

DE PORTUGAL A MACAU
FILOSOFIA E LITERATURA NO DIÁLOGO DAS CULTURAS



Universidade do Porto. Faculdade de Letras

2017

Ficha técnica

Título: De Portugal a Macau: Filosofia e Literatura no Diálogo das Culturas

Organização:

Maria Celeste Natário (Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

Renato Epifânio (Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

Carlos Ascenso André (Instituto Politécnico de Macau)

Gonçalo Cordeiro (Universidade de Macau)

Inocência Mata (Universidade de Macau/ Universidade de Lisboa)

Jorge Rangel (Instituto Internacional de Macau)

Maria Antónia Espadinha (Universidade de S. José)

Editor: Universidade do Porto. Faculdade de Letras

Ano de edição: 2017

ISBN: 978-989-99966-9-4

O presente livro é uma publicação no âmbito das atividades do Grupo de Investigação Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia.

PODER/SER: FILOSOFIA, TRADUÇÃO E UTOPIA

Luís G. Soto

Universidade de Santiago de Compostela, Faculdade de Filosofia
Praza de Mazarelos, s/n, 15782 Santiago de Compostela, Galiza, Espanha
(0034)881812526 | luisg.soto@usc.es

Resumo: O presente texto contém uma reflexão filosófica sobre o poder e o ser, desenvolvida a partir da análise e a interpretação de um antigo poema chinês, escrito no séc. VIII pelo poeta Wang Wei e traduzido para português no séc. XX em Macau. Neste poema, achamos uma concepção da vida ética e do poder político semelhante com a concepção tradicional ocidental da ética e da política. Em nosso ver, cabe sintetizar estas concepções tradicionais assinalando que, ambas, a oriental e a ocidental, tendem a identificar poder e ser.

Palavras chaves: filosofia, ética, política, utopia, tradução.

Abstract: The aim of this text is to reflect on power and being by means of a philosophical analysis and interpretation of an ancient Chinese poem, written in the VIII century by the poet Wang Wei and translated into Portuguese in the XX century in Macau. In this poem, it can be found a conception of ethical life and political power that is similar to the traditional western conception of ethics and politics. In our view, it is possible to summarize these traditional conceptions by saying that they both, eastern and western, identify power and being.

Keywords: philosophy, ethics, politics, utopia, translation.

Macau: China, outrora

Na década de 90 do século passado, pouco depois da sua aparição em 1993, comprei em Porto um livro editado pelo Instituto Cultural de Macau: *Poemas de Wang Wei*¹. A minha intenção leitora não era outra que a curiosidade cultural e, sobretudo, a aventura filosófica: deixar vagar a mente naqueles fragmentos do ignoto, umas poesias dum autor chinês do século VIII.

Lendo, mergulhado no desconhecido, extraviado naquela imensidade, sem outros pontos de ancoragem que as referências próprias e o quotidiano de fora do livro, dei com um poema que me devolveu ao meu trabalho como professor de filosofia moral, ou seja, de ética e filosofia política. Pensei: este texto pode servir, como um bom exemplo, para reflexionar e debater nas aulas. Porque nele se fala do poder político e da relação que, a partir duma conceção ética da vida pessoal, cabe ter com a governação da sociedade.

O poema, “Dedicado respeitosamente ao nobre Shixing”, é endereçado pelo poeta Wang Wei ao mandarim e poeta Zhang Jiuling, primeiro ministro em 734². Nessa altura, Wang Wei tem 33 anos. Anotamos estes pormenores, em especial, a destinação a Zhang Jiuling, mas tendo em conta que poderia tratar-se apenas de factos imaginários³. Ou seja: o poema pode não ter sido nunca enviado a Zhang Jiuling, ou não ter sido nunca publicado. De facto, Zhang Jiuling figura no poema sob o nome de Shixing.

Do ponto de vista temático, o poema consta de três partes: primeiro, uma apresentação e caracterização do emissor, um homem simples, nos sete primeiros versos; depois, uma apresentação e caracterização do destinatário, um ministro, em quatro versos; e, finalmente, um pedido, trabalhar sob as ordens do dignitário, também em quatro versos. Este pedido, do homem simples ao ministro do império, constitui o assunto principal, o conteúdo nuclear do poema: é posto como a conclusão dos argumentos expostos nas duas anteriores caracterizações, no auto-retrato daquele que fala, Wang Wei, e no retrato de aquele a quem se dirige, Shixing.

¹ *Poemas de Wang Wei*, tradução, prefácio e notas de António Graça de Abreu, Instituto Cultural de Macau, Lisboa, 1993.

² Anota António Graça de Abreu (*Poemas de Wang Wei*, op.cit., p. 88).

³ Mas a relação entre ambos existiu: Zhan Jiuling ocupou um cargo semelhante a primeiro-ministro e Wang Wei, que era amigo dele, foi chamado à corte e trabalhou sob as suas ordens. Cfr. António Graça de Abreu, “Prefácio”, *Poemas de Wang Wei*, op.cit., p. 13).

Voz de Oriente

Antes de o comentar sumariamente, vou ler o poema, “Dedicado respeitosamente ao nobre Shixing”⁴, datado *circa* 734.

1 <<É bem melhor viver solitário na floresta bravia
 e beber água das torrentes
 do que comer iguarias, cortejando os poderosos.
 O homem simples, vulgar, é desprezado,
 5 eu usarei roupa grosseira, até ser velho.
 Não sou dotado de muita sabedoria
 mas, humano, sei servir os outros homens.
 Ouvi dizer que, como dignitário do império,
 sois um ministro honesto, íntegro.
 10 Só vos preocupa o bem do povo,
 sois incapaz de vender postos e lugares.
 O vosso servidor solicita humildemente
 a mercê de trabalhar sob as vossas ordens.
 O meu coração quer o bem de todos,
 15 eu nada desejo para mim.>>

Como vemos, o sujeito que sustenta a mensagem e subscreve o poema fala em primeira pessoa: eu. Podemos considerar que se trata do próprio poeta: Wang Wei. Ou, pelo menos, podemos, com base, utilizar o seu nome para o identificar.

Wang Wei, solitário da floresta

No autorretrato que traça de si próprio, Wang Wei distingue dois modos de vida: a do “solitário” na “floresta bravia” e a de aquele que vive “cortejando os poderosos”, ou seja, na corte. Cabe denominar a primeira como “vida ética”, centrada em si e no contexto da natureza, e a segunda como “vida política”, aquela que transcorre no bulício da corte e é centrada na gestão dos assuntos públicos e/ou do benefício dos poderosos⁵.

Wang Wei diz preferir a primeira, a vida ética: “É bem melhor”, afirma. Apesar de ele a descrever como “solitária” e em condições duras de habitação (“na floresta bravia”), de alimentação (“beber água das torrentes”) e de vestido (usar “roupa

⁴ *Poemas de Wang Wei*, op.cit., p. 88.

⁵ Cfr. Antonio de Guevara, *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

grosseira”). Wang Wei diz preferir esta vida rude e dura a “comer iguarias, cortejando os poderosos”.

Porém, ao concluir o seu retrato, ele apresenta-se como um perfeito cortesão⁶: “humano, sei servir os outros homens”. Ainda mais, esta disposição ao serviço, e habilidade no servir, constitui a principal manifestação da sua “inteligência”. Com o qual é sublinhada a predisposição à obediência e ao cortejo. Esta conclusão não parece casar com a preferência expressada pela vida ética. “Servir os outros homens” é viver entre eles e segundo eles, a satisfazer as suas preferências. Nada a ver com pensar em si e agir para si.

Shixing, ministro honesto

Na apresentação do destinatário, Wang Wei oferece outra imagem da política, diferente do cortejo dos poderosos: Shixing, alto dignitário do império, é um “ministro honesto, íntegro”. E ainda acrescenta que este dignitário trabalha “pelo bem do povo” e é “incapaz de vender postos e lugares”. Shixing seria um político virtuoso, que caberia contrapor ao político desonesto e venal. Em suma, Shixing ilustra a possibilidade de outra vida política, diferente do cortejo dos poderosos: representa a hipótese de uma vida ética dentro da política. No entanto, fazer o “bem do povo” poupa os bens da vida ética que antes foram assinalados: intempérie, pobreza, solidão.

Além disso, a menção do bem do povo e a alusão à venalidade deslizam a suspeita sobre Shixing: a virtude pode conciliar-se, e até confundir-se, com o interesse. Assim aparece à luz do pedido formulado a seguir por Wang Wei: um posto, um lugar. O bem do povo é, como se diz mais abaixo, o “bem de todos”, mas também é, mais literalmente, o da gente vulgar, com poucos recursos,... como, precisamente, Wang Wei. Atender o pedido deste é cumprir com o bem do povo, pois é satisfazer um popular. Que aliás, dada a sua condição, não pode pagar com dinheiro, mas sim com a sua servidão. Eis a ambiguidade da referência à venalidade. Shixing não vende postos, Wang Wei não pode pagar, não pode comprar um posto com dinheiro. Mas, ele pode pagar com obediência e lealdade.

⁶ Cfr. Baltasar Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, edición de Emilio Blanco, Cátedra, Madrid, 2005.

Corte, bem de todos

Finalmente, como acabamos de mencionar, Wang Wei dirige um pedido a Shixing: solicita “trabalhar” sob as suas “ordens”. Ou seja, pede um posto ou um lugar. A posição desde a que pede é a “humildade”: o não poder, pondo-se ao dispor do poder. E o horizonte com que pede é semelhante: nada querer para si próprio. Ele põe-se ao serviço do “bem de todos”. Este bem de todos, de alguma maneira, inclui o bem próprio, pois o si é parte do todos. Mas, exclui, explicitamente: “eu nada desejo para mim”, o bem próprio, quando este não faz parte do bem de todos.

Semelhante propósito, devir um perfeito cortesão, afasta, se não elimina, a escolha duma vida ética: salienta a opção pela vida política. Além disso, esta pretensão também desvanece, e converte em aparente, a contraposição entre essas vidas: a ética e a política. Agora, à luz do pedido final, os traços da vida ética (a solidão, a pobreza, a vulgaridade) são os melhores para desenvolver uma carreira política. Com efeito, a pessoa melhor dotada, e mais disposta, para servir é aquela que carece de vínculos pessoais (o solitário), de recursos materiais (pobreza) e de relevo psicológico (vulgaridade). Além disso, e por isso mesmo, a vida política é a melhor e, com certeza, preferível, como um bem, à vida ética, que em si mesma é um mal e detestável.

Vida boa, vida má

Resumindo, podemos agora concluir: no poema é apresentada uma contraposição entre a vida ética e a vida política. Primeiro, a vida ética é assinalada como um bem e a vida política como um mal. Depois, a vida política é mostrada como um bem, como a ocasião para desenvolver uma vida ética. Finalmente, a vida ética aparece como um bem só se faz parte da vida política: a vida ética em si mesma é, no final de contas, um mal.

Essa afirmação, que a vida ética constitui um mal, pode parecer incorreta ou um exagero. Porque, no começo, a vida ética é apresentada como um ponto de fuga da política: o escape, o alheio. Mas, afinal, é exatamente o contrário, a política representa o ponto de fuga, o horizonte desejado, para a vida ética.

A diferenciação entre vida ética e vida política é interna à política, porque esta não conhece exterior. Melhor dito, há sim um exterior, mas este é horrível: intempérie, solidão, pobreza, vulgaridade. Eis a vida ética. Não representa um bem, mas um

mal ao qual a imensa maioria da população está condenada. Para alguém do povo, não constitui uma alternativa à vida política, que, ao contrário, é desejada como um bem. Em resumo, não há vida ética fora da política. Mas, dentro da política, pode haver uma vida ética?

A política ética, o político moral

Cabe pensar, com efeito, que a vida ética é uma opção na política, havendo nesta vida duas possibilidades: o “cortejo dos poderosos” e o “ministro honesto”, ou seja, uma política sem ética e uma política ética. Admitamos esta hipótese, no entanto inverossímil, que diz que a alternativa à política real, um jogo de poder, é o político moral, aquele que tem por guia o bem do povo ou de todos⁷. Anotamos “inverossímil”, sem entrar em considerações históricas e filosóficas. Assim, no contexto deste poema, como se vai opor às pretensões dos poderosos alguém sem nenhum poder, como Wang Wei? Como vai adquirir este, sem o apoio dos poderosos, algum poder? Mas, contudo, vamos acreditar nessa possibilidade: que existe o político moral, que uma pessoa guiada por princípios de justiça, e/ou pelo seu caráter virtuoso, pode constituir uma alternativa à política real, baseada em jogos de poder.

Em resumo, o poder político seria um poder pessoal, dependente dos princípios e as qualidades da pessoa que desempenha o mando, o governo ou a administração. Segundo a moralidade do agente, esse poder seria bom ou mau e essas seriam as alternativas: a mudança na pessoa, de boa a má ou vice-versa, ou duma pessoa, boa ou má, por outra, ao contrário, má ou boa. Vamos denominar esta perspectiva conceção tradicional da política.

Poder=ser

E vamos completá-la com outro traço, ao qual já aludimos: que não existe nada, exceto o nada, fora do âmbito e o alcance do poder político. Aquilo que um indivíduo poderia fazer por si próprio e para si próprio, no espaço não abrangido ou abandonado por este poder, é muito pouco. Essa vida ética, como a imaginada por Wang Wei, é breve, pobre, dura: mais ou menos, uma breve estância numa

⁷ Noutro sentido e complementariamente, as noções e reflexões de Kant “sobre a discrepância entre a política e a moral” e “da harmonia da política com a moral”, os apêndices I e II, em *A paz perpétua* (B70-112).

antessala da morte. Existe como uma aparência, que permite encenar uma auto-renúncia dentro do espaço do poder: levar uma vida política como se fosse uma vida ética. Mas, esta, com independência da política, não existe. O poder, eminentemente o poder político que concentra todos os poderes⁸, é tudo. Nesta hipótese, poder e ser são coextensivos, coincidem: “poder=ser”. Em consequência, ser, para um indivíduo (ou uma coletividade), é participar do poder.

Eis, mais ou menos, aquilo que o poema de Wang Wei fornecia para a reflexão e o debate com os estudantes: uma imagem, umas ideias, relacionadas com a concepção tradicional ocidental do poder político. Sublinho ocidental, para salientar a estranheza que, além da sua utilidade nas aulas, o poema me causava.

Vozes de Ocidente

Era possível, pensava eu, que num poema chinês do século VIII se encontrasse uma ideia da política semelhante, ou até mesmo coincidente, com a concepção tradicional ocidental, a vigente desde a Idade Média até à Ilustração? Na verdade, parecia-me impossível. Apesar de não saber nada da China, da sua história e da sua cultura, e por isso mesmo, não acreditava nessa semelhança ou coincidência. Assim, quando lia o poema, e o comentávamos nas aulas, eu não deixava de lembrar autores ocidentais, nomeadamente pensadores espanhóis⁹ como Guevara, e o seu *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, publicado em Valladolid em 1539, e Gracián, e o seu *Oráculo manual y arte de prudencia*, publicado em Huesca, em 1647. Ora, ambos os dois são clérigos: Guevara foi bispo de Mondoñedo, na Galiza, e Gracián era jesuíta. Este facto assinalava a relação e imbricação do poder

⁸ Vale retrotrair esta noção até Aristóteles, quando, na *Ética a Nicômaco*, considera a política como a ciência e a faculdade suprema (1094a24-26). Ora bem, este princípio não implica, como necessária consequência, a concepção tradicional da política.

⁹ Também algum poeta, e pensador, como Frei Luis de León (1527 ou 1528-1591), em cuja poesia confluem as fontes clássicas, nomeadamente Horácio, e a inspiração cristã. Lembramos, a este respeito, a ode “Vida retirada” (Fray Luis de León, *Obras poéticas, divididas en tres libros*, M. Ribadeneyra, Madrid 1855, p. 3), que começa:

¡Qué descansada vida
la del que huye del mundanal ruido,
y sigue la escondida
senda, por donde han ido
los pocos sabios que en el mundo han sido;
Que no le enturbia el pecho
de los soberbios grandes el estado,
ni del dorado techo
se admira, fabricado
del sabio Moro, en jaspe sustentado!

religioso e o político na cultura europeia ocidental na modernidade. Havia algo semelhante na China no século VIII, qual era o papel da religião, e de qual religião, na sociedade e no estado? Além disso, como padrão de vida ética formulada no contexto da sociedade ocidental tradicional, estava a pensar em Espinosa e a sua *Ethica*, publicada postumamente em 1677¹⁰. A vida ética, como chamei a do solitário na floresta, era uma vida religiosa, por exemplo, budista? Concretizando mais, qual fora a experiência de Wang Wei, quais as suas ideias, acerca da poesia e da política? Para nada disso, tinha eu resposta.

Portanto, em resumo, a conceção tradicional da política que me chegava do seu poema era, na melhor das hipóteses, um equívoco. O poema, em meu ver, permitia que nós, os estudantes e eu próprio, víssemos, projetássemos ou reconstruíssemos, a partir dos seus versos, uma imagem da conceção tradicional da política. Desde este ângulo, podíamos nós fazer uma leitura coerente, mas não podíamos saber se essa leitura era consistente, se tinha correspondência com os factos, com as perspectivas do autor e os leitores chineses.

Conceção tradicional, pensamento moderno

Era tentador pensar que a equivalência “poder=ser” se registava também alhures e outrora, na China no século VIII, e constituía, por isso, uma espécie de universal. Com os estudantes, eu não chegava tão longe. Com certeza, eles sentiam a pressão da crença no poder quase onimodo da política, assente no ambiente. Mas elas e eles, como estudantes, também experimentavam que havia vida fora da política, designadamente, a sua própria vida. Em consequência, o poema funcionava como um exemplo da equivalência “poder=ser”, expressa em termos políticos, que nós estávamos em condições de examinar e criticar. Porquê? Porque nós já não estávamos, já não estamos, apressados pela conceção e a organização tradicional da política. Não apenas porque o poder político, na nossa sociedade, se organiza de outra forma, mas, também e sobretudo, porque há outros poderes, que o indivíduo pode usufruir com independência do poder político.

Talvez haja que seguir a pensar que ser e poder coincidem, mas tomam diversos modos. E nesses modos cabem diversas vidas éticas. Por outras palavras, um

¹⁰ Baruj Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición y traducción de Atilano Domínguez, Trotta, Madrid, 2000.

indivíduo, com as doses de autarquia (suficiência) e autonomia (capacidade) necessárias, pode levar uma vida ética com uma independência relativa de alguns poderes, nomeadamente, do poder político. Mas, é possível situar-se à margem e por fora de todo o poder? Em meu ver, não. Para levar uma vida ética é preciso apoderar-se, adquirir e possuir algum poder, e, correlativamente, desapoderar, libertar-se da influência de alguns poderes. O indivíduo nasce, cresce, vive em redes, que são também aparelhos de captura. Apoderar-se, fazer-se com poder, é também, e necessariamente, desfazer-se de alguns poderes. Não há vida ética, nomeadamente uma vida de si para si, sem algum poder que a sustente e permita desfazer-se doutros poderes esmagadores, limitativos, da individualidade.

Utopia

Pois bem, esse movimento duplo, essa ação dupla, de se apoderar e de se libertar introduz um corte ou uma pausa na amalgama “poder=ser”: separa, por momentos e por espaços, poder e ser. Poderíamos representá-los com uma barra separadora entre os dois termos: “poder/ser”. Em meu ver, a filosofia permite realizar esta operação: introduzir um vazio num curso de ação, produzir um momento e um espaço entre duas ações para a reflexão e/ou a deliberação. Completando a sentença de Aristóteles¹¹, caberia afirmar que a filosofia, além de surgir do espanto, ela mesma faz nascer o espanto. Este seria como uma iluminação ou uma cegueira transitórias, que interrompem o caminhar, porque fazem aparecer ou desaparecer o caminho. A filosofia coloca quem pensa num não lugar multi-direcional, um de cujos sentidos ou saídas pode ser a utopia. Ou seja, instalar-se algures ou dirigir-se alhures, sendo esse algures e esse alhures diferentes de onde se está e aonde se vai. Quiçá esses sítios de instalação ou de destino não sejam pontos não localizáveis, mas, simplesmente, pontos não localizados. Por outras palavras, poderia tratar-se de uma utopia acessível¹².

Falei, há pouco, em vazio, i.e., suspensão do ser e também do poder. Suspensão transitória e parcial: de aí, a deslocalização e, também, uma destemporalização. Melhor do que vazio, vale dizer esvaziamento: pôr-se o sujeito noutra espaço e noutra tempo, que são, na realidade, um lugar e um momento que não se inserem

¹¹ Na *Metafísica*: 982b12-17.

¹² Cfr. Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, trad. cast. Juan García Ponce, Seix Barral, Barcelona, 1968, pp. 137-152.

no continuum espaço-temporal atual, porque se situariam noutra continuum diferente, hipotético ou existente. Sublinho existente, porque vou empregar uma noção alargada de utopia, além do sentido clássico e habitual¹³. Assim, não considero utopia apenas algo que provavelmente não chegue a existir ou que tem poucas probabilidades de existir. Incluo em utopia as possibilidades daquilo que Deleuze e Guattari designam como desterritorialização¹⁴ (e inclusive reterritorialização) e acrescento ainda aquilo que, como na linguagem corrente, poderíamos denominar deslocalização. Estou a pensar, muito simplesmente, numa viagem ou, para tirar toda a relevância ou transcendência, num transporte. Um carro, um comboio, um barco, um avião oferecem possibilidades de deslocalização. Ainda mais: enquanto transcorre a viagem, esses transportes efetivam uma deslocalização.

Transporte: China (séc. VIII), Lugo (séc. XX)

Não vou prosseguir essas reflexões: volto às minhas aulas, onde empreguei como material para o debate e o comentário o poema de Wang Wei. Por exemplo, nos anos finais do século XX, na faculdade de Humanidades em Lugo. Enquanto os estudantes escreviam as suas reflexões pessoais depois de termos debatido o texto, eu passeava pela sala, ia até às grandes janelas e olhava para, abaixo, o rio Minho a discorrer. Pensava quanto tempo viajara e quanto espaço cruzara, quanta distância o poema fizera para chegar desde China até Lugo, desde o século VIII até quase o século XXI. Era também esta grande distância espacial e temporal que me fazia duvidar sobre o sentido que nós, os estudantes e eu, *hic et nunc* atribuíamos aos versos de Wang Wei. Pensava também que esse equívoco, segundo o qual críamos perceber o sentido do poema, era proporcionado pelo transporte em que salvara tão grande distância no espaço e no tempo. A nau ou nave em que chegara até nós era uma tradução em língua portuguesa.

Para um leitor galego, que não saiba nada de português, o poema é imediatamente compreensível. Apenas uma palavra resulta alheia, desconhecida: “iguaria”. Mas, não o sinónimo “manjar”. Com uma palavra mais patrimonial e familiar galega

¹³ Cfr. Cosimo Quarta (a cura di), *Per un manifesto della «nuova utopia»*, Mimesis, Milano-Udine, 2013.

¹⁴ Cfr. François Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris, 2003, pp. 27-29.

poderíamos dizer: “larpeirada”. Em suma, o poema chegava até nós por intermédio de uma tradução ao português sem sairmos da cultura galega. Vinha da cultura chinesa de outrora, através de uma tradução portuguesa, à cultura galega de agora, até se converter no texto que comentar num exercício de debate e reflexão numa matéria chamada “problemas ético-filosóficos da modernidade” da faculdade de Humanidades da universidade de Santiago de Compostela, mas situada no campus de Lugo.

Tradução

Naquela altura, eu ligava importância, sobretudo, ao ponto de chegada: o exercício filosófico feito nas aulas: como os versos de Wang Wei, um chinês do século VIII, serviam para ilustrar e iluminar uma concepção da política e, associada a ela, também da ética. O ponto de partida, o poema, fornecia não apenas o material, mas também uma perspectiva ou uma atitude: uma estranheza e, em consequência, um distanciamento, propícios para o debate e a reflexão filosóficos.

Agora, o que me interessa é salientar a passagem intermédia: a tradução. O veículo que faz a ponte entre os séculos, os territórios e as culturas. Disse a ponte, mas não é esse, o transporte de lá para cá, de então para agora, o aspecto que quero destacar. Onde pretendo pôr a atenção é na estância: o ponto de encontro, relativamente neutral, onde o dito numa língua é vertido noutra. O repto nessa operação é pôr os significados da língua de partida nos significantes da língua de chegada, que, além disso, possuem os seus próprios significados. Eis a comunicação ou, pelo menos, o equívoco, que se produz num espaço e um tempo intermediários, quase fora do tempo e do espaço, no trânsito de um tempo e um espaço a outros. Por outras palavras, numa terra (e uma existência) de ninguém, que, por isso mesmo, poderia ser de todos. Ainda que raramente o seja.

Neste caso, com o poema de Wang Wei, com a sua poesia, uma tradução portuguesa jogou esse papel intermediário. Mas, em geral, a língua e a cultura portuguesas têm esse papel, por vezes utópico, na comunicação atual mundial. É como uma nau, assim foi na história, ou como uma aeronave, diríamos hoje, entre Oriente e Ocidente, entre o Norte e o Sul. Na atualidade, a lusofonia é uma das redes que cobre o planeta.

Poder/ser

Pessoa definiu algures Portugal como o “poder ser”¹⁵. Leio isso como uma afirmação de potencialidade, mas também, ao mesmo tempo, como um reconhecimento de impotência¹⁶. É um encontro feliz de utopia e distopia? Ou a ocasião para o fazer? Então, não coincidem em Portugal, como acontece por toda a parte, poder e ser? Temo e também celebro que sim: vivemos todos, portugueses ou não, sob o império e à mercê do “poder=ser”. Mas, talvez haja algures, no território mental e real português, uma oportunidade para a pausa, o corte, o esvaziamento: o “poder/ser”. Como, por vezes, acontece na filosofia ou com a tradução. Ora, quando coincidem Portugal, a tradução e a filosofia, podemos estar quase certos de nos encontrarmos no “poder/ser”.

Admitamos, pelo menos como hipótese, que agora estamos numa dessas confluências venturosas e que seria bom ficarmos por aqui. Mas, que se passou com Wang Wei? Conseguiu, ele, algum posto ou lugar do nobre Shixing? Pelo que conta António Graça de Abreu¹⁷, Zhang Jiuling, o nobre Shixing, quando ascendeu ao cargo de presidente do Secretariado Imperial em 734, lembrou-se do seu amigo Wang Wei, que é chamado á corte, onde desempenha postos de destaque até ao afastamento do seu protetor em 737. Depois, continuou a exercer, como mandarim, diversas funções de menor relevo, em diversas províncias, regressando à corte, com cargos de importância nos anos finais da sua vida, concluída em 761. Uns mil anos depois, em 1736, são editadas pela primeira vez as obras completas de Wang Wei¹⁸.

O poeta era mandarim, mas hoje chegou até aqui desprovido de poder e fez-nos pensar. Chegou aqui e pensamos com ele, porque faz parte da lusofonia.

¹⁵ Em *Mensagem*, no poema “Tormenta”, diz: “Nós, Portugal, o poder ser” (Fernando Pessoa, *Mensagem. Poemas Esotéricos*, edição crítica de José Augusto Seabra (coordenador), ALLCA XX-Archivos-FCE-Fundação Eng. António de Almeida, Madrid, 1993, p. 83).

¹⁶ Dizem, em nota, José Augusto Seabra e Maria Aliete Galhoz: “Esta visão de Portugal atravessa toda a *Mensagem*: como escreve Agostinho da Silva, “é a potência sem o acto, a energia sem a matéria, a História sem o tempo””. In *Fernando Pessoa*, Lisboa, 1959, p. 17 (Fernando Pessoa, *Mensagem. Poemas esotéricos*, op.cit., p. 83, n. 1).

¹⁷ António Graça de Abreu, “Prefácio”, *Poemas de Wang Wei*, op.cit., pp. 13-20.

¹⁸ António Graça de Abreu, “Prefácio”, *Poemas de Wang Wei*, op.cit., p. 20.