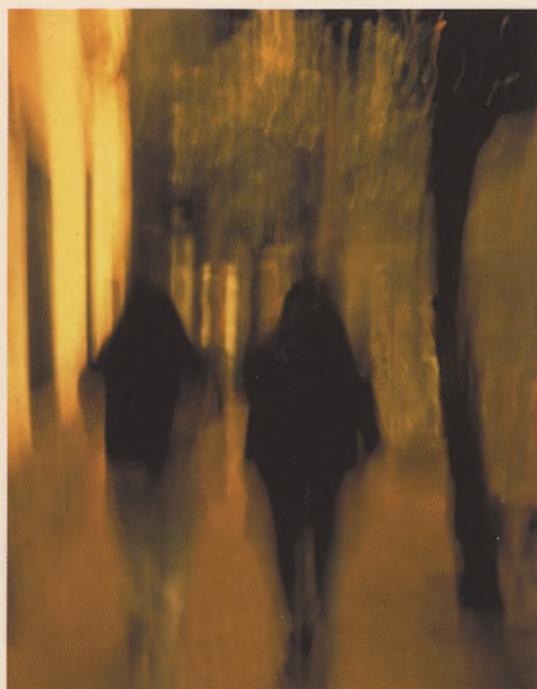


REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



HISTÓRIA E VERDADE(S)

VOLUME 23, 2002

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

MODOS DA VERDADE

(Entrevista conduzida por Rui Cunha Martins)**

Partiu-se de um quadro de inquérito previamente demarcado: uma coordenada temática (a verdade); três linhas de pesquisa (modos de fundamentação; modos de inteligibilidade; modos de temporalidade); e diversos conceitos passíveis de inscrição em qualquer uma daquelas linhas (sobretudo estes: evidência,, convicção, crença, prova, duração). Esta demarcação obedeceu a dois critérios: o universo de referências do próprio entrevistado, aferido a partir das respectivas obras; o interesse direccionado do entrevistador, parcialmente condicionado pela vocação da revista. Procurou-se que esta estratégia subjacente funcionasse como matéria de princípio. Mas pretendeu-se, em simultâneo, que ela não dissesse previamente os sentidos do diálogo; e concordou-se no facto de posteriores alterações sobre este não serem tomadas por lesivas da sua singularidade. Quer dizer que se imputou efeito correctivo ao tempo da reescrita, e que se acreditou na sua necessidade. Obteve-se, em resultado desta postura, uma entrevista desdobrável em quatro momentos, assim designados: Constranger a evidência (I); A regulação da prova (II); A convicção do verdadeiro (III); Pressupor a continuidade (IV).

* École des Hautes Études en Sciences Sociales e Universidade Nova de Lisboa.

** Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

I. *Constranger a evidência: imperativo; alucinação*

Rui Cunha Martins - Se me reportar ao universo dos seus trabalhos, sou tentado a dizer que a verdade se apresenta para si, antes do mais, como um *imperativo*.

Fernando Gil - Acho muito feliz que comece pela ideia de imperativo. Sabe que é algo que nunca se considera, apesar de ser de extrema importância? É muito interessante constatar, por exemplo, que os cientistas filosoficamente cépticos ou relativistas quando fazem física deixam de o ser. Porque, naturalmente, ao se interessarem pelo comportamento das bolas de bilhar, ou dos quartzos, ou da hipótese de uma força única, ou do estatuto dos grandes invariantes ou dos princípios de simetria - estou a pensar na física -, etc., é seu postulado indiscutido estarem a falar das próprias coisas e a tentar acrescentar ao passado algo mais próximo dessas coisas, ou que corrige verdades ou pontos de partida adquiridos. Ninguém faria ciência se assim não fosse. Não há nesta atitude lugar para qualquer relativismo ou cepticismo. O imperativo em questão, o imperativo da verdade, deriva directamente do que se poderia chamar a evidência intrínseca da significação do verbo "conhecer". Ele está hoje mais vivo nas práticas científicas (em todas elas, e também nas ciências humanas) do que na consciência filosófica. Esperar-se-ia talvez o contrário, mas é assim. A *communis opinio* filosófica - embora as coisas estejam talvez a mudar - é um cepticismo de bom tom, que é uma sequela da filosofia analítica americana. Mas não apenas dela. Larga parte das correntes filosóficas actuais, mesmo quando se combatem umas às outras, fazem-no a partir de uma dúvida permanente em relação à verdade.

Rui Cunha Martins - Deixe-me então confrontá-lo com um segundo nível da questão: na medida em que se trata de um imperativo que não omite o respectivo carácter problemático (creio que isso fica igualmente bem claro), legítimo se torna colocar a hipótese de a verdade, enquanto *problemática*, poder ser trabalhada através daquilo que, para aplicar a sua própria terminologia, se poderão chamar *operadores*. Sobra uma incógnita: o tipo de operadores que poderá ser requerido por um imperativo como o da verdade.

Fernando Gil - Porque é a verdade problemática? Para já, penso que a pergunta terá que ser compartimentada, dividida. Não há uma resposta unívoca sobre a verdade. Tem toda a razão em dizer que se trata de um problema de operadores, estamos bem longe de possuir instrumentos susceptíveis de obter algo para além da constituição das objectividades. (Poder-se-ia talvez dizer que a verdade é o suplemento de inteligibilidade que está para além da objectividade). Há operadores que funcionam bem nas ciências físicas, pelo menos na física fundamental, mas não sei se há muitos mais, com a excepção óbvia da matemática - o próprio termo operador é de origem matemática. Mas uma questão sobre a verdade em matemática não faz grande sentido, visto que aí a "objectividade" é indiscernível da "verdade". Em certo sentido, em matemática não pode haver senão verdade. Quando se demonstra uma proposição matemática, esta só pode ser aquilo que é. Os axiomas - ou as proposições iniciais, se preferir - impõem-se necessariamente a quem com eles trabalha: o formalismo, justo em teoria, tem pouco ou nenhum alcance prático, e isso convida a reflectir. A indiscernibilidade entre objectividade e verdade é aliás o que permite aos operadores matemáticos exportarem-se para outras disciplinas. Numa palavra, a verdade é inteiramente problemática. Há operadores do conhecimento; mas não há operadores aplicáveis a todos os modos do conhecimento (e a história não é naturalmente excepção).

Rui Cunha Martins - Em face do que acaba de me dizer, pergunto-me que espaço fica para admitir que a verdade possa comportar também - em virtude, precisamente, do carácter evidente da sua imperatividade - um fundo *alucinatório*, isto é, que lhe seja próprio dar-se enquanto "alucinação de sentido".

Fernando Gil - Penso (e vou tocar aqui no que tenho a dizer de talvez meu sobre estas coisas) que a evidência envolve o conhecimento. Tentei levar mais longe a filosofia tradicional da evidência. Para esta, a evidência é - por definição - verdadeira, é por ser absolutamente verdadeira que dispensa a prova - para mim, ela é simplesmente o modo originário (é *index sui*, não remetendo para qualquer outra instância) de doação do sentido. Tal não implica qualquer veridicidade inerente (a evidência não é *index veri*) - mas implica que o

conhecimento, qualquer conhecimento, contém, escondida dentro de si, a pretensão ao carácter indesmentível da experiência sensorial (salvo dúvida hiperbólica) e à transparência que para nós apresenta a utilização da linguagem. Sentidos e língua são naturalmente evidentes para o sujeito - como sabe, procurei reconstituir especulativamente uma arqueologia da evidência intelectual e racional a partir daí. Também o conhecimento se estabelece sobre um fundo de evidência, o qual afecta, ou, melhor dito, transborda para o modo de apreensão desse mesmo conhecimento. Isto significa várias coisas. Falando de "pretensão" não estou a simplesmente afirmar que o conhecimento aspira à evidência, ou tem uma vocação de evidência, ou que esta seria o seu ideal regulador. Trata-se antes de uma *projecção imaginária na evidência:., vivida na actualidade do conhecer*, e por isso falo de modo de doação - no presente. Não digo apenas que o conhecimento em geral assenta sobre um estrato arcaico de crença (um tema quase clássico, de Aristóteles a Husserl e a Wittgenstein): acrescento que esse estrato continua a alimentar e a modelar a relação do sujeito com cada conteúdo de conhecimento e, sobretudo, que ele não se esgota na crença irresistível na verdade das aparências (cuja crítica é aliás outro tema não menos clássico da filosofia). Afirmar a originalidade da evidência é dizer que o sentido bem construído, a "boa forma", o conhecimento bem fundado, se manifestam ao sujeito como dotados de um suplemento de presença (é na relação à arte que a evidência subsiste mais intocada) que, no limite, os faz aparecer como auto-suficientes. E o que se passa quase literalmente com o que chamei pensamento soberano ou teoria do fundamento, que é a boa forma por excelência. A alucinação primordial reside na presentificação sem intermediário do pensamento soberano. Apesar dos dissabores que a palavra alucinação me tem trazido, à falta de outra melhor e porque ela diz bem o que aqui se joga, conservo-a: e conservo-a ainda porque esse valor acrescentado de satisfação e plenitude é efeito do desejo que anima a pulsão de conhecer. O pensamento soberano subjaz às modalidades da inteligibilidade e por isso a evidência é o horizonte em relação ao qual a questão da verdade inevitavelmente se põe.

Sei que profiro uma proposição que vai contra o senso comum esclarecido do nosso tempo, e reconheço que se poderia construir um argumento céptico e nominalista (ou "agnóstico") a partir precisamente desta mesma tese... "desconstruindo" a alucinação do pensa-

mento soberano, isto é, explicando que ele assenta sobre um fundo de ilusão; até porque a alucinação nunca resulta completamente. No entanto, tentei mostrar no meu livro sobre a convicção que tal argumento coloca mais problemas do que aqueles que parece resolver. Por exemplo, em política não me parece possível eliminar o "teológico-político", embora seja naturalmente possível procurar laicizá-lo. O imperativo da verdade será outra afloração do pensamento soberano. A verdade propriamente dita, a verdade científica construída, *desprende-se* da evidência e do imperativo da verdade, relativizando-os e submetendo-os a exigências. Porque pressupõem "critérios", a verdade científica e os constrangimentos da racionalidade representam já uma crítica da evidência primeira desse imperativo sem restrições - que contudo continua a neles ecoar. Reunindo as duas ideias poder-se-ia talvez dizer que há uma instauração evidente da verdade mas que a verdade não se constitui pela evidência.

Rui Cunha Martins - Desse ponto de vista, o termo alucinação toma o sentido de exasperação, como por vezes se lhe refere. De excesso.

Fernando Gil - De excesso, sim. A evidência da percepção e da linguagem transforma-se, por uma estranha alquimia, na evidência conceptual. E esta última que é excessiva, num duplo sentido. Epistemologicamente, na medida em que se vê a si mesma como intrinsecamente verídica, *index veri*. Pode haver aqui efectivamente ilusão. Mas há além disso um excesso epistémico, entendendo-se por este termo a posição do sujeito face ao conhecimento. Evidência significa agora presentificação do sentido e da verdade como autosuficientes e autoposicionando-se, como sugere a expressão *index sui*. Uma verdade índice de si mesma é excessiva por natureza.

Rui Cunha Martins - Daí o seu carácter alucinatório. E daí, então, o efeito de contágio da evidência sobre a verdade.

Fernando Gil - Exactamente. A evidência é uma alucinação em sentido quase estrito, a linguagem dos filósofos da evidência, de Duns Scot a Husserl, atesta-o abundantemente: a verdade evidente é *vista* com os olhos da mente, e não se pode dizer de outro modo. E a evi-

dência contagia a verdade na medida em que o desprendimento da evidência que falava há um instante nunca pode ser completo - tal significaria que o sujeito deixaria de ser sujeito, que a primeira pessoa se transformaria na terceira pessoa. E esta intenção de alguma filosofia cognitivista que é uma fantasmagoria - ao contrário, a projecção da mente na evidência constitui uma alucinação "natural".

Rui Cunha Martins - Fica então por dizer a modalidade desse contágio. Parece-lhe mais correcto entendê-la hierarquicamente (a evidência é suporte da verdade) ou em tom relacional (a evidência e a verdade, muito simplesmente, interagem; de modo incontornável, de resto)?

Fernando Gil - Ambas as coisas, em "proporções" que variam, se tal se pudesse dizer. A resposta é diferente em cada caso, e é nisso que me ocupo. Comecei por formular, com o *Tratado da Evidência*, uma hipótese, que tenho depois posto à prova em variados domínios. No meu entender a melhor introdução a esse livro são porventura os meus estudos sobre os *Lusíadas* e sobre a cartografia dos descobrimentos. Em *A convicção* (cuja tradução será proximamente publicada pelo Campo das Letras), experimentei-a no domínio do "pensamento soberano", acerca de três momentos inaugurais: a soberania política segundo Bodin, os princípios aristotélicos da ciência, a prova anselmiana da existência de Deus. Em *Modos de Evidência* encontrará outras experimentações da mesma hipótese. Portanto, não lhe sei responder em termos gerais.

Rui Cunha Martins - Assim sendo, o que é possível dar por adquirido resume-se a uma proximidade fortíssima entre verdade e evidência, qualquer que seja a configuração desse relacionamento.

Fernando Gil - É essa a minha ideia. A intricação da crença com a convicção é outra modalidade desse contágio, o termo é feliz. Há um elemento alucinatório também na crença, de que a convicção se procura desembaraçar sem completamente o conseguir.

Rui Cunha Martins - Ao ponto de a própria convicção poder corresponder, no fundo, a uma "crença forte", como chega a sugerir.

Fernando Gil - Sim. Mas apesar disso trata-se de duas instâncias diferentes, ou seja: quer a evidência, quer a convicção, são em parte indiscerníveis da crença, mas não lhe são redutíveis. Senão, era tudo crença. Nisto tudo, onde está a verdade? Ela obtém-se, dissemo-lo há pouco, mediante operadores e constrangimentos, impostos a uma evidência por essência devoradora. O fundo pulsional, desejante, da evidência mantém-se na convicção, na forma de uma *adesão*.

II. A regulação da prova: esteio; assentimento; pathos

Rui Cunha Martins - Introduzirei agora a questão da prova. A evidência dispensa-a, é quase um lugar comum dizê-lo. Já as razões desse afastamento entre prova e evidência me parecem menos vulgarizadas. Quando, afinal, há indicadores para crer que o aspecto nuclear da questão (designadamente para a problemática da verdade) é por aí que passa. Interessa-me o modo como no seu trabalho explica a existência simultânea de uma verdade da evidência e de uma verdade da prova. Diz, a esse propósito, que a verdade da evidência é alheia à ideia de processo, enquanto que a verdade da prova não o é. E diz que, diferentemente da prova, a evidência não remete para dispositivos exteriores de avaliação porque ela constitui o que chama o desdobramento do sentido na indicação da sua própria verdade, pondo-se por si. Que deprender daqui? Tanto quanto me parece, o seguinte: que será, no fundo, à prova que vai caber trabalhar a verdade de modo não alucinatório; que, assim sendo, a prova desempenha de alguma maneira um efeito de correcção sobre esse carácter alucinatório; e que será ainda a prova a retirar a verdade do albergue da evidência, sujeitando-a ao exame do processo. Está correcta esta leitura?

Fernando Gil - Certíssima. Não se poderia dizer melhor. Publiquei um estudo, muito posterior a *Provas*, chamado "A prova" que encontrará em *Modos da Evidência*. Tem aí uma aplicação do que, em tese geral, acabo de dizer sobre a verdade. Desde o *Teeteto* sempre se entendeu, de um modo ou de outro, que só posso dizer "sei que P" (P designando uma proposição) se P é verdadeira, P está justificada, e eu aceitar P. Transpondo para a prova estas condições do saber,

dir-se-á que P está provada se: (i) P tem um objecto existente (condição de objectividade), (ii) P é esteada por operadores de prova (a demonstração, a experimentação e os outros meios de prova, e até -acrescento - operadores que chamaria expressivos, morfológicos, particularmente relevantes nas disciplinas históricas), e (iii) eu assentir a P. Temos, pois, uma condição de objectividade, uma condição de esteio, e uma condição de assentimento, equivalente à aceitação do saber. Ora, pelo menos esta última condição inscreve-se ainda no registo da evidência, ela é o que na prova resta da evidência e da crença: o assentimento é da ordem da adesão, aqui adesão à prova tal como ela se efectuou. (Na realidade, crença e evidência intervêm também nas outras condições, embora menos directamente.)

Como vê, na prova evidência e crença estão extremamente coarctadas, constrangidas. Em primeiro lugar, para reconhecer uma prova, tenho de determinar, graças a critérios que só podem ser epistemológicos e objectivos, que o conteúdo de conhecimento que está a ser provado não é uma ilusão, uma fabricação, uma alucinação; ele terá que ser estabelecido como um "dado objectivo", conformemente a regras que não são do âmbito nem da evidência nem da convicção. Em segundo lugar, a prova define-se pelos procedimentos que a esteiam. A condição de assentimento acha-se portanto limitada pelas outras - nas quais, pelo menos em princípio, não há lugar para a crença. É o que deve acontecer se os procedimentos da prova que asseguram (i) e (ii) são respeitados (conformemente a princípios de avaliação igualmente objectivos). Quando não o são está-se perante uma patologia da prova, como digo rapidamente no fim desse artigo. A sua figura mais geral é precisamente a instalação directa do sujeito no assentimento, sem obedecer às condições de objectividade e de esteio.

Rui Cunha Martins - Em função de tudo o que acaba de me dizer, pergunto-me se o conceito de prova não está marcado, quase por definição, por duas dimensões, isto é, se não se abrem duas vias possíveis na própria questão da prova: uma, que acontece no âmbito processual, e que nos dá uma prova corrigida; outra, que nos remete para uma prova que não é tão corrigida e que é muito mais subsidiária da evidência. E pergunto-me se não estaremos hoje, precisamente, em presença desses dois tipos. De um lado teríamos,

por exemplo, o campo do direito, em que supostamente se trabalha com uma prova que é muito mais correspondente àquilo a que eu chamei a primeira via e que, portanto, já nos aparece com alto grau de correcção. De outro lado, no caso da prova que é acima de tudo exibida, a exemplo do excesso probatório que se verifica no campo mediático, estaríamos mais próximo de uma prova tributária de um défice básico de correcção.

Fernando Gil - A segunda pergunta é muito interessante, nunca tinha pensado nela. Em relação à primeira: sim, com certeza, o direito é um dos domínios em que a teoria da prova está mais desenvolvida. Aliás, se o livro que escrevi sobre a prova não me satisfaz hoje muito, isso tem em parte a ver com o direito. Não estabeleço aí de forma satisfatória as ligações da prova com o direito. As origens retóricas da prova jurídica fizeram com que se tenha dado nos últimos anos excessiva importância à argumentação e à sua teoria (há uns anos só se falava nisso, tendência que agora, felizmente, não é reconhecida por mais do que vale). Embora se deva reconhecer a importância da dialéctica argumentativa, a pretensão de dissolver a ideia de prova na ideia de argumentação é de todo inaceitável. Não corresponde a qualquer realidade.

Rui Cunha Martins - Mas essa pretensão, em rigor, tem uma filiação um pouco aristotélica, não acha?

Fernando Gil - Tem razão. Mas é então preciso não esquecer de acrescentar que a retórica, em Aristóteles, tem também a ver com a verdade, não é uma colecção de efeitos de sedução.

Rui Cunha Martins - Aliás - corrija-me se estou errado -, quando ele inclui a ideia de prova no âmbito argumentativo, ele fá-lo justamente em nome da verdade; mais: ele fá-lo visando extirpar dessa verdade aqueles elementos que a poderiam conotar com um convencimento obtido por comoção, semelhante, afinal, àquele que é próprio, hoje, do espectáculo mediático.

Fernando Gil - Vamos por partes. A teoria de Aristóteles é muito rica. Primeiro, há a verdade do raciocínio apodíctico, a verdade

da demonstração, e a verdade científica em geral devia ser desse género, muito embora na obra de Aristóteles a prova demonstrativa raramente seja transponível para as ciências naturais. Há verdade apodíctica se as coisas não podem ser diferentes daquilo que são. Depois, há uma verdade dialéctica, "provável", estabelecida por argumentação, com regras muito precisas (um dos primeiros artigos do meu último livro, *Mediações*, reconstitui essa teoria, disseminada nos *Tópicos*). Como sabe, "provável" não implica a desvalorização do que não é apodíctico. Embora não apodíctico, o raciocínio dialéctico possui credibilidade, provável quer dizer plausível. Beneficia de uma presunção de verdade.

Rui Cunha Martins - Que é uma ideia que se manterá ao longo de toda a idade média, e em particular nos juristas imediatamente anteriores à modernidade.

Fernando Gil - Também. O provável guarda aí uma conotação positiva e não negativa. Terceiro registo, a retórica, que se dirige às emoções e aos afectos. Mas também estes não são completamente avessos ou exteriores ao domínio da verdade - seria bem interessante mostrá-lo em pormenor. O génio de Aristóteles está em ter distinguido com precisão os juízos dirigidos aos afectos, os juízos colectivos da dialéctica e a verdade apodíctica, sobre a base comum de uma relação à verdade que se afrouxa mas nunca se rompe completamente.

Quanto à segunda questão: os *media*. Os *media* estão, com certeza, fora da prova. Escandalosamente.

Rui Cunha Martins - Ainda que simulem buscá-la?

Fernando Gil - Claro - mas, indo por aí, passaremos a conversar não sobre a verdade mas sobre o seu simulacro. Nem sei se os *media* procuram verdadeiramente o assentimento, isto é, convencer. Contentam-se com excitar o afecto, comover. Trata-se de uma patologia da pura retórica, não da argumentação dialéctica ou da demonstração.

Rui Cunha Martins - Mas deixe-me, para já, precisar melhor o sentido da minha interpelação. No seu trabalho *Provas* menciona, a

dada altura, um tipo de verdade definido, há mais de quinhentos anos, por teorizadores como Baldo, por exemplo. E o que, segundo diz, ele sustenta, é a ideia de verdade *radicata*, a qual corresponderia a algo tão evidente como tudo aquilo que nos surge diante dos olhos de um modo tal que não pode ser omitido. Uma verdade, por conseguinte, fortemente conotada com a noção de *facto notório*. Ora bem, a minha questão é exactamente a de saber que tipo de guarida encontra hoje, entre nós, esta dimensão do verdadeiro. Que o campo do direito e a esfera mediática possam trabalhar, de algum modo, sobre essa dimensão, é a hipótese que me interessaria testar.

Fernando Gil - É possível que se possa ir por aí. Há um jogo extremamente interessante, na teoria do direito, entre evidência e prova. E é bem certo que, nessa perspectiva, os factos notórios constituem, com o flagrante delito, as duas imagens extremas, as duas extremidades do arco da prova. Ambos dispensam a prova. O flagrante delito e a notoriedade são talvez o ideal regulador de toda a espécie de prova. Tem aqui uma ilustração, na esfera do direito, de evidências fundadoras alucinatórias: no flagrante delito ver todo o crime como um delito patente em vias de execução, na notoriedade exhibir publicamente a culpa como um facto permanentemente visível para toda a gente.

Rui Cunha Martins - O flagrante delito surge, nessa perspectiva, como a evidência que dispensa prova. E que, por ser de tal forma evidente, dispensaria a necessidade de instruir processo.

Fernando Gil - Exactamente. No *Tratado da Evidência* há coisas interessantes a respeito do regime de evidência do direito etrusco e romano, que extrai de Louis Gernet. Dir-me-á talvez que, hoje, o direito da prova é antes constituído por mecanismos destinados a garantir o esteio e a justificação. E verdade, mas a evidência não desapareceu completamente do direito, como ressalta, por exemplo, da importância que o testemunho conserva enquanto elemento de prova - falo nisso em *Provas*. O testemunho, elemento factual, acha-se numa relação directa com a experiência e é nessa medida que é um fundamento da prova, ainda que seja posteriormente submetido à crítica. Também se encontra aqui um vestígio da evidência: norteia o

testemunho a ideia de que ele substitui, ou dá a conhecer, sem a adulterar, a experiência directa dos factos, como se fossem estes a relatar-se a si mesmos. O testemunho repousa sobre um princípio não discursivo da prova. Veja também o papel da convicção do juiz, directamente relacionada com o assentimento. E o juiz que aceita ou não, com plena liberdade, os modos de esteio e de objectividade que lhe são propostas.

Rui Cunha Martins - O que explica, por exemplo, a tremenda preocupação veiculada pela tradição jurídica garantista quanto ao assentimento do juiz. Aí, não é tanto a validade desse assentimento que está em causa, é sobretudo o momento a partir do qual se julga pertinente que isso possa ocorrer, quer dizer, o momento a partir do qual o assentimento do juiz pode substituir a tramitação do processo, sendo que o receio do direito garantístico é o de que, por norma, esse momento surja cedo de mais. Ou seja: situa-se o problema ao nível da respectiva temporalidade, numa clara tentativa de, perante a inevitabilidade desse momento de assentimento, o retardar ao máximo, assim minorando a activação de um mecanismo colocado sob suspeita, digamos assim.

Fernando Gil - É muito interessante o que me está a dizer, insistindo no outro vector da relação entre evidência e verdade. O direito garantístico é um outro sistema de constrangimentos impostos à evidência. O sentido da racionalidade é sempre esse, nas ciências como no direito.

Rui Cunha Martins - Talvez seja então o momento para abordar...

Fernando Gil - Não falamos então nos simulacros dos *media*?

Rui Cunha Martins - Tem razão. Continue, então, por esse lado.

Fernando Gil - Penso que estamos ameaçados por uma empresa de falsificação generalizada por via dos *media*, sobretudo a televisão (e quase a mesma coisa em todos os países, Portugal não é pior que os outros). Isto quer dizer que as condições mínimas da vali-

dade da prova não são satisfeitas pelos meios públicos de informação. A objectividade é submergida pela ideologia e por uma informação não pertinente, entre outras razões porque tudo tende a situar-se ao mesmo nível. Quanto ao esteio do que se afirma, nem vislumbres. Quase não exagero. Os factos, descontextualizados e continuamente reescritos, só ocasionalmente são submetidos a apreciações contraditórias - ou então também a contradição é um simulacro, por não dispor de condições satisfatórias de exercício. O princípio regendo os *media* é a procura dum assentimento que salta completamente por sobre a demonstração. Ou nem isso, como dizia, o mundo televisivo pretende sobretudo maximizar as oposições, criar *pathos*, exacerbar as paixões. E o mais terrível é que a banalidade que se tornou denunciar tudo isto nem por isso produz quaisquer efeitos de correcção. (O mesmo se passa com as catástrofes "ambientais" à nossa porta - domínio em que os *media* poderiam aliás ter um papel decisivo de responsabilização colectiva.)

Rui Cunha Martins - Nesse sentido, aparatos como os inquéritos de opinião, ou o recurso esmagador à peritagem, mobilizados a título de indícios probatórios, trariam subjacente a dispensabilidade da justificação.

Fernando Gil - É verdade. Citando Hegel às avessas, tem-se aí uma astúcia da contra-razão.

III. *A convicção do verdadeiro: crença forte; fundamento; pensamento soberano*

Rui Cunha Martins - Sigamos agora na esteira de uma ideia fortíssima dos seus trabalhos (penso, por todos, em *Provas* e *La conviction*): a ideia fichteana de que não há convicção senão do verdadeiro. O que se quer efectivamente aqui dizer? A partida, que a verdade surge muito mais do lado da convicção do que, por exemplo, do lado da crença (cabendo a esta última, por seu turno, e de acordo com a sua hipótese, uma conotação preferencial com a ideologia). Devo registar, a este propósito, as suas persistentes chamadas de atenção para o facto de esta arrumação não ser estanque e de aqueles

dois eixos, o da convicção e o da crença, tenderem a recobrir-se conceptualmente. Mas é precisamente ao pensar nessa tendencia, e muito em particular na possibilidade que ela abre de a convicção poder dar-se, como diz, enquanto "crença forte", que me pergunto se não estamos a lidar, afinal, com questões de grau.

Fernando Gil - Essa é uma questão muito importante e não tenho a certeza de ter uma resposta. Discuti-a com Jean-Claude Passeron, que também se interessa pelo problema. Tendo de facto a pensar que a convicção é digital, isto é, de sim ou não, e que não há graus de convicção. Há graus de verosimilhança, há graus de plausibilidade, mas uma meia convicção não vejo bem o que possa ser. Por isso temos tão poucas convicções. Outra maneira de o dizer é observar que aquilo a que chamamos habitualmente convicção assenta muitas vezes na vontade de crer, cara a William James. Respeitar os constrangimentos da racionalidade acarreta um défice constante em convicções (à sua maneira Yeats dizia-o já, em *The second coming*). O que acontece - é assim que procedemos - é que, quando julgamos possuir uma dose elevada de verosimilhança aceitamos algo em termos de convicção. Mas fazemo-lo depressa de mais, ou seja, com uma margem de engano de nós próprios, ao qual consentimos por uma *self-deception* mais ou menos voluntária a que fechamos os olhos, ou por uma vontade fraca, uma forma de *akrasici*. O problema será então saber se o reconhecimento e a avaliação deste enganar-se a si próprio é coisa que cada indivíduo está em condições de poder efectuar, ou não. Em que medida a "racionalidade", ou melhor, o âmbito da racionalidade, é universal, normatizável, determinável de direito? Em que medida a subordinação ao que cada um entende por racionalidade é negócio privado não normatizável e não generalizável? Repare-se que não é forçoso ser-se adepto de um racionalismo universal abstracto para se preferir a primeira hipótese. O ponto crítico, aqui, não reside na universalidade da razão mas, antes, na *admissão, ou não, que o sujeito possui em princípio meios cognitivos suficientes para reconhecer o auto-engano*. Penso que estes meios de reconhecimento existem em cada "cultura", em função dos critérios (por via de regra não explicitados) que definem e distinguem os modos epistémicos nela vigentes: o certo, o provável, o presumível, o duvidoso, o falso, etc. Assim, do estrito ponto de vista da convicção - que é epistémico e não epistemológico - dir-

-se-á que, em qualquer cultura, a convicção é digital porquanto, em tese geral, é sempre possível a cada membro da cultura reflectir e verificar se as suas crenças pessoais obedecem aos critérios de definição dos modos epistémicos, implícita ou explicitamente aceites e praticados pela colectividade. Tais critérios nunca faltam e às vezes encontram-se mesmo "marcados" na própria língua (dediquei a isso alguns parágrafos do *Tratado da evidência*). Dito isto, sou obrigado a reconhecer que esta explicação um tanto agnóstica não me satisfaz inteiramente. Sobretudo, não possuo uma teoria das condições da convicção na "nossa cultura"... É sobre isso que trabalho actualmente.

Rui Cunha Martins - Proponho-lhe então que situemos estes assuntos numa plataforma de discussão onde o seu investimento é já bem considerável: o dos modos de fundamentação. Interessou-me, muito particularmente, o que escreveu a esse respeito ao nível da soberania (e isto numa altura em que, cada vez mais, os trabalhos dos estudiosos sobre o tema, caso do Etienne Balibar, me deixam insatisfeito). A sua ideia, genericamente falando, é a de que na base da soberania há uma ligação forte entre fundamento e vontade. A minha questão, aqui, é a do lugar da verdade neste processo. Nessa "passagem" entre fundamento e vontade, que lugar lhe poderá caber?

Fernando Gil - Isso obrigaria a reflectir no sentido de falar da verdade em filosofia política. Confesso que, à partida, a questão da verdade nesse campo não se me tinha posto de todo.

Rui Cunha Martins - É que o problema coloca-se nestes termos: aceitando, como sugere na sua obra, que a instauração da ideia de soberania pressupõe um investimento ao nível da crença, e que o pensamento soberano trabalha, basicamente, sobre os mecanismos da crença (só assim se compreendendo, aliás, que seja próprio do pensamento soberano operar a transformação de uma qualquer *fundação* em *fundamento* legitimador), aceitando, por conseguinte, este género de pressupostos, haverá boas razões para pensar que o espaço que sobra para falar de verdade é, a este nível, francamente diminuto.

Fernando Gil - Entendo a sua ideia. Sabe? O que faço aí, ao estudar essa questão, é em certo sentido uma desconstrução.

Rui Cunha Martins - Surpreender-me-ia.

Fernando Gil - Mas é assim pelo menos em parte, ou pode ser assim. Jacques Derrida fez-me um dia notar quanto à evidência - e, há poucos dias, Renato Lessa quanto à soberania. É no que estava há pouco a pensar quando lhe falei da possibilidade de um argumento céptico a partir da "alucinação". Dir-se-á, nesta leitura, que a alucinação recobre o (ou consiste no) logro que é tomar uma crença por uma convicção, ou o logro que á acreditar na apresentação "na primeira pessoa", como escreve Husserl, do sentido e da verdade. Como tenho estado a dizer, não aceito tal desconstrucionismo do pensamento soberano porque entendo que este, e a evidência, são o suporte da mente e instituem a própria ideia de verdade. Se assim é, insisto, a sua natureza "alucinatoria" é inescapável e não pode ser considerada uma mera ilusão. Aqui não se sai da caverna de Platão nem se pode ensinar à mosca de Wittgenstein o caminho do gargalo da garrafa. Mas é legítimo pensar-se o contrário, e até pretender que o meu entendimento do problema é ainda um avatar do logro da alucinação.

E agora podemos ir então para a soberania, se quiser. O que é que eu tento mostrar? Várias coisas. Desde logo, refiro-me à teoria bodiniana e hobbesiana (no plano onde me situo não há razão para as distinguir) e, evidentemente, a Rousseau, a expressão mais acabada, diria mesmo a mais perfeita...

Rui Cunha Martins - Está-me a dizer que Rousseau foi quem formulou de uma forma mais arguta o problema?

Fernando Gil - De certa forma, sim. Ele e Bodin. A primeira coisa que Bodin mostra é que a soberania se deve deduzir do político. A soberania constitui-se por aí como uma objectividade.

Rui Cunha Martins - Mas o tipo de inovação aí sugerido não faz mais do que prolongar a matriz anterior, correspondendo talvez mais a uma reapropriação.

Fernando Gil - Talvez, mas isso ainda o torna mais interessante pois era um católico fanático perseguidor de feiticeiras. Digo "talvez" porque não sou grande adepto da ideia de que a modernidade em geral se limita a uma empresa de "secularização". A soberania

segundo Bodin e Hobbes é coisa radicalmente diferente do fundamento medieval do poder político, apesar dos elementos que têm em comum e das filiações históricas. Bodin é o primeiro pensador a extrair o princípio do poder político a partir da vontade humana, e não de um Deus transcendente. Mas, e pelo mesmo movimento, ele e os demais teorizadores da soberania instalaram-se imediatamente numa contradição. Por um lado hipostasiam a soberania (um "logro alucinatório" manifesto) na medida em que, como a evidência, ela decorre de uma autopoisição, absoluta e autoreferencial. Por outro lado subordinam a soberania à vontade humana (o que significaria desfazer o logro). O conceito rousseauista de vontade geral exprime esta contradição até à exasperação: o estrato primitivo da vontade geral seria a vontade do sujeito, em consequência soberano e súbdito ao mesmo tempo. E um oxímoro vivo. Todas as versões da teoria clássica da soberania procuram normalizar a autopoisição não normalizável de uma vontade soberana que por definição escapa à norma. Carl Schmitt disse-o lapidariamente: soberano é aquele que pode *decidir* quanto à situação de excepção. Isto é, instaurar uma nova ordem jurídica.

Rui Cunha Martins - Haverá pois duas marcas na questão da soberania: o soberano é o que nada tem de superior a si; e é o que pode decidir em situações de excepção.

Fernando Gil - A primeira é de Bodin, a segunda de Schmitt, mas o sentido é afim. Porém, Schmitt sabia perfeitamente que a autopoisição soberana é absolutamente não motivada racionalmente e que o jogo das vontades e o "pacto de submissão" não chegam para a explicar. Schmitt não se deixa armadilhar pela teoria clássica da soberania: remete-a directamente para a vontade do soberano, que não é um princípio abstracto mas um poder efectivo de decidir. Mas isso põe outros problemas, não se está muito longe de Trasímaco. Schmitt acaba por exprimir às avessas o mesmo positivismo jurídico do seu inimigo Kelsen... Não se pode fugir ao logro alucinatório, a soberania é *esse logro e dele vive constitutivamente*. Pode chamar-lhe logro do infinito ou do Uno. A teoria da soberania é um modo do pensamento soberano (que por seu turno é uma forma exasperada da evidência). Conceptualmente ele exprime-se pelas ideias de infinito ou de Uno - que é o infinito pensado como singularidade (como

"único"). Ambas as ideias intervêm sistematicamente. Como o deus de Anselmo, o soberano constitui o investimento do infinito num individuo. O *notis* aristotélico metamorfoseia-se no Uno metafísico. E assim por diante. Infinito e Uno são peças mestras da demonstração anselmiana da existencia de Deus e da unicidade do soberano (nestas operações, "ilimitado" tem a função de "infinito"). Tentei mostrar também que a própria evidência consiste numa passagem ao limite da experiência natural. E a soberania é a infinitização da vontade.

Rui Cunha Martins - Ou seja, de acordo com o que me está a dizer, a vontade ocupou totalmente o campo conceptual da soberania. O material da soberania é a vontade.

Fernando Gil - A vontade, e princípios de universalidade "normalizadores", na base de novas objectividades. A sua expressão mais conseguida é talvez a teoria pura do direito de Kelsen, forma acabada da universalidade da ordem jurídica em termos de racionalidade. A teoria pura do direito está para a soberania como a verdade está para a evidência, ou a prova para o flagrante delito... Mas também Kelsen não pode prescindir de um mito fundador ("o primeiro legislador") que é o equivalente da autoposição e da hipóstase da soberania, como sublinhei no livro sobre a convicção.

Rui Cunha Martins - Concederá, assim sendo, que a soberania vive numa permanente busca de fundamentação.

Fernando Gil - E o que estou a dizer. E esses fundamentos que se buscam mudam no tempo. Veja o que se passa com a "antiglobalização". Em vez da vontade tem-se agora a pobreza, ou a desposseção, ou a humilhação, verdadeiras, supostas ou fingidas. Um bom exemplo de fundamento fingido é a "multidão" espinosista tal como Antonio Negri acaba de a redescobrir no seu *Império*: fingida porque não é de soberania mas de pura política que aí se trata. Numa interpretação mais caridosa (em que não acredito muito, sempre tive dificuldades com a vontade de crer) dir-se-á que aquilo que está profundamente em causa nas reuniões de Durban, Porto Alegre, etc. e seu acompanhamento ideológico, é a procura de novos fundamentos

do poder político, determinados com a mesma ingenuidade(?) dos teorizadores clássicos: como outrora a vontade do soberano-súbdito (ou o proletariado segundo o marxismo), também os novos fundamentos não carecem de justificação, eles possuiriam uma bondade natural evidente. Do ponto de vista da teoria da soberania o momento que estamos a viver é absolutamente fascinante. E também ameaçador, está-se no registo das evidências devoradoras - literalmente mais do que alucinadamente -, não da racionalidade kelseniana.

IV. *Pressupor a continuidade: duração; reposição; historicidade*

Rui Cunha Martins - Sustenta, em determinado momento do seu trabalho, que a convicção tem uma relação estreita com a temporalidade. Mas o que a não tem? A própria busca de novos fundamentos da soberania, de que fala, não expressará, também ela, a impossibilidade de qualquer instauração soberana dispensar o trabalho da sua reificação permanente? E não será também de uma particular sensibilidade para com o elemento temporal que dá conta a recorrente obsessão do poder soberano por uma legitimação construída sobre a ideia de permanência? (deixo propositadamente em suspenso a alusão directa à verdade neste quadro de interrogações sobre a temporalidade; o momento da sua emergência no debate deverá pois tomar-se por significativo).

Fernando Gil - Para já, deixe-me dizer-lhe o seguinte: a temporalidade é apenas um dos planos da convicção. Eu estudei, de facto, pelo ângulo da convicção, o problema do sujeito, o problema da permanência, da formação da identidade pessoal (e, uma vez que falou de Etienne Balibar, recordo que ele escreveu um livrinho muito interessante sobre a consciência do eu a partir de Locke, onde examina alguns problemas que trato também; e deixe-me já agora dizer-lhe que nos reconhecemos mutuamente nas nossas investigações: como me disse numa carta, Balibar parte da outra ponta da meada). Mas o estrato básico da temporalidade, digamos assim, está para mim na relação entre tempo e evidência. Se quiser, a figura mais geral é mesmo a evidência. E o suporte de tudo. A convicção é uma forma de evidência.

Rui Cunha Martins - Diria que é a *boa* evidencia?

Fernando Gil - Se a houver, ou na medida em que a possa haver, com certeza que sim. Excepto que não há boa evidência absoluta, que ela possui sempre um coeficiente de crença e ideologia, etc... Não vou repetir-me mais. O ponto para mim mais decisivo da evidência, para o qual procurei chamar a atenção, está na sua relação com a experiência em curso, com aquilo que os gramáticos chamam o progressivo aspectual. Trata-se efectivamente de temporalidade. A experiência em curso das operações do conhecimento, interna ao sujeito, é o pilar da boa evidência. Simetricamente, é a experiência que o sujeito tem de si próprio no curso da sua acção que o constitui. Deparamos aí uma vez mais com o misto de imaginário alucinatório e de fundação (permito-me remetê-lo para *A convicção*). A pressuposição da identidade, que assenta na crença na continuidade temporal do eu, e uma condição absoluta da existência. Sem ela não pode haver confiança na acção. Imagine que não pressuporia que as minhas acções se inscrevem na minha história produzindo efeitos futuros, imagine o que seria não admitir uma continuação da acção, que ela poderia não ter efeitos no tempo.

Rui Cunha Martins - É portanto a valorização da ideia de permanência, o que deverá reter-se da sua intervenção?

Fernando Gil - Permanência, continuidade, identidade. São temas já da filosofia clássica. Locke falava de uma "identidade continuada". Simplesmente, isso não é dado na experiência, como à revelia o mostra Husserl nas *Lições sobre a consciência íntima do tempo*, que estudo longamente no *Tratado da evidência*. Husserl propõe uma continuidade ininterrupta do tempo, uma continuidade que nos arrasta. Simplesmente, quando lemos devidamente Husserl, verificamos que se trata de uma ficção - inescapável, uma vez mais.

Rui Cunha Martins - A continuidade?

Fernando Gil - A continuidade. Porque aquilo a que temos acesso, como bem diz Husserl, é apenas o momento que vivemos, mais o halo (o termo é meu) daquilo que acabou imediatamente de

acontecer. É tudo. Husserl acrescenta que haveria uma cauda retencional, no sentido em que o momento imediatamente anterior é ele próprio eco do precedente, e assim por diante, ou melhor para trás. Ora, estes ecos de ecos são já exteriores à experiência, estão fora da nossa experiência.

Rui Cunha Martins - Ainda que ela se dê por acumulação?

Fernando Gil - Mas e a ideia da acumulação que é alucinatória. Porque aquilo que a minha experiência me proporciona é exclusivamente o momento anterior. O momento anterior ao anterior está fora da minha experiência. Eu só tive acesso ao primeiro, imediatamente antes do agora em que estou a falar. Quanto aos outros, é-me possível - ou sou obrigado, possuo outros índices do passado - admiti-los. Mas por inferência. A questão é sempre a mesma: sendo algo por essência alucinatório, a identidade através do tempo não deixa por isso de constituir e modelar a experiência humana, pois sem ela a acção apareceria ao homem como demasiado precária para merecer ser compreendida. A acção assenta num pressuposto de continuidade.

Rui Cunha Martins - E apenas num pressuposto?

Fernando Gil - Sim. Um pressuposto que se inventa, se fabrica, mas que é condição da vida. E deste modo nos aproximamos do fulcro da sua questão, o lugar da verdade. No seu sentido mais abrangente, a "verdade" tanto é este pressuposto, esta alucinação de continuidade, como é a realidade da sucessão; tanto a convicção como a crença; tanto a evidência como as objectividades e as verdades científicas. Tentei mostrá-lo através de uma leitura - reconheço que heterodoxa - de Fichte.

Rui Cunha Martins - Mas Fichte aborda esse assunto com alguma incomodidade, não lhe parece? Estou a pensar, muito em concreto, no modo como ele tenta distinguir *sucessão* e *duração*.

Fernando Gil - Completamente - se a minha interpretação é justa, Fichte nunca opôs os dois termos, ele quer de tal modo fugir ao problema que nem sequer o reconhece como tal - ao mesmo tempo

que o faz ressaltar como ninguém. Tratando-se de um pensador com uma enorme lealdade aos seus objectos, não pode deixar de o enfrentar. E propõe então várias construções - se entendi bem - destinadas a explicar a gênese da continuidade da temporalidade, ou que a postulam à partida.

Rui Cunha Martins - Mas não lhe parece, também aí, que ele opta por permanecer na tensão entre duração e sucessão?

Fernando Gil - Sem dúvida. Mas uma, a descontinuidade dos "agora", tem assento na experiência vivida, e a outra não. A que não tem é a experiência da duração, continuar é durar e permanecer. É este o fundo último em relação ao qual há que colocar o problema da verdade. Se, como parece óbvio, a permanência é tão necessária à experiência histórica quanto a sucessão, a verdade não pode então prescindir dela; mas, por outro lado, a experiência dos homens, a experiência dos povos, a experiência das instituições vive na sucessão descontínua dos instantes. No entanto, só um empirista nominalista dementado, que nunca existiu, diria que a verdade é só a sucessão e que a permanência do passado são fantasmagorias. Isso seria como pedir ao homem que não fosse homem, corresponderia a uma amputação de algo que modela a experiência humana, tanto como ter pernas e braços.

Rui Cunha Martins - Mas, assim sendo, não se poderá ir muito além do que Fichte foi. Quer dizer, a incomodidade dele surge como a expressão mais exacta do problema.

Fernando Gil - Estou convencido disso, e não são os filósofos posteriores a ele que me fazem pensar outra coisa. Um empirismo de base leva-nos às vezes a afirmar que a única verdade é a sucessão e a descontinuidade. Mas a experiência não é só isto: a experiência imaginária da minha continuidade, incompatível com a experiência real da minha sucessividade, é tão constitutiva de mim como esta última. A diferença está em que esta é plenamente inteligível (é uma boa evidência) e aquela não o é.

Rui Cunha Martins - Como quer que seja, dificilmente se negará a diversidade de posições, entre os diversos autores, na altura

de discorrer sobre o lugar da verdade no âmbito dos regimes de temporalidade. E penso, por exemplo, num Ian Hacking, de quem sei que e leitor. Em *Rewriting the Soul*, um trabalho de referência em que ele estuda, entre outras coisas, a emergência das ciências da memória no contexto dos finais do século XIX, estabelece-se, a dado passo, um contraponto entre o lugar ocupado pela verdade em Freud e em Pierre Janet. Segundo ele explica, de forma aliás menos simplista do que aqui o faço, enquanto o tratamento psíquico proposto pelo Freud apostaria sobretudo numa devolução da verdade ao paciente, visando curá-lo por via dessa verdade revelada, já o de Janet, ao contrário, abdicaria desse processo de devolução, visto que o que lhe interessava era, positivamente, curar, prescindindo, em ordem a esse fim, e se necessário fosse, dessa verdade rememorada. Duas atitudes, portanto. E, perante elas, a questão que se põe é esta: até que ponto a diferente importância concedida, no âmbito de cada uma delas, à eficácia da verdade rememorada pode ser entendida como uma espécie de diferença matricial em que assentariam, no contexto actual, as diversas posições em matéria de tempo e verdade?

Fernando Gil - Essas questões que me coloca são muito interessantes. Se entendo bem - para vergonha minha só folheei *Rewriting the Soul* - no fundo Hacking explica que os problemas da verdade e da prova não têm que se pôr em relação a um tratamento clínico. Janet não precisa de se confrontar a eles para curar. Há no meu livro *Mediações* um estudo sobre a prova em Freud, mais precisamente sobre um artigo de Freud chamado *Construções na análise*, que dá toda a razão à leitura de Hacking. Freud explica que a prova em psicanálise constitui uma apropriação progressiva das construções elaboradas no processo da análise, cuja iniciativa cabe em geral ao analista mas que obedecem a critérios de validação estritos (e que respondem aliás antecipadamente a críticas feitas à psicanálise, penso por exemplo em Gellner e Grünbaum). Essas construções visam, como se sabe, a história do paciente. Assim, a prova é condição da cura e a cura é duplamente histórica.

Rui Cunha Martins - Devo confessar que ao lançar na discussão o problema da memória, ou a questão da eficácia da verdade no

campo do memorável, melhor dizendo, pretendia tocar também numa outra dimensão do problema, se calhar mais explicitamente política. A que se prende com o surgimento, nos últimos anos, e sobretudo em contextos pós-ditatoriais, de "Comissões de Verdade e Reconciliação" (para aplicar a todas as instituições desse teor a designação da congénere sul-africana). Trata-se de um fenómeno - em que são também passíveis de inscrição os desajeitados pedidos de desculpas retrospectivas, como o que se verificou a pretexto da comemoração dos 500 anos do Brasil - que se sustenta em uma crença na possibilidade de remediar, de alguma forma, os erros e atrocidades do passado, e que assenta no pressuposto de que a verdade pode ser reposta. Mas existirá algo como repor a verdade?

Fernando Gil - Publiquei, depois do 11 de Setembro, dois artigos de opinião no *Diário de Notícias*. No primeiro falo de Durban, observando que se pretendeu aí algo de extraordinário, admitir a possibilidade de abolir o passado (a única coisa fora do poder dos deuses segundo Aristóteles) pedindo-se reparações pela história da colonização. Se tais reparações fossem feitas (isto é, pagas), poder-se-ia partir de novo, como se não tivesse havido história. Vê bem que isto está directamente em relação com a "busca" de fundamentos de uma nova soberania, aqui a soberania da própria ordem internacional no seu conjunto, compreendendo quer os antigos países colonizadores quer os países ex-colonizados. O raciocínio subjacente é mais ou menos este: os estados ocidentais *deslegitimaram-se* em virtude do colonialismo (proposição sem sentido) e roubaram aos povos colonizados a sua soberania (proposição verdadeira - para dizer depressa). A recuperação da soberania perdida do ocidente (proposição sem sentido) deve, pois, obter-se mediante o pagamento de reparações (conclusão falaz) que equilibrarão o mal feito (proposição absurda e no limite *self-defeating*). Mas sei bem que a lógica é uma preocupação menor de quem avança este raciocínio - naturalmente ninguém o fez tal qual. No segundo artigo, faço uma alusão aos nossos amigos intelectuais que, num processo para mim incompreensível de autoflagelação e expiação (usei a palavra *Selbsthass*), me trazem ao espírito a frase terrível de Aragon: "J'ai la passion de trahir". Não sei se Aragon respondia a *La trahison des clercs* de Julien Benda, que reli há pouco tempo. Deixou-me melancólico verificar (tinha-me esquecido) que os

clercs contra quem Benda escrevia se situavam à direita. Mas sobre isto falaremos uma outra vez⁽¹⁾.

Rui Cunha Martins - Se bem entendo o seu ponto de vista, a traição à verdade de que fala dá-se enquanto traição a determinada herança acumulada. Deverá então inferir-se, a partir dessa leitura, que o objecto traído - determinado legado acumulado, ou, para o dizer de uma maneira mais abrangente, a consciência da historicidade - poderia funcionar, até por contraponto, como a pedra de toque da verdade?

Fernando Gil - A verdade não tem pedra de toque. Ou, se quiser, a sua única pedra de toque é a convicção não apressada.

(¹ Nota de 4 de Setembro de 2002. Corrigi as provas desta entrevista em Baltimore. Precisamente ao acabar de o fazer, vejo na televisão um vereador de Chicago informar que o seu município decidiu pedir reparações - não explicou a quem elas serão entregues - à companhia ferroviária de Chicago pelos seus lucros desde há cerca de 150 anos: as reparações são justificadas por o caminho de ferro ter sido contruído por escravos. Vinte e sete membros do conselho municipal assim decidiram; e decidiram ainda pedir a todas as outras companhias da cidade que datam da escravatura livre acesso aos arquivos para investigar a relação entre os seus lucros e o trabalho escravo. O entrevistador, o Sr. O'Reilly, perguntou então se teria o direito de se dirigir a 10, Downing Street, para reclamar reparações por a sua família ter sido obrigada a emigrar da Irlanda pela mesma altura, por razões de pobreza. Ao que o *alderman*, um "caucasiano", como aqui se diz em vez de branco, respondeu com um sorriso incitativo não menos simpático do que os seus cabelos, igualmente caucasianos: *porque não?* Com efeito. Alvitre ao governo: porque não pedirá Portugal reparações à Espanha pela ocupação entre 1580 e 1640?