazer história é uma arte...) Ao praticar o método indutivo, ao usar a imaginação... ao reconstruir os fios que teceram o passado...

Como nos dizia Jacques Le Goff: “[...] será necessário repetir que a erudição e a imaginação são complementares e não antagónicas?”⁵

Na tentativa, ainda, de reagir aos reptos de um mundo que se tornou globalizado e coloca uma pergunta de difícil resposta: como conseguir produzir uma história que não caia no europocentrismo e no nacionalismo e em simultâneo como conseguir dar-lhe essa nova dimensão ao tamanho do globo.

Finalmente – e estou longe de ser exaustiva – como estabelecer as margens, a fronteira entre a história contemporânea e a informação dada massivamente pelos media? Onde acaba a última e começa a primeira?

A honestidade, o rigor, a disciplina, a obediência às regras e métodos históricos devem ser a garantia para acreditarmos no valor e importância de uma

⁵ *História e Nova História*, p. 79.

⁶ Citado em *História e Nova História*, p. 62.

ciência cujo objecto somos nós, e que tem revelado uma enorme capacidade de resposta às transformações ocorridas ao longo dos séculos.

A *modernidade* da história é acreditar que ela pode e deve ter um papel importante na formação dos indivíduos e da cidadania, mas que não é um «remédio» infalível para garantir a democracia ou para evitar os extremismos, os fanatismos, os nacionalismos exacerbados, responsáveis por mais mortes do que alguma vez julgaríamos sequer admissíveis.

Retenhamos uma ideia: os nacionalismos são alimentados muitas vezes pela história, o que a torna um poderoso e perigosíssimo instrumento quando posta ao serviço de causas inumanas.

“[...] A história [dizia Paul Valéry] é o produto mais perigoso que a química do intelecto jamais elaborou. As suas propriedades são bem conhecidas: faz sonhar, embriaga os povos, engendra neles falsas memórias, exagera os seus reflexos, mantém as suas velhas feridas abertas, atormenta-os no seu repouso, condu-los ao declínio das grandezas ou da perseguição e torna as nações amargas, soberbas, insuportáveis e vãs ... A história serve para justificar tudo o que se quiser.”⁶

Ou oiçamos agora estas palavras, cujo autor, vos desafio a adivinhar:

“O ensino da história universal nas escolas secundárias de hoje é frequentemente muito mau. Poucos professores compreendem que o objectivo do ensino da história não consiste em fixar datas e acontecimentos e que é pouco importante que o aluno saiba exactamente a data de uma batalha, do nascimento de um marechal ou da coroação de um monarca. [...] A minha vida foi talvez determinada pelo facto de eu ter tido um professor de História que compreendia, como poucos, o interesse fundamental que se deve atribuir a estas considerações, para o ensino e os exames [...] A sua verve fascinante prendia-nos e simultaneamente, arrebatava-nos. Ainda hoje não consigo evocar, sem emoção, esse homem apaixonante que, tantas vezes, no calor da sua exposição, nos fazia esquecer o presente, nos transportava magicamente para o passado e dava uma viva realidade a qualquer recordação histórica dissecada que ele ia desentranhar das brumas dos séculos. Ficávamos quie-

⁷ *Mein Kampf*, p. 19.

tos, com o espírito iluminado, comovidos até às lágrimas... Esse professor fez da história a minha disciplina favorita.”

Adolf Hitler em *Mein Kampf*.

A *modernidade* da história reside, pois, na sua capacidade de ir dando respostas para nos ajudarem a compreender o mundo em que vivemos, sem estar «enfeudada» a nenhuma ideologia ou a «esquemas» pretensamente interpretativos que obriguem fenómenos e pessoas a «encaixarem» numa explicação previamente estabelecida.


A história não acabou e não vai acabar enquanto nós existirmos e houver mentes curiosas que queiram explicar o nosso percurso na Terra, tomando como coordenadas o tempo e o espaço e como método a pesquisa das causas e das consequências.

O maior desafio é o de não esquecermos dois aspectos fundamentais: primeiro, toda a informação é subjectiva, sendo necessário recebê-la enquanto tal; segundo, a história sempre cumpriu uma função ideológica, e por conseguinte fazer história implica uma atitude permanente de crítica. Mesmo nas sociedades democráticas. Talvez nestas se justifique até uma atenção redobrada, porque face a estas nos sentimos mais seguros e salvaguardados de tentações totalitárias.

Termino respondendo à minha primeira pergunta e faço-o usando as palavras de Georges Duby, porque obviamente têm um peso completamente distinto quando proferidas por esse emérito cientista histórico: “A história é, antes de mais, um divertimento: o historiador sempre escreveu para dar prazer aos outros.”

Ana Paula Rias

Faculdade de Ciências Humanas (História)



A construção do saber na prática profissional do serviço social, em contexto de modernidade

A construção do saber na prática profissional do serviço social, num contexto de globalização, modernidade e crescente complexidade, constitui, em nosso entender, um tema de reflexão essencial, para a concretização de uma prática de serviço social, inovadora, crítica e contextualizada no momento actual. É neste sentido que propomos uma breve reflexão sobre os conceitos que nos ajudam a elucidar o tema e sobre o modo de os articular enquanto conceitos essenciais.

A globalização

No Mundo globalizado, partilhamos, alegria, guerras, experiências, de gentes, tempos e lugares, que nos são distantes e desconhecidos e que se tornam próximos e conhecidos, pela função dos média, presentes nesta sociedade de informação. A experiência da globalização é, como diz Giddens, “uma realidade interior, vivida por cada um de nós de um modo personalizado, não é um incidente passageiro, é a nossa maneira de viver actual”.

Esta globalização como conceito, modo de vida e modelo de gestão mundial, leva-nos a dimensionar o nosso tempo como um tempo que ultrapassa a sua própria modernidade, colocando novos desafios e novas tensões, que redimensionam tempo e espaço, dando um sentido pós-modernidade, de consciência crítica e de balanço, às nossas vivências complexas e multiculturais. Esta conjugação interactiva de vectores, na cultura, no poder, nas redes de comunicação, configura um paradigma de complexidade, onde os saberes e as práticas são modos de construção social e de apropriação de sentido, em contextos transculturais e onde os mapas culturais se redefinem, colocando novos problemas éticos, exigindo do cidadão uma postura de implicação construtiva, nas suas vivências e nos seus valores.

Ao assumirmos o serviço social como uma prática profissional de intervenção para a mudança social, redescobrimos na sua dimensão participativa, uma prática flexível, para agir em contexto de novos mapas culturais, capaz de promover uma cidadania comprometida com o mandato democrático.

A modernidade

De acordo com Boaventura de Sousa Santos, a primeira definição de modernidade foi obra dos próprios modernos e escorou-se em dois pilares, o da regulação e o da emancipação. O primeiro fundado nos princípios do Estado, do mercado e da comunidade e o segundo, na racionalidade estético expressiva da arte e da literatura, na racionalidade moral-prática da ética e do direito e na racionalidade cognitiva instrumental da ciência. Podemos então perceber a Modernidade como progressiva conquista da racionalidade em todos os eixos da vida social.

O Serviço Social estrutura-se como profissão e saber disciplinar, dentro das ciências sociais, intervindo na mediação da questão social e constituindo-se, quer como agente regulador ao serviço do Estado, seu principal empregador, quer como movimento emancipador, por estar, igualmente, ao serviço dos pobres e excluídos, ao defender como princípios éticos da profissão, a justiça social, a autodeterminação do sujeito, individual ou colectivo, e a democracia. O Serviço Social surge, assim, como agente da modernidade, enquanto mediador entre o Estado, o mercado e a sociedade civil, advogando (*advocate*), no quotidiano, nas práticas institucionais, causas que se balancam entre os direitos e interesses colectivos e os interesses e direitos individuais.

A complexidade

Como nos diz Morin, a complexidade refere-se a um fenómeno, quantitativo e qualitativo, de interacções e de interferências de um grande número de unidades, causando incertezas e indeterminações, quanto à forma como interagem e se combinam estes diferentes elementos no seio de sistemas organizados. Ao introduzir o elemento aleatório no interior

do sistema, a complexidade mistura ordem e desordem, pondo-nos em contacto com o acaso.

Conforme Morin, o problema teórico e metodológico da complexidade situa-se na necessidade de “renovação da concepção do objecto”, bem como na “viragem das perspectivas epistemológicas do sujeito”. Para lidar com a incerteza e o vago é necessário reconhecer a imprecisão “não só nos fenómenos, mas também nos conceitos”. De acordo com Morin “é preciso reconhecer fenómenos como liberdade e criatividade, inexplicáveis fora do quadro complexo, o único que permite a sua aparição”, (Morin, 2003).

Trata-se de uma teoria aberta que permite trazer para o seio da ciência o que ela própria havia rejeitado: o mundo e o sujeito. A noção de sistema aberto faz apelo à noção de meio e às interacções do sujeito com outros sujeitos e com o seu meio ecológico. “O sujeito emerge ao mesmo tempo que o mundo” (Morin, 1995, p.57), emerge sobretudo através da sua capacidade de autodeterminação, da sua capacidade de apropriação desse mundo, transformando-o como sujeito de acção, ele próprio fazedor de sentidos. É este sujeito epistémico, dotado de capacidade de auto-organização, que introduz no sistema elementos de subjectividade, ao assumir, pela acção, consciência de si, (*counsciousness of self-awareness*) transformando-se enquanto sujeito e transformando a própria realidade.

Nesta perspectiva do sistema aberto, sujeito e objecto são indissociáveis, são “constitutivos um do outro”, porque criam e recriam interacções recíprocas, tornando inevitável a interdependência entre sistema e ecossistema. “A epistemologia torna-se assim o lugar da incerteza e da dialógica”, (Morin, 2003).

O Serviço Social ao definir como seu objecto de estudo e intervenção, “as pessoas em interacção com outras e com o meio”, escolhendo como objecto preferencial, as pessoas pobres e excluídas, (J. McDonough, 2000) propõe-se constituir na relação entre sujeito e objecto, ou seja, entre profissional e utente, um sujeito colectivo, capaz de intervir, no quotidiano, para a mudança social, através da defesa dos direitos humanos, do exercício da cidadania e da democracia.

O Serviço Social encontra, assim, nas teorias da complexidade e do sistema aberto, um referencial teórico e metodológico para a sua intervenção.

O Serviço Social na Modernidade

O Serviço Social é uma profissão que tem por finalidade empreender uma prática – social, educativa, política – de interpelação da “questão social”, principalmente no que concerne às interfaces pobreza/riqueza e inclusão/exclusão.

A actuação do Serviço Social situa-se a diferentes níveis. Ao nível macro-social (conjuntural, estrutural) influenciando políticas e decisões, ao nível meso (institucional e organizacional) intervindo em contextos institucionais na articulação das relações sociais e, ainda, ao nível micro-social, confrontado-se no quotidiano com as necessidades e carências fundamentais das pessoas (económicas, sociais, afectivas,..).

O Serviço social é por isto uma profissão de natureza interventiva, que lida com pessoas em situações-limite, envolvendo os problemas sociais, procurando respostas quotidianas para estas situações-problema mas, também, procurando intervir ao nível das causalidades mais profundas dos problemas, na mediação de situações de exclusão/inclusão, de conflito/cooperação, ensaiando, igualmente, produzir transformações nas relações sociais e políticas, de modo a contribuir para mudanças conjunturais e estruturais.

“A originalidade do “conhecimento” construído em Serviço Social está, na forma como este articula conhecimentos e transforma essa articulação em mediações para a sua acção específica”, (On, Rodrigues, 1995).

Os conhecimentos que o serviço social retira da diversas disciplinas das ciências sociais, são apropriados através da reflexão da prática e da forma como emprestam sentidos e significados à actuação que se empreende e se idealiza. Uma intervenção que se pretende praxiológica, obriga a Assistente Social a reconstruir os objectos de estudo e intervenção, de acordo com os contextos, os sujeitos e os problemas, adequando conhecimentos e práticas a situações reais e concretas, no sentido, não só de as conhecer e compreender mas, mais também de as transformar.

Conforme abordado por Lúcia Rodrigues On (1995), deste ponto de vista, a interdisciplinaridade surge como *postura profissional* que pretende traduzir a multiplicidade de perspectivas que uma determinada realidade é capaz de gerar, quando observada a partir de diferentes ângulos de observação, dando nota de diferentes formas de abordar o real.

Utilizando como recurso conceptual os contributos das diferentes disciplinas, no âmbito das ciências sociais, a Assistente Social reconstrói o seu objecto teórico e prático, sistematizando conhecimentos e saberes que lhe possibilitem uma compreensão mais consistente, dos sujeitos, dos problemas e das situações observadas, reconstruindo, dialeticamente, as teorias e as suas práticas.

Ao transformar o objecto de estudo e intervenção em sujeito de acção, ele próprio produtor de saberes e capaz de contribuir, pela reflexão e prática metodológica, para a construção de novos saberes, o Serviço Social pode cooperar na construção de novos conhecimentos, colectivos, no interior das ciências sociais.

Para que investigador e investigado se tornem sujeitos da prática e produtores de conhecimentos, terão de fazê-lo a partir da "*própria problemática vivida*", mas também a partir de novas relações horizontais entre investigador e investigado.

Nesta relação em que o sujeito interage com outros, "ele é simultaneamente, *ser particular* – único e complexo, pela sua capacidade de assimilação e manipulação da realidade – e *ser genérico* – na medida em que é também relação e produto das relações sociais", (Myriam Batista, 1995).

Toda a intervenção social se estrutura em torno da relação Assistente Social Utente, a qual tem lugar num contexto institucional, em interacção com o meio e a comunidade, integrados num contexto societário mais amplo.

O espaço privilegiado da intervenção profissional da Assistente Social é, pois, o quotidiano e tem lugar, predominantemente em instituições. Há assim um processo constitutivo da acção na instituição, construído na interacção entre profissional/utente/ instituição/meio.

Se é verdade que a instituição reproduz "*esquemas tipificadores de acções e de actores*" (conforme Berger e Lucmann, 1978), é igualmente verdade que "*è o modo particular e subjectivo, como o profissional elabora a sua situ-*

ação na instituição, estabelecendo a sua própria ordem de relevâncias, que vai dar sentido ao seu trabalho”,

(Batista, 1995).

Temos igualmente de considerar que a intervenção da Assistente Social tem lugar num contexto socio-histórico determinado, ele também sujeito a relações sociais dominantes que influenciam as condições de funcionamento e desenvolvimento da acção profissional.

Estamos assim perante um contexto de acção referenciado em Morin, aludindo ao conceito de complexidade e sistema aberto, para nos falar de realidades sociais, onde interagem sistema e ecossistema, numa multiplicidade de interações e interferências, causando incertezas, indeterminações e fenómenos aleatórios, que tendem simultaneamente à desordem e à organização.

Vemos assim que, na prática profissional, as mediações entre elaboração teórica, projecção e intervenção, processam-se de forma complexa. As Assistentes Sociais têm de responder a problemas muito específicos, exigindo-se da profissional que proceda a escolhas, que implicam decisões éticas, políticas e socio-económicas, optando por um determinado tipo de intervenção em detrimento de outro.

Temos de reconhecer que os desafios que se deparam ao profissional de serviço social no dia a dia o colocam face a necessidades e a respostas imediatas, as quais obrigam, por vezes, a assumir posturas contraditórias com os princípios eticamente defendidos, porque realiza, muitas vezes, uma função mais reguladora do que emancipadora, como seria desejável.

Isto não significa que o saber produzido pelo Serviço Social seja necessariamente imediatista ou utilitarista. O modo como o profissional articula a natureza do problema, a situação existencial do utente e os contextos de intervenção, recorrendo a quadros teóricos e a metodologias adaptadas às circunstâncias, obrigam à sistematização de dados e informações, produzindo deste modo novos conhecimentos, tendo em vista um saber e uma prática consequentes.

Ao procurar conhecer e analisar uma situação problemática, pretende-se, não apenas conhecer uma realidade mas, sobretudo, perspectivar um plano de acção, integrando os utentes como sujeitos de intervenção,

de modo a criar novos níveis de consciência, novas competências e a alteração das situações analisadas.

A Assistente Social constrói um novo saber prático, reflexivo, essencialmente focalizado na procura de soluções para os problemas, integrando nesta abordagem os pontos de vista e os significados atribuídos pelo utente, bem como as suas propostas e estratégias de acção conjunta.

Assim, “a construção do saber do profissional, tendo como horizonte a intervenção, deve realizar um tríplice movimento: de crítica, de construção de um conhecimento “novo”, e de uma *nova síntese no plano do conhecimento e da acção, passando de pontos de situação*(de análise de problemas) *para pontos de lançamento* (de resolução dos problemas)”, (Myriam Batista, 1995).

É este o acervo de conhecimentos que vem sendo transmitido na formação profissional, permitindo ao Serviço Social situar-se nos seus métodos específicos (individual, de grupo e de comunidade), assumindo uma postura de acção investigativa, fazendo apelo a modelos de intervenção e a formas de saber, fazer e agir, que tornam possível identificar o seu espaço profissional e a sua função na sociedade.

Podemos no entanto considerar que, mesmo no imediato, a intencionalidade precede a acção. Importa pois perceber quais os princípios, éticos e políticos, que informam e formam os profissionais de Serviço Social, condicionando as suas representações do sujeito e determinando a sua prática profissional quotidiana.

Conclusão

Podemos assim afirmar que, construir uma nova prática social pressupõe, segundo Lúcia Martinelli (1995), que se tenha da prática profissional uma perspectiva histórica, a qual exige um claro compromisso entre profissional e utente, a diferentes níveis:

- na *construção de saberes*, como processo contínuo de produção de conhecimentos, considerando-se a teoria em movimento;
- na realização *da prática como processo pedagógico e educativo*, encarando os utentes como cidadãos construtores das suas próprias vidas, numa “*prática do encontro, do diálogo, da partilha*”, entre diferentes abordagens da mesma realidade;

- na prática profissional, concebida como *prática política*, entendida como vocação social e compromisso político, para a consolidação da *democracia* e o fortalecimento da *cidadania*.

Esta breve reflexão crítica leva-nos, necessariamente, à formulação dos vectores essenciais de intervenção dos profissionais de serviço social e que podemos assim apontar como uma orientação conclusiva:

A construção de uma nova prática profissional, determina uma nova prática social e implica uma intervenção directa na construção da cidadania e da democracia.

E afirmar também que, construir a cidadania e a democracia, traz como exigência a necessidade de os profissionais de Serviço Social terem plena consciência das finalidades das suas práticas profissionais, bem como do tipo de saberes que as conformam. Construir novas práticas profissionais, capazes de alterar, no quotidiano as relações institucionais, implica uma clara definição do compromisso ético e político dos Assistentes Sociais, reconhecendo que profissionais e utentes são sujeitos sociais, construtores de sentidos e da historicidade.

Bibliografia

- Batista, Myriam, 1986, "Novas Perspectivas da Participação na Acção do Serviço Social", in *Intervenção Social* n.º 4, Lisboa, ISSSL.
- Batista Myriam, 1995, "A acção profissional no quotidiano", in Martinelli, *O Uno e O Múltiplo nas Relações entre as Áreas do Saber*, São Paulo, Cortez.
- Campanini, Annamaria, Luppi, Francesco, 2004, *Servicio social y modelo sistémico, una nueva perspectiva para la práctica cotidiana*, Barcelona, Paidós.
- Faleiros, Vicente de Paula, 1998, "O Serviço Social na Era da Globalização", in Mouro, 2001, *100 Anos de Serviço Social*, Coimbra, Quarteto.
- Martinelli, Maria Lúcia et all, 1995, *O Uno e o Múltiplo nas Relações Entre as Áreas do Saber*, São Paulo, Cortez.
- Morin, Edgar, 2003, *Introdução ao Pensamento Complexo*, Lisboa, Instituto Piaget.
- Morin, Edgar, 1999, *Os desafios do Século XXI, Realizar os Conhecimentos*, Lisboa, Instituto Piaget.
- Rodrigues On, Maria Lúcia, 1995, "O serviço social e a perspectiva interdisciplinar", in Martinelli, *O Uno e O Múltiplo nas Relações entre as Áreas do Saber*, São Paulo, Cortez.
- Sá, Jeanete Martins de, et all, 2002, *Serviço Social e Interdisciplinaridade*, 4.ª edição, São Paulo, Cortez.
- Santos, Boaventura de Sousa, 1999, *Pela Mão de Alice, o Social e o Político na Pós-Modernidade*, Porto, Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa, 2002 *Um Discurso sobre as Ciências*, Porto, Afrontamento.

Zamanillo, Teresa, 2001, "Cómo Compreender el Trabajo Social en la Sociedad Moderna",
in Mouro, Helena, *100 Anos de Serviço Social*, Coimbra, Quarteto.

Isabel Vieira

Faculdade de Ciências Humanas (Serviço Social)



Parte II

Figuras da Modernidade



Nota Introdutória

Nesta viagem multi e interdisciplinar pela nossa fascinante Modernidade, a segunda parte da narrativa incide sobre cinco grandes Figuras da Modernidade, a saber, Napoleão Bonaparte, Samuel Beckett, Marshall McLuhan, J. Paul Sartre e Simone de Beauvoir.

Os papéis de “narradores-biógrafos” são desempenhados por quatro distintos professores e investigadores do claustro da Faculdade de Ciências Humanas: José Miguel Sardica, Alexandra Lopes, Fernando Ilharco, Manuel Cândido Pimentel (competindo a este último a apresentação conjunta de Sartre e Simone de Beauvoir).

A breve digressão através das vidas de tão multifacetadas personalidades que, cada uma à sua maneira, marcaram a história da humanidade dos últimos 200 anos – e, acrescentaríamos, cinzelaram o “cânone ocidental” de ver o mundo – oferece-nos uma perspectiva “em grande angular” de uma Modernidade sob escrutínio académico.

Justo será assinalar que todas elas foram profundamente tocadas pelos paradigmas emergentes, e triunfantes, da Modernidade. Assim, e sem excepção, são figuras que se compreendem filhas da razão, da ciência e tecnologia, da liberdade e do liberalismo, do individualismo, da nova ordem social e da “primavera dos povos”.

Mas, é mister reconhecê-lo, são igualmente cinco figuras que foram estratégicas na modelação dessa mesma Modernidade, polvilhando-a com o sal do seu génio que trouxe ao de cima novos sabores, variados paladares, diferentes gostos, na aventura da história humana. Por isso, são personalidades que, indiscutivelmente, vincaram os sentidos da Modernidade e que a sulcaram, deixando traços de pensamento que não desapareceram com as respectivas mortes. São, pois, figuras perenes do tempo da Modernidade que, como diria Péricles, adquiriram o direito de pertença ao mundo e à humanidade por inteiro.

G. Himmelfarb descreve, eloquentemente, as três Modernidades, ou as três formas alternativas de combinar os hábitos da mente e do cora-

ção: inglesa, francesa e americana. À primeira, a conhecida historiadora atribui “a sociologia da virtude”, enquanto a segunda é creditada com “a ideologia da razão”. A terceira, gerada no novo continente, é responsável pela “política da liberdade”. A Modernidade é, com efeito, conexas da transformação Iluminista, potente movimento das ideias que funda uma nova ordem social e internacional e que combina, em doses variáveis, a liberdade, a razão e a virtude.

Os cinco personagens que sucessivamente desfilam perante nós dão-nos disso testemunho insofismável. Seria difícil reunir um conjunto tão significativo de intérpretes autênticos da fecundidade da liberdade de pensamento, da produtividade da razão e da exaltação da virtude como motores da humanidade.

José Miguel Sardica oferece-nos uma descrição sedutora do estratega militar e imperador carismático, duas dimensões extraordinárias e superlativas reunidas na pessoa única de Napoleão Bonaparte. A personalidade em apreço impôs-se à história do mundo ocidental com tal força e determinação, que não são muitos os povos ou nações que se podem “gabar” de terem escapado incólumes à tradição napoleónica. Desde o figurino da administração pública ao código de leis, da concepção dos sistemas nacionais de ensino à cultura administrativa, da organização castrense à “coabitação” de religião e nação, o legado napoleónico prolonga-se pelos dois séculos que sucederam ao desaparecimento biológico do imperador-militar. A era napoleónica confere racionalidade liberal à era revolucionária a que sucede, dotando a França, orfã, de uma autoridade republicana e de um sonho europeu de integração.

Alexandra Lopes brinda-nos com um testemunho pessoal de Beckett, entrosado de paráfrases e de sortilégio literário. No seu breve ensaio sobre o autor de “À Espera de Godot” ela guia-nos lucidamente pelo labirinto da escrita beckettiana, uma produção literária feita de modernidade tardia e de estrangeirização. Termina fazendo a exegese da poética de Beckett, uma criação impregnada, a um tempo, de desesperança e de esperança ao abrigo de uma textura literária fortemente interpelativa.

Por seu turno, Fernando Ilharco exercita o seu bisturi analítico sobre a figura mítica de Marshal McLuhan, pai de conceitos tão poderosos quanto a “aldeia global”, o “surfar”, e “o meio é a mensagem”. Através da sua prosa redescobre-se a inspirada contribuição do pensador, ensaísta e

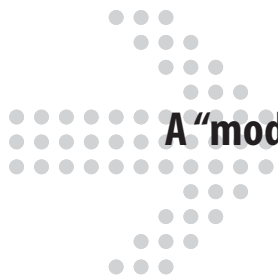
académico canadiano que deixou a sua marca profunda sobre várias gerações de modernidade comunicacional. A visão verdadeiramente profética de McLuhan sobressai na forma original como ele interpreta os grandes ciclos da modernidade e da pós-modernidade tecnológica, desde a era literária ou da imprensa à era electrónica, incluindo a sua notável presciência do que viria hoje a chamar-se uma sociedade em rede e globalizada sob o impulso da força da Internet.

Finalmente, Manuel Cândido Pimentel presenteia-nos com uma empolgante narrativa de um notável casal de filósofos contemporâneos que, ao longo dos anos e de um diálogo de cinco décadas, amadureceu ideias, apurou escritas, e densificou reflexões. O património comum, sartriano e beauvoiriano, revolucionou a modernidade filosófica da segunda metade do século XX, com concepções poderosas como “o homem como projecto”, “o homem uma paixão inútil”, ou “o segundo sexo”. O património intelectual inestimável que nos foi legado pelo ilustre par de filósofos da existência determina uma viragem na compreensão da contingência humana e da condição feminina. Numa construção identitária permanentemente forjada na riqueza dialética, Sartre e Beauvoir são-nos apresentados como paradigmas do valor da reciprocidade dialógica.

Desejo, a todos, uma boa leitura e uma proveitosa revisitação da Modernidade.

Roberto Carneiro

Faculdade de Ciências Humanas



A “modernidade” de Napoleão Bonaparte

Não é fácil resumir o significado e a herança de modernidade de um raro vulto histórico que ultrapassou largamente o seu tempo e o seu espaço para adquirir o estatuto da imortalidade. Antes de Napoleão Bonaparte, a História costumava recordar César e Alexandre; depois dele, a Humanidade não mais voltou a ter nenhuma outra figura que tão fortemente tenha marcado a evolução contemporânea da Europa e do Mundo. É por isso que há, literalmente falando, um Napoleão para todos os gostos: para franceses e para estrangeiros, para conservadores e para radicais, para a direita e para a esquerda – consoante se recorda mais o herói ou o aventureiro, o soldado ou o legislador, o libertador ou o opressor, o homem que enterrou o *Ancien Régime* ou o homem que domesticou a Revolução.

Vale a pena recordar, em jeito de introdução, uma curiosidade histórica. De acordo com Jean Tulard, o Imperador francês já inspirou, até hoje, mais livros, artigos ou referências avulsas do que o número de dias que decorreram desde a sua morte, em 1821 (cerca de 65 mil!), e já foi retratado no cinema mais vezes (cerca de 120) do que Joana d’Arc, Lincoln e Lenine juntos (*Napoléon*, pp. 14 e 450). O seu túmulo recebe por ano mais de 1 milhão de visitantes, que ali acorrem de todo o mundo, para ver muito mais do que o grande herói de França (*L’Histoire*, Julho de 2003, p. 84). Serve isto para dizer que nunca ninguém, alguma vez, conseguirá esgotar a figura de Napoleão – a não ser que consiga ler 65 mil referências, ver 120 filmes e perceber as motivações de 1 milhão de seres humanos por ano.

Napoleão foi o produto típico do abalo histórico geral que constituiu a Revolução Francesa: fez das imensas oportunidades por ela abertas a sua escada de ascensão ao Olimpo, numa mistura única de génio militar, audácia política, habilidade diplomática, sageza legislativa, carisma simbólico e encenação mediática – requisitos que constam de todos os melhores e mais actualizados manuais de liderança actuais.

De uma Revolução que mudou o mundo, as ideologias políticas e as sociedades estabelecidas, fez um Império que marcou para sempre a fisionomia da França e que condicionou um novo mapa da Europa e um novo concerto entre as nações. Nos escritos de Chateaubriand ou de Victor Hugo, de Thomas Carlyle ou Leon Tolstoi – os obreiros do mito póstumo do Imperador – Napoleão Bonaparte é o homem da “*carrière ouverte aux talents*”, o “*héros fantastique*” que ascendeu meteoricamente do seu obscuro lugar de soldadinho corso a senhor de um continente; Karl von Clausewitz, por seu turno, tinha-o como o estratega que mais batalhas havia ganho na história da Humanidade, desde Lodi e Rivoli a Wagram, passando por Marengo, Austerlitz, Iena, Auerstadt, Eylau e Friedland (*L'Histoire*, pp. 48-51 e 68-69).

Foi assim que nasceu a lenda daquele a quem o historiador inglês A. J. P. Taylor aceita chamar “a mais extraordinária figura que alguma vez apareceu no mundo da política”. Taylor incluiu esta frase num ensaio em que explicava, mais longamente, qual lhe parecia ser o verdadeiro sentido do mito napoleónico: “Os homens da Revolução Francesa” – escrevia ele – “e de entre todos Napoleão, acreditavam serem capazes de moldar e dominar o mundo através da vontade. O imperador foi o supremo exemplo de um ser humano que se tornou “*more than life-size*”; e todos os que, na época como até hoje, o admiram, estão na realidade a lisonjear o ser humano que há em cada um” («Napoleon» in *Europe...*, p. 17). Não é que qualquer um possa ser Napoleão: a questão está em que Napoleão começou como um qualquer; foi o seu extraordinário voluntarismo, militar e político, e também aquele compósito maquiavélico de fortuna, audácia, *virtu* e estratégia, que o elevou à galeria dos imortais.

Não é objectivo desta apresentação resumir a biografia de Napoleão. Mas vale a pena lembrar o essencial (v. Tulard, *Napoléon*, Asprey, *The Rise of Napoleon Bonaparte*, ou Johnson, *Napoleon*). O futuro Imperador nasceu em Ajaccio, na Córsega, em 1769, numa família de *gentilhomerie* local, sem grandes recursos financeiros. A sua adesão à Revolução Francesa deu-se em 1793, com 24 anos, cooptado pelos *robesspierristes* após o seu primeiro êxito militar, averbado em Toulon, contra as insurreições realistas. A sua fama, e a sua biografia, estiveram contudo para acabar logo em 1794, com a queda da Convenção Jacobina; salvou-o o facto de o regime que se lhe seguiu – o Directório – ser política e militarmente débil, e a

ele ter necessitado de recorrer, em 1795, para esmagar um outro levantamento realista. A sua excepcional valia militar, ou seja, a forma inovadora como os seus exércitos se moviam – rápida e impetuosamente – e atacavam – directa e impiedosamente – ficou depois comprovada em Itália, na campanha de 1796-97. Quando partiu para o Egipto, em 1798, era já, depois de Mirabeau, Danton, Robespierre e Barras, o novo “governador” da Revolução francesa. E porque a Revolução era a guerra, para segurança interior e defesa exterior, a nação rapidamente viu em Napoleão o líder cuja autoridade, sem prejuízo para a República instituída, melhor poderia suprir a fraqueza dos políticos. Em Novembro de 1799, seis anos depois de ter saído da obscuridade, os seus fiéis ajudaram-no a consumir o golpe de Estado que o povo francês, no fundo, já exigia, como a única barreira capaz de salvar a nação libertada do espectro, real, de uma restauração contra-revolucionária.

Em 1799 acabou portanto a década revolucionária e começou, rigorosamente, a era napoleónica – Consulado até 1804, Império até 1814, com um último epílogo, em Waterloo, em 1815, antecedendo o seu exílio definitivo, em Santa-Helena, até à morte, em Maio de 1821. Foi durante esta década e meia que Napoleão realizou os seus dois maiores feitos: o fecho e consolidação da Revolução em França, e o redesenhar do mapa da Europa (v. Asprey, *The Reign of Napoleon Bonaparte*).

A modernidade da sua vida e da sua obra começam a revelar-se percebendo em relação a que é que Napoleão foi moderno, ou simbolizou a modernidade. Desde logo, e em primeiro lugar, foi sem dúvida ele o grande executor (ainda que não o introdutor) da histórica ruptura operada pela modernidade contemporânea liberal face à secular civilização do Antigo Regime, com o seu modelo próprio de representação mental da sociedade e do poder. Até ao vendaval napoleónico, existia um Cosmos quietista, regido por um jurnaturalismo divino, socialmente materializado num *status* de Ordens vertical, que hierarquizava os súbditos do rei segundo o seu sangue. Com o vendaval napoleónico, enraízou-se o modelo liberal de uma Cidade dos homens, factível e alterável pela vontade jurracionalista desses mesmos homens, horizontalmente organizados como conjunto de cidadãos livres e iguais, guiados pela vontade e idealmente recompensados consoante o mérito. Foi esta a modernidade em nome da qual a França liquidou o Antigo Regime e exportou a Revo-

lução; e foi ela que Napoleão encarnou quando, depois de 1799, fechou a Revolução.

Numa intervenção política em finais de 1800, o futuro Imperador afirmou o seguinte: “Nós terminámos o romance da Revolução; é necessário agora começar a sua história, observar o que nela há de real e de possível na aplicação dos princípios, e esquecer o que nela há de especulativo e de hipotético. Seguir outra via seria filosofar e não governar” (Cit. in Furet, «Bonaparte», p.63). Dez anos volvidos sobre os Estados Gerais, o Consulado chegava para terminar a Revolução, fixando-a nos princípios mais equilibrados que a tinham começado: isto significava reconhecer as conquistas irreversíveis, manter as vantagens adquiridas, fixar um ponto de não retorno ao passado e, simultaneamente, impedir qualquer veleidade de radicalização revolucionária.

O “bonapartismo” assim forjado anunciava-se equidistante do reaccionarismo monárquico-aristocrata dos Bourbons, à direita, e do “sans-culotismo” *enragé* à esquerda, como uma espécie de alternativa intermédia, e de porto de abrigo e de *rassemblement* entre o Antigo Regime e a Revolução. Através de Napoleão – rapidamente elevado à singular categoria de “Luís XIV do Estado democrático” (Furet, «Bonaparte», p. 66) – e depois de anos de orfandade, a França reencontrava a “monarquia republicana” (Furet, *ibidem*, p.61) que ensaiava desde 1789. Monarquia, porque o Imperador, mau-grado a sua filiação revolucionária, era a cabeça unipessoal do novo *status quo*; republicana, porque ele era simultaneamente o herói da nação e o salvador da liberdade face aos exageros da igualdade, empenhado na estabilidade institucional, na normalização socio-financeira da vida quotidiana e na reconciliação ideológica entre as facções. Renunciar ao “romance” e começar a “história” da Revolução significava em suma fundar e consolidar o Estado francês moderno, centralizado, racionalizado, disciplinado, respeitador da lei, da religião e das liberdades individuais (muito diferente do da autocracia dos reis, do senhoralismo e da feudalidade), por sobre uma nação de indivíduos juridicamente iguais.

Quer a ciência política quer a história ainda hoje não conseguem oferecer uma definição inequívoca do que foi o “bonapartismo” enquanto ideia política e forma de governo. Não foi, simplesmente, um “despotismo esclarecido”, nem uma “ditadura militar” ou de “salvação pública” – embora tenha tido um pouco de tudo isto. Napoleão costumava dizer que gover-

nava mais como “magistrado civil” do que como militar. Enquanto via para conciliar a autoridade do Estado e os direitos da nação, o “bonapartismo” foi também, na área das ideias políticas, uma modernidade com larguíssimo futuro – porque conciliava a autoridade do Estado com os direitos da nação, e a ordem, que seduzia a direita, com o desenvolvimento, que seduzia a esquerda. Obviamente, era um tipo de regime fortemente personalizado e cesarista – não por ser geneticamente ditatorial, mas sim por ser adepto de uma ligação e diálogo directos entre o chefe e o povo, e da colocação de um poder unipessoal ao serviço, e à cabeça, da nação soberana (*L’Histoire*, p. 94). Para isto, o Imperador necessitou de leis, de um aparelho administrativo novo e da guerra; mas necessitou igualmente, e dela fez largo uso, de algo que é também muito moderno e actual: a encenação mediática do líder, o controlo e a instrumentalização da imprensa e o charme operativo sobre a opinião pública – porque uma Gazeta “amiga”, confessou ele um dia ao Chanceler Metternich, valia tanto como muitos milhares de homens armados.

Foi o enraizamento deste “Estado Novo” no país da anarquia revolucionária que fez de Bonaparte o arquétipo do “salvador” político, civil e/ou militar, que personificava a autoridade e que com ela moderava a pulsão igualitária aberta em 1789 – exactamente da mesma forma como os políticos de hoje casam o figurino e a retórica democráticas com o exercício maquiavélico e mais ou menos pessoal do poder; um arquétipo que, de Luís Cavaignac a Luís Napoleão, de Adolphe Thiers a Ferdinand Foch, de Phillipe Pétain a Charles de Gaulle, de François Mitterrand a Jacques Chirac, não mais deixou de habitar o imaginário político francês. Se as comparações entre povos são possíveis, dir-se-ia que o bonapartismo é uma espécie de sebastianismo francês, revelando a veia latina para incessantemente buscar, e só esporadicamente encontrar, o “homem do leme”.

Inovador e moderno no modelo social e político que consolidou em França, Napoleão foi-o igualmente na lei, na administração e na guerra. Para quem só o via como um soldado sortudo, os anos compreendidos entre 1802 e 1805 mostraram a face legisladora do Imperador, cuja obra operou o milagre do *ralliement* de todas as facções em seu torno, casando a autoridade com a revolução e o passado com o presente. A Concordata com a Igreja – um modelo no seu género – pacificou as relações entre o poder temporal e o poder espiritual, fechando uma ferida aberta

pela laicização jacobina; o monumental Código Civil, sùmula de todas as conquistas e alterações da Revolução, formulou uma jurisprudência nova e unificada que foi base e ponto de partida para toda a moderna ordem jurídica europeia. Também a generalidade das constituições liberais oitocentistas foi copiada das constituições francesas, ou o sistema administrativo centralizador de vários países copiado dos “departamentos” franceses. Numa palavra: é a ele que, em muitos e muitos aspectos, os franceses devem a França em que actualmente ainda vivem. Por isso, numa sondagem recente, 64% dos franceses inquiridos responderam que o que ainda resta de mais importante da obra napoleónica são as suas “instituições sólidas” (*Figaro Magazine*, 27.Nov.2004, p. 51).

Finalmente, e para que esta “nouvelle idée de la France” chegasse a todo o lado, Napoleão ergueu o primeiro exército de massas da História, com o qual varreu a Europa com um novo conceito bélico – a guerra massificada, quase industrializada, de confronto entre os nacionalismos armados que haveriam de ensanguentar o século XIX, e cuja violência se revelaria, em todo o seu negativo esplendor, em 1914-1918 (v. Johnson, *Napoleon*). Para evocar a capacidade bélica maciça da “Grande Armée”, pela qual passaram, de acordo com cálculos recentes, mais de 2 milhões de homens no espaço de uma década (1804-1814) (*L’Histoire*, p. 38), basta lembrar o dramatismo do célebre quadro sobre os fuzilamentos da Moncloa, de Francisco Goya, onde o pintor espanhol retratou o massacre da resistência madrileña ao avanço napoleónico, em 1808. Na sua face moderna, a guerra só voltaria a ser tão cruamente pintada no século XX, por um outro espanhol, Pablo Picasso, numa outra tela célebre, a *Guernica*.

Com a aura de um César moderno, escudado na lei, na diplomacia e na guerra, Napoleão redesenhou as fronteiras e os contornos geo-políticos da velha Europa. Em Tilsit, em 1807, ele e o Czar Alexandre anteciparam, numa pura lição de *realpolitik*, a geografia do célebre acordo assinado por Churchill e Estaline em Ialta. Daqui resultou uma outra evidência de modernidade na sua obra – o lugar de relevo ocupado pelo Imperador na história dos “pais fundadores” da ideia de Europa, e da realidade de um continente por alguma forma unido.

Foi mais do que por vaidade pessoal ou desejo de engrandecimento póstumo que Bonaparte se auto-retratou como o “Washington europeu”. Em Santa Helena, no exílio final, o ex-Imperador explicou qual fora sempre

o seu desígnio, ou sonho, europeu. Revisitando a política e a acção imperial, viu-as como outros tantos passos e instrumentos para a criação e consolidação de uma “association européenne”, isto é, de uma Europa regida pelos mesmos princípios civilizacionais consagrados pela França de 1789, e vertidos num mesmo sistema – um Código europeu, um ordenamento jurídico geral supranacional, uma moeda única, um padrão uniforme de pesos e medidas, e até uma Academia ou um Instituto europeu (Wilson & Dussen, *History of the Idea of Europe*, p. 68). “Uma das minhas grandes ideias” – afirmou ele no exílio – “era a aglomeração dos mesmos povos que, fragmentados, apenas têm as revoluções e a política (...) Gostaria de ter feito de todos os povos um só e único grande corpo de nações. Após esta simplificação sumária, seria então possível iniciar a quimera do belo ideal de civilização – (...) a unidade dos códigos, dos princípios, das opiniões, dos sentimentos, dos pontos de vista e dos interesses”. Isto feito, a Europa napoleónica poderia ter sido, duradouramente, uma “família” de “um só povo”, onde todo o “viajante” se sentiria, onde quer que estivesse, numa “terra comum”, bem governada, rica, esteticamente bela e funcional mesmo nas suas obras públicas e serviços básicos (Cit. in Duroselle, *História da Europa*, p. 275).

A unidade europeia era uma ideia antiga, que vinha sendo aperfeiçoada pelo cosmopolitismo cultural iluminista, de Kant, por exemplo, e que seria recuperada pelo Romantismo, já no século XIX, com San-Simon, ou com o sonho dos “Estados Unidos da Europa” de Victor Hugo. Depois de Carlos V, no século XVI, e até ao processo de construção europeia iniciado no pós-II Guerra Mundial, a epopeia napoleónica foi o momento em que mais perto a Europa esteve de constituir, de facto, uma unidade civilizacional. No auge do seu poder, o Império napoleónico estendia-se de Sevilha a Varsóvia e do Báltico à Sicília; escapavam-lhe apenas as extremidades nórdicas, a Inglaterra e Portugal. A animosidade face à Inglaterra e a invasão dos dois países ibéricos não se percebem, aliás, senão inseridas na lógica da grande “fortaleza política” europeia. Mas já antes, a estratégia das “Repúblicas Irmãs”, iniciada em Itália, e depois generalizada, “em família”, por Napoleão – ao fazer do irmão José rei de Nápoles e depois de Espanha, do irmão Luís rei da Holanda e do irmão Jerónimo rei da Vestfália – complementada pela “vassalização” de numerosos Estados-satélite “amigos”, mostrava uma lógica e uma dinâmica de integração pan-europeia francocêntrica por detrás da simples conquista militar.

Essa lógica e essa dinâmica não repousavam, contudo, no concerto europeu voluntário de potências e Estados menores em que hoje repousa a Europa; nem mesmo num simples ideal federativo. O mapa imperial remete mais para uma Europa de “integração”, construída com o concurso dos povos, mas sob a arbitragem suprema de um soberano. E foi por aqui, também, que ela afinal se revelou impossível. O expansionismo libertador e o reformismo estrangeirado com que os franceses entravam nos outros países tornaram-se, a médio prazo, opressivos das identidades nacionais e instigadores de resistências nacionalistas. Escorada em objectivos de modernização, consolidação e integração das restantes nações num sistema francófono, a missão libertadora que a “Grande França” se auto-arrogou teve dificuldades – até pela situação de guerra contínua em que o bonapartismo repousava – em ser mais do que um instrumento de absorção (e não de real integração) de povos. Ao invés de afrancesar os europeus, unindo-os, acabou por fortalecer as suas identidades nacionais, afinal impermeáveis e irredutíveis a qualquer ideia de “cidadania europeia”.

O próprio conceito de “nação” em que Napoleão se baseava só parcialmente era internacionalizável. Como Johann Fichte explicou, logo em 1807, o *peuple* francês não era o mesmo que o *volk* alemão: o primeiro era a soma de cidadãos arregimentados por detrás de uma bandeira e de um hino, a substância de uma nação “política”, voluntarista, contratualizada horizontalmente; o segundo era uma unidade quase mística de língua e sangue, que conferia substância a uma nação “histórica”, espontânea e inata, exclusivamente germânica (Carpentier & Lebrun, *História da Europa*, pp. 286-287). Contra estas *nuances*, intrínsecas da diversidade europeia, nenhum exército podia afinal resistir eternamente. Napoleão sempre acreditou estar a contribuir para a emancipação da Humanidade europeia. As nações limítrofes da França aproveitaram, sem dúvida, o mote, repudiando contudo, por estrangeiro e opressor, o mensageiro. Por isso Napoleão acabou por ser, simultaneamente, o semeador de uma aspiração democrática em todo o continente e a primeira vítima do fervor nacionalista moderno. Ou seja: a Europa das nacionalidades foi, simultaneamente, a consequência maior da Revolução e do Império, e o obstáculo maior à uniformização do continente nas mãos do herdeiro da Revolução e do líder desse Império.

O sonho do “Senhor Europa” foi uma das grandes componentes da lenda napoleónica. Em Santa Helena, o próprio Napoleão anotou no seu *Memorial*: “Fechei o abismo da anarquia e ordenei o caos; pus termo à Revolução, enobreci os pobres e oprimi os reis. Tudo isto significa alguma coisa (...) O impulso está dado, e não penso que depois da minha queda e do desaparecimento do meu sistema, possa haver na Europa outro equilíbrio possível do que a aglomeração e confederação dos grandes povos” (Cit. in Tulard, *Napoléon*, p. 448).

Por tudo isto, e no que ao actual desafio europeu diz respeito, o estudo de Napoleão é essencial – quer para recordar o que ele fez de bom, quer para evitar o que ele fez de menos bom, a saber, o ter acreditado numa Europa construída a partir de cima, pela lei e pela guerra de um só povo. Como quer que seja, o imaginário europeu não deixa, ainda hoje, de reconhecer a importância do seu legado: numa sondagem realizada em 2003 em seis Estados europeus (França, Alemanha, Inglaterra, Espanha, Itália e Polónia), sobre as grandes figuras históricas que, nos séculos XIX e XX, melhor representaram a identidade europeia, o nome de Napoleão apareceu em 5.º lugar, com 14% dos votos, *ex-aequo* com Willy Brandt e apenas atrás de Winston Churchill, Marie Curie (!), Charles de Gaulle e Konrad Adenauer (*L’Histoire*, p. 89).

Serve isto para salientar – em jeito de fecho – que Napoleão é muito mais do que um simples episódio da história de um país estrangeiro. Em França, e no fim do seu reinado imperial, ele acabou vencido. A dependência do “Imperador Napoleão” face ao “General Bonaparte” foi sempre a sua fraqueza intrínseca – por ele mesmo reconhecida, ao arqui-inimigo Metternich, quando um dia lhe confidenciou: “Os nossos soberanos podem deixar-se bater vinte vezes, e voltarem sempre aos seus reinos. Eu não posso, porque sou apenas um soldado *parvenu*. No dia em que perder, será para sempre” (Cit. in Conti, *Napoleão*, p. 7). Foi o que aconteceu, a dois tempos, primeiro em Leipzig, depois em Waterloo.

Sucede que, na política francesa, como nas leis ou nas instituições do Estado contemporâneo, no ideal de sociedade como nos valores (o mérito sobre o sangue), na concepção da guerra como no sonho europeu, Napoleão continua a ser um referencial. A sua multifacetada modernidade não oferece dúvida – até como antídoto para aquela historiografia que insiste em valorizar os determinismos anónimos por sobre o indessen-

tível voluntarismo humano e individual dos que comandam a História. Já a moralidade da sua obra é outro assunto – que remete para um outro ângulo de análise. Neste aspecto, convém lembrar que o “soldadinho corso” de estirpe italiana, “self-made-man” da Revolução e “Senhor da Europa”, teve muitos e diversificados filhos ideológicos ou táticos: liberais e democratas, mas também cesaristas mais ou menos autoritários e ditadores explícitos, amantes do *status quo* imperial que esmagava indivíduos, semeava a corrupção e vencia pela guerra. Adolf Hitler e Joseph Goebbels aprenderam muito com Napoleão – e poderiam até ter aprendido mais... se o Imperador fosse alemão. Na verdade, a incontornabilidade e a actualidade históricas do mais conhecido de todos os franceses faz com que haja tantos “Napoleões” quantos os gostos de cada um, e os usos que dele foi sendo possível fazer nos últimos 200 anos.

Bibliografia

- Asprey, Robert – *The Rise of Napoleon Bonaparte* e *The Reign of Napoleon Bonaparte*, Nova Iorque, Basic Books, 2001-2002.
- Bergeron, Louis - «L'Empire» in *Histoire de la France* (ed. G. Duby), Paris, Larousse, 1999.
- Carpentier, Jean; Lebrun, François – *História da Europa*, Lisboa, Estampa, 2002.
- Conti, Flavio – *Napoleão e a Conquista da Europa*, Lisboa, C. Leitores, 1983.
- Duroselle, Jean-Baptiste – *História da Europa*, Lisboa, D. Quixote, 1990.
- Furet, François - «Bonaparte» in *Dictionnaire Critique de la Révolution Française* (dir. F. Furet e M. Ozouf), Paris, 1992.
- Godechot, Jacques – *Napoleão*, Lisboa, Europa-América, 1990.
- Johnson, Paul – *Napoleon*, Londres, Penguin Books, 2002.
- Napoléon, l'Homme qui a changé le Monde* in *Les Collections de L'Histoire*, n.º 20, Paris, Julho de 2003.
- Sardica, José Miguel - «Napoleão Bonaparte. Revolução, Guerra, Império e Europa» in *História*, n.º 72, Lisboa, Dezembro de 2004.
- Schom, Alan – *Napoleon Bonaparte: a Life*, Nova Iorque, Harper Collins, 1997.
- Taylor, A. J. P. – «Napoleon» in *Europe: Grandeur and Decline*, Londres, Penguin Books, 1991.
- Thomson, David – *Europe since Napoleon*, Londres, Penguin Books, 1990.
- Tulard, Jean – *Napoléon ou le Mythe du Sauveur*, Paris, Fayard, 2001.
- Wilson, Kevin; DUSSEN, Jan Van der – *The History of the Idea of Europe*, Londres, Routledge, 2002.

José Miguel Sardica

Faculdade de Ciências Humanas (História)



Samuel Beckett: Sombras e Sonhos na Modernidade

Em 1861 escrevia Antero de Quental, num libelo contra a traduzibilidade da obra literária, que a poesia «é o homem e é o quarto d’hora em que se escreve» [Quental, 1923: 119], o meu contributo um tudo-nada excêntrico, receio, para este diálogo multidisciplinar resultará de uma espécie de paráfrase provocatória da afirmação de Antero. Assim, convido-os a visitarem comigo Samuel Beckett, na consciência de que este texto — o meu — é a mulher e foi o quarto d’hora em que escreveu. Ao contrário de Antero, que pretendia com a expressão singularizar a obra de arte, o meu quarto d’hora é uma geografia de instabilidade(s) e efemeridade. Afinal, como diz Nell em *Endgame*, «[n]ada é mais divertido do que a infelicidade, admito. Mas...» [Beckett, 1990: 101, trad. minha]. Arrisquemos então a infelicidade.

Avant propos: Pioravante Marche ou Do Primeiro Amor

Só as pessoas vazias não julgam pelas aparências.
O mistério do mundo é o visível, não o invisível.

Oscar Wilde

No início está, pois, a provocação. Mais do que de um objecto de estudo, falo-lhes de uma paixão: a escrita de Samuel Beckett. Porque é de uma paixão que se trata, corro o risco de que a margem de indizibilidade seja vasta. Este risco é ainda acrescido pelo facto de esta reflexão nascer de um descentramento de mim neste lugar. Não vou falar-lhes de autores, textos ou épocas em que costume trabalhar. Vou falar-lhes de uma empatia, de um passatempo, no sentido mais nobre do termo — afinal que temos nós mais do que tempo?

Esta excentricidade é desde logo evidente na primeira das muitas singularidades que me habitam aqui: sou, para afirmar o óbvio, a única mulher neste painel. Outras singularidades, mais pertinentes neste lugar, espero, serão aquelas que me tornam talvez ligeiramente anacrónica,

num tempo e numa academia que se vão distanciando da literatura, a que chamam agora «primária» por complemento à [também] literatura secundária. [Interrogo-me brevemente se um dos mais claros (e duradouros) legados da condição pós-moderna não terá sido a ascensão da figura do teórico à celebridade].

Proponho-me, pois, retomar a paixão. Anacronicamente, talvez. Não sei se será marca da modernidade, mas é-o certamente da contemporaneidade que nos habita, o facto de só eu ter escolhido, como figura emblemática da modernidade, um escritor. A literatura como espaço do saber, como «território de exploração de possibilidades da existência», no dizer feliz de Kundera, é cada vez mais uma relíquia do passado. E, todavia, nunca se leu tanto. Nunca se escreveu tanto. Mais uma marca da pós-modernidade? Pergunto-me se a popularização da autoria e da escrita não deriva historicamente da segundarização do «escrever bem», a que vimos assistindo desde há algumas décadas.

Dividida entre a recusa de posições absolutas em arte como na vida e a repugnância por se derrubarem árvores para publicar literatura de pronto-a-consumir, saiu-me este texto um pouco conservador. Terá sido o tal quarto d' hora.

Assumirei, pois, hoje o pendor anacrónico que, aliás, parece perseguir-me desde os primeiros anos na UCP, quando, na livraria, certo colega de Direito comentou com outro a pilha de livros que eu tinha encomendado em tom mais do que levemente irónico: «Quem me dera estudar estas coisas» — estas coisas eram obras literárias, claro está.

Na consciência de que sou, em termos de género, filiação discursiva e escolhas, *the odd woman out*, o que não me desgosta particularmente, porque me dá certo matiz beckettiano, trago-lhes, mais do que elucubrações definitivas e complexas que não caberiam no tempo que me foi atribuído, um convite. Um convite à leitura de um dos autores mais empolgantes, porque mais desafiadores, de novecentos: Samuel Barclay Beckett [1906-1989].

À Espera de Godot ou da Inescapabilidade das Sanguessugas

Outra obra que atraiu intérpretes como sanguessugas é a de Samuel Beckett.

[Sontag, 2004: 25]

Um [muitos] dos riscos da canonização em literatura é, como reconhece Susan Sontag, o de a interpretação se sobrepor ao texto que, paradoxalmente, se torna próximo, porque se fala dele, e longínquo, porque poucos o lêem em primeira mão. Daí que Sontag afirme que «[n]a época moderna a interpretação corresponde à recusa filistina de deixar em paz a obra de arte. A verdadeira arte tem a propriedade de nos deixar nervosos. Reduzir a obra de arte ao seu conteúdo para depois interpretar esse conteúdo, é o mesmo que domesticar a obra de arte. A interpretação torna a arte dócil, conformada» [ibid.: 24]. Domesticar Samuel Beckett significaria esvaziar um dos projectos de escrita mais inquietantes do século XX. Mais do que domar uma escrita que resiste a interpretações redondas e definitivas, gostaria de convidá-los a permanecer nervosos, i.e., convidá-los a viajar brevemente pela indocilidade e inconformismo beckettianos.

Reflectir sobre alguém que disse de si próprio «tornei-me escritor, porque tudo o mais falhou» [Gussow, 1996: 35, trad. minha] é talvez pensar utopias, fracassos e aporias da própria modernidade. Indagando a possibilidade de [ainda] se dizer o mundo e o Homem, a escrita de Samuel Beckett assume-se como lugar de encenação da instabilidade humana, abrindo-nos uma paisagem de desconsolo existencial, em que a descarcação do humano se espelha num discurso que evoca, repete, interroga e parodia tanto a memória literária como a linguagem quotidiana do lugar-comum. A escrita assume-se assim, *pari passu*, como uma *metaescrita*. A linguagem como *metalinguagem*.

A manifestação mais evidente da auto-reflexividade da escrita beckettiana é o bilinguismo voluntário do autor. A partir de 1938, Beckett escolhe não só viver no estrangeiro, mais precisamente em França, como opta por escrever parte da sua obra numa língua outra que não a sua: o francês. Muitas são as razões imaginadas para esta decisão — caracteristicamente, Beckett falou sempre pouco sobre isso: a formação académica em Francês e Italiano, a atracção pela «paisagem intelectual pari-

siense» dos anos 30 e 40, a vontade de reinventar formas artísticas ou até o respeito pela mãe. Sem prejuízo destas razões potenciais — umas mais absurdas que outras, é certo —, proponho a leitura complementar de que talvez seja o sentimento de alienação e estranheza, por um lado, e a experiência libertadora da alteridade, por outro, que levam Beckett a optar por uma espécie de exílio linguístico, em que a alternância de línguas conflui numa escrita que, mais do que referencial, é auto-referencial. À pergunta por que razão tinha escrito *Godot* em francês, Beckett responde: «Porque em inglês seria demasiado fácil. Precisava de disciplina» [Gussow, 1996: 32, trad. minha]. Também os motivos para, mais tarde, regressar ao inglês insistem numa nota idêntica: volta a escrever em inglês por estar «a perder a língua» [ibid.: 34, trad. minha]. A opção por uma ou outra língua parece, pois, resultar de um desejo de agilizar o pensar e descobrir novas formas de dizer. Escrever numa língua outra obriga sempre, por melhor que a falemos, a reinventar-nos e ao mundo, porque significa largar o corrimão da percepção automatizada. Por isso somos sempre diferentes, somos sempre *mais* em línguas diferentes. Por isso, diz Beckett, «Sou todas estas palavras, todos estes estrangeiros, toda esta poeira das palavras» [Beckett, 1979: 354]. A poética beckettiana é, pois, parece-me, um projecto de estrangeirização formal. A diferença ocupa nela um lugar central, porquanto o Homem se vê no mundo como um estranho. Esta é uma marca clara de uma modernidade tardia que, por um lado, resulta da experiência da industrialização do mundo e do corpo, da massificação e conseqüente banalização da morte e de um individualismo solitário e dessolidário que é agudizado pelo anonimato das grandes metrópoles e, por outro, resulta na necessidade imperativa de criar espaços provisórios e instáveis de humanidade através da tradução e, antes ainda naturalmente, da autotradução. A escolha do bilinguismo recria formalmente a geografia de desconforto e alienação em que, invariavelmente, se movem as personagens de Beckett. Deste pressuposto derivam, em meu entender, três outros traços potencialmente paradoxais da modernidade de Beckett.

Primeiro, a inflexibilidade autoral em relação ao cumprimento das indicações de cena, remetendo as didascálias obsessivamente para um despojamento do espaço cénico, ocupado tão-só pelos corpos [ou partes dos corpos] dos actores — em *Not I*, por exemplo, o espectador é con-

frontado apenas com uma boca que monologa em discurso entrecortado e aparentemente absurdo. Este rigor autoral, em parte surpreendente num autor que sempre recusou a visibilidade, assenta num desejo de fidelização formal que diz muito da pertinência do movimento enquanto instância de confirmação ou negação da palavra. Enquanto encenador, Beckett atribui enorme importância ao movimento e àquilo a que podemos chamar, com Anna McMullan [McMullan, 1994: 196-208], a desnarrativização do corpo. Embora o corpo seja território de lutas constantes entre a [ainda] vida e a morte que também somos — Winnie, a figura que a terra vai comendo ao longo de *Dias Felizes*, é disso exemplo claro —, os padrões de movimento corporal desacompanham frequentes vezes a palavra dita, abrindo potencialmente um novo espaço de dissonância e conflito, desta feita entre Homem e língua. Atulhar o espaço cénico de objectos, eventualmente carregados de sentidos simbólicos e sugestões interpretativas, constituiria, na visão de Beckett, uma sobreleitura, quando não mesmo uma tresleitura.

A esta atitude de clara *auctoritas*, também ela marca de uma certa modernidade [ainda romântica?], junta-se a recusa de Beckett de dar os textos como acabados: ao encenar dá-se conta de «supefluidades: em palavras como em acções» [Gussow, 1996: 37, trad. minha]. A reformulação e a anotação constantes da própria obra revelam uma concepção de autoria como reescrita, o que é sublinhado pelo entretecimento continuado de outras vozes, outros textos, outras autorias na sua escrita. Esta visão da literatura como um intertexto contínuo, como diálogo com a alteridade, que resulta num refazimento constante da mesmidade, antecipa, de algum modo, a morte do autor enquanto figura de autoridade. O autor dilui-se nos processos espiralados de leitura, escrita e reescrita. Este fenómeno abre caminho ou desemboca, dependendo da perspectiva, no terceiro traço de modernidade de Beckett: o impulso continuado de tradução de si próprio e do outro.

Irlandês de nascimento, Samuel Beckett foi poeta, romancista, dramaturgo, encenador, tradutor de si próprio e de outros. A tradução ocupa, de resto, um espaço privilegiado quer no seu contacto com outros autores, quer na sua sobrevivência económica nos primeiros tempos. Porém, mais importante do que esta actividade de tradução de outros, tão comum a escritores em início de carreira, é a pulsão para a autotradução.

Também aqui poderíamos talvez reconhecer o impulso da autoridade, porém, mais interessante e, em certo sentido, mais «beckettiano» é a vontade dupla de experimentar os limites da própria dizibilidade e de descobrir os silêncios que habitam nos interstícios da linguagem humana. Mais uma vez, a autotradução é criação de um espaço de desfamiliarização, de despojamento, de alteridade. Além disso, traduzir-se implica, de certo modo, uma subversão de uma concepção pacífica e incontroversa de autoria, ao mesmo tempo que estilhaça, e cito Ann Beer, «a segurança de um ponto de vista único e unificado» [Beer, 1994: 209, trad. minha]. Daí que quem estude Beckett tenha de estar sempre preparado para se interrogar acerca da «natureza e autoridade de cada texto» [ibid.: 218, trad. minha].

Endgame ou a Angústia do 10.º Minuto

Que Beckett é hoje um autor do cânone, um desses paradoxos que são os «clássicos modernos», é incontroverso, quanto mais não seja porque, tal como Franz Kafka antes dele, Samuel Beckett nos obrigou a olhar para o mundo de forma diferente e, hoje em dia, quer o tenhamos lido ou não, estamos todos à espera de Godot e todos sabemos, com maior ou menor grau de precisão, de que falamos quando falamos de um mundo ou de uma visão «beckettianos». Talvez o meio mais seguro de canonição seja a da popularização de uma mundividência.

Permitam-me que termine com um dos mais belos e mais comoventes reptos que conheço da chamada literatura universal – e, mais uma vez, ousou uma provocação: a de reclamar um lugar para a fruição no discurso dos Estudos Literários. Trata-se de um pequeno segmento de *Worstward Ho*, uma das últimas obras de Beckett – que tem tradução portuguesa de autoria de Miguel Esteves Cardoso, com o título *Pioravante Marche* – e diz assim: «Não importa. Tenta outra vez. Falha outra vez. Falha melhor» [Beckett, 1992 (1983): 101]. Deixo-o aqui como mote e apologia a *posteriori* deste texto.

A poética beckettiana do humano descarnado convida-nos a esperar desesperando e, nessa medida, é também [e sempre] uma poderosa poética de esperança. E também, nesta contradição, é extraordinariamente empolgante e verdadeiramente moderna. Ler Beckett, hoje como

ontem, é entrar num diálogo sem tréguas com textos que nos interpe- lam e ao nosso lugar no mundo. Não consigo imaginar melhor defini- ção de literatura.

Bibliografia

Primária

Beckett, Samuel (1979), *The Beckett Trilogy: Malloy, Malone Dies, The Unnamable*, Londres, Pan.

Beckett, Samuel (1990), *The Complete Dramatic Works*, Londres, Faber and Faber.

Beckett, Samuel (1995), *The Complete Short Prose. 1929-1989*, Nova Iorque, Grove Press.

Beckett, Samuel (1992), *Nowhow on*, Paris, Londres e Nova Iorque, Calder Publications.

Crítica

Beer, Ann (1994), "Beckett's Bilingualism", in John Pilling (ed.), *The Cambridge Companion to Beckett*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 209-221.

Gussow (1996), *Conversations with (and about) Beckett*, Londres, Nick Hern Books.

McMullan, Ann (1994), "Beckett as Director", in John Pilling (ed.), *The Cambridge Companion to Beckett*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.196-208.

Quental, Antero (1923), *Prosas*, vol. I, Coimbra, Imprensa da Universidade, p. 119.

Sontag, Susan (2004), *Contra a Interpretação e outros ensaios*, trad. José Lima, Lisboa, Gótica.

Biografia

James Knowlson (1997), *Damned to Fame. The Life of Samuel Beckett*, Nova Iorque, Touchstone.

Maria Alexandra Lopes

Faculdade de Ciências Humanas (Línguas e Literaturas)



A Modernidade de Marshall McLuhan

Falar de Marshall McLuhan (1911-1980), o autor de noções como “a aldeia global”, “o meio é a mensagem” ou o “surfear” que hoje utilizamos para a Internet, numa sessão onde se fala de Napoleão, de Sartre e de Beauvoir, de Bekett, de Aron, sob o tópico de figuras da modernidade, é um sinal claro de como o mundo continua a mudar. Bem na linha do antecipado por McLuhan. O século XXI é hoje e McLuhan é *mainstream*, é central, é quase tradicional. Falar de McLuhan é hoje um testemunho de que as ideias daquele investigador canadiano, falecido há mais de vinte anos, têm um lugar próprio e uma influência crescente em várias áreas da academia, nomeadamente nas ciências da comunicação.

Tom Wolfe, o escritor norte-americano que comparou McLuhan a Newton, a Darwin, ou a Freud, questionou um dia:... “E se o homem estiver certo?” A resposta seria esta: se ele estiver certo, o mundo vai mudar e muito. Conhecer McLuhan, penetrar no seu pensamento, é de algum modo entender o que está a mudar e em que sentido o mundo vai continuar a mudar.

Quem foi, então, McLuhan? Herbert Marshall McLuhan nasceu em 21 de Julho de 1911 em Edmonton no Canadá. Na universidade, depois de uma má experiência em engenharia, McLuhan descobriu a paixão pela literatura inglesa. Concluiu a sua primeira graduação, BA, em literatura, história e filosofia em 1933 na Universidade de Manitoba, onde no ano seguinte obteve o *Master in Arts* na mesma área. Apoiado por uma bolsa de estudos seguiu para Cambridge, Inglaterra, onde pretendia realizar o doutoramento, o que veio acontecer nove anos depois, em 1943. Problemas administrativos e económicos obrigaram McLuhan a realizar novos estudos de graduação e a iniciar a carreira de docente antes de concluir o Ph.D.

McLuhan adorava a vida em Cambridge. Foi aí que se deu a sua rápida conversão ao catolicismo. Refere-se que um dia, mais precisamente a 25 de Março de 1937, McLuhan foi confrontado por um amigo sobre as suas

convicções religiosas: “então porque não estás na Igreja?” Nessa altura McLuhan percebeu que já havia feito a sua escolha e nesse mesmo dia, numa data que continuou a comemorar durante toda a sua vida, McLuhan baptizou-se, com 26 anos de idade. Em 1973, trinta e cinco anos depois, seria nomeado consultor do Vaticano na Comissão Pontifícia das Comunicações Sociais.

Por aquela altura, em 1938, enquanto professor universitário de língua inglesa, McLuhan queixava-se regularmente da falta de interesse dos alunos por autores como Edmund Burke ou Shakespeare... essa falta de interesse perturbava-o tanto que resolveu tentar entender o que modelava os pensamentos, os sentimentos e os gostos dos seus estudantes... McLuhan iniciou então as suas originais e influentes explorações sobre os media, a tecnologia e a cultura. Estava já a caminho da fama mundial. A galáxia de McLuhan começava a nascer.

Em 1939 McLuhan casou-se com Corrine Lewis, texana, que lhe fora apresentada pela sua mãe, num workshop em Pasadena, Califórnia. Em Setembro desse mesmo ano, no mesmo mês em que se iniciava a II grande guerra, com os estudos de doutoramento em vista, McLuhan e a mulher partiram para Cambridge. Dali a um ano, com os trabalhos em bom ritmo, McLuhan recebeu autorização para terminar a escrita da dissertação nos EUA, podendo assim voltar a ensinar na Universidade de Saint Louis. O texto ficou pronto em três anos. Dadas as dificuldades e o perigo das viagens transatlânticas durante a II guerra, McLuhan foi dispensado de se deslocar a Cambridge para defender a tese, intitulada *The Place of Thomas Nashe in the Learning of His Time*, a qual recebeu os melhores comentários do júri.

Em 1946 McLuhan foi contratado pela Universidade de Toronto, Canadá, onde veio a estabelecer-se como figura proeminente. A partir daí, entre projectos de investigação, publicação de obras e um sem número de actividades no *Centre for Culture and Technology*, McLuhan lançou ideias e conceitos cuja dimensão só hoje, verdadeiramente, começa a ser entendida em profundidade. Em rigor, McLuhan não *continua* a ser actual; *McLuhan é hoje mais actual que nunca*. Só muito timidamente em finais dos anos 80, e mais claramente em meados dos anos 90, quando a revista *Wired*, ícone da revolução digital mundial, escolheu McLuhan para seu patrono, se pode dizer que as ideias de McLuhan começaram a ganhar impacto

global – de alguma forma, o emergir do global é contemporâneo do emergir mundial do pensamento de McLuhan.

As investigações de McLuhan, ou explorações como ele gostava de lhes chamar, as mais das vezes não são fáceis de entender. A sua linguagem metafórica e culturalmente muito sofisticada desafia o entendimento corrente dos fenómenos quotidianos, tentando penetrar naquilo que em cada época, no que respeita a cada media ou tecnologia, é o mais essencial e determinante para as actividades dos homens.

A originalidade, a inteligência e o domínio que McLuhan mostrava dos assuntos incomodou muita gente, durante muito tempo. O *establishment* e os investigadores positivistas mais ferrenhos nunca entenderam Marshall McLuhan. Conta-se que nos anos 1960 numa conferencia universitária, por isso num ambiente onde as ideias e os argumentos sempre têm que ser rigorosamente defendidos, depois de uma longa e detalhada apresentação, McLuhan foi violentamente contestado. O seu opositor criticava-o por não apresentar provas científicas das suas teorias, ao que McLuhan respondeu: "... não gostou destas minhas ideias?!... então, veja lá estas outras que passo a expor..." e avançou para mais explorações!

Para McLuhan, o decisivo é invisível! Segundo ele, as sociedades sempre foram modeladas mais pela tecnologia de comunicação dominante do que pelos conteúdos dessas mesmas tecnologias – este o significado correcto do slogan "o meio é a mensagem". O que cada meio é essencialmente é as alterações que provoca e os efeitos que tem na sociedade, bem como o equilíbrio sensorial específico que impõe sobre quem o usa. McLuhan considerava que os media – ele utilizava uma noção alargada de media, tornando-a praticamente equivalente de tecnologia –, estendendo os sentidos ou as capacidades humanas, alteram o ambiente, provocando em nós equilíbrios de percepção únicos. Assim, como extensões de nós mesmos – a rádio uma extensão do ouvido, o livro da visão, a roda dos pés, a roupa da pele, as armas dos braços e das pernas, etc. –, os media alteram a percepção do mundo. Dessa forma, alterando a percepção do mundo, mudando o equilíbrio sensorial em que estamos imersos, os media – as tecnologias – mudam o mundo e mudam-nos.

Devemos então perguntar: qual o media, a tecnologia, da nossa época? Para McLuhan, a resposta era óbvia: a televisão. Hoje, cremos, essa resposta mantém-se, embora o fenómeno televisão deva passar a ser estendido

à Internet, possivelmente, transformando-se no fenómeno mais vasto e profundo dos ecrãs – de televisão, da Internet, dos telemóveis, etc.

O estudo dos media, substantivo e compreensivo, que McLuhan levou a cabo – na linha de outros estudiosos como Harold Innis e Walter Ong, a que se convencionou chamar a escola canadiana da comunicação –, nos seus primeiros anos na Universidade de Toronto, foi em boa parte inspirado pelo Papa Pio XII, o qual encorajou o estudo substantivo dos media, incluindo das suas técnicas de comunicação e da capacidade de reacção individual. O media, ou seja, o *medium*, é a mensagem, isto é, as condições em que cada meio é o que é, o contexto por ele criado, por exemplo, pela televisão, é a sua principal mensagem, cujo conteúdo, em rigor, e conforme a McLuhan, não é qualquer programa mas antes somos nós próprios, nós mesmos, homens transformados por um mundo TVizado. Por isso, o meio, os media, as tecnologias, não são apenas a mensagem mas são também a massagem – são o massajar, o envolver e o anestesiar dos sentidos e das capacidades humanas.

As tecnologias electrónicas são tão poderosas, segundo McLuhan, porque são extensões de vários sentidos e capacidades humanas, incluindo do sistema nervoso. Um resultado importante da instalação do mundo digital, daquilo que McLuhan chamou a era electrónica, a nossa era, não é menos do que a substituição do livro como tecnologia de comunicação dominante. À volta, à velocidade da luz, a informação electrónica cerca-nos. De tanta informação, variedade e mudança, o ambiente em que vivemos não mais pode ser lido, mas apenas surfado. O surfista procura equilibrar-se num chão que se move constantemente. Hoje, as ondas são o mundo da era da informação e os surfistas somos todos nós. Vivemos como numa aldeia – não porque todos possamos falar com todos, mas porque a informação electrónica, predominantemente nas televisões, nos telemóveis, na Internet, nos cerca a todos e ao mesmo tempo. Simultaneamente como na aldeia, os pregões do pregoeiro público, que é hoje a televisão, levam a mesma informação a todos os aldeões ao mesmo tempo – seja o futebol, o 11 de Setembro, Hollywood, ou o Papa. As novas tecnologias electrónicas, típicas de uma era que segundo McLuhan se iniciou em 1844 com o telégrafo – a tecnologia que separou definitivamente a mensagem do mensageiro –, que se seguem à tecnologia de Gutenberg e à do alfabeto fonético, como as mais relevantes tecnologias de sem-

pre, são típica e estruturalmente acústicas. O ouvido, lembrava com ironia McLuhan, não tem pontos *de vista*; ouvimos o que nos cerca, sempre, quer queiramos quer não, 360 graus à nossa volta, sem pré-aviso, uns com os outros. Os media electrónicos encorajam o jogo constante entre os vários sentidos, destruindo a primazia da visão estabelecida nos últimos 3000 anos, como consequência do alfabeto fonético e da tipografia de Gutenberg – ver é conhecer... – sugerindo a chegada de um novo equilíbrio sensorial, recriando assim a era tribal pré-alfabeto fonético.

Seguindo McLuhan, a modernidade é em boa medida aquilo que ele apelidou de *era literária* ou *era da imprensa*. Iniciada em 1450 com a tipografia de Gutenberg, essa era acentuou o domínio da visão, da linearidade, da sequencialidade, da repetitibilidade, a qual alavancou a revolução industrial, o fenómeno do nacionalismo e o dos Estados modernos, e durou até à invenção do telegrafo. Com o telegrafo iniciou-se a era electrónica, marcada pela radio, cinema, televisão, telefone, computador e hoje pela Internet. A esta última fase pode associar-se as noções de pós-modernidade ou de modernidade tardia, em que o livro perde peso face à informação electrónica. É elucidativo ver como McLuhan escreveu sobre as redes, sobre o mundo da informação global, sobre o estar ligado, sobre uma consciência e um sistema nervoso mundial... em 1960, trinta anos antes da Internet ter chegado às sociedades mais avançadas.

Nascido em 1911, McLuhan veio a falecer a 31 de Dezembro de 1980, no ultimo dia do ano, durante o sono. A sua obra ficou, o seu brilho tem-se alargado e hoje, 25 anos depois do seu falecimento, o impacto dos seus trabalhos é visível no meio académico e científico mundial; seguramente, trata-se de um impacto mais forte nos EUA e no Canadá do que na Europa. Por isso também, hoje, neste Verão de 2005, na aldeia global McLuhaniana, nesta conferencia em Lisboa, uma das cidade europeias mais perto do continente americano, ao colocarmos McLuhan junto de Napoleão, de Sartre, de Beauvoir, de Beckett e de Aron, nos parece estarmos a fluir para onde fluem os próprios tempos.

Bibliografia

- McLuhan, M. (1994/1964) *Understanding Media*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
 McLuhan, M. (1962) *The Gutenberg Galaxy*, Toronto: University of Toronto Press.

McLuhan, M. (2001/1967) *The Medium is the Massage*, C.M., California: Gingko Press.

McLuhan, M. (2001/1968) *War and Peace in the Global Village*, C.M., California: Gingko Press.

Levinson, P. (1999) *Digital McLuhan*, Londres e Nova York: Routledge

Ilharco, F. (2004) *A Questão Tecnológica*, Estoril: Principia.

Fernando Ilharco

Faculdade de Ciências Humanas (Ciências da Comunicação)



Sartre e Simone de Beauvoir

Jean-Paul Sartre nasceu em Paris, a 21 de Junho de 1905, e faleceu, na mesma cidade, a 15 de Abril de 1980. Fez os estudos superiores na École Normale Supérieure, onde ingressou em 1924, graduando-se em 1929, ano em que também, na mesma instituição, se graduava Simone de Beauvoir (Paris, 9 de Janeiro de 1908 – 14 de Abril de 1986). Foram, na École Normale, contemporâneos de Emmanuel Mounier, Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, Jean Hippolyte, Claude Lévi-Strauss e Simone Weil, entre outros.

A intensa paixão amorosa entre Sartre e Simone de Beauvoir, a que não foi alheia a atracção recíproca de inteligências, data do período da sua vida estudantil, e projectar-se-ia por cinquenta e um anos de vida e companheirismo. Na obra autobiográfica *Memoires d'une Jeune Fille Rangée* (1958), Simone de Beauvoir dá-nos notícia do primeiro encontro e do decisivo envolvimento afectivo e intelectual com Sartre: «Sartre répondait exactement au vo eu de mes quinze ans: il était le double en qui je retrouvais, portées à l'incandescence, toutes mes manies. Avec lui, je pourrais toujours tout partager. Quand je le quittai au début d'août [1929], je savais que plus jamais il ne sortirait de ma vie.»¹

Filha de família com confortáveis posses económicas, Simone de Beauvoir teve uma educação tradicional, segundo os preceitos do Catolicismo (era sua mãe católica praticante) e do que ela viria mais tarde a criticar como «moral burguesa», a que foi progressivamente arrancada pelo ambiente universitário, sobretudo o contacto com Sartre e outros companheiros (Paul Nizan, André Herbaud², entre outros), e pelas duas experiências que considerou decisivas: a leitura de Balzac, que a guiou para a perda da crença em Deus, e a morte de Elizabeth Mabilille (Zazá),

¹ *Memoires d'une Jeune Fille Rangée*, Paris, Gallimard, 1964, p. 490.

² Manteve uma relação platónica com esse companheiro de Sartre. Foi Herbaud quem construiu a homofonia Beauvoir-Beaver, que significa Castor, alcunha por que era conhecida no primeiro círculo do existencialismo e que foi também alcunha amorosa para Sartre.

sua companheira de adolescência, que com ela se havia inscrito na Universidade. A morte de Zazá teve o efeito de uma convulsão interior que jamais a deixaria de assediar ao longo do percurso filosófico: revelou-lhe o sentido intensamente dramático da vida, a experiência brutal da morte e o absurdo da existência.

Para Sartre, Simone de Beauvoir foi a mulher que aceitou comprometer-se numa ligação incomum para a época, uma união marcada pelo companheirismo amoroso, pelas reivindicações antiburguesas da vida moral, pela amizade intelectual, pela paixão pela escrita e pela política, fora de quaisquer vínculos de matrimónio, por exclusão de filhos, de propriedade, de casa em comum e por inclusão de liberdade sexual, tanto de Sartre quanto de Simone.

Ambos foram professores de filosofia em liceus franceses, mas abandonaram a profissão para se dedicarem plenamente à escrita, Simone em 1943, Sartre em 1945. Nos anos que precederam a Segunda Guerra Mundial, Sartre, de 1933 a 1934, esteve em Berlim onde se dedicou ao estudo da fenomenologia de Husserl, das filosofias de Heidegger e Karl Jaspers, interessando-se também por Max Scheller, que o orientaram para a descoberta do pensamento do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard. As suas obras filosóficas combinam o veio destas influências com as de Hegel e Karl Marx, embora não seja suficiente dizê-lo, porque o que se designa por existencialismo sartriano, na sua unidade, procede de um vasto conjunto original de intuições, com cuja força criadora concorre uma sólida formação filosófica que domina o saber da época.

É na Alemanha que inicia, influenciado pelo pensamento heideggeriano, a redacção do romance *Melancolia*, editado em 1938 com o título *La Nausée*, que lhe abriu as portas da publicidade. O personagem de *La Nausée*, Antoine Roquentin, acusa já algumas das teses essenciais de Sartre, que este desenvolveria na obra filosófica e mesmo literária: o problema do sentido da vida, o vazio da existência e a absurdidade do mundo.

Entre 1931 e 1945, ano em que funda a revista *Les Temps Modernes*, com Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty, entre outros, o facto central da produção filosófica de Sartre é o famoso *L'Être et le Neant* (1943), com cujo pensamento se solidariza a obra especulativa de Simone de Beauvoir, nomeadamente *Pour une Morale de l'Ambigüité* (1947) e *Le Deuxième Sexe* (1949), já que a tese beauvoiriana da estrutura fundamentalmente ambi-

gua da condição humana, que expõe na primeira destas obras, recupera a ideia de que a existência humana se caracteriza pelo nada, cuja assunção categorial permitiu a concepção sartriana do homem como *projecto*, caracterizado pela capacidade de negar e de rebelar-se, autor da sua própria história, absolutamente nu em face das possibilidades da vida e das sucessivas decisões do seu agir, que sabe que todas as actividades humanas estão circunscritas por um limite intransitável: a morte. Esta existência não pode dispor de todo o tempo para realizar o infinito de possíveis sobre que se encontra aberta. Surge a angústia: *a vida é um absurdo*, dirá Camus, e *o homem uma paixão inútil*, afirmará Sartre.

Simone de Beauvoir explicará em *Pour une Morale de l'Ambiguïté a paixão inútil* que é o homem, um deus que se sonha como deus e um impossível de realizar-se como deus. A moral insinua-se subrepticamente entre este sonho de tudo do ser humano e a consciência do seu nada: «On ne propose pas de morale à un Dieu [...]»³ «L'homme, nous dit Sartre, est "un être qui se fait manque d'être, afin qu'il y ait de l'être"»⁴ Actualiza assim, por apropriação, a fórmula sartriana da consciência como *pour-soi*, fórmula que não só inaugura a distinção entre a pura facticidade e a emergência da liberdade como situa a consciência em face do nada, que olha no nada o ser possível da decisão e da escolha, pelo que o homem, que reconhece a falha ontológica que o nada nele significa, pode negar essa falha como falha e afirmar-se como *existência positiva*⁵. A ambiguidade estrutural do existir humano aparece aqui: um nada que é para alguma coisa ser, forma transitória que tenta transcender-se pelo *fieiri* da liberdade, fonte dos valores: transcendência horizontal que precisamente se consuma pelo repto da abolição de Deus.

No que concerne à ambiguidade como fundamento para uma moral, penso que constitui uma via estreita que só poderá conduzir, infelizmente, a uma moral ambígua, o que se prova na instante dificuldade de Simone de Beauvoir em ultrapassar os abismos da relativização dos valores e do relativismo ético, já que a ambiguidade fundamental da condição humana conduzirá sempre os homens à possibilidade de escolhas opostas, o que abre a porta à emergência de opções morais em conflito, que

³ *Pour une Morale de l'Ambiguïté*, Paris, NRF, 1947, p. 16.

⁴ *Ibidem*, p. 17.

⁵ Cf. *ibidem*, p. 19.

nem tão-pouco o sopesar dos fins da acção com os conteúdos e a qualidade da acção com outros fins e conteúdos congéneres conseguirá evitar. De todo o modo, julgo que a ética existencialista de Simone de Beauvoir, e apesar das dificuldades teóricas assinaladas, atingiu, mais do que a de Sartre, uma concepção superior de alteridade.

Pour une Morale de l'Ambigüité intenta desenvolver essa ética a partir das proposições básicas que aponte, para cuja tramitação deve ter igualmente concorrido o texto de Sartre *L'Existencialisme est un Humanisme*, publicado no ano de 1946, anterior à data de edição daquele livro de Beauvoir. O que há de singular nesta é a tentativa de justificar uma ética que tem em conta, a partir do ser ambíguo do homem, o valor positivo da alteridade, que me parece atingir uma concepção mais universalista do que a sartriana e que abre perspectivas a uma moral existencialista cujo método dialéctico, de que Beauvoir traça os contornos, impõe o um e o outro como recíprocos, o que virá a reaparecer em *Le Deuxième Sexe*, abonando a crítica que Simone, numa nota inicial desta obra, dirige a Lévinas.

A crítica é, de certo modo, injusta, pois que Simone de Beauvoir não inteligiu a gravidade da filosofia da não-reciprocidade do mesmo e do outro que Lévinas opõe às filosofias da reciprocidade que, de Aristóteles a Husserl, a Heidegger e a Sartre, submetem o outro ao esquema de leitura do mesmo. A falta de Lévinas em não assinalar a reciprocidade não é uma falha, antes uma consequência da sua tese da alteridade como absoluta, insubmissa à lógica e à filosofia da mesmidade. Por este ponto, parece-me que a tese da não reciprocidade levinasiana serviria a poderosa acusação de Simone de Beauvoir à cultura ocidental: que esta procedeu à emasculação da mulher pelo poder lógico-identitário do género masculino. Não é isso, porém, que Simone encontra no Lévinas de *Le Temps et l'Autre*, e se não encontra, é porque repõe no centro das suas preocupações teóricas a velha noção de reciprocidade do sujeito e do objecto.

Creio que essa noção tem um duplo objectivo em Simone de Beauvoir, encontrando-se, pelo segundo dos objectivos, uma proposta de inovação semântica que nunca esteve na órbita de Lévinas e que é diferente da que é susceptível de tradicionalmente encontrar-se nos autores que o último critica. Primeiro objectivo: o de provar que a reciprocidade entre homem e mulher é historicamente inexistente na nossa cultura, precisa-

mente porque a relação da mulher ao homem é de subordinação ou escravização. Segundo objectivo: o de repor a sua verdade teórica, segundo a qual a reciprocidade consistiria na tensão dialéctica de uma harmonia equilibrante entre o homem e a mulher, que caminharia, no Tempo e na História, pelo sentido da completude criadora ou efectiva de ambos. Assim, no lugar da deficiência que Lévinas visava na reciprocidade tradicionalmente entendida, vê Simone de Beauvoir a eficiência de uma relação entre recíprocos, que o Ocidente nunca verdadeiramente alcançou.

Le Deuxième Sexe é, porventura, a mais famosa obra de Simone de Beauvoir e, sem dúvida, o texto fundador do feminismo actual, pela análise sistemática que faz dos mitos da condição feminina e das estruturas patriarcais da nossa cultura. Foi mal recebida na sociedade francesa do pós-guerra. A esse livro se opôs François Mauriac e até Albert Camus, amigo de Sartre e Simone, de quem esta lamentaria o «machismo» na entrevista que, em 1975, fez a Sartre (*Situations*, X⁶). Os próprios marxistas acusaram-na de um equívoco colossal, porquanto, consideraram, completa a revolução, o célebre problema da mulher seria naturalmente resolvido.

Simone de Beauvoir dá-nos, nessa obra, uma imagem crua e sem eufemismos da condição da mulher. Sustenta a tese de que os géneros feminino e masculino são construções sócio-culturais que condicionam a concepção da feminilidade e da masculinidade e determinam a função de ambos, homem e mulher, na sociedade. A conhecida afirmação existencialista de que o ser humano é fundamentalmente projecto, segundo a tese sartriana de que a existência precede e determina a essência — tese logicamente contraposta às antropologias clássicas essencialistas —, ilumina o conceito beauvoiriano de género ao estabelecer-lhe o esteio teórico que permite mostrá-lo como uma categoria forjada nos circunstancialismos da História. Determinado e orientado pelo culto da superioridade do homem sobre a mulher, o conceito de «género feminino» delineou a posição singular da mulher pelo critério limite do *segundo sexo*, uma alteridade negativa onde a condição feminina se assume numa relação de falsa reciprocidade com o homem. É esta alteridade negativa que está presente no título da obra *Le Deuxième Sexe*.

⁶ Jean-Paul Sartre, *Situations*, Paris, Gallimard, 1947-1965.

A feminilidade é socialmente construída segundo um processo que difere do da masculinidade, por atenção ao sexo e não à existência da pessoa. A denúncia de que é sobre a categoria sexual biológica que se funda a construção cultural da alteridade feminina leva-a a contestar ser a biologia determinativa da separação dos sexos e a concluir que a segregação pela biologia transformou a mulher num outro, apenas considerado o *segundo sexo*, como tal um ser alienado, que necessita de libertação. São evidentes aqui os temas caros da dialéctica hegeliana do senhor e do escravo e da alienação social e política de Karl Marx.

A reivindicação da construção identitária da mulher é, independentemente da sua sexualidade, feita sobre uma vocação igual de destino para ela e para o homem, aberta sobre um futuro de redenção que implica não somente a redenção da mulher mas, com essa redenção, a redenção do próprio homem.

No curso da obra *Le Deuxième Sexe*, como em todo o percurso do seu pensamento filosófico, é o materialismo existencial sartriano que se projecta na sua análise da sujeição ou servilismo das mulheres e que orienta a dinâmica emancipadora das suas teses. Penso que a originalidade de Simone de Beauvoir está em ter repensado o existencialismo sartriano ao adequar as suas teses e instrumentos conceptuais a uma teoria filosófica da mulher, teoria que soube preservar, apesar da reivindicação da identidade do homem e da mulher, o conceito de diferença, não enquanto esta diferença é a diferença de sexo mas diferença pela alteridade.

O conceito de alteridade está presente em *Le Deuxième Sexe* com algumas obscuridades que, no entanto, a leitura de *Pour une Morale de l'Ambiguïté* pode iluminar, nomeadamente a ambivalência do seu tratamento, que considera ser a mulher um outro enquanto reverso negativo do homem ao mesmo tempo que defende ser a categoria do *outro* tão original como a própria consciência⁷. A recuperação da categoria do outro situa-se, a meu ver, no sentido que lhe é atribuído numa sociedade que instituisse o valor positivo ou verdadeiro da reciprocidade, tal como mostrei.

A entrevista de 1975, que acima citei, dá-nos notícia de como o projecto e redacção de *Le Deuxième Sexe* foram encorajados por Sartre. Mas não é por isso que essa entrevista é importante. Contém uma intensa e muito

⁷ *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949, p. 17.

significativa reflexão do casal sobre a construção da feminilidade. Simone não deixa de acusar na obra de Sartre vestígios de «machismo» e até de «falocracia». Isto mostra que entre Simone e Sartre houve, em tal matéria, uma linha sinuosa que separava o «feminismo» dela e o «machismo» dele, embora a Sartre se deva reconhecer a sua abertura para o permanente diálogo. Foi, de facto, esta abertura de Jean-Paul Sartre que nunca faltou a Simone de Beauvoir.

Manuel Cândido Pimentel

Faculdade de Ciências Humanas (Filosofia)



Títulos publicados

Volume 1

**Modernidade e Cruzamento de Saberes
Figuras da Modernidade**

Títulos a publicar

Volume 2

**Tecnologia e Sociedade
Tecnologia, Humano e Pós-Humano**



Modernidade e Cruzamento de Saberes Figuras da Modernidade

Aspectos da modernidade, segundo a última filosofia de
Edmund Husserl

Carlos Morujão

A Modernidade (alguns aspectos)

Jorge Fazenda Lourenço

A Modernidade e os Media

Rita Figueiras

A modernidade na História

Ana Paula Rias

A construção do saber na prática profissional do serviço social,
em contexto de modernidade

Isabel Vieira

A “modernidade” de Napoleão Bonaparte

José Miguel Sardica

Samuel Beckett: Sombras e Sonhos na Modernidade

Maria Alexandra Lopes

A Modernidade de Marshall McLuhan

Fernando Ilharco

Sartre e Simone de Beauvoir

Manuel Cândido Pimentel

