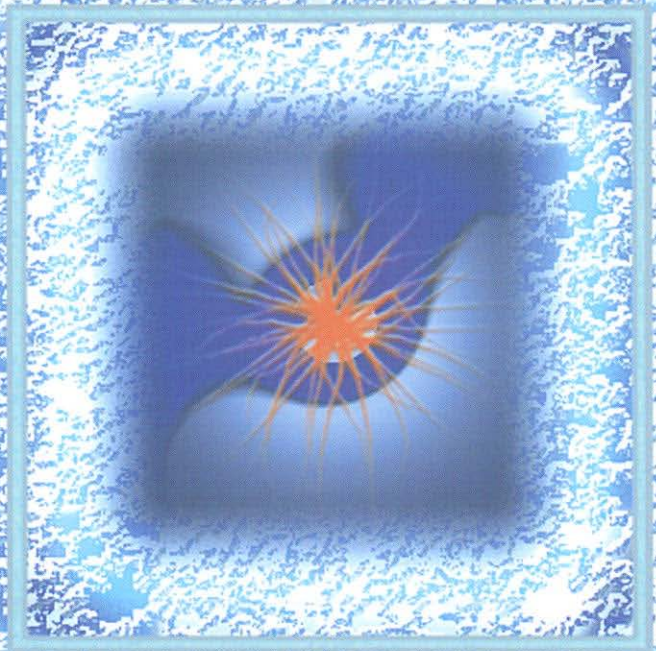


Diafancias do Mundo

Homenagem a Mário F. Lages



Universidade Católica Editora

Diafanas do Mundo

DIAFANIAS DO MUNDO

Diafánias do mundo : homenagem a Mário Ferreira Lages. – Lisboa : Universidade Católica Editora, 2012. – 432 p. ; 23 cm
(Homenagem)

ISBN 978-972-54-0335-8

I – Col. II – LAGES, Mário Ferreira, homenageado

CDU 929 Lages, M. F.

Diafánias do Mundo

Homenagem a Mário F. Lages

© Universidade Católica Editora

Edição: Universidade Católica Editora, Unipessoal, Lda.

Revisão editorial: Helena Romão

Composição gráfica: EUROPRESS, Lda.

Data: Julho 2012

Depósito Legal: 345698/12

ISBN: 978-972-54-0335-8

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA

Palma de Cima – 1649-023 Lisboa

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

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



UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA
LISBOA 2012

O 'conflito de interpretações' no *Discurso decisivo* de Averróis

José Maria Silva Rosa*

Existe livre arbítrio no Islão? Sim. A lei muçulmana pode evoluir? Sim. Existem grandes filósofos no Islão? Sim. Mas quem sabe isso? Muito pouca gente. Porque quem é que, mesmo entre os muçulmanos, conhece a obra de al-Châf'î, o fundador da doutrina sunita, aquela que hoje seguem cerca de noventa por cento dos muçulmanos? Quem leu Avicena e Averróis, os filósofos que permitiram à Europa compreender melhor Aristóteles? Quem sabe que é no Irão que se encontram hoje os pensadores mais modernos e os mais inventivos? Todas as pessoas falam do Islão, mas raros são aqueles que o conhecem. Esta religião tão caluniada permanece um continente cultural a explorar, um universo mental muito mais rico do que aquele que nos dá a sua imagem deformada pelo fundamentalismo. (...) É preciso levantar o véu desta riqueza.

Catherine Golliau¹

Estamos mais habituados a ver hoje a religião e a cultura islâmicas confrontadas negativamente com outras religiões e culturas do que a prestar atenção aos debates internos e aos momentos críticos que se geraram e continuam a gerar no seu seio e sem os quais o Ocidente não seria o que é hoje. Um preconceito tenaz continua a etiquetar culturas, religiões e períodos de históricos do passado como 'de trevas'. E o *Outro* perdura como lugar ameaçador da nossa pretensa identidade, ignorantes que somos do quão decisivo ele

* Universidade da Beira Interior

¹ "Soulever le voile", in Catherine GOLLIAU (Dir.), *Islam. Avicenne, Averroès, Al-Gazâlî, ibn Khaldoun. Les textes fondamentaux commentés*, Éditions Tallandier, Paris, 2005, p. 3.

foi e continua a ser para nós. Valham-nos as imorredouras palavras do grande mestre dominicano, Alberto Magno, no séc. XIII, dirigidas àqueles que dentro da sua própria Ordem olhavam com desconfiança o seu desvelo e interesse por todos os saberes árabes coevos: “Há ignorantes que querem combater por todos os meios o uso da Filosofia, e sobretudo entre os Pregadores, onde ninguém lhes resiste, bestas brutas que blasfemam contra aquilo que desconhecem.”

Um dos momentos mais ricos deste vivo debate adentro do pensamento islâmico aconteceu no Al-Andaluz do séc. XII, mais precisamente em Córdoba, pátria de Averróis, tendo na obra deste chamada *Discurso decisivo sobre a harmonia entre a religião e a filosofia*² um marco absolutamente exemplar. No *Discurso* procura o autor determinar o lugar da filosofia grega e da investigação racional autónoma em relação ao discurso teológico e religioso de literal obediência corânica. E para esse debate, segundo Alain de Libera, “nenhum dentre todos os textos de Ibn Rushd, é mais representativo do homem, da obra e da época que o *Faṣl al-maqāl* [*Discurso decisivo*].»³ A nossa intenção aqui, fiéis ao texto e prosseguindo o asserto de Libera, é pois tentar mostrar a orientação hermenêutica fundamental do filósofo de Córdoba, presente na obra, e determinar-lhe precisamente o seu carácter *decisivo*.

Podemos dizer que o 'conflito de interpretações' começa logo pelo título. A tradução francesa de Léon Gauthier propôs, em tempos, “l'accord entre la religion et la philosophie”. Mas se seguirmos a recente proposta de Fethi Benslama, num texto ele mesmo luminoso e decisivo⁴, a tradução completa do título — *Kitāb Faṣl al-maqāl wa taqrīr mā bayna aḥarī'at wa al-hikmat min 'ittisāl* — «não comporta nenhuma menção de acordo (...). A pé da letra, a tradução do título tem a seguinte formulação: o livro do discurso decisivo e da determinação da relação entre a lei (enquanto divina) e da sabedoria.” De facto, continua o mesmo autor, “as palavras 'religião', 'acordo' e 'filosofia' não existem no título deste texto, em árabe. Em vez de 'religião' temos 'lei', em vez de 'acordo' temos 'relação', 'conexão'; em vez de 'filosofia' temos 'sabedoria.’” E apesar disto, para outros especialistas do árabe do séc. XII, o termo *ittisāl* quer significar mais que simples relação ou conexão, porque comporta também uma intenção de *união* ou de *unidade*, donde, por exemplo, a justeza da tradução, para português, de *ittisāl* por «harmonia».

Acresce ainda que, logo no §21 do *Discurso decisivo*, depois da afirmação categórica de sempre haver possibilidade de interpretação todas as vezes que «exista contradição entre o resultado de uma demonstração e o sentido óbvio do texto revelado», Averróis declara que nenhum muçulmano duvida de tal afirmação e que a mesma não «suscita qualquer dúvida no crente», acrescentando ainda: mas «quão maior é a certeza relativamente a esse princípio por parte de quem o aplicou e o experimentou e teve a intenção de unir a

razão e a tradição religiosa», isto é, de operar a conciliação entre o conhecimento racional e o conhecimento transmitido. Pois que, feitas as contas, mau grado as querelas dos teólogos, sobretudo Ash'aritas, «a filosofia é a companheira da revelação e a sua irmã de leite» (§71). Eis-nos aqui nos antípodas *philosophia ancilla theologiae* de Pedro Damiano e outros, na latinidade coeva. O paradigma não é o da ancilaridade, mas antes o da sororidade entre a racionalidade e a fé. Veremos adiante que, por esta porta aberta, Averróis irá fazer entrar a autonomia da reflexão filosófica (de cunho aristotélico) em terras do Islão, precisamente a partir da leitura do Al-Corão.

Contudo, dizer que se quer operar a conciliação é uma coisa; conseguir realizá-la efectivamente é algo muito diferente. No §45, por exemplo, Averróis critica sem rodeios o eclectismo de d'Al-Ghazzālī: este, pretensamente, também tinha querido conciliar a religião e a filosofia, mas, não o conseguindo, caiu numa posição irénica, prejudicial tanto para uma como para a outra: eis que «com os Ash'aritas ele é Ash'arita, com os Sufis é Sufi, com os Filósofos, filósofo. (...) A sua intenção, ao proceder assim, era fazer crescer o número dos homens de ciência, mas na realidade o que acontece é que aumentou o número dos homens depravados e corruptos». É uma crítica implacável contra todas as tentativas de concordismo à *outrance*. E é por isso que o próprio título da obra de Averróis deve ser encarado com as precauções que notámos. O espírito jurídico do autor do *Kitāb Faṣl al-maqāl*, habituado a sentenciar, conseguiu encontrar uma fórmula que só à primeira vista parece clara na resolução da contenda. Consegue, pois, de uma forma extraordinariamente feliz e fecunda, fazer ver de golpe o núcleo do próprio conflito a dirimir. E é talvez por isso que também tem surdido o *conflito de interpretações* sobre Averróis, *lui-même* — tema desenvolvido por Dominique Urvoy *et alii*, questionando as leituras 'averroístas' de Tomás de Aquino, de Leibniz ou de Renan —, se bem que não sejam essas leituras históricas que aqui nos interessam, mas antes o próprio conflito hermenêutico no interior do *Discurso Decisivo* e, acima de tudo, a *decisão* inabalável de Averróis por uma interpretação que diferencia o texto corânico, que o põe a respirar, ao invés de o compactar num único sentido. É por esta decisão inegociável (mesmo que às vezes possa parecer o contrário ao leitor: antecipará Averróis o mote *larvatus prodeo*?) que, no entender de Malek Chabel⁵, Averróis é actualíssimo e muito pode ajudar hoje o renascimento das Luzes da razão em terras do Islão. A sua *voluntas interpretandi* situa-se no coração mesmo do projecto filosófico enquanto tal, num plano que diríamos transcendental e, por isso, tal decisão diz respeito a todos os que pensam e demandam o reconhecimento da pertinência pública da racionalidade filosófica, onde quer que ela se levante.

I. Do conflito à decisão pela interpretação

O primeiro parágrafo do *Kitāb Faṣl al-maqāl* [*Livro do Discurso decisivo*] determina bem, com a sua concisão sentenciosa, o objecto exacto de que se ocupa a obra: “o objectivo deste tratado é investigar, através de um exame jurídico, se o estudo da filosofia e das

² Cf. Averróis, *Discurso decisivo sobre a harmonia entre a religião e a filosofia* (trad. port. de Catarina Belo), IN-CM, Lisboa, 2007 (referiremos sempre esta tradução).

³ Alain de LIBERA, “Introduction”, in *Averroès, Discours décisif* (trad. fr. M. Geoffroy), Flammarion, Paris, 1996, p. 6.

⁴ Fethi BENSLAMA, “La Décision d'Averroès”, in *Le Colloque de Cordoue 8, 9 et 10 mai 1992. Ibn Rochd, Maimonide, Saint Thomas ou la filiation entre foi et raison*, Éditions Climats, Association freudienne internationale, Paris, 1994, pp. 68-69.

⁵ *L'Islam et la Raison. Le combat des idécs*, Perrin, Paris, 2006.

ciências lógicas é permitido ou proibido, ou prescrito de acordo com a religião islâmica, seja enquanto recomendação seja enquanto obrigação”. Eis que numa única afirmação temos toda a teoria dos actos humanos, conforme a tradição teológico-filosófica do *kalam*, a propósito da legalidade o estudo da ciência grega, pré-islâmica.

A austeridade judiciosa da fórmula de abertura não consegue nem quer esconder o conflito que lhe serve de pano de fundo: numa sociedade sujeita a profundas alterações religiosas e políticas (em trânsito dos Almorávidas para o fundamentalismo dos Almôadas com Ibn Tumart), das quais ele mesmo será vítima, quinze anos depois de ter escrito esta obra, por volta de 1180, a legitimidade do estudo da filosofia (i.e., Aristóteles) foi posta em causa e Averróis entende que deve intervir, *prima facie* apenas como simples juiz. Com efeito, aparentemente não parece ser como filósofo nem como leitor ou comentador de Aristóteles que escreve o opúsculo: é exclusivamente, como ele diz, da perspectiva do «exame jurídico» que vai situar o seu *responsum*, i.e., o seu *Parecer* legal. Tomar uma decisão e julgar é, por excelência, a função do tribunal. No *Livro do Discurso Decisivo* é, pois, o homem de leis que vai falar; é alguém que se pretende, pelo menos a um primeiro olhar, num plano *extra-partes*, superior ao litígio. Não será, pois, Averróis a julgar: será a *recta ratio*. Podemos dizer, aproveitando a coincidência, que Averróis visa fazer justiça ao seu próprio nome já que *Ibn Rushd* significa literalmente *filho da rectidão*.

Neste procedimento menos empírico que transcendental⁶ — visa-se determinar a *de jure* a legitimidade da Filosofia —, o *Discurso Decisivo* não pretende ser um texto nem concordista nem anti-concordista, nem de teologia nem de filosofia, no sentido do conflito relações entre a Fé e a Razão, querelas próprias da Idade Média latina desde São Justino e Santo Agostinho até G. d'Ockham e, depois dele, Martinho Lutero. Seria uma transposição anacrónica e indevida, comparável ao melhor estilo do epíteto de *livre-pensador* que Renan lhe aplicou. Tanto mais que o diálogo fé cristã — sabedoria grega fora ele mesmo sujeito a uma armadilha quase-maniqueísta por causa da identificação entre filosofia e razão, de um lado, e religião e superstição do outro. Se como anota judiciosamente D. Urvoy⁷, o *Kitāb Faṣl al-maqāl* é o manifesto doutrinal de Averróis, “não é, porém, um manifesto do ‘racionalismo’, mas antes o desenvolvimento de uma ampla reflexão sobre a Filosofia no âmbito de uma certa racionalidade discursiva. O *Faṣl al-maqāl* é uma *fatwā*”, quer dizer, a pronúncia relativa a uma consulta jurídica⁸.

Apesar disso, se bem que o enfoque e o alcance da solução de Averróis vá além do clássico debate latino entre a Fé e a Razão, é de facto o problema da relação entre a *Falsafa* (Filosofia árabe de cunho grego) e o texto corânico que desencadeia a sua intervenção, mesmo se, através do seu juízo, o filósofo cordovês visa ultrapassar tanto o antagonismo como o concordismo. Até porque, de facto, as noções de ‘acordo’, ‘harmonia’,

⁶ Dominique URVOY, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Flammarion, Paris, 1998, p. 52: “sa démarche n'est-elle pas empirique, mais transcendante”.

⁷ Dominique URVOY, *Averroès. Les ambitions...*, p. 15.

⁸ Alain de LIBERA, “Introduction”, p. 11.

‘conciliação’, ‘reconciliação’ já eram temas clássicos da reflexão filosófico-teológica em terras do Islão⁹. Neste mesmo sentido, afirma Fethi Benslama que a “ideia de conciliar a filosofia e a religião é muito antiga em contexto islâmico, pois já a encontramos em Farâbî (séc. IX), em Avicena (séc. X) e em muitos outros até Avempace [Ibn Bajja] na Andaluzia. Todavia, se estes autores se contentaram com levantar o problema ou em o discutir incidentalmente, é Averróis que lhe consagrará especificamente um Ensaio, por volta de 1180, [o *Discurso Decisivo*] cuja intenção é ultrapassar o antagonismo.”¹⁰

Ora, e é isto o que queremos sublinhar em primeiro lugar: o aparecimento da *fatwā* que constitui o *Discurso* só se compreende contra o pano de fundo de um conflito que lavra no tempo em que Averróis escreve. Por isso, previamente ao propósito e às palavras do primeiro parágrafo que indicam o objecto e o conteúdo de que se trata (*o quê?*), existe uma questão mais importante: *porquê?* Porque é que Averróis escreveu o *Livro do Discurso Decisivo*? A despeito de ele próprio, um pouco antes do final da obra, no §71, nos confessar que a «sua alma, por causa das tendências viciadas e das crenças alteradas que se insinuaram na Lei revelada, está no limite da tristeza e da aflição», o *Discurso* está nos antípodas de uma empírica psicologista ou da mera manifestação de um legítimo estado de alma. Averróis não quer seguir a *via curta* como d'Al-Ghazzālī, mas antes a *via longa* de uma hermenêutica racional, argumentada. Por isso a resposta ao ‘*porquê?*’ é constituída por todo o *Discurso*, ao qual deveremos ainda acrescentar outras das suas obras: *Desvelamento dos métodos de prova* e a *Incoerência da Incoerência*.

Regressemos então ao início do *Discurso Decisivo* onde não encontramos nenhum Averróis contristado e aflito, mas antes um juiz impassível em vias de julgar com imparcialidade. Se o problema a que a *fatwā* quer responder pelo ângulo puro e simples do direito é a legitimidade da Filosofia face à Revelação corânica, é porque aquela legitimidade foi posta em causa. Por quem? Averróis irá identificar ao longo do *Discurso* várias e diferentes posições teológicas e jurídicas que questionam tal legitimidade — como por ex., o racionalismo estrito dos juristas Mutazilitas; os Malikitas ciosos da tradição almorávida, etc., —, mas o seu alvo directo são os teólogos Ash'aritas e a sua apologética vazia, as vãs disputas, etc., dos quais o representante mais eminente fora d'Al-Ghazzālī com as suas invectivas contra a *Falsafa*/filosofia. No *Desvelamento dos Métodos de Prova* Averróis nomeia-os sequencialmente: «*kharijitas, mutazilitas, ash'aritas, sufis e por fim, 'veio Abū Hamid [d'Al-Ghazzālī], e a torrente [que semeou a confusão nos espíritos] transbordou até às aldeias.*»¹¹ O contexto teológico-político é, pois, de questionamento do pensar autónomo e de quaisquer ousadias hermenêuticas, mesmo que se mostre *ex professo* absoluta fidelidade ao Corão. A reflexão filosófica no Al-Andaluz muçulmano começa a encontrar obstáculos. Frente aos anteriores ‘séculos de ouro’, o Islão no Magreb começou a encetar um processo de fechamento sobre si mesmo, rejeitando a *Falsafa* e a diversidade hermenêutica que o revitalizaria.

⁹ Alain de LIBERA, “Introduction”, p. 10.

¹⁰ Fethi BENSALAMA, “La Décision d'Averroès”, p. 66.

¹¹ Dominique URVOY, *Averroès. Les ambitions...*, p. 135.

Mas voltemos, como é nosso intento, ao começo do *Discurso Decisivo*: depois de ter determinado que (§2) «o acto de filosofar consiste apenas no estudo racional das coisas existentes e na reflexão sobre elas na medida em que eles constituem a prova (*dalāla*) da existência do Artesão [Criador]», e de constatar que a Revelação «recomenda aos homens que reflectam sobre os entes e encoraja-os nisso» — por exemplo, *Corão* LIX, 2: «Reflecti, ó vós que sois dotados de visão» [*clarividência*] — Averróis deduz, enquanto jurista, que a «Revelação declara obrigatório o exame das coisas existentes por meio da razão e da reflexão» (§4), ou seja, por outras palavras, através do «silogismo racional» demonstrativo, que é o mais perfeito tipo de raciocínio.

Tal quer dizer, então, através de um raciocínio analógico, que a Palavra de Allah, o Al-Corão, ordena imperativamente o estudo da Lógica: é preciso que aquele que aspira a conhecer Deus — e segundo o Texto Sagrado todos devem e são encorajados a conhecer Deus segundo as suas capacidades e a sua natureza (*fitra*) — «conheça previamente as diferentes espécies de raciocínio e as suas condições», porque «estas coisas são para o exame racional como aquilo que os utensílios são para a actividade prática» (§5).

Até aqui não há qualquer problema com esta leitura fiel ao *kalam*. Aproveitando-se de uma exegese absolutamente transparente do sentido óbvio de alguns versículos do Corão e de raciocínios analógicos evidentes, Averróis remonta para as condições de possibilidade do mais perfeito tipo de conhecimento (e para aqueles que dele são capazes, Allah só poderia mandar este género ciência) e, no mesmo movimento, legitima a actividade filosófica enquanto tal. Deste modo, de acordo com o dito raciocínio analógico que ele próprio elogia e pratica, se o Corão se dirige a homens inteligentes, então todo o esforço da inteligência dos homens, todas as tentativas da razão por compreender as coisas existentes, numa palavra: a Filosofia enquanto tal vem juntar-se como esforço de esclarecimento racional, anterior ao Islão, mas que a própria Revelação corânica reconhece e leva à perfeição. Numa outra perspectiva, podemos dizer que Averróis tenta trazer para a História a auto-interpretação do mundo islâmico, situar o advento do Islão num tempo concreto, antecedido de outros eventos, e, desta tentativa, resulta que a filosofia grega bem pode e deve aparecer como *preparatio* para o Corão e não como ciência pagã e infiel a rejeitar em bloco. Assim, um princípio que já era válido em termos de história religiosa — i.e., a revelação de Allah a Maomé vinha culminar e cumprir a revelação iniciada em Abraão e continuada com Moisés e Jesus — é agora aplicado ao próprio processo histórico da Filosofia. Digamos de passagem que a não-aceitação da aplicação do princípio histórico ao Islão, e a manutenção das suas origens num plano fabuloso e quase-mítico teve e continua a ter gravosas consequências no mundo muçulmano.

Não podemos dizer que a tentativa de colocar a revelação corânica na história seja algo absolutamente original no mundo islâmico, porque já Ya'qub Al-Kindi (m. 873) tinha afirmado, contra uma «visão etnocêntrica» do islamismo, que «um dos deveres primordiais é de não desprezar ninguém do qual possamos tirar proveito, por mais insignificante e mínimo que seja. Que dizer então daqueles que foram para nós os factores essenciais de um real enriquecimento em matérias de primeira importância, extremamente preciosas. Estes autores, com efeito, ainda que tenham permanecido na

ignorância de uma parte da verdade, foram para nós a via e o instrumento para alcançar múltiplos outros conhecimentos, dos quais não puderem eles mesmos alcançar a verdade inteira...»¹²

Não há dúvida, porém, que esta relação com o dito *sol grego* foi sempre «uma das maiores provas do pensamento no Islão»¹³. Mas vemos que Averróis não hesita nem por um momento no caminho a seguir: «visto que tudo o que é necessário para se estudar os silogismos racionais já foi estudado pelos Antigos, é preciso pormos as mãos à obra e estudarmos os seus livros, para vermos o que disseram a esse respeito.» (§9) «O estudo das obras dos Antigos é obrigatório segundo a religião [Lei].» (§13) Esta *fatwā* que recupera o património cultural e filosófico pré-islâmico é de um alcance decisivo e transcendente que nunca sublinharemos demais. Mas devemos notá-lo agora: parece não ser já apenas o juiz Averróis a escrever, mas antes o filósofo, o leitor e Comentador apaixonado pelas obras de Aristóteles.

Certamente o pano de fundo desta inquebrantável «vontade de interpretar», como é compreensível, decorre da forma como Averróis, saído de uma família de grandes *Cadis* de Córdoba, assume ele mesmo a diversidade das tradições jurídicas anteriores e as quatro fontes do direito no Islão, aí compreendido, de modo muito especial o *ijtihad*, o esforço pessoal de interpretação da escola shafiita, que conhecera através do seu mestre 'Iyad (o qual tinha estudado com al-Māzarī, que, apesar de ser malikita, nutria grande simpatia pela doutrina do esforço pessoal da escola shafiita).

Contudo, o *sapere aude!*, o *raciocina!*, o *estuda!* omnipresentes no *Discurso* dependem menos de uma tradição jurídica familiar que de uma posição filosófica própria inequívoca, reforçada precisamente por uma das quatro fontes de direito, o *ijtihad*, o esforço pessoal de interpretação fiel, que Averróis bem conhecia e praticava. Há no *Discurso Decisivo* uma liberdade, que Averróis assume inteiramente na primeira pessoa, que escapa ao texto e àquilo que está directamente em exame neste pleito. É a assunção de uma liberdade transcendental prévia ao próprio acto de reflectir e de especular livremente sobre as coisas existentes e sobre o conhecimento de Deus. E é esta apologia da liberdade para interpretar fielmente o texto, esta decisão que fazem do *Discurso Decisivo* um texto filosófico sempre actual, muito em especial em terras do Islão. Não nos interessa aqui fazer comparações anacrónicas, cuja justificação teria de ser cuidadosa. Mas é difícil em ler Averróis sem pensar na reivindicação da liberdade da filosofia no acto de interpretar presente em Espinosa e em Kant.

A atitude mais profunda de Averróis, parece-nos, é sobre a liberdade da vontade, que nele imediatamente assume a *autonomia para tomar a palavra*. Ibn Rushd é alguém que decide tomar a palavra: que lê, que comenta, que escreve e que opta. O Filósofo é sempre alguém que, para não traír o seu tempo, tem de assumir a palavra e agir. Tem de juntar o melhor do céu, a contemplação, com o mais importante na terra, a acção.

¹² Passagem do livro *Rasā'il al-Kindī al-falsafīya*, apud Dominique URVOY, *Averroès. Les ambitions...*, p. 201. Não andamos longe, *mutatis mutandis*, das sementes do Lógos de Justino de Roma, mas agora vistas como *preparatio* para o Al-Corão.

¹³ Fethi BENSLAMA, "La Décision d'Averroès", p. 67.

Ao contrário de muitos dos seus antecessores, Averróis não se interessa muito pelo tipo de «demanda do saber de boca à orelha», própria dos discípulos e dos mestres do Oriente, regime de transmissão que dava lugar ao misticismo e às *viagens solitárias* próprias dos estilos de vida Sufi, cuja ascese demandava estados espirituais elevados, à maneira do seu amigo Ibn Tufayl no livro, *O Vigilante, filho do vigilante (Hayy ibn Yaqzān)*, itinerários que contavam talvez com a ajuda de substâncias alucinogéneas¹⁴. Se temos os escritos de Aristóteles, o Filósofo, não temos necessidade de 'ópio' nem de qualquer outra peregrinação às fontes orientais. É, pois, considera Averróis, de uma diferente peregrinação que se trata, onde a observação das coisas existentes e a razão lógica são os melhores guias. A natureza é sempre o melhor dos mestres.

Evidentemente, apesar do que se disse, não é ainda da razão moderna que se trata. Averróis, mau grado o procedimento *de jure* não é o Kant do Islão, nem o *Discurso Decisivo* pode ser comparado com a *Crítica da Razão Pura*. Tal tem sido sublinhado. Mas importa atender à atitude. É que o seu procedimento, a paciente passagem pelo crivo, o arrojado conselho: «*Ousa saber!*», não visam menos a universalidade da razão do que crítica kantiana, universalidade que, afinal, o próprio Al-Corão acaba por sancionar, em seu entender. De tal maneira que Averróis declara sem rodeios: «Se ninguém nos tivesse precedido no estudo do silogismo racional e das suas espécies, seria necessário iniciarmos nós próprios esse estudo, e seria necessário que [o investigador] posterior recorresse ao anterior.» É, pois, evidente que se Averróis quer avançar, é recorrendo a Aristóteles e aos filósofos antigos (§§ 9, 13). Também ele nos diria, a seu modo e com toda a propriedade: «Somos anões aos ombros de gigantes.»

Esta nota, em nosso entender, é importante em contexto islâmico: podemos dizer que recuando à Antiguidade passando por cima de Al-Farabi, de Avicena e dos neoplatonizantes do Oriente, Averróis visa recuperar sem rodeios um património filosófico anterior à revelação corânica e, de uma forma subtil, inculcar também uma relação mais verdadeira dos próprios fiéis muçulmanos com a tradição oral (*hadith*) e os textos fundadores. Este pleitear em favor da história verídica é absolutamente claro no § 68, onde faz uma comparação directa entre a sua época presente e a primeira época do Islão. Repetimo-lo: esta atitude de Averróis tem um significado e um alcance superiores, não só para o Islão, como não se cansa de reiterar Malek Chabel, mas também para nós: pensar Averróis e com Averróis é ser fiel e prolongar o seu esforço racional de fazer história — e não de mitificar a nossa relação com o passado.

A este propósito, um dos exemplos recolhidos por Urvoy, bastante elucidativo, diz respeito à célebre narrativa do *Povo de Ad*, povo que, segundo o Sagrado Corão, teria sido destruído por uma violenta catástrofe. Durante a discussão da interpretação de uma passagem corânica, um dos discípulos do Comentador, 'Abd al-Kabir al-Ghāfiqī, teria recordado a passagem, vendo nela uma profecia aplicada ao momento actual, anunciando também a chegada de ventos devastadores, de catástrofes, etc., que iriam cair sobre Al-Andaluz e destruí-lo. «Ora, para 'espanto dos assistentes', Averróis respondeu simplesmente: "Por Deus! A existência do Povo de Ad não é verdadeira! Como seria pois

verdadeira a causa [da sua morte]!» Não se quer com isto, de novo, anacronicamente, fazer de Averróis o pai da exegese histórico-crítica aplicada ao *Corão*. A. de Libera tem razão na advertência: Averróis não é o inventor de uma exegese concebida como "desmitologização". Se o Filósofo de Córdova não é kantiano, muito menos é bultmanniano. Mas é incontestável o seu esforço por racionalizar a relação com o texto revelado, pelo menos para aqueles que são capazes de compreender racionalmente as passagens do *Corão* que devem ser interpretadas segundo um sentido diferente do sentido óbvio ou literal.

Ora é precisamente aqui que o conflito está à espreita. Para os seus censores, talvez invejosos da relação que, neste tempo (c. 1180) ele tem com o poder político, este recuo para o mundo grego, pré-islâmico, é intolerável; é considerado *bid'a*, quer dizer, uma inovação condenável e herética. Averróis, contudo, no *Discurso*, ao contrário do que faz no *Desvelamento dos Métodos de Prova*, mostra suficiente tacto e prudência para minimizar tais oponentes, dizendo que estes não passam de um «pequeno número de literalistas limitados [*hashwiyya*]» (§7), e que, ao contrário, «a maioria [dos sábios] da nossa religião reconhecem» e partilham a «nossa» posição. Eis aqui, na sua versão optimista, aquilo que Malek Chabel em *L'Islam et la Raison* chamava o melhor do «espírito de Córdova». Sabemos, porém, que Averróis exagerava intencionalmente ao chamá-la «nossa posição» associando-lhe a própria *Umah*, a Comunidade dos crentes: o seu exílio e reclusão 15 anos mais tarde, em 1195, e a queima dos seus livros que se seguiu sob a inquisição almóada mostrarão isso mesmo, deitando por terra o sonho de um Al-Andaluz das Luzes.

E contudo, 15 anos antes desses acontecimentos, Averróis, num diálogo fictivo no §9 do *Discurso* responde com a analogia do «instrumento com o qual se executa a imolação ritual» (*āla*). O facto de o instrumento ritual para a imolação pertencer ou não a um correligionário não interessa para a validade do acto. «Unicamente se lhe pede que ele responda aos critérios de conformidade». Isto significa que o instrumento, no caso a lógica aristotélica, se autonomiza por relação ao conteúdo revelado da religião. Teremos aqui um paralelo com o princípio «*ex opere operato*» da sacramentologia latina? "*Ex opere operato, non ex opere operandi*" poder-se-ia dizer lembrando aqui a polémica de Agostinho de Hipona com os Donatistas da Numídia. Ou será apenas o dito Averróis que «avança mascarado», o que faria dele um mestre do que Leo Straus chama a «arte de escrever», i.e., de dizer o que quer dizer, mas dizendo que não diz o que diz?

Seja o que se for que se pense das intenções de Averróis, o que importa é a obra. Assim, é claro que qualquer pessoa pode fazer mau uso de um instrumento, do mesmo modo que a filosofia pode ser mal utilizada por quem não é capaz de a compreender. Mas este nocivo e mau efeito acontecem *por acidente* e não *por essência* (§14). É um risco de quem age. Mas se alguém, a pretexto dos riscos que sobrevêm à religião por causa do estudo da filosofia, proíbe a todas as pessoas, inclusive às que estão aptas para tal estudo, os livros que contêm raciocínios demonstrativos, esse «é como quem proíbe à pessoa sedenta de beber água fresca e salutar ao ponto de [deixar] essa pessoa morrer à sede [só] porque outros, ao beberem, sufocaram e morreram» (§ 15).

Então, em face deste conflito que fazer? Resposta sempre resoluto de Averróis: interpretar!, diferenciar o texto e distingui-lo à luz do correlativo discernimento dos espíritos. Pois somos compelidos a reconhecer que, de facto, existem diferentes disposições naturais

¹⁴ Dominique Urvoy, *Averroès. Les ambitions...*, pp. 96-97.

(por natureza, *fitra*) no que diz respeito aos modos de assentimento (*tasdiq*): existem espíritos retóricos que se persuadem por argumentos retóricos; existem espíritos dialécticos que se satisfazem com argumentos prováveis e existe outro tipo de espíritos, os demonstrativos, que apenas se satisfazem através da demonstração (§§ 26.55). E eis que a Revelação corânica, admiravelmente, se dirige e adapta a todos eles, falando de forma diferente a espíritos diferentes, a fim de que todos tenham a parte de compreensão que lhes cabe e de que são capazes. Averróis reconhece uma espécie de teoria de correspondências entre as diferentes disposições naturais dos espíritos, os diferentes tipos de silogismos e os diferentes sentidos do texto revelado. Desta maneira, o «inimitável Corão» *condescende* com as diferentes naturezas e adapta-se à sua capacidade de compreensão. E foi assim, insiste Averróis para que fique claro que não está a introduzir nenhuma inovação herética, *bid'a*, foi assim que desde o começo da revelação, a tradição muçulmana reconheceu a existência de um sentido literal e óbvio, acessível a todos (*zahir*), e um sentido oculto, esotérico (*batin*), metafórico (*ta'wil*), acessível apenas aos homens de ciência profunda (*'ilm*), quer dizer, aos espíritos aptos para a demonstração.

Ora, quando se verifica que o resultado do método demonstrativo vai contra o sentido óbvio e literal do texto, então é preciso interpretar sempre este sentido óbvio. Porque a revelação não pode contradizer-se e não pode haver uma dupla verdade (bem ao contrário do que uma certa tradição latina sempre fez dizer Averróis), então cumpre interpretar sempre e sempre mais o texto, sem ceder às aporias da irreflexão (§§ 19-20). Eis aqui o carácter decisivo do *Discurso*. E assim chegamos ao segundo ponto intitulado

2. A Decisão de Averróis

Interpretar, portanto: eis doravante a palavra de ordem e a sentença fundamental do *Discurso Decisivo*. Todavia, interpretar não é interpretar de qualquer maneira e pôr o texto a delirar ao sabor das fantasias dos iluminados. Estamos muito longe de um qualquer princípio subjectivo do «livre exame das Escrituras», aplicado onde quer que seja e segundo o qual, no fim da *démarche* interpretativa, o texto pode já não ter nenhum sentido ou ter todos os sentidos possíveis conforme o leitor. Isto seria retornar ao pior do que ele acusa em d'Al-Ghazzālī. Pelo contrário, Averróis pleiteia por uma racionalidade objectiva e regrada no trabalho hermenêutico. Afirma ele: «o que queremos dizer com “interpretação” é o *transfert* da significação da palavra no seu sentido próprio para o seu sentido metafórico [*majāziyya*], sem infracção do uso tropológico [i.e., o costume] da língua árabe.» (§ 20)

Devemos sublinhar bem estas palavras se pretendermos que o *Discurso Decisivo* é verdadeiramente o *Discurso do Método* rushdiano da hermenêutica corânica. Os §§ 64-68, entre outros, põem-nos de sobreaviso contra a deriva das interpretações confusionistas, interesseiras, etc., mormente do grupo dos «infiéis e perdidos», os ash'aritas (§66). Por causa desta proliferação indiscriminada, o que eles fizeram foi precipitar «as pessoas no ódio, na oposição mútua e nas guerras, eles rasgaram a Revelação aos bocados e dividiram completamente os crentes.» (§ 64). Eis uma crítica das Guerras de Religião, válida *avant*

la lettre também para o ocidente latino uns séculos mais tarde. Somente uma interpretação diferenciadora de níveis, aquela que opera o dito *transfert*, pode resolver verdadeiramente os conflitos. Pelo contrário, a dita facção dos ash'aritas fixou a sua interpretação como a única verdadeira e «declararam que alguém que não reconhecesse a existência do Criador (...) segundo os métodos que eles mesmos instituíram nos seus livros (...) [esse] era infiel» (§66). É contra estes teólogos que querem congelar o texto num único sentido, contra esses que atizam o ódio do povo ignorante contra os filósofos, e em nome de uma verdadeira prática religiosa — entenda-se uma prática que não cerceia a liberdade de investigar livre e racionalmente os diferentes sentidos da escritura — que Averróis se situa. Note-se bem a posição de Averróis, como ajuíza Roger Arnaldez: «atacar [os teólogos e] a teologia não é atacar a fé. Averróis não quis libertar o espírito humano da fé; o que ele quis foi libertar o espírito muçulmano de uma dupla dominação: do juridismo tacanho do malikitismo petrificado e de uma teologia falsamente especulativa, cuja argumentação, em seu entender, é apenas dialéctica e retórica.»¹⁵

A necessidade do *transfert* e o carácter decisivo e categórico do *Discurso Decisivo* quanto ao imperativo da interpretação são levados ao seu ponto mais alto na leitura rushdiana da célebre passagem do Al-Corão, III.^a surata, versículo 7 (cf. §28). O versículo diz o seguinte. «Foi Ele quem fez descer sobre ti o Livro. Nele se encontram versículos unívocos que são a Mãe do Livro, e outros que são ambíguos. As pessoas em cujos corações [se encontra] o erro, seguem o que é ambíguo, pois desejam a discórdia e a interpretação [metafórica], e ninguém conhece a interpretação [metafórica] senão Deus e os homens imbuídos de saber dizem acreditamos Nele...».

Ora é precisamente aqui que se encontra o cerne do problema e o destino da hermenêutica do Corão. Segundo as regras de pontuação pode fazer-se uma pausa quer logo a seguir à palavra 'Deus' e antes da expressão 'e os homens imbuídos de saber', ou então pode fazer-se a pausa só depois desta última expressão. Mas conforme se opte por uma ou por outra *lectio* (ou *contemplatio*) os resultados são diametralmente opostos quanto se trata de legitimar o trabalho hermenêutico de certas passagens do *Corão* por determinadas pessoas.

Se a pausa se faz logo a seguir à palavra 'Deus' e antes de 'e os homens imbuídos de saber', então só Deus conhece o sentido de alguns versículos do Corão. Mas tal possibilidade interpretativa, tomada em absoluto, é contraditória com a própria noção de Revelação de Allah. «Será que Deus faria uma revelação exclusivamente para si mesmo? Se há Revelação, ela é para os homens na sua integralidade.»¹⁶ Não faz sentido dizer que Deus se revela, mas que de alguns versículos é ele próprio o seu destinatário, de que só ele sabe o sentido.

Todavia se, como propõe Averróis, a pausa se fizer só no fim da expressão 'e ninguém conhece a interpretação [metafórica] senão Deus e os homens imbuídos de saber', então o Al-Corão diz que existe um tipo de espíritos, o dos homens da demonstração, que podem aceder ao sentido escondido dos versículos equívocos. Deste modo, o texto do Corão não

¹⁵ Roger ARNALDEZ, "Averroès", in *Multiple Averroès. Actes du colloque international à l'occasion du 850^e anniversaire de la naissance d'Averroès*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, pág. 14.

¹⁶ Dominique URVOY, *Averroès. Les ambitions...*, p. 142.

está aí como um calhau atirado contra a inteligência dos crentes muçulmanos, uma grandeza petrificada, mas a própria Palavra de Deus assumiu de antemão variações dinâmicas no tempo, condescendendo com a natureza dos espíritos a que se dirige. Certas passagens ganham assim possibilidades distintas e plurais de serem lidas. Diremos: são *janelas abertas* que põem o texto a respirar para além de um sentido único e exclusivo; abrem novas paisagens. É certo que esta *lectio* já estava disponível na tradição anterior de onde Averróis a recolhe. Não há pois aqui nenhuma uma inovação herética condenável, *bid'a*. Contudo, Averróis reafirma expressamente que decide adoptá-la na primeira pessoa: «Porque nós *optamos* por fazer uma pausa após as palavras “os homens imbuídos de conhecimento”.» (§28, *sublinhado* nosso) Num outro contexto, talvez menos armadilhado do que aquele em que Averróis se move, teríamos seguramente o cristalino *ego respondeo* com que Tomás de Aquino dá a *solutio* a uma *quaestio*. Mas o que importa sublinhar é que Averróis *optou, decidiu-se por uma leitura e não por outra*. Encontramos aqui em acção a liberdade filosófica fundamental de que falámos acima. No contexto global do *Discurso Decisivo* e na situação sociopolítica de um Al-Andaluz em mudança, esta decisão de Averróis tem mais vasto alcance. Com efeito, com este arrojo é o filósofo e a filosofia que assumem e se substituem progressivamente à autoridade do *Mahdi* almóada Ibn Tumart no acesso ao sentido escondido das passagens equívocas. É por isso que Urvoy com razão vê nesta opção e decisão de Averróis “uma verdadeira sacralização dos filósofos”¹⁷. Não é fácil descortinar a intenção última de Averróis. Mas que há uma inflexão profunda, em favor da filosofia e dos filósofos, face ao papel interpretativo que o *Mahdi* detinha no almoadismo, disso parece não haver a mínima dúvida.

E se a expressão «sacralização dos filósofos» pode parecer excessiva, veja-se a passagem do *Grande Comentário (Tafsir)* à *Metafísica* de Aristóteles, um dos seus últimos textos, e no qual se refere à «religião particular dos filósofos». Roger Arnaldez nota que este passo apenas aparece na versão hebraica, tendo sido censurado e suprimido na versão latina. Reza assim: «A religião particular dos filósofos é aprofundar o estudo de tudo o que existe; porque não poderíamos prestar a Deus um culto mais sublime do que o do conhecimento das suas obras, o que nos conduz a conhecê-Lo na sua realidade. Conhecer Deus é aos seus olhos [i.e., aos olhos do filósofo] a mais nobre entre todas as acções, enquanto a mais desprezível é criticar como erro e vã presunção aquele que se consagra a este culto, o mais nobre de todos.»¹⁸

E elogio do filósofo não poderia passar sem o rasgado elogio de Aristóteles, o Filósofo por antonomásia. Com efeito, no compêndio *Acerca da Geração e da Corrupção*, Averróis exclama: «Dirigimos louvores sem fim Àquele que destinou este homem [Aristóteles] à perfeição e o colocou no mais alto grau da excelência humana, onde nenhum homem, em nenhum século, jamais pôde chegar; é a ele que Deus alude quando diz [no Corão]: “Esta superioridade, Deus dá-a a quem ele quer”»¹⁹. Aristóteles portanto, e para citar

ainda o livro *A Incoerência da Incoerência*, «é o ponto mais alto que a inteligência humana pode alcançar»²⁰. Definitivamente, o Filósofo substitui o *Mahdi*, mas ao contrário deste não com a palavra terminante *crê!*, mas antes com palavras que dão a pensar: *lê!*, *pensa!*, *raciocina!* *interpreta!*

O que é que permitiu a Averróis, no seu *Discurso*, fazer uma hermenêutica diferenciadora, nem concordista nem maniqueísta, mas adequada e graduada quer aos espíritos quer ao texto corânico? Não andaremos longe da verdade se dissermos que é a sua convicção profunda, e que ele aliás atribui a toda a Comunidade muçulmana (*ma'shar al-muslimin*), que anima todo o *Discurso* e que é igualmente o seu eixo central. Averróis formula-a no §18: «A verdade não contradiz a verdade, pelo contrário, concorda com ela e é a sua testemunha». Esta fórmula corta cerce e radicalmente com a ideia de que Averróis possa ter sido o pai da chamada doutrina da «Dupla Verdade» tal como alguns autores latinos censuraram (Tomás de Aquino) e outros pretensamente adoptaram.

E apesar de tudo, a fórmula «a verdade não contradiz a verdade» abre ainda o espaço de um intervalo que dá que pensar e que nos deixa perplexos. No sentido imediato, ela significa simplesmente que aquilo que a Filosofia conclui não contradiz o que a revelação proclama. Mas, e citando ainda F. Benslama, «porquê então reconduzi-la a esta forma que faz intervir A verdade ... e ... A verdade? Não se trata de uma verdade e de uma outra verdade, mas antes de A verdade por um lado e de A verdade por outro. Dificilmente imaginamos o Comentador do *Organon* aplicar uma tal fórmula sem lhe medir as consequências»²¹. Será por acaso que este texto se eleva até uma afirmação que provoca um face a face, onde a verdade comparece diante da verdade como que diante do seu duplo, ou diante de si mesma no espelho? (...) [Ora] os movimentos (...) que conduziram a esta formulação da verdade a fazer face à verdade (...) dificilmente se deixam conter na ideia de um acordo ou de uma conciliação.»²²

A decisão de Averróis aparece-nos pois muito mais complexa do que a sentença e o trânsito em julgado de um juiz de primeira instância. O contexto social, político, teológico e o momento crucial de afirmação do almoadismo exigiam dele um outro *esprit de finesse*. Tal como a luz no espectro solar, assim a verdade não é monocolor, mas diferenciadora no interior de si mesma. O gesto hermenêutico de Averróis não é nem confusionista (irénico) nem maniqueísta (dupla verdade), mas diversificante e revelador (re+velador, i.e., 'faz ver' e 'esconde' em simultâneo). Só esta atitude nos impede

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cf. *Grande Comentário (Tafsir) Metafísica*, livro A, I, § 2, *apud* Salomon MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Vrin, Paris, 1955, p. 456.

¹⁹ *Apud* Dominique Urvoy, *Averroès. Les ambitions...*, pp. 126-127.

²⁰ Averroès, *Tahafot ac-Tahafot, L'Incohérence de l'incohérence*, ed. M. Bouyges, Beyrouth, 1987, p. 187, *apud* M. GEOFFROY, in *Averroès. L'Islam et la raison. Anthologie de textes juridiques, théologiques et polémiques* (trad. par M. Geoffroy; prés. par A. Libera) Paris, Flammarion, 2000, p. 145; cf. Ibn Rushd, *The Incoherence of the Incoherence*, in Muhammad ALI KHALIDI (ed. by), *Medieval Islamic Philosophical Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 155-180.

²¹ Seria Averróis um perito naquilo que Leo STRAUSS (cf. *La Persécution et l'Art d'Écrire*, Paris, Presses de la Cité, Agora, 1989) chamou «a arte de escrever», i.e., *dizer exactamente o que se quer dizer, mas dizendo o contrário, desdobrando sempre a linguagem?* (cf. Fethi BENSBLAMA, “La Décision d'Averroès”, p. 74) “Ou alors la divergence serait seulement une “question de métier”? Cf. J. Puig MONTADA, “Ética e política en Averroès”, in J. F. MEIRINHOS (ed.), *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve, 2005, p. 126: «De hecho hay dos Averroès, el juez y alto funcionario almohade, y el filósofo comentador de Aristóteles”.

²² Fethi BENSBLAMA, “La Décision d'Averroès”, pp. 66-68.

de nos tornarmos fanáticos fundamentalistas ou relativistas cépticos e incrêus. A intencionalidade derradeira do *Livro do Discurso Decisivo* é, *in uno ictu*, “distinguir para unir” e “unir para distinguir”, evocando o espírito da conhecida obra de J. Maritain (*Degrés du Savoir*). Deste modo, «o acto de Averróis neste texto parece antes de mais interromper a segurança da conciliação através de uma estranha operação que consiste em incluir no gesto que junta o acto que separa, [em incluir] na vontade de ligar a decisão por uma prévia separação, e finalmente [em incluir] na afirmação de uma união uma destruição que já foi lançada. (...) Separar e (re)ligar governam o texto do princípio ao fim, para lá de todo o acordo. É preciso pensar todo o tratado como a produção de uma separação-ligação. (...) Todo o pensamento acerca das relações entre a lei revelada e a filosofia, entre o discurso da fé e o da racionalidade, é assumido num movimento alternativo e paradoxal que consiste em manter simultaneamente a separação e a ligação, o deslocamento e a fixação.»²³

Como lição hermenêutica final, portanto, importa manter-se em movimento de relação, numa espécie de dança do pensar, feito de proximidade e de distância ao mesmo tempo. Na tradição cristã, o mais alto símbolo desta atitude hermenêutica, tal como notou Gadamer em *Wahreit und Methode*, foi a doutrina da Trindade. Averróis, na obra *Desvelamento dos Métodos de provas*²⁴, não podia aceitar, muito menos compreender, esta bizarra figuração do divino, incompatível com o primeiro pilar da profissão de fé islâmica (a *Shahāda*), mormente com o *Tawhīd* (doutrina da unidade absoluta de Allah), estando ele muito mais próximo, como é óbvio, do Único «pensamento que se pensa a si próprio» do livro XII da *Metafísica* e do Uno plotiniano ou do *Liber de Causis*. Mas aconteceu precisamente ao *l'insaisissable Averroès*, para fazer compreender como, em Allah, os atributos não são diferentes da Sua essência, acabar por dar o que era o mais clássico exemplo da teologia trinitária latina. Assim, conclui o Comentador cordovês, em Deus, os atributos não são diferentes da essência desde «que admitamos que um dos dois relativos possa ser [a mesma coisa] com que ele faz par [na relação], como no facto de que um pai e o seu filho possam ser uma única e a mesma entidade. [Mas] isto é um ensinamento fora do alcance do espírito da multidão. E expô-lo publicamente é *bid'a*, uma inovação condenável que se arrisca muito mais a perder a multidão do que a bem dirigi-la.»²⁵ *Et voilà l'insaisissable...*

²³ *Idem*, pp. 68.69.

²⁴ Cf. M. GEOFFROY, in *Averroès. L'Islam et la raison...*, p. 126.

²⁵ *Apud* Dominique URVOY, *Averroès. Les ambitions...*, pp. 76 e ss.

Educar para a Privacidade

Luís Lóia*

Introdução

No quadro das sociedades democráticas, reguladas pela observância de uma forma de organização social assente na concepção moderna do que seja um Estado de Direito, verifica-se que vivemos num tempo em que os cidadãos – todo e qualquer cidadão – gozam de direitos inalienáveis que lhes permitem, e ao mesmo tempo exigem, uma participação qualificada na construção dessa organização social que é tida como sua, quer a partir do respeito pela herança e pelo património singular que é comum, quer a partir de um projecto de futuro da sua comunidade de pertença.

Serve o pequeno intróito para sublinhar a importância que deve ser reconhecida ao papel que cabe a cada membro da comunidade na construção desse bem comum, superador das individualidades, em ordem à afirmação da identidade nacional (da nação). Assim sendo, o contributo de cada um na ordenação da *res publica* deve ultrapassar os mecanismos de representação político-partidária e afirmar-se, definitivamente, como responsabilidade primeira daqueles que compõem o que se tem vindo a denominar por sociedade civil.

Neste sentido, a coesão social, a identidade de um povo e as condições de florescimento de uma cultura, com objectivos próprios, resultantes de uma herança partilhada e de um projecto de futuro comum, só pode ocorrer se existir uma autêntica consciência das atribuições, direitos, deveres e garantias, que conferem o estatuto de cidadão, sustentada também numa educação para a privacidade.

Neste contexto, a privacidade comporta, necessariamente, duas acepções que se complementam: primeiro, no plano individual, uma vez que os propósitos e as consequências

* Universidade Católica Portuguesa