

CADERNOS

Nº 5 - 1998 - Ano III



Instituto São Tomás de Aquino

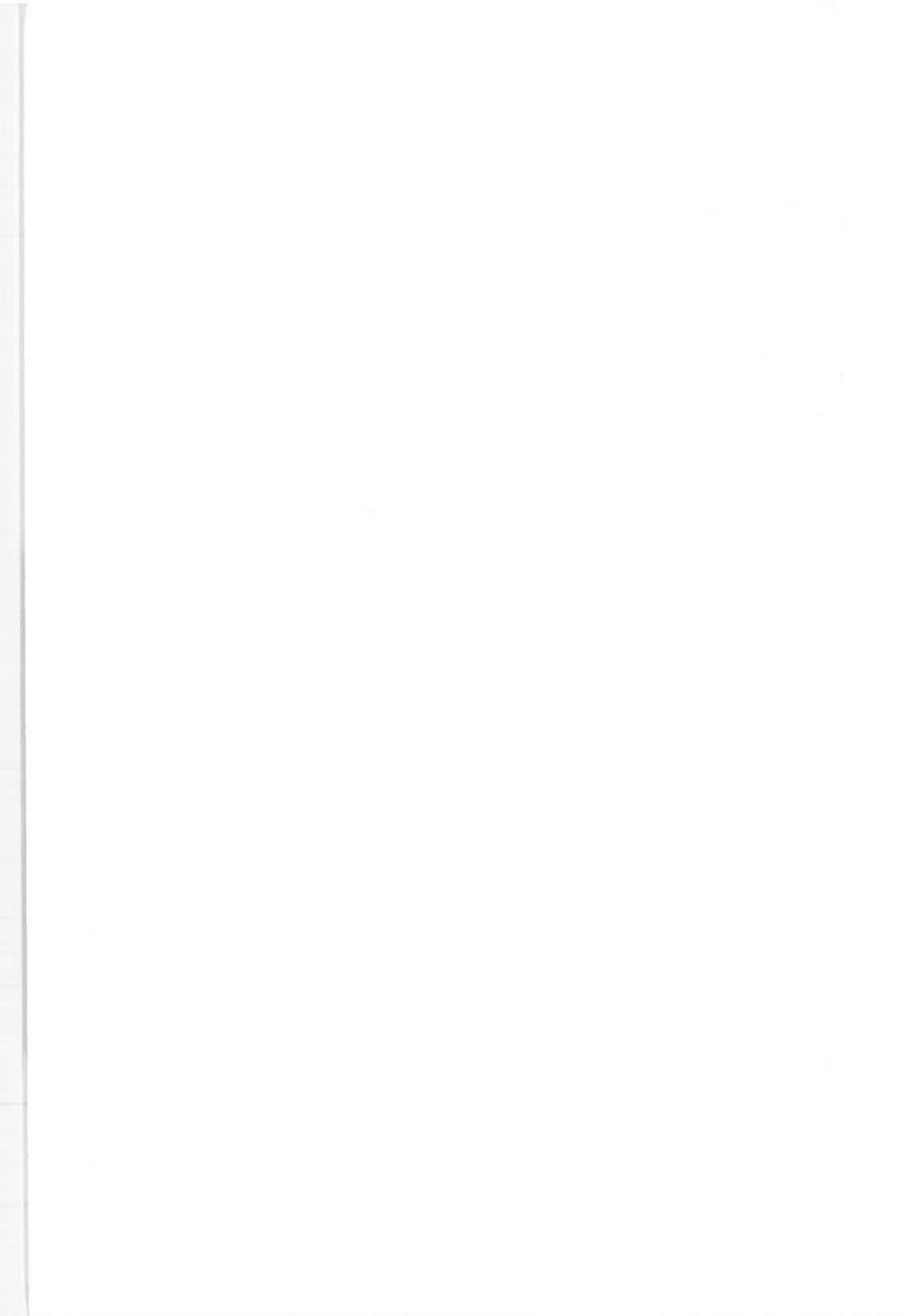
ELOGIO DAS VIRTUDES ? da responsabilidade à compaixão

*Bento Domingues * José Freitas Dinis*

*Isabel Renaud * F. Sarsfield Cabral*

*José A. Mourão * Carlos J. Correia*

Manuel José Carmo Ferreira



ELOGIO DAS VIRTUDES ? DA RESPONSABILIDADE À COMPAIXÃO

VIRTUDES DA ÉTICA RELIGIOSA - VIRTUDES DA ÉTICA LAICA	5
<i>Bento Domingues</i>	
PIEIDADE VERSUS COMISERAÇÃO	15
<i>José Freitas Dinis</i>	
ELOGIO DAS VIRTUDES	21
<i>Isabel Renaud</i>	
A TEORIA DA JUSTIÇA (RAWLS) OU A PARTILHA DOS EGOÍSMOS	33
<i>F. Sarsfield Cabral</i>	
AGUSTINA E DURAS: COMOVER-SE COM A VIDA OU DESESPERAR ALEGREMENTE DELA	45
<i>José Augusto Mourão</i>	
DA RESPONSABILIDADE À COMPAIXÃO	67
<i>Manuel J. Carmo Ferreira</i>	
A COMPAIXÃO NAS RELIGIÕES	79
<i>Carlos João Correia</i>	

CADERNOS **ÚSTA**

Publicação: **ÚSTA** Instituto São Tomás de Aquino
Ordem dos Pregadores - Portugal

Depósito legal:
ISSN 0873-4585

Direcção: *fr. José Augusto Mourão, op*

APOIO:



FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Pedidos para:

CADERNOS **ÚSTA**

Convento de S. Domingos
Rua João de Freitas Branco, 12
1500 Lisboa PORTUGAL

Telefone: (01) 727 36 36

Fax: (01) 727 37 07

Número avulso - 1.000\$00

Assinatura anual - 2.000\$00 (2 números e envio p/correio)

EDITORIAL

Vivemos numa pluralidade de mundos, mas é o mundo em que vivemos que temos de interrogar, para sabermos se haverá na terra uma medida. Para que não se instale em volta de nós um vazio ético. Que pode ainda ligar estes mundos que nos rodeiam? Talvez a ética surja como a força unificadora da pluralidade dos mundos. E a compaixão, o traço de união mínimo entre cada um de todos estes mundos. Como pode o homem ser conduzido a aceitar um máximo de responsabilidade e a ser conduzido também pela virtude da compaixão, partindo basicamente da experiência da sua mortalidade e da sua sociabilidade? A medida do agir responsável que procuramos deve revestir-se, para além de um “princípio responsabilidade”, de um outro princípio, o da “compaixão”, articulado sobre uma teoria das virtudes. Tem de lutar-se simultaneamente contra a hipocrisia mistificadora do universalismo abstracto e pelo acesso universal às condições de acesso ao universal, objectivo primordial de qualquer verdadeiro humanismo que, tanto a pregação universalista, como a (falsa) subversão niilista esquecem (Bourdieu). As convicções são hábitos de acções (Bain e Peirce). Se nenhuma das nossas acções é previsível sobre a fé das convicções que nos atribuímos, então estas pretensas convicções não passam de fórmulas resmoneadas, incantações insignificantes (R. Rorty).

Falamos de virtudes no plural, porque no singular a palavra está associada ao terror. Precisamos do valor activo, militante dos princípios contra o nosso obscuro desejo de catástrofes. Sob o choque

do pavor diante da nossa própria fragilidade vem em socorro o poder de compadecer-se, tornando-se força de agir, quer dizer, virtude. O mundo só se tornará habitável se cada um se descobrir a “si mesmo como um outro” (P. Ricoeur). Os textos ora dados a lume neste Caderno tentam, cada um segundo a sua perspectiva, responder à questão inicialmente posta: como passar da responsabilidade à compaixão? É a vez dos leitores responderem, também cada um *per si*, a essa veemente questão.

Fr. José Augusto Mourão, OP

VIRTUDES DA ÉTICA RELIGIOSA E DA ÉTICA LAICA

FRAGMENTOS DE UM DEBATE

INTRODUÇÃO

Fala-se do retorno da ética com a mesma ênfase com que se tem discutido o regresso ou as metamorfoses da religião. As interrogações recalcadas não morrem. O delírio de tudo reduzir à política passou. Hoje, o mais crucial é a questão do sentido.

Os benefícios recebidos dos avanços científicos e das novas tecnologias são evidentes. A religião do progresso — com etapas marcadas para o advento do reino da ciência, da sabedoria e da felicidade — está desacreditada. As grandes filosofias da história que navegaram nesse optimismo e alimentaram essa esperança acabam de enterrar o seu último rei absoluto, Pol Pot. Por seu lado, a “paz americana” já provou em Hiroshima, Nagasáqui e Vietname até onde é capaz de ir quando lhe parecer que os seus interesses correm perigo. As novas tecnologias possibilitam uma eficácia até agora desconhecida para a sua política de dominação.

Desenham-se, para os próximos anos, duas dinâmicas contrárias determinantes para o futuro do planeta. Por um lado, as grandes firmas mundializadas, movidas por exclusivas preocupações financeiras, irão continuar a servir-se da tecnociência num espírito de puro lucro. Sem olhar a mais nada. A relação com povos e pessoas continuará a ser puramente instrumental. Por outro, há bastantes sinais de uma aspiração à responsabilidade pelo passado, pelo presente e pelo futuro das novas gerações. Implica uma concepção do desenvolvimento que tenha em conta o sentido da equidade, do respeito pelo ambiente — vital para toda a humanidade —, com um alerta permanente sobre os riscos da manipulação genética. Segundo François Jacob, Prémio Nobel da Medicina, os

biólogos, mais do que os físicos, têm-se revelado conscientes dos perigos da sua imensa ignorância. Basta lembrar os desastres no campo da energia atômica.

A defesa da “ciência com consciência”, a multiplicação de comités de ética e de códigos deontológicos em quase todos os ramos de actividade — depois do abalo de todos fundamentos e a crise de todos os valores — estão a exigir cintos de segurança para tudo. Viver é perigoso.

Esta situação não é fruto do puro acaso. O mal-estar na civilização nasceu do mundo que criámos cheio de esplendor e miséria. Mas a denúncia simplista dos efeitos perniciosos da tecnociência só ajuda a retórica. Não desperta a dimensão ética inerente a toda a dimensão humana. Como se costuma dizer, moral a mais torna a moral odiosa.

Monique Canto-Sperber, responsável pelo volumoso “Dictionaire d’Etique et de Philosophie Morale” (PUF), dirige a colecção Philosophie Morale (PUF). Acaba de organizar um abundante dossier sobre “as novas morais” (Cf. “Les nouvelles morales”, “Magazine Littéraire”, n. 361, Janv. 1988). Verifica que, depois de muitos anos de críticas e suspeitas, a reflexão ética está a renascer em França, com grande liberdade em relação às linhas que dividem o mundo dos filósofos. As violentas suspeitas de Nietzsche contra a reflexão normativa tiveram um grande eco em M. Foucault, G. Deleuze e J. Derrida. Na sua opinião, certo tipo de críticas desencorajaram e arruinaram a filosofia moral nesse país, durante decénios. Tornou-se moda, noutros meios, sublinhar a impotência deste género de reflexão. A própria ideia de uma teoria ética capaz de unificar o conjunto da experiência moral parece pretensiosa.

Mas o dossier não sublinha apenas uma lacuna. Interessa-lhe, antes de mais, revelar aos franceses o extraordinário desenvolvimento da investigação no campo da ética no resto do mundo, em particular na Inglaterra, na Alemanha e, sobretudo, nos Estados Unidos. Apresenta alguns dos livros que nesses países influenciaram as diferentes correntes, publica artigos dos grandes nomes ou faz-lhes entrevistas substanciais. A riqueza deste dossier mostra que a reflexão moral ou ética, de orientações muito diversas, não merece o desdém que os ignorantes ou pretensiosos lhe consagram.

1. QUE ÉTICA ? DO DEVER OU DO PRAZER ?

A temática de todo este caderno está subordinada a uma estranha interrogação : “Elogio das Virtudes ?” O subtítulo — “Da responsabilidade à compaixão” — anuncia um percurso que não se destina a canonizar figuras, modelos ou padrões da chamada moral tradicional, princípio conservador das grandes colectividades e instrumento disciplinador dos seus membros, como lhe chamou Nietzsche.

De facto, a moral tradicional, depois de todos os desconstrutivismos a que foi submetida, já não assusta muita gente. E parecem ineficazes os reflexos e apelos restauracionistas no espaço do pluralismo respeitoso e respeitador em que vivem as sociedades democráticas.

Preocupante é o imenso vazio revelado na obsessiva invocação da ética e das suas comissões. Vazio que continua a ser mal preenchido por fragmentos, estilhaços de uma memória que servem apenas para dizer a que ponto estamos nus e envergonhados diante dos crimes monstruosos cometidos neste século de magníficas descobertas científicas e requintes tecnológicos. Estilhaços de que se alimenta a chamada “ética dos mínimos”, a ética cívica, a ética de todos os cidadãos, respescada nos direitos humanos. Neles tenta recuperar alguns valores absolutos, universais, e transmiti-los às novas gerações (Cf. Adela Cortina, “Ética Civil e Religião”, Paulinas, S. Paulo, 1996).

Em concreto, não há nenhuma proposta ética que não esteja, de uma ou outra forma, inserida numa tradição ou que, pelo menos, não procure interlocutores na história. A tradição kantiana — ética do dever e que entende a virtude como a conformidade do querer com o dever — continua uma referência incontornável. A proposta ética da razão comunicacional (Apel-Habermas) e a teoria da justiça de Rawls testemunham a sua influência, embora os seus impasses sejam cada vez mais sublinhados.

A tradição aristotélica — ética da felicidade, da virtude e da alegria — retomou algum do seu prestígio, mesmo para aqueles que lhe não atribuem qualquer função redentora da situação actual. O

papel omnipresente da sua concepção de prudência — virtude da recta decisão humana — é particularmente valorizada. Energia de unificação da teoria e da prática, do subjectivo e do objectivo, do essencial e das circunstâncias, é o contrário da indecisão dos medrosos. O enraizamento da prática da decisão num saber bem informado e consciente dos seus limites também não é o atributo dos chamados tontos com iniciativa. O sentido da boa medida — comum a todas as virtudes — é especialmente importante nesta virtude-charneira da decisão lúcida, do risco calculado (Cf. Aubenque, “La Prudence en Aristote, Paris, 1986).

Segundo o célebre helenista A.-J. Festugière, nas mais autênticas tradições gregas, o bem agir é a condição necessária da euforia, mas a euforia é, por sua vez, a companheira inseparável da actividade virtuosa. A norma para o grego não é “tu deves”, mas “tu podes”. O importante é saber e querer desenvolver capacidades.

Em Aristóteles, a função das virtudes consiste em tornar possível a realização da felicidade humana mediante um agir mais fácil e deleitável. Pela aquisição da virtude, o sujeito é predisposto e inclinado a realizar, livremente e com gosto, o bem que lhe convém enquanto pessoa humana. Ficou de Aristóteles o célebre adágio : a virtude torna bom quem a tem e boa a sua obra. É o desejo penetrado pela recta razão do agir, desejo deliberado. Assumir a busca da felicidade e do prazer de viver, de forma cada vez mais humanizada, parece ser o projecto da ética aristotélica. Nela são as virtudes que tornam possíveis e agradáveis os actos humanos e o prazer é fruto da perfeição do acto. A divisa desta antropologia poderia ser : “Diz-me quais são os teus prazeres e eu te direi quem és” (Cf. A. Plé, “Par devoir ou par plaisir ?”, Cerf, 1980, p. 41).

Não digo que os prazeres da virtude estejam de volta ou que vão ser a próxima moda. No entanto, o grande sucesso de André Comte-Sponville (Cf. “Pequeno Tratado das Grandes Virtudes”, Presença, 1995) — para quem o ateísmo é um dever e ser virtuoso, desesperadamente virtuoso, é fazer desesperadamente o bem sem esperança de recompensa — não é o único sinal de que algo está a acontecer em vários quadrantes.

Que essa preocupação agite de novo a teologia! Na Idade Média, Tomás de Aquino tentou fazer perceber o alcance da concepção aristotélica da virtude para o entendimento da preparação e originalidade do cristianismo a partir da cultura do próprio psiquismo humano. Deste e através dele brotava uma nova fonte de espontaneidade, de leveza, de agilidade e alegria ao dispor a razão e a afectividade para o agir cristão, sobretudo para o que nele há de mais exigente e radical (Cf. Otto H. Pesch, “A teologia da virtude e as virtudes teologais”, in “Concilium”, 211, pp. 92-112).

Quando se encara a ética católica a partir do dever, da norma, do preceito, ela fica sem graça nenhuma e desgrça a natureza humana feita para o abraço do céu e da terra.

2. CONVERGÊNCIA NUMA ÉTICA COMUM: OS DIREITOS DO HOMEM

“Haver injustiça é como haver morte. / Eu nunca daria um passo para alterar / Aquilo a que chamam injustiça do mundo. / Aceito a injustiça como aceito uma pedra não ser redonda / E um sobreiro não ter nascido pinheiro ou carvalho.” A ronha destes versos de F. Pessoa, o fingidor, é uma peça essencial para o debate em torno da fundamentação da ética, isto é, da experiência intrínseca - do sentido que insiste e persiste em proposições como esta : “Auschwitz, nunca mais !”

Os pós-modernos consideram infrutíferas e obsoletas todas as tentativas de fundamentar a ética. Além de ser impossível, foi o empenho da superada modernidade. Os cientistas continuam a pensar que a ética - ao contrário da ciência, que é racional e intersubjectiva - vem sempre marcada de subjectividade. No sentido forte da palavra, também o movimento comunitário americano procura não fundamentar a ética. Visa apenas reconstruir a sua racionalidade, afirmando, face aos liberais, que é impossível levar a cabo essa tarefa sem partir de comunidades concretas em que os indivíduos estão enraizados. O chamado “liberalismo político” considera que a fundamentação não só é impossível como nem sequer é necessária,

embora não se prive um tipo de justificação racional dos valores das sociedades de democracia liberal. Os seguidores do filósofo espanhol X. Zubiri pensam que se pode fundar a moral na realidade da pessoa e na universal tendência para a felicidade. A ética dialógica ou discursiva alemã oferece uma minuciosa fundamentação racional da moral nas acções comunicativas e no facto da argumentação. Adela Cortina tentou uma fundamentação racional da moral, articulando de forma complementar as duas últimas tendências. Sustenta que podemos argumentar acerca de tudo e chegar a acordos que nos permitem, juntos, construir o mundo (Cf. “Ética Civil e Religião”, Paulinas, 1995, p. 47).

Para esta filosofia, a ética civil — que outro, com alguns matizes, chamam “laica” ou “secular” — é, em princípio, a ética dos cidadãos, ou seja, a moral que os membros de uma sociedade pluralista tem de incarnar para que a convivência pacífica, agradável, seja possível, dentro do respeito e da tolerância para com as diversas concepções do mundo. O seu fundamento e conteúdo essencial são os direitos do Homem: direitos individuais, direitos económicos e direitos sociais, ainda que hierarquizados de forma diferente, segundo a diversidade dos povos. Encontram-se neles as disposições mínimas para viver no horizonte de uma só família humana com passado, presente e futuro. Somos, por isso, corresponsáveis pela memória humana, pela solidariedade mundial, pelas condições de vida em relação às novas gerações. A ética do futuro não pode ser deixada para as calendas gregas. Pelo contrário. Trata-se da ética do aqui e agora, para que mais tarde haja um aqui e agora (Cf. Gerome Bindé, PÚBLICO 20/10/97, p. 18). Se não agirmos a tempo, as gerações futuras não terão sequer tempo de agir, como nos lembra F. Maior.

Esta responsabilidade deriva da experiência ética fundamental, condensada no princípio mais geral do agir: “Deve-se fazer o bem e evitar o mal.” Independentemente da convicção de que Deus existe ou não e da razão teórica reencontrar nessa experiência todos os seus critérios, é no âmbito dessa experiência que o reconhecimento dos direitos humanos, fruto de várias tradições, surge como uma base sólida, aberta a fundações plurais da democracia. Lucien Sève

observa que a universalização ética não é, de modo nenhum, a uniformização das sabedorias concretas étnicas, religiosas ou filosóficas — mas a partilha dos valores últimos e de obrigações em relação à nossa humanidade comum. Pode haver muitas abordagens diferentes dos direitos do homem. O importante é respeitá-los por toda a parte e da mesma maneira. A universalidade não exige mais do que isso (Cf. “Para uma Crítica da Razão Bioética”, Ed. Piaget, 1997, p. 93).

Pode estranhar-se que em termos de bioética, de ética económica, de internética ou ética “on-line”, de ética do futuro, os produtos dos comités de tais designações sejam tão modestos. Tendo, porém, em conta as descobertas científicas e os avanços tecnológicos mercantilizados, configuradores da nossa civilização feita de substituições cada vez mais rápidas, já não é mau que existam grupos de investigação e diálogo situados no coração das mudanças, para que, de forma contínua, as possam reavaliar do ponto de vista ético.

Para as religiões — pelo menos para as monoteístas — mais acostumadas a informar do que se deve fazer do que a dialogar sobre o que se deve fazer, esta situação é um desafio evidente e uma grande oportunidade. Num mundo cada vez mais plural, é no aprofundamento da originalidade de cada uma das nossas tradições que podemos sentir a convivência profunda com o que há de mais criativo, vivo e singular na cultura dos outros. Sem confundir religião com ética, existem entre elas profundas afinidades. Para reconfigurar uma ética cívica comum para o nosso tempo, as éticas laicas e as religiosas precisam de se interpelar mutuamente sem moleza, mas cultivando as virtudes da tolerância, do diálogo, da magnanimidade e da modéstia.

Bento Domingues

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., "La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil", Salamanca, Universidad Pontificia, 1993
- AA. VV., "De la morale laïque", Le Supplement, n. 164, Avril, 1988
- AA. VV., "Un supplement d'ame. Textes de 1947 - 1983", N. Hors série, Janvier, 1998
- AA. VV., Dossier I - "École et religions dans la société moderne"; Dossier II - "Y a-t-il une morale catholique ?" Revue d'éthique et de Théologie morale, n. 181, Juillet, 1982
- AA. VV., "Aspectos sociais e éticos da Economia. Um Colóquio no Vaticano", Lisboa, Ed. Comissão Nacional Justiça e Paz, 1994
- APEL, O., "L'éthique à l'âge de la science. La piori de la communauté communicationel", Lille, Presse universitaires de Lille, 1987
- BADIOU, Alain, "Saint Paul. La fondation de l'universalisme", Paris, PUF, 1997
- BEAUBEROT, Jean, "Morale laïque contre l'ordre moral", Paris, Paris, Seuil, 1997
- CAMPS, Victoria, "La imaginación ética", Barcelona, Ariel, 1991
- COMTE-SPONVILE, Pequeno Tratado das Grandes Virtudes", Lisboa, Presença, 1995
- COMTE-SPONVILE, André e FERRY, Luc, "La sagesse des Modernes", Paris, Robert Laffont, 1998
- CORTINA, Adela, "Ética civil e Religião", São Paulo, Paulinas, 1996
- HABERMAS, "Morale et comunication. Conscience morale et activité communicationnelle", Paris, Cerf, 1986
- KÜNG, Hans, "Projecto para uma Ética Mundial", Lisboa, Instituto Piaget, 1996
- KÜNG, H. - KUSCHEL, K. - (eds), "Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo", Madrid, Trotta, 1994
- FERRY, L., "L'homme-Dieu ou le sens de la vie", Paris, Grasset, 1996
- GIROUX, Guy, "La pratique sociale de l'éthique", Quebeque, Bellarmin, 1997
- LEVINAS, Emmanuel, "Totalité et infini", La Haye, Martinus Nijhoff, 1961
- LIPOVETSKY, "O Crepúsculo do dever : a ética indolor dos novos democráticos", Lisboa, Dom Quixote, 1994
- MACINTYRE, Alasdair, "Tras la virtud", Barcelona, 1987
- MARTINI, Carlo Maria Martini, Eco, Umberto, "In cosa crede chi non crede", 1996, Atalntide Editorale, 1997

- MILBANK, John, "Teologia e Teoria Social", São Paulo, E. Loyola, 1995
- PERES, Mateus Cardoso, "O Sujeito Moral. Ensaio de Síntese Tomista", Porto, 1992
- PUEL, Hugues, "Économie au déficit de l'éthique", Paris, Cerf, 1989
- PUEL, H., "Les paradoxes de l'économie. L'éthique au déficit", Paris, Bayard/Centurion, 1995
- POULAT, Émile, "Liberté Laïcité", Paris, Cerf, 1988
- POULAT, E., "L'ère postchrétienne. Un monde sorti de Dieu", Paris, Flammarion, 1994
- Rawls, John, "O Liberalismo Político", Lisboa, Presença, 1997
- RICOEUR, Paul, "Avant la loi morale : l'éthique", In "Encyclopædia universalis",
- RICOEUR, P., "Soi-même comme un autre", Paris, Seuil, 1990
- RICKEN, Friedo, "Ética general", Barcelona, Herder, 1987
- SÈVE, Lucien, "Para uma Crítica da Razão Bioética", Lisboa, Instituto Piaget, 1997
- SIMON, René, "Éthique de la responsabilité", Paris, Cerf, 1993
- TEIXEIRA, Alfredo, "Entre o Crepúsculo e a Aurora", Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 1997
- TUGENDHAT, Ernst, "Lições sobre Ética", Petrópolis, Vozes, 1997
- WITTGENSTEIN, Luwig, "Cultura e Valor", Lisboa, Ed. 70, 1996
- VATTIMO, Gianni, "Acreditar em acreditar", Lisboa, Relógio d'Água, 1996
- VALADIER, Paul, "Inevitável Moral", Lisboa, I. Piaget, 1991
- VALADIER, P., "L'anarchie des valeur", Paris, Abin Michel, 1997
- VIDAL, Marciano, "A Ética Civil e a Moral Cristã", Porto, Perpétuo Socorro, 1998

PIEDADE VERSUS COMISERAÇÃO

Poderíamos começar por muitas questões... O porquê deste tema? Como poderemos chegar à integração interior numa sociedade marcadamente tão desintegrada? Quais os problemas interiores do homem do nosso tempo? A infelicidade, a dificuldade de integração socio-profissional, a falta de objectivos na vida, a dificuldade em tomar decisões, o desespero que leva à depressão, a procura angustiante da felicidade no ter, o vazio, a racionalização de tudo - sentimentos, emoções, afectos, o 'umbigocentrismo? E como consequência de tudo isto a ansiedade e a solidão da qual nem a TV Cabo nos tira... depois o vazio que se instala... um verdadeiro contributo à procura das nossas consultas de psiquiatria e de psicoterapia...

Mas, então, em que ficamos? Qual a origem deste vazio? Talvez:

- a incapacidade para realizar algo mais eficaz, mais comprometedor a respeito da própria vida, da vivência interior e do mundo;

- o sentimento de impotência para exercer alguma influência sobre os 'destinos do mundo', sentir-se incapaz de ajudar à mudança... a perda da esperança na possibilidade de alterar os acontecimentos, a história que cada um de nós vai escrevendo;

- a dificuldade em sentir, ou melhor, em comprometer-se, em saber o que se deseja... Muitas vezes o que este homem faz é reagir, não opta, defende-se de si próprio utilizando medidas desadequadas, desajustadas, abstendo-se da vivência de emoções, de sentimentos (a sensibilidade é fraqueza, é 'lamechice' ...).

Paradoxalmente somos 'martelados' com vocábulos como: tolerância, transparência, solidariedade, etc... em nome do valor da aceitação pessoal... Nunca fomos tão vulneráveis às doenças psicossomáticas (úlceras, colites, doenças cardíacas, etc), aos comportamentos aditivos... E a resposta parece ser evidente para todos: a culpa 'é do stress', o stress como entidade exterior, a culpa nunca é nossa...

O homem moderno está a constituir-se um estranho a si próprio. A sobrevalorização da razão tem vindo a provocar o desprezo pela sensibilidade, pelos sentimentos, pela vida afectiva, pelas virtudes, pelos valores, pela *piedade*. Na verdade, não sei se teremos de ir por aí à procura da alma...

Miguel Torga escrevia assim: «o homem só vale pela grandeza da alma que tem. Honrarias, riquezas, vaidades, tudo desaparece na voragem do tempo. Mas não se apagam as pulsações dum coração generoso»...

Face a tudo isto, podemos perguntar se ainda sentimos pulsar o coração. É nesta perspectiva, a de nos aventurarmos na tomada de consciência de nós próprios, que se elaboraram alguns tópicos que passamos a partilhar, sobretudo através de perguntas (que as respostas cada um terá de as procurar!):

-Na sociedade hedonista de hoje, na civilização do 'homem light', quem tem tempo para se preocupar em olhar para o lado com olhos de ver?

-Quem procura, quem se esforça por abrir o seu coração, em estar disponível para o próximo? Será que não somos até estranhos a nós próprios?

-O auto-conhecimento não será uma virtude de contornos pedagógicos? Não nos poderá ajudar na procura da 'via'?

-Para quê procurar a origem do mal para além do mundo? Porquê apontar nos outros a falta de *piedade*, enquanto não nos interrogamos a nós próprios sobre a forma como vivemos o perdão, a compaixão, a misericórdia?

-Serão o bem e o mal apenas conceitos inventados pelo homem? Que repercussões tem a luta ou a tensão de contrários no desenvolvimento da humanidade?

-Terá o homem perdido a capacidade de amar? Ou apenas teme correr o risco de amar?

-Como experienciamos a *piedade* na dimensão psicológica e espiritual?

-Estará o homem a deixar de esperar nele?

-Qual o substrato da *piedade*? E da *comiserção*?

-Em que fé, em que virtude, em que bem-aventurança, ou simplesmente em que amor assenta a piedade como acto de aproximação e acolhimento?

-Serão a Piedade, a Compaixão, a Bondade, a Condolência, instintos? O que representam para nós, para cada um na sua experiência, na sua história? Desempenharão alguma função na humanização?

-Será a Piedade um valor a desprezar? Não será 'coisa de fracos'? Ou será precisamente o contrário, isto é, característica dos fortes?

-Como falar de piedade, de Compaixão sem nos interrogarmos sobre o sentimento do altruísmo? E será inevitável confundir altruísmo com sentimentalismo?

-Não será que ao defendermo-nos tanto, não nos estaremos a fechar não apenas ao negativo (que nos assusta), mas também ao positivo (que até desejamos)? Não nos isolaremos nós, desta forma, no mais escuro dos nossos medos, permanecendo orgulhosamente perdidos no nosso buraco negro?

A *Piedade*, do ponto de vista 'psicofisiológico', é um instinto básico e natural na nossa existência. Reparemos que cada uma das células do nosso corpo sente, por 'simpatia', a necessidade de todas as outras e responde automaticamente a isso através das suas variadas funções...

A piedade é também pedagógica, permite e facilita o desenvolvimento do Eu, o processo de maturação do indivíduo. Não se trata dum filantropismo, mas de um valor marcado geneticamente em cada um de nós e que pode ou não ser desenvolvido.

A piedade pode ser então fonte de vida... Leva o outro a descobrir, a reflectir... chega a ser oportunidade de *metanoia*.

O exercício da piedade não é na verdade tão altruísta como possa parecer, também serve o próprio, pois restabelece e renova a pessoa que em relação ao próximo tem esse sentimento/atitude. Pode mesmo existir inconscientemente de forma não desinteressada, para não dizer 'interesseira'... Quando algo assim acontece penso que algo está mal na nossa identidade profunda.

As pessoas que não sentem piedade podem ser tidas como isoladas das emoções, o que não nos impede de reafirmar que ela é inerente à nossa condição humana e, como tal, passível de ser cultivada, desenvolvida.

No âmbito da piedade está o amor, está a amizade, está o sentimento de humanidade profunda e de comunhão entre os seres, na sua interligação natural, constitutiva do ser humano.

Ter piedade significará o encarar todos os seres que nos rodeiam como parte da nossa própria vida. O exercício da piedade exige que coloquemos de lado a nossa excessiva preocupação com os nossos problemas, o tal 'umbigocentrismo', e que concentremos a nossa atenção, a nossa consciência, o nosso conhecimento na pessoa do outro, observando as suas dificuldades e ajudando-o a superá-las.

Ter sentimentos de piedade deverá significar na acção prática o 'exercício da compaixão', o ser compassivo. O amor guia a inteligência... hoje fala-se mesmo de 'inteligência emocional'. O amor é uma força criadora. Esta força produz alegria, coragem, piedade, afecto, imortalidade.

As pessoas que cultivam o amor, o carinho, a bondade, a compaixão, a piedade, são sem dúvida mais saudáveis, mais felizes... A piedade é uma oferta, uma dádiva ao outro; provoca, ou melhor, faz nascer um sentimento profundo de alegria e de realização pessoal. Exercer a piedade é simultaneamente praticar o desprendimento e o acolhimento.

Não queremos ser nem parecer negativistas; porém, é bem possível que este sentimento/atitude de piedade seja por vezes decididamente estranho à mentalidade actual.

Piedade, compaixão e mansidão são, a par da tolerância (palavra tão pronunciada e tão injustamente gasta, porquanto pouco concretizada), uma forma de medicina preventiva e também curativa para tantos males das nossas relações interpessoais...

Pensamos que a piedade se situa na zona mais profunda da natureza humana, se se quiser, do nosso 'aparelho psíquico'. Encontra-se pela auto-consciência. A piedade encontra-se nas pessoas que são capazes de expressar de forma livre e aberta a bondade. É uma espécie, uma forma de consciência que se torna acto ao intervir no

sentido de apagar ou diminuir o sofrimento do outro. A piedade é um sentimento-atitude que, quando dado gratuitamente, enriquece não só quem recebe como quem dá... Platão dizia que «é preciso dar-mos ao bem com toda a alma». A piedade é o caminho da pacificação. Através desta, podemos caminhar no sentido do verdadeiro conhecimento, para a harmonia interior, para a quietude de Deus.

Talvez a piedade seja não julgar as faltas, as negligências do outro e, simultaneamente, uma tomada de consciência dos nossos próprios actos, das nossas próprias negligências... Diz um livro de meditação budista: «Pode-se conquistar milhares de homens numa batalha, mas aquele que se conquista a si mesmo, é o mais nobre dos conquistadores».

Quem usa da piedade é então este nobre conquistador! Conquista-se pela generosidade e pelo afecto... Piedade é também compreender o outro, o próximo. E fácil é verificar que nada disse de forma explícita e propositada sobre *comiseração*... é também necessário ler nas entre-linhas!

José Freitas Dinis

O ELOGIO DAS VIRTUDES

Aparentemente o discurso sobre as virtudes tem algo ou de catequético, ou de académico ou de moralizador. A catequese tem os seus especialistas e o seu público alvo, a lição académica tem o seu quadro nas escolas superiores e universitárias, o discurso moralizador tem a sua conotação habitual : aborrecido. O resultado é que no âmbito desta conferência para a qual tive a honra de ser convidada, estou perante a necessidade de fazer outra coisa.

O que é que se apresenta como possibilidade ? Acontece que o conceito de «elogio» já foi quase monopolizado neste campo pela notoriedade do *Elogio da Loucura* de Erasmo. A este elogio, um ilustre moralista de Lovaina, Jacques Leclercq, falecido no princípio dos anos 60, acrescentou o «Elogio da preguiça». A loucura..., a preguiça..., estamos em boa companhia; ainda resta saber se o leque das virtudes tem uma flexibilidade tal que se possa estender até à loucura e à preguiça ! Para não entrar em tal ousadia, conclui que era efectivamente útil penetrar no campo das virtudes por um pórtico diferente, e mesmo por um pórtico com três portas sucessivas: em primeiro lugar, iremos começar pela redução do plural ao singular, passando das virtudes para a virtude. Em segundo lugar, deslocaremos a nossa atenção para a problemática dos pressupostos; em terceiro lugar, estes pressupostos serão relacionados com um questionamento novo, a vida e as ciências da vida. A interrogação principal será portanto a seguinte: a que tipo de virtude ou de virtudes pode dar origem a consciência ética confrontada com os problemas da vida biológica ? No sentido estrito, a nossa problemática concentrar-se-á na relação entre virtude e vida, entre virtude e bioética. Este exemplo terá na conclusão que ser alargado à problemática das virtudes entendidas no plural.

A especificação do nosso problema tem a sua justificação possível para quem parte da definição clássica da virtude. Se a virtude é um hábito orientado para o bem do agir, se o hábito é uma

disposição estável, como se se tratasse de uma segunda natureza, surge a questão seguinte: qual será a relação entre a natureza entendida no sentido biológico e a natureza entendida como segunda natureza, como natureza ética?

É sobre o impacto dos problemas das ciências e tecnologias aplicadas ao corpo humano que surgem hoje alguns dos principais problemas dirigidos à ética. É compreensível portanto que uma investigação sobre as virtudes se debruce sobre o impacto que elas sentem e sofrem na presença deste confronto.

Além disso, uma questão que emerge dos debates dos científicos, e isso de modo cada vez mais insistente, é a possibilidade de discernir na natureza biológica do homem um fundamento da moral e das virtudes. A expressão de «biologia das paixões» já se tornou quase clássica. E não será que em vez de falar da virtude como «segunda natureza» se passará rapidamente para a proposta exactamente simétrica da «natureza biológica» das virtudes, isto é, para a análise genética das virtudes ?. Teríamos o gene da temperança, o gene da coragem, o gene da fidelidade, tal como o gene dos vícios.

Pareceu-nos então mais urgente, na nossa reflexão, abordar a questão da relação entre virtude e natureza. Analisando deste modo a relação entre a ética da vida e os seus pressupostos naturalistas, disporemos dos alicerces adequados para a clarificação das relações entre a natureza biológica e a segunda natureza inerente à virtude. O horizonte mais longínquo da nossa preocupação é a liberdade face à vivência das virtudes.

1. OS PRESSUPOSTOS NATURALISTAS DA BIOÉTICA

Todas as ciências encontram a questão da natureza, como se ela fosse o ponto de partida incontornável, assim como o ponto de chegada de toda a actividade pensante. A filosofia não falta ao encontro, nem sequer a matemática, a qual não pode escapar à questão da sua relação com a própria natureza. Mas é preciso acrescentar que cada ciência compreende a natureza à sua maneira, quer pelo corte que opera no campo dos objectos da natureza

submetidos à sua análise, quer pela diversificação dos objectos naturais, por exemplo a matéria inanimada ou a vida. Se a vida faz parte da natureza, não é no mesmo sentido que os elementos do cosmos natural.

Por sua vez, a filosofia procura compreender ela também os fenómenos naturais, assim como a essência da natureza; mas sabemos que o conceito de natureza apresenta uma multiplicidade de sentidos diferentes, que se costumam lembrar no princípio de toda a investigação filosófica sobre a natureza: a natureza é cosmos, cosmos como universo natural intersideral; a natureza é «geos», é o conjunto dos seres terrestres que compõem o nosso ambiente próximo e longínquo; a natureza é «sôma», corpo biológico do ser humano; enfim a natureza é «eidos», como mostrou a filosofia grega; isso quer dizer que a natureza visível das coisas, dos seres vivos e de todas as realidades de que podemos ter conhecimento não se esgota na sua aparência externa, mas somente é o que ela é visivelmente graças a uma natureza profunda, que se caracteriza como a sua essência. A natureza essencial das coisas é assim a essência da sua natureza *aparente*. Neste enunciado apresentado como quiasma, verifica-se o deslize fundamental para a filosofia: da natureza real, objectiva de tudo o que existe, passa-se para a essência desta natureza, como se o próprio conceito de natureza se reduplicasse na pergunta: «qual é a natureza da natureza?».

Interrogar os pressupostos naturais da ética obriga-nos a analisar a natureza como bios humano à qual a ética se deve submeter, mas também a discernir o momento em que a mesma vida, por sua vez, se deve submeter à intenção ética. A nossa tarefa consiste em perseguir esta circularidade nos meandros da sua complexidade. Noutros termos, trata-se de clarificar a difícil e clássica questão das relações entre ética e natureza: será a natureza fundamento da ética, será a razão ética plenamente livre relativamente à natureza biológica do ser humano? Subjacente a esta problemática encontra-se a forma de *respeito* que cada um respectivamente deve manifestar para com o outro, isto é, o bios humano face ao *ethos*, e o *ethos* relativamente ao bios; se a bioética está no cruzamento da vida e da ética, ainda é necessário articular filosoficamente tais relações.

Procederemos em três fases: consciência e natureza; natureza e ética; ética e liberdade.

2. CONSCIÊNCIA E NATUREZA

Face à consciência, a natureza humana é corpo; se contudo reduplicarmos o sentido de natureza, poderemos perguntar pela natureza da consciência e pela natureza do corpo; evitaremos contudo esta reduplicação, para reservar o termo de natureza, nesta primeira fase, ao conceito de corpo. Ora, quando o ser humano se apreende a si como corpo, é sempre de modo reflexivo, isto é, é sempre mediante a consciência viva de ser corpo. Viver o seu corpo e dizer-se que se tem um corpo constituem duas atitudes diferentes; a primeira já existe desde a infância mais recuada, ao passo que a segunda introduz já um mínimo de diferença entre o corpo e o sujeito que diz que tem um corpo. Esta diferença é precisamente a consciência viva e explícita, que reduplica, por assim dizer, a consciência imediata, plenamente imersa no fluxo da vida. O que tentamos sublinhar nesta estrutura «consciência - corpo» é tão simples como importante. O corpo existe para a consciência e não a consciência para o corpo; não entendamos porém esta formulação como a reprodução do dualismo cartesiano, como se devêssemos ser o alvo das críticas habituais contra a visão dualista do homem. O corpo, com efeito, está presente à consciência, como a sua condição de possibilidade, como o seu substrato sempre activo quando a consciência - imediata ou reflexiva - entra em jogo, se vive ou se pensa. O ser humano não tem acesso ao seu próprio corpo senão a partir da sua interioridade consciente; para cada um de nós, não faz sentido falar da existência do próprio corpo fora do contexto da sua experiência interior. Segue-se que o conhecimento científico do corpo biológico se realiza sempre por abstracção a partir da experiência vivida do corpo. O facto de esta abstracção ser possível, o facto de o corpo juntar uma face objectivável a uma dimensão subjectiva somente acessível ao sujeito que fala de si dizendo «eu», mostra a dificuldade de pensar este substrato natural da consciência. Noutros

termos, no sentido da natureza-essência, o corpo não é uma simples natureza biológica; a sua natureza-essência consiste precisamente em não se identificar com a sua natureza biológica.

Era importante lembrar estes dados da fenomenologia do corpo para compreender a circularidade que **rege a relação** entre a consciência e o corpo; em termos de natureza, afirmaremos que a natureza do ser humano é somente tal pelo facto de ser atravessada pela consciência; reciprocamente, a consciência nunca poderá ser compreendida como pura, à maneira de Descartes, dado que só é o que ela é mediante a sua «travessia» pelo corpo.

Se nos deslocarmos para a perspectiva da bioética, a questão terá que ser formulada do modo seguinte: que forma de respeito é devida ao corpo? Não há dúvida que perguntamos pelo respeito ético devido ao corpo próprio. Ora, se o «meu» corpo não é visto de fora, a partir do olhar do outro, o respeito parece surgir da «minha» consciência que, sob pena de suicídio, não pode prejudicar o substrato da sua própria vida consciente. O respeito é então sinónimo de vontade de auto-conservação e esta não precisa em geral de acenar a bandeira da ética para justificar o «respeito» devido ao corpo próprio. O problema ético surge somente quando a própria pessoa não quer continuar a viver ou quando quer modificar o seu próprio corpo mais do que superficialmente. Reservando esta questão para a terceira fase desta análise, devemos considerar porém o caso do respeito devido ao corpo da outra pessoa; na base da nossa compreensão do corpo subjectivo, não se pode, na questão do respeito pelo corpo, dissociar o respeito pelo corpo do respeito pela consciência pessoal. À questão «será o corpo biológico fundamento da atitude ética», deveremos responder que, em virtude de o corpo *biológico* ser uma abstracção praticada sobre o fenómeno *subjectivo* do corpo, em virtude, também, de o corpo subjectivo ser a faceta expressiva da consciência encarnada, o corpo é tão fundamento desta atitude ética como a própria consciência. Noutros termos, o fundamento da atitude ética deveria residir na consciência subjectiva que reflecte a sua identidade através do corpo. O que até agora verificamos ainda não é uma resposta completa à questão levantada - qual é o fundamento da atitude ética -, mas somente uma

transposição da questão «será a natureza (*biológica*) fundamento da atitude ética?».

O fundamento da atitude ética reside na exigência pela qual a consciência toma sobre si a tarefa da sua auto-realização ética. No cumprimento desta tarefa, ela não pode destruir a sua condição de possibilidade; queremos dizer que a consciência que se realiza eticamente é uma consciência encarnada e é enquanto tal que deve realizar-se. Não faria portanto sentido se, nesta tarefa de realização, ela fosse levada a ignorar o seu ponto de partida, isto é, ela própria enquanto implicando o corpo subjectivo.

No entanto, faz parte da realização ética descentrar a subjectividade em proveito dos valores aos quais se pretende simultaneamente dar vida e prestar homenagem. Pode acontecer deste modo que o sujeito consciente seja levado a sacrificar a sua existência física ao serviço de tais valores. Em geral, os casos semelhantes apresentam-se hoje não como um desejo de ir ao encontro da morte, mas como a aceitação do risco de morte inerente a um determinado comportamento norteado por valores específicos; por exemplo, a coragem actual dos jornalistas argelinos ilustra esta atitude ética, que já fez perecer tantos dos seus colegas; outro exemplo será o ideal de justiça de vários juizes colombianos lutando contra a droga, embora conhecendo o fim dramático que muitos deles já encontraram. O que fundamenta essas atitudes de dedicação é uma certa ideia do destino espiritual que predomina sobre a conservação a todo o custo da integridade física e psicológica.

Desviámo-nos da nossa questão; perguntando pela forma de respeito que o corpo merece, não fazemos do corpo o fundamento da atitude ética, mas, no fim de contas, um momento constitutivo do sujeito ético, do sujeito portador da atitude ética. Quando, porém, o corpo é apreendido e proposto como objecto de respeito, trata-se em geral do corpo do outro, e não do meu. Ao corpo do outro aplica-se o que foi dito do meu corpo subjectivo, o que significa que, através do corpo do outro, é a sua consciência e a sua liberdade pessoal que **está** em jogo. O respeito pelo corpo do outro é assim uma forma de realização ética do «si próprio» do outro, e neste sentido, está implicado no fundamento da atitude ética.

A conclusão desta fase da nossa reflexão não precisa de muitas palavras. Da natureza biológica, passámos para o corpo subjectivo; o corpo subjectivo levou-nos à consciência encarnada, portadora da intenção ética; o corpo do outro situa-se sobre o trajecto da minha realização ética quando é compreendido do mesmo modo que o meu próprio corpo. A minha realização ética torna-se então contemporânea da realização ética do outro, que promove e de que espera a reciprocidade. O *natureza corpórea* é fundamento da ética quando se identifica com a *exigência de respeito* que emerge da consciência encarnada e pessoal do outro. Se, como dizia Kant, a pessoa é um fim em si, não se pode dissociar deste fim em si a dimensão da subjectividade corpórea, que opera como o seu substrato natural.

3. ÉTICA E NATUREZA - A IDENTIDADE GENÉTICA

O estudo dos pressupostos naturais da ética, tal como a compreensão do papel da natureza na bioética não se apresentam como fixos de uma vez para todas. O progresso dos nossos conhecimentos quanto aos processos vitais do corpo humano obriga a uma revisão das relações entre a vivência subjectiva do corpo tal como foi evocada acima e a face externa do corpo. É assim que volta a surgir a questão do respeito devido à integridade desta face externa. Na primeira fase da análise, o deslize, correcto, para o corpo subjectivo não prestou uma atenção suficiente à dimensão objectiva do corpo. Em que medida um intervenção nesta faceta objectiva do corpo atinge a integridade subjectiva do corpo vivido? Tal como sabemos, a questão provém dos poderes novos da medicina assim como das ciências ligadas ao ser vivo, genética, bioquímica, etc. Deste ponto de vista, a questão da natureza como fundamento da ética volta com toda a sua força. Será o respeito pelo «substrato natural objectivo» da pessoa humana um modo de fundamentar a ética da vida? A resposta articular-se-á em vários pontos.

Em primeiro lugar, a conclusão à qual já temos chegado deve ser mantida; o fundamento da ética não se encontra senão na exigência da realização de si própria por parte da pessoa. Mas tudo se passa como se agora a própria pessoa se desdobrasse e se considerasse como «um outro», já não a outra pessoa, mas o próprio corpo *objectivo*, como se uma exigência «fundamental» da ética proviesse do corpo *objectivo* (do meu ou do da outra pessoa).

Em segundo lugar, a dificuldade subjacente consiste em saber até que ponto a identidade pessoal pode ser diluída nos e pelos elementos *objectivos* da sua natureza biológica ou transferida para esses elementos. Há casos simples e onde é evidente que a pessoa permanece ela própria apesar de modificações impostas à sua natureza física; por exemplo, a cirurgia plástica que dá às senhoras de cinquenta ou sessenta anos uma aparência de jovem vedeta não afecta a sua identidade, mas talvez só a sua psicologia ! Verificamos contudo que existem limites de intervenção que não podem ser ultrapassados sem afectar pouco a pouco a identidade pessoal. A dificuldade teórica começa quando tentamos discernir o momento a partir do qual surge esta alteração de identidade. Se os exemplos da cirurgia plástica não parecem assim suscitar muitos problemas, mais graves serão os casos, ainda raros mas eventualmente banais no futuro, em que a modificação genética terá a possibilidade de interferir com a identidade pessoal. O que é ético nesta matéria ? Sabemos que os Comités de Bioética já foram atentos a esta situação, declarando que só será eticamente justificada a intervenção genética em proveito da saúde do próprio sujeito tratado. Mas fiel à tradição de uma boa sabedoria prática, esta resposta ainda não satisfaz a nossa preocupação teórica sobre a ética da vida.

Em segundo lugar, diremos que os genes não têm uma identidade «subjectiva» independente do ser humano que é o seu portador. Não são os genes que constituem a pessoa ou que tomam a decisão de constituir a pessoa, mas é a pessoa que «se» constitui mediante o seu desenvolvimento genético. Esta formulação é mais que um exercício de estilo de uma filosofia algo meticulosa e obcecada, mas o enunciado a partir do qual só poderá haver uma fundamentação ética. Sem esta rigorosa precisão, não se poderá

evitar uma mistura de níveis de linguagem tal como a que se reflecte numa declaração de amor que retiramos da *Biologia das Paixões*, citada por Antoine Vergote¹. O que diríamos com efeito se os nossos maridos nos interpelassem do seguinte modo: «Desejo, meu bom desejo, não serás tu senão um caldo de feiticeira, apenas mais odorífero que humores de ratazana? Dopamina e serotonina guiam o meu olhar para ti, ó minha bem amada. É para ti somente que escorre a luliberina no meu hipotálamo inflamado». Do mesmo modo, o que diríamos se fizéssemos falar os nossos genes, como se fossem os suportes da nossa inconsciente responsabilidade e o substituto da nossa liberdade? Do ponto de vista do sujeito ético, o código genético apresenta-se como uma especificação originária do corpo objectivo. Ele não tem sentido para mim senão enquanto atravessado pela minha identidade pessoal; esta reassume este código genético com a mediação objectiva *fundamental* que tem o seu sentido fora dela própria.

Não é porém com essas considerações que vamos resolver a questão levantada; que forma de respeito exige o meu património genético para que não se dissolva a minha identidade pessoal? A formulação da questão faz da estrutura genética um objecto de respeito, cujo sentido já não é somente o poder de interpelação ética que provém do corpo do outro. De qual ponto do horizonte surgirá então o sentido deste respeito ético? Da impossibilidade de incorporar no trajecto da realização do si próprio um segmento que transforma biológica ou geneticamente este si próprio. No caso contrário, chegaríamos com efeito a esta situação paradoxal segundo a qual, para me realizar a mim próprio, me transformaria numa outra personalidade que não eu mesmo. Onde se situaria a continuidade que deve assegurar que o sujeito que se realiza eticamente é o mesmo que ele próprio, no início do seu agir ético. De facto, o sonho subjacente à transformação genética gratuita é a vontade de se fazer a si próprio, de introduzir uma decisão livre quanto à constituição deste substrato genético que condiciona o meu corpo objectivo. É aqui que eticamente se desvenda uma subtil vontade prometeana na base da manipulação genética não norteadada por imperativos de saúde. É aqui também que se manifesta uma cada vez mais clara

recusa da condição finita do ser humano. Ora, continuamos a pensar que, qualquer que seja a extensão da possibilidade de manipulação genética, nunca será possível ser-se autor da sua própria identidade genética.

Um último exemplo poderá clarificar a nossa reflexão; se por hipótese conseguíssemos, como adultos, escolher as nossas modificações genéticas e transformar assim não só a nossa aparência física, mas também a nossa interioridade, não se vislumbra quem teria a consciência da identidade dos dois estados de mim próprio, isto é, do eu antes da sua modificação genética e do eu depois desta modificação. Se esta fosse tão profunda que me modificasse completamente, qual seria o eu que teria a consciência destes dois estados da sua personalidade? A nossa resposta é que teríamos dois eus sem continuidade, ou com uma continuidade esquecida e portanto inexistente.

Deste exemplo hipotético e actualmente irrealista, podemos tirar a conclusão de que a tarefa ética de realização pessoal só é possível se se mantiver a identidade do eu pessoal e se não se passa subtilmente para a realização de um outro eu em descontinuidade com o primeiro.

O nosso conceito de natureza corpórea sai enriquecido desta investigação. Em vez de considerar esta natureza, no campo da bioética, como fundamento da ética e da ética da vida, ela é objecto de respeito ético, como se o respeito pelo outro não se limitasse somente ao outro, à outra pessoa fora de mim, mas também ao outro em mim, quer dizer, não a uma outra pessoa em mim, mas a este outro que constitui o substrato genético e biológico em mim, Será a natureza um pressuposto da ética da vida, perguntou-se no princípio? A resposta aparece agora quase simples e límpida; pressuposto, não, mas condição de possibilidade da identidade pessoal e, por isso mesmo, objecto de um respeito ético incondicional sob pena de suicídio psicológico desta própria identidade.

4. ÉTICA E LIBERDADE

A relação da ética com a liberdade é o lugar no meio do qual se desenvolvem as virtudes. Esta relação foi analisada, por assim dizer, verticalmente, como se na sua espessura implicasse uma relação directa com os fundamentos biológicos. Verificou-se a inviabilidade da tese que queria encontrar nesta espessura o fundamento conjuntamente da bioética e da ética.

Qual é a dimensão que temos de integrar para explicitar este fundamento? A resposta é-nos sugerida pela estrutura temporal da liberdade. O ser humano, enquanto corpo, está em permanente modificação. Entre o rosto infantil, o rosto jovem, o rosto adulto e o rosto velho, uma identidade pessoal atravessa o tempo, mas, em sentido contrário, o tempo torna difícil o reconhecimento desta identidade. Esta constatação evidente faz-nos pensar que não é somente o rosto que é afectado pelo tempo; o benefício da análise anterior consistiu em sublinhar que o corpo entendido como substrato é condição de possibilidade da identidade pessoal, mas não como fundamento dela. Quanto à liberdade, diremos que o tempo ou a vivência temporal é a sua condição de possibilidade.

Se a virtude é uma disposição estável, isso significa que ela atravessa o tempo, permanecendo à maneira de uma identidade pessoal. Mas se a virtude opera tal como uma segunda natureza, descobrimos a armadilha que se esconde por detrás desta expressão. Esta segunda natureza é, com efeito, em sentido contrário à natureza primeira, o substrato da nossa verdadeira identidade ética. Substrato ou expressão? O substrato é uma condição de possibilidade, ao passo que a expressão emana do acto pessoal, isto é, da vivência efectiva da nossa liberdade.

Queríamos propor uma tese conclusiva: as virtudes são as expressões da nossa identidade ética. Se são disposições, substratos, é somente na medida em que se referem a actos concretos. Mas estes actos brotam da nossa interioridade ética mais profunda. Somos reenviados para o *ethos* grego na sua significação originária. A *aretê*, definição da virtude, pode ser caracterizada em termos contemporâneos como a «identidade ética» através do tempo. É

uma excelência, segundo os Gregos; é uma mediatez, um intermediário entre extremos. Mas do ponto de vista da temporalidade que nos afecta intimamente ela é o centro permanente e activo da «visée ética» na qual, ultimamente, Jean Ladrière distinguia o ponto inicial e terminal da ética.

Será então que temos de fazer o elogio da virtude ? Mas, concluiremos, é a virtude que faz o nosso elogio, porque é ela que dá vida à liberdade, se esta não se limita a ser compreendida como pura capacidade de acção, mas como exercício do nosso próprio poder criador. O elogio da virtude transforma-se deste modo no elogio que a virtude nos rende quando damos vida ética à nossa liberdade.

Isabel Renaud

NOTA

- ¹ Cfr Jean-Didier VINCENT, *Biologie des passions*, Paris, Seuil, 1986, p. 170; citado por Antoine VERGOTE, «Nature, culture et réalité psychique. Indissociable unité», em *Le supplément. Revue d'éthique et de théologie morale*, n.º 182-183 (1992, Outubro-Dezembro) (Número especial: *nature et culture*), pp. 169.

A TEORIA DA JUSTIÇA (RAWLS) OU A PARTILHA DOS EGOÍSMOS

Antes de mais, um esclarecimento sobre o título que me foi proposto para este artigo. Não seria correcto acusar a teoria da justiça de Rawls de defender uma qualquer “moral egoísta”: nessa teoria trata-se, apenas, de aplicar um método contratualista para estabelecer princípios de justiça que permitam a convivência, em condições de equidade, numa sociedade pluralista. Do que discordo, em John Rawls, é dos pressupostos individualistas-liberais de tal método, que não valorizam a dimensão colectiva da pessoa. Apenas nesse sentido se pode falar de “egoísmo” em Rawls, cuja teoria parte, aliás, de uma opção pela ética da igualdade: a exigência de igualdade só deve ceder quando as diferenças existentes na sociedade se revelem benéficas para a melhoria da situação dos mais pobres (princípio da diferença).

Faço esta prevenção porque não é raro, sobretudo em meios católicos, acusar expeditamente certas posições morais de “egoístas”. É o caso, por exemplo, do utilitarismo (doutrina contra a qual, de resto, é construída a teoria da justiça de Rawls). A expressão “moral utilitarista” soa, de facto, a algo de eticamente impuro a ouvidos kantianos ou, por maioria de razão, a sensibilidades cristãs. Mas é preciso cuidado: se Bentham e os seus seguidores utilitaristas (muito diversos entre si) se baseiam no critério da maximização da utilidade agregada numa dada sociedade, tal significa que, muitas vezes, terei de sacrificar a minha utilidade em favor da utilidade do conjunto (como é que isso se mede, e até que ponto será legítimo fazê-lo, essa é outra questão, naturalmente). A aplicação de uma moral utilitarista pode levar, na prática, a atitudes de profundo altruísmo.

Os individualistas liberais, como Rawls, dão prioridade absoluta à liberdade. Essa opção de princípio é por vezes criticada por ser susceptível de dar lugar, na vida real, a profundas desigualdades, uma vez que assim tende a imperar a lei do mais forte (mas Rawls,

como disse, é sensível aos imperativos de igualdade social). Ora vale a pena recordar aqui uma observação do economista-filósofo Amartya Sen (um grande especialista de situações de pobreza), ao lembrar que todas as doutrinas normativas sobre a organização da sociedade que tiveram, ou têm, alguma influência duradoura no mundo defendem a igualdade - a igualdade de alguma coisa, diferente de uma para outra, mas sempre a igualdade.

Assim, os utilitaristas reclamam igual tratamento de cada pessoa quanto a ganhos e perdas de utilidade; os individualistas liberais querem garantir igual liberdade, iguais direitos para cada um; os marxistas visam a igualdade económica das pessoas no ponto de chegada (e não de partida), ou seja, a igualdade do bem-estar, etc. Daí que não se deva ceder à tentação de contrapor, sem mais, os que prezam acima de tudo a liberdade àqueles para quem a igualdade é o valor máximo. As coisas não são tão simples.

CONVIVER NA SOCIEDADE PLURALISTA

Rawls parte da situação em que vivemos hoje na maior parte dos países da Europa e da América - uma situação de pluralismo de crenças, valores, culturas, concepções do bem - e pergunta-se pelas condições de possibilidade de uma convivência pacífica nessa diversidade, convivência que não seja um simples *modus vivendi*, antes se fundamente em princípios éticos de justiça. No passado, as diferentes e opostas concepções do bem combatiam-se pela força das armas - as guerras de religião que se seguiram à cisão protestante foram a expressão acabada desse confronto. E foi, em larga medida, do horror provocado pelas guerras de religião que, sobretudo na América do Norte colonial do século XVIII, nasceu a prática - e, depois, a ideologia - da tolerância.

O grande mérito de Rawls é elaborar uma teoria da justiça que, embora sendo "política, não metafísica", visa assentar em razão esse convívio plural e pacífico que, hoje, se pratica nas democracias

das sociedades desenvolvidas. Para tal, distingue (na linha kantiana) o que são concepções substantivas do bem - que diferem de grupo para grupo, até de pessoa para pessoa - e o que devem ser princípios processuais de justiça que a todos se possam legitimamente aplicar, sem prejuízo das tais diferenças de concepção da vida e dos ideais de cada um. Digamos que a justiça (e portanto o Estado) estaria necessariamente numa posição de neutralidade perante as várias concepções do bem.

Para determinar os princípios que deverão presidir a uma concepção pública da justiça, Rawls propõe uma situação imaginária - a chamada "posição original" - em que todos os membros de uma sociedade iriam deliberar sobre as regras a que teriam de obedecer. Nesse contrato fictício, mas logicamente fundador da legitimidade de uma moral publicamente vigente, todas as várias partes envolvidas na deliberação estariam numa situação de ignorância, para assegurar a sua neutralidade: ninguém saberia se, na sociedade real, é rico ou pobre, homem ou mulher, culto ou ignorante, etc. Do acordo unânime que daí saísse teríamos as regras de uma moral pública na sociedade pluralista.

○ BEM E ○ JUSTO

O liberalismo deontológico de Rawls dá uma prioridade absoluta ao "justo" (*right*) sobre o "bem" (*good*). A ideia de base é simples: se na moderna sociedade pluralista as pessoas legitimamente divergem quanto ao sentido da vida, aos valores substantivos, aos fins, então apenas deverão ser obrigadas a acatar regras processuais, que permitam a cada um prosseguir a sua concepção do bem sem prejudicar os outros. Por outras palavras, o Estado deve ser neutro, abstendo-se de favorecer ou de combater concepções de vida e valores que os cidadãos adotem, sem ofenderem os direitos dos outros a concretizarem a sua própria noção substantiva de vida boa.

Julgo que esta radical separação entre o justo e o bem não é possível. De alguma maneira, aliás, Rawls implicitamente reconhece tal impossibilidade ao indicar que os participantes na “posição original” necessitam, para deliberarem sob o “véu de ignorância”, de dar valor a certas coisas - bens primários, na sua terminologia - que, em princípio, são desejáveis por todos, uma vez que servem para dar corpo aos mais diferentes planos de vida. Coisas como a saúde, os recursos materiais, o conhecimento, etc. Simplesmente, os meios não podem ser valorizados independentemente dos fins. Nem tudo tem o mesmo valor instrumental: esse valor varia consoante o fim para que é utilizado. Por exemplo, o dinheiro tem uma eficácia para um homem de negócios diferente da que apresenta para um monge eremita.

Isto significa que, no limite, o conceito de bens primários (necessário para tomar decisões na “posição original”) não é pensável independentemente de alguma concepção do bem. Os bens primários não são igualmente valiosos na prossecução das diferentes concepções do bem. Aliás, como observa Joseph Raz (um liberal perfeccionista, no sentido aristotélico), é errado julgar que se podem identificar os direitos dos outros sendo totalmente ignorante quanto aos valores que, para cada um, tornam a vida digna de ser vivida, lhe dão sentido e proporcionam satisfação; ou seja, quanto aos objectivos pessoais de cada um na vida. O bem é diferente do justo, mas os dois conceitos não são totalmente separáveis.

A NEUTRALIDADE DO ESTADO

Um das facetas mais interessantes em Rawls reside na sua capacidade para ouvir as críticas, aproveitando quase sempre alguma coisa delas para acrescentar à sua própria posição. Não falta, até, quem acuse Rawls de ir discretamente modificando as suas propostas, de maneira a escapar às críticas mais sérias. E, de facto, notam-se diferenças muito significativas entre a *Theory of Justice*, de 1971, e o *Political Liberalism* (que em 1993 incorporou e sistematizou os

principais ensaios de Rawls suscitados pela imensa polémica que o seu primeiro livro levantou, sobretudo por parte dos chamados “comunitaristas”). Pela minha parte, penso que a evolução de Rawls é sobretudo um bom exemplo de seriedade académica, de capacidade para entender os argumentos dos adversários e para corrigir aquilo que deveria ser corrigido, sem, porventura, renunciar ao essencial da intuição inicial do filósofo.

É assim que, a partir de 1987, Rawls desenvolveu um conceito novo - o “consenso por sobreposição” (*overlapping consensus*), que deve muito às críticas dos adversários do individualismo liberal e em particular daqueles que insistiram na impossibilidade de não se partir de alguma concepção do bem para estabelecer uma moralidade pública. Reconhecendo que a sua teoria apenas é aplicável a um certo tipo de sociedades (as democracias ocidentais), o que lhe limita o grau de universalidade, Rawls desenvolve a ideia de um “consenso por sobreposição”, isto é, de uma zona em que coincidem diferentes concepções substantivas da vida e do homem nessas sociedades - por exemplo, crentes, agnósticos e ateus concordam (embora, talvez, por motivos diferentes) em que a liberdade é desejável e a democracia política o melhor regime possível e concluem assim que devem ser estabelecidos determinados princípios constitucionais na colectividade, dando corpo à concepção de justiça da *Theory*.

E, de facto, é óbvio que uma moderna sociedade pluralista não pode ser regida extensivamente por uma qualquer concepção substantiva do bem, tal como aconteceu no tempo da “cristandade”, ou como os regimes totalitários procuraram aplicar ou, ainda, como, hoje, o Islão (ou parte dele) pretende impor. O Estado democrático é forçosamente neutro perante numerosos pontos de vista sustantivos, que envolvem desde a religião ao gosto estético, passando por boa parte da moral privada. A democracia pode até definir-se por ser uma atitude de concordar em... discordar. Ou seja, de conviver pacificamente com quem pensa de maneira diferente da nossa. Caso contrário, regressaríamos à ditaduras políticas e culturais e, provavelmente, à guerra civil.

Simplesmente, se é verdade que, em democracia, as concepções do bem perfilhadas de alguma maneira pelo poder político (e que se traduzem em leis coercivamente impostas pelo Estado) devem ser o mais restritas possível, de maneira a deixar espaços de liberdade para que cada um cultive os seus valores e prossiga a sua própria concepção do bem - se isso é verdade (e os comunitaristas por vezes esquecem-no), não é menos certo que jamais se pode abstrair de alguma concepção do bem, ainda que limitada. Não julgo viável, por exemplo, uma concepção do justo sem alguma ideia substantiva sobre a pessoa e a sua dignidade. Uma moral apenas adjectiva e processual é, creio, uma impossibilidade.

Por isso há liberais, como Willy Kymlicka, que abertamente rejeitam a prioridade do justo sobre o bem, acrescentando que, no fundo, Rawls e um perfeccionista não discordam quanto à prioridade entre um e outro valor - discordam, sim, quanto à melhor maneira de definir e de promover o bem das pessoas. Para Kymlicka - e eu concordo - a neutralidade do Estado significa tratar as pessoas como iguais, dando a cada uma idêntico peso. Igualdade quer dizer que cada pessoa tem direito à plena e equitativa participação na vida política, económica e cultural do país, sem aceção de sexo, raça, religião, ou deficiência física. Não se trata, pois, de que só um Estado completamente neutro possa ser legítimo: não há, nem pode haver, Estados completamente neutros face a valores substantivos.

A DIMENSÃO COLECTIVA

Só uma perspectiva deste tipo consegue dar conta de um dos problemas mais prementes das modernas sociedades pluralistas: o multiculturalismo. O individualismo liberal tradicionalmente ignora que há frequente contradição entre os direitos individuais (baseados em normas universais) e os direitos colectivos, designadamente de minorias culturais e étnicas (baseados em particularismos). Digamos que o pluralismo não se pode colocar apenas em termos individuais

- ele tem uma óbvia dimensão colectiva, até porque cada vez mais coexistem nas nossas sociedades grupos com identidades étnico-culturais extremamente marcadas e diversas. Como regular a sua convivência em termos éticos e jurídicos?

Creio que uma concepção que valorize a dimensão colectiva da pessoa é a única que pode ajudar, aqui, a encontrar respostas. Naturalmente que os direitos colectivos (o direito a uma identidade cultural própria, por exemplo) apenas têm sentido e justificação se servirem os interesses das pessoas individuais. Mas é redutor o enfoque exclusivo no indivíduo enquanto tal, sem a dimensão social e dialógica que também o constitui; tal enfoque não se revela capaz de captar uma série de realidades da vida. É o caso dos conflitos e dilemas que as minorias culturais colocam hoje, assim como é o caso da liberdade política ou, até, do simples fenómeno político “tout court”.

O pensador individualista liberal Hayek escreveu - estranhando e lamentando - que a busca da liberdade nacional, designadamente em países colonizados, tenha por vezes levado pessoas a preferirem um déspota da sua nação a um governo liberal mas estrangeiro. É pena, de facto, mas é compreensível. Hayek não se apercebeu de que a liberdade de uma pessoa envolve, também, a liberdade do grupo, ou da nação, a que pertence: o indivíduo sentir-se-á justificadamente mais livre se o seu povo puder exercer o direito à auto-determinação e ao auto-governo, ainda que, desgraçadamente, este governo não seja democrático.

Para o individualista liberal - que Rawls é, embora sofisticado e bem consciente dos problemas da sua posição - a liberdade consiste basicamente em algo de negativo, no sentido de ser liberdade “de” (estar livre de algo, *liberty from*) e não liberdade “para” fazer algo (*liberty to*), para usar a célebre distinção de Isaiah Berlin. Assim, a liberdade significaria essencialmente preservar uma esfera pessoal, privada, da interferência dos outros e do Estado. Não se encara o direito à participação na formação da vontade política da colectividade como uma faceta da liberdade - liberdade política, exactamente. Nem se valoriza o espaço público onde as decisões colectivas podem e devem ser influenciadas e debatidas.

Esta tendência individualista liberal para dar prioridade à esfera privada conduz, naturalmente, a atitudes de incompreensão pelo fenómeno político, que pertence à esfera pública. Daí uma atitude frequentemente negativa face ao poder político, considerado um mal porventura necessário, mas um mal - em vez de ser visto como uma condição de possibilidade da vida em sociedade e um instrumento para melhorar a vida das pessoas (objectivo que as desilusões com o colectivismo comunista e, até, com alguns excessos de intervencionismo estatal no Ocidente não contribuíram, claro, para prestigiar). Por isso Carl Schmitt, um pensador não liberal, tinha alguma razão ao dizer, no princípio do século, que não era possível haver uma política liberal, apenas uma crítica liberal da política.

EMPOBRECIMENTO DO DEBATE PÚBLICO

O método contratualista de Rawls leva, por outro lado, a um resultado infeliz: como, nessa óptica, as pessoas não se podem entender sobre as questões substantivas, e tão somente são susceptíveis de concordar quanto a uma “justiça” processual, segue-se que qualquer discussão pública dessas questões substantivas não apenas surge como inútil para o estabelecimento de uma ética pública (uma vez que se trata de concepções da esfera privada) como, até, pode ser prejudicial ao bem público, na medida em que vem criar divisões na sociedade. Daí a regra tácita de não se falar publicamente de certos temas, desde a religião até à maneira como cada um encara o mundo e a vida.

Naturalmente que esta atitude de evitar os “problemas que dividem”, sendo compreensível (não discutir religião foi com certeza um elemento importante para superar as guerras religiosas do passado), implica uma factura pesada para a vida democrática nas nossas sociedades, pois empobrece radicalmente o espaço público de debate. É bem possível, mesmo, que uma parte do actual descrédito da vida política nas democracias tenha também a ver

com este empobrecimento, tornado mais evidente desde que desapareceu o confronto ideológico com o comunismo.

Ora já acentuei que é impossível abstrair de alguma concepção substantiva do bem para estabelecer regras que todos devem acatar - ou seja, regras que o Estado tem legitimidade para impor. Basta pensar nas políticas de redistribuição de rendimentos pela via fiscal (que praticamente todos os governos tentam realizar) ou nas políticas culturais, ou até em qualquer posição legal face ao aborto, para se concluir, que, de uma maneira ou de outra, o Estado não é aí neutro, nem o poderia ser.

É verdade que a democracia significa, em larga medida, “concordar em discordar”, isto é, no Estado democrático eu aceito viver com leis e medidas com as quais não concordo (caso contrário, teríamos a guerra civil). Daí o valor da tolerância, que, repito, começou por ser tolerância religiosa. Mas tudo isso tem limites e limites substantivos. Assim, por muito respeito que me mereçam outras culturas diferentes da minha, não posso aceitar passivamente que o meu vizinho (por hipótese absurda) mate à nascença as crianças do sexo feminino; ou que, alegando motivos religiosos, deixe um filho morrer por não aceitar uma transfusão de sangue. Quer dizer: alguma concepção substantiva da dignidade da pessoa humana tem de presidir à vida em sociedade.

Não, com certeza, uma concepção extensiva (no sentido do inglês “comprehensive”), traduzindo uma visão pormenorizada do sentido da vida - tal seria inviável nas actuais sociedades pluralistas em que convivem crentes de várias confissões com agnósticos, ateus, etc. Mas um consenso mínimo sobre valores substantivos tem de existir, como de facto existe: veja-se, por exemplo, a condenação generalizada do terrorismo como arma política, ou da corrupção, ou da pedofilia. De tanto insistirmos na novidade histórica que é o pluralismo - onde o Estado já não impõe a todos uma religião ou uma ideologia - às vezes não nos damos conta daquilo que realmente nos une.

CONSENSO E LEGITIMIDADE

Só que não nos une a todos, facto de que Rawls - tão atento à situação concreta das nossas sociedades - não tira as consequências. Não faltam anti-democratas nas modernas democracias; mesmo sem falar nos problemas complicados que o multiculturalismo coloca, há sempre quem não esteja de acordo com os valores e os princípios básicos de uma sociedade democrática. Os intervenientes na “posição original” de Rawls não reflectem a realidade, toda a realidade.

Se um acordo unânime se revela na prática inviável (basta que uma pessoa não concorde...) o esquema contratualista fica, creio, seriamente afectado enquanto fórmula para legitimar o exercício do poder democrático. Não que tal esquema - mesmo em Rousseau - se refira a qualquer contrato histórico, que obviamente nunca existiu. Mas é a própria lógica contratualista que assim revela os seus limites.

Teremos, então, de regressar à imposição pelo poder político de ideologias, de concepções do bem, de ideais de vida, a toda a gente? Com certeza que não: o liberalismo trouxe à nossa civilização progressos inestimáveis, que não podem ser abandonados. Valores como a liberdade e a tolerância constituem um património de que as modernas sociedades pluralistas não devem nunca abrir mão. Há, todavia, que compreender os limites desses valores - coisa que o individualismo nem sempre faz.

E não o faz, também, porque desvaloriza a esfera pública, para se concentrar apenas na autonomia privada. É que a legitimidade para impor, a todos, medidas com as quais nem todos concordam (o que acontece diariamente em qualquer Estado democrático) assenta na possibilidade de intervenção de todos e de cada um na formação de consensos maioritários no espaço público, ou seja, na formação da vontade colectiva. Por isso julgo que o direito de participação política faz parte da liberdade, é uma das suas facetas essenciais.

A nível individual, a liberdade é indispensável até (como dizia Stuart Mill) para questionarmos, re-examinarmos e revermos as nossas crenças em matéria de projectos de vida. Há projectos mais valiosos do que outros e a liberdade permite precisamente às pessoas essa procura do que é valioso na vida. O liberal perfeccionista Joseph Raz segue também esta linha: a liberdade é uma condição necessária para a procura do bem.

Se do nível individual passarmos para o plano colectivo, torna-se ainda mais evidente a importância da liberdade política para se assumirem colectivamente certas medidas e se tomarem certas posições. Sendo inevitável que, de uma ou de outra forma, o poder político tome decisões (ou deixe de tomar) que reflectam, em alguma medida, valores substantivos, então a legitimidade para o fazer só pode partir do direito que é dado a todos de influenciarem e até de participarem nessas decisões.

A colectividade enquanto tal também é chamada a descobrir aquilo que é valioso - não, decerto, no plano das concepções extensivas do bem, mas quanto ao âmbito muito mais limitado, mas incontornável, da escolha de um “mínimo ético” substantivo que tem de presidir à vida colectiva (e que irá determinar decisões em múltiplos campos, que vão da fiscalidade à cultura). Na formação da vontade colectiva todos têm o direito de participar, num debate livre em que cada um pode questionar, criticar, propor e rever não apenas crenças em valores predominantes na sociedade como também medidas do poder político baseadas nessas crenças.

Assim se formam consensos éticos, sem dúvida nunca unânimes, mas desejavelmente partilhados por largas maiorias, consensos onde o poder legitima as medidas que toma. Mas esses consensos nunca estão fechados, são sempre provisórios: sem prejuízo de ser preciso fazer leis e aplicar decisões (ou seja, o debate de umas e de outras não dura indefinidamente), toda a gente pode criticar aquilo com que não concorda, e que no entanto teve porventura de aceitar por decisão da maioria.

De resto, o que é o essencial e o mais nobre da vida política senão o combate permanente para convencer os outros dos valores que perfilho e das concepções do bem que me parecem mais valiosas? E se continuo convencido da justeza das minhas posições, não é o facto de a maioria pensar de outra maneira e de o poder político ter adoptado esse outro ponto de vista maioritário que me impede de, no espaço público, prosseguir a luta pelos meus ideais.

Francisco Sarsfield Cabral

AGUSTINA E DURAS: COMOVER-SE COM A VIDA OU DESESPERAR ALEGREMENTE DELA

Je pense que la charité est impossible sans la justice, et la justice se déforme sans la charité.

E. LEVINAS

O mundo não nos deve nada culturalmente, porque não houve ênfase, nem excesso, nem teatralidade na nossa História. Deve-nos costumes e uma certa brisa da civilização que é a sensibilidade e a compaixão. A teoria da compaixão parece adaptar-se à índole dos portugueses. Um espírito lânguido e corajoso para suportar os outros, que é muito mais do que amar os outros.

AGUSTINA BESSA-LUÍS

Vou partir da tese que resume a obra de Werner Marx: “a força do compadecer é a medida do agir responsável”¹. Este ponto de partida, a alguma distância da teleologia aristotélica, permite colocar a questão de saber se é possível mostrar que o “poder-compadecer” é de facto uma força, uma virtude em que se manifestam o reconhecimento, a compaixão e o amor do próximo. Reflecte a literatura a força da compaixão? Esta é a questão a que vou tentar responder, convocando a terreiro duas grandes escritoras do nosso tempo. Agustina e Duras são dois nomes para sempre ligados à paixão da escrita e à descrição das paixões humanas. “O coração humano não vive sem paixões. Nem que sejam mesquinhas e pobres, elas impedem a podridão da vontade e estimulam o génio criador que também existe no próprio conjunto das dependências em que se move o povo”². Agustina criou desde *A Sibila* (1954) um universo romanescos inconfundível na novelística portuguesa da

segunda metade do nosso século, com uma visão extremamente barroca que A. M. Machado define muito resumidamente “por uma laboriosa descoberta do ser e do estar no mundo temporal”³. A obra de Agustina move-se em torno das paixões: “A maneira de precaver o mistério contra a erosão das experiências chama-se paixão” - lê-se num capítulo do romance *As Categorias* (1970), inteiramente dedicado ao estudo das paixões humanas e à paixão do conhecimento em particular. A obra de Marguerite Duras é exploração dos extremos, do amor e do silêncio, do desejo e da fruição, da ausência e da morte, do escândalo numa escrita que não recua diante de nenhuma transgressão⁴. Em que medida Agustina e Duras compõem a esta configuração desorbitada da forma de vida cristã que é a compaixão? Trata-se de duas personalidades fortes, duas “vozes da Sibila”, acima do medo do escândalo, acima dos ódios mais acerados ou dos amores mais sem-razão dos críticos e dos leitores. Duras não tem pejo nenhum em dizer: “Je suis hors de toute censure, Oui, je pense, j’espère. Même par exemple, parler de Dieu, employer ce mot... Dans *Le Camion*, je tiens la place de Dieu.” (72, p. 55). Trata-se de personagens que também, por razões diferentes, romperam com o horizonte mágico, religioso, sacrificial, da prática cristã. Aparentemente, nada as aproxima, uma radical, a outra conservadora. Uma veste-se de um tom de raro e positivo humanismo, a outra veste-se do sol da melancolia e do desespero. Mas algo as une, para além de um estilo de escrita inconfundível e incomparável, entre dois extremos: um, barroco, prodigioso, torrencial, sapiencial, outro pobre, ao contrário do espectáculo verboso ou narrativo, mas laminar, fulgurante como um fio de espada, intenso, lancinante. Para além do estilo, qualquer delas tende a passar do estatuto de ficcionista para o estatuto de “maitre à penser”, embora, como sublinhou E. Prado Coelho, qualquer delas habite uma “pensée sans maître”⁵. Duras é quase autobiográfica sempre, Agustina retira-se por trás dos grandes enredos, da grandiloquência aforística. Há mais do que uma diferença e uma distância entre elas, que comunicam entre si através de uma comum atenção às formas de miséria, de abjeção, de exclusão, de deformação, de desespero, do insuportável. Maurice Blanchot e M. Duras fazem parte de uma geração marcada por um silêncio intolerável: o de Auschwitz, o dos

campos, o do massacre judeu. Robert Antelm, o marido de Marguerite Duras foi deportado, trazido meio morto dos campos de concentração. São dele estas palavras: "Dans l'enfer, on dit tout, ce doit être d'ailleurs à cela que nous, nous le reconnaissons". Duras apresentou o seu filme *Le camion* como um filme político, um meio de dar a palavra às mulheres, aos emigrantes: "Chaque fois que vous voyez un camion, c'est une parole de femme qui passe." Acima de tudo, o que liga estas duas mulheres é o *topos* da paixão. O tema da paixão, que comunica com um outro, o do desejo e, no seu extremo, o tema da morte e depois, ainda, o de Deus. Ora, a paixão é a figura da *impossibilidade*, uma *não-relação*: "como é que a paixão se alojou nesta tragédia - foi uma tragédia, a paixão é sempre-, como é que chegou a viver-se como uma paixão, detestando sob essa definição, a de detestar? Não sei, a paixão passava por aí, pelo detestar o corpo da mulher (entrevista a Gilles Costaz, "Le Matin", 14/11786). Agustina, na sua imensa sabedoria, dirá simplesmente: "o nosso tempo desperta a compaixão porque lhe falta a paixão"⁶. Nem Duras nem Agustina se situam no horizonte prometaico das Luzes, ou nesse outro horizonte, imanentista, do modernismo. Há n'Os *Incuráveis* uma figura de pobre que se arrasta de um lado para o outro da estrada sobre joelheiras de pneu, pedindo esmola. É a Perdiz:

"A Perdiz (...) abriu desmedidamente os seus olhos de caranguejo, pôs-se a coçar as pústulas das pernas, que pareciam decepadas e à parte da sua existência - truncadas, lazarentes, mortas"⁷.

Compare-se esta personagem com a mendiga de Duras em *O Vice-Cônsul*, sem nome e sem rosto, que cristaliza algo das representações actuais da pobreza e do recalçamento:

"A rapariga comprime o pé, os parasitas saem, verte a água cinzenta e trata o pé... O pé está cheio de chumbo, sobretudo depois das paragens, mas ela não sofre. Levanta-se, olha as portas. Do interior da vivenda chega o barulho das vozes. Regressar a Battambang, voltar a ver essa magra, a mãe. Ela bate nas crianças. Foge-se pelos taludes. Ela grita. Chama para distribuir o arroz quente. Os seus

olhos choram no fumo. Voltar a vê-la antes de crescer, uma vez, antes de partir de novo e talvez morrer, voltar a ver essa cólera.” (O *Vice-Cônsul*, p. 49). Depois do *Vice-Cônsul* a experiência da escrita de Duras vai ainda mais longe: há apenas restos, mulheres estereis, silêncios, lugares inabitáveis, personagens uniformes, sem nome, já mortos em vida, fora-da-dor, fora-do-tempo, afogados num desejo circular quase exangue.

LITERATURA E COMPAIXÃO

De facto, o título desta conversa parece cínico: atribuem-se a Duras e Agustina concepções “cínicas” do amor. Ora, em vez de cinismo, deveria falar-se de melancolia, ou de cepticismo, ou descontentamento quanto à finalidade do amor. Pode Agustina prever o fim da culpa e da compaixão⁸, mas a sua postura de escritora nasce dessa sensibilidade. Pode Duras pregar um “gai désespoir” sem apelo, mas a sua conduta de escritora nunca se desviou da solidariedade com os excluídos, os párias, os condenados desta terra e dos valores activos, militantes dos princípios. Daí o encontro possível entre estes dois génios da literatura. Daí também o seu valor exemplar para a questão da ética da literatura e da ética em geral. A conversa ou a literatura são agora irredutíveis a puras práticas privadas entre outras. Um dado é certo: não é a conversação e menos ainda a abstracção das teorias e dos sermões que nos tornam sensíveis ao sofrimento dos outros, mas os relatos etnográficos (Oliver Sacks) e um certo género de narrativas romanescas (Henry James ou Nabokov, Duras ou Agustina). O mesmo poder têm o cinema e a televisão que Rorty considera “os principais vectores da mudança moral e do progresso” (Rorty, 1993b, p. 17). O alargamento do nós (comunidade de fala) passa pelo desenvolvimento da educação sentimental que a literatura europeia praticou ao longo dos dois últimos séculos (Rorty, 1994a, p. 24, p. 30). É sob o fundo de uma tal compaixão - que não se reduz a uma participação afectiva da miséria do mundo apenas quando esta é encenada pelos media - que Rorty diz das democracias ocidentais: “várias de entre elas,

inclusive os Estados Unidos, estão actualmente sob o controlo de uma classe média cada vez mais cúpida e egoísta que elege permanentemente demagogos cínicos que, para prometer uma redução de impostos ao seu eleitorado, não hesitam em privar o fraco de esperança. Se este processo continua uma geração mais(...), torna-se estúpido esperar uma qualquer reforma, e absolutamente sensato aspirar a uma revolução” (Rorty, 1994b, p. 30; Rorty, 1992, p. 267-271).

Será sensato confiar à literatura uma função salvadora (é assim que Sophia de Mello olha a poesia, pelo menos) quando alguns dos mais sonantes nomes da nossa literatura já lhe anunciam o fim? Ouçamos Agustina Bessa-Luís, exactamente: “Hoje há qualquer coisa que acontece na literatura: é que se sente um vazio. Não sabemos quem vai subsistir, quem vai continuar. Mas vai ter de fazer um esforço muito maior. É que a presente raça *discutidora* está condenada a desaparecer. E, sem a discussão, o que vai acontecer? Só haverá factos. E o enorme esforço até hoje operado pela literatura, o da generosidade, do encontro, da empatia, já não estará aí. Estará noutra forma de convivência. Por isso, eu tenho, e com tanta, com tanta mágoa, de vos dizer que a literatura tem contados os dias.”

“Sempre a achei profundamente digna do nome de escritora porque os escritores definem-se, de certa maneira, por se comoverem com a vida. Distinguem-se dos profetas porque observam e defendem o que observam, ainda que às vezes travem os seus combates na condição laboratorial de ver de perto o mundo e de longe os seus prazeres”, escreve Agustina Bessa-Luís a propósito da morte recente de Maria Judite de Carvalho¹⁰. Comover-se com a vida, por algo que separa o escritor da vida comunitária e de que, afinal, depende. Numa entrevista recente com Mário Cláudio, Agustina, a propósito do sofrimento, diz: “a piedade vem com o sofrimento próprio. Quando se começa a sofrer, começa-se a transpor o sofrimento para os outros, inclusivamente para os amigos. Acho que quanto mais uma pessoa cresce, mais tem o sentido da angústia da vida.”¹¹

Deixemos a Artur Portela um dos melhores retratos de ABL: “Insuportavelmente mansa, apaixonadamente tranqüila, ferozmente polida, ironicamente dramática, este enorme talento que pensa

atmosfericamente, em sucessão de ciclones e de frentes depressionárias, este Abril de mil sóis, que intui a lógica, logiciza a intuição e refunde, em si, a nacionalidade, diz-se, diz o que tem a dizer, sobretudo, o que quer dizer, com um caudal enganador. É uma torrente que sabe o que quer e para onde vai.” (Portela: 8). Ao contrário de Duras, Agustina é “uma conservadora que sempre contempla a alteração”, como ela própria se define numa entrevista a F. Viegas¹². Agustina não perderá o olhar vivo sobre as coisas, mesmo se lhe repugna o efémero ou a insegurança. Acredita mesmo na natureza compassiva do povo português, profundamente compassiva, tendo o cuidado de dizer que “o compassiva aqui não tem nada que ver com caridade e com este amorzinho do próximo, este auxílio, que diminui sempre o outro; esse estado de compaixão relacionado com a caridade é sempre um estado de desigualdade entre duas pessoas; há sempre um que protege e outro que é protegido”; “a compaixão não tem nada que ver com a simples imagem do necessitado. És necessitado, portanto estás abaixo da minha condição - eu sou um protector” (Portela: 25). Compassiva aparece aqui “no sentido de compartilhar o estado de compaixão, será um estado de desgraça ou será um estado de felicidade. Essa é, realmente, a verdadeira natureza do português” (*Ibidem*). Este é um carácter muito raro hoje em todo o mundo, em que não existe esse estado de convivência com a paixão dos outros. O que existe é um programa auxiliar, tudo mais conduzido pela Razão. Algo messianicamente, Agustina considera quase que uma criação dos portugueses um estado de compaixão. Mas, finalmente, a compaixão portuguesa tem que ser a compaixão do mundo inteiro: “acho que não é possível organizar essa sociedade à base unicamente de um terror do fomento” (Portela: 34). Rorty e *tutti quanti* no mundo anglo-saxónico se proclamam ironistas liberais são ainda filhos das Luzes e dos povos que, comenta Agustina, “vivem essa atrofia da sua transcendência”. O diálogo Norte-Sul que, porque reproduz exclui o modelo da relação “necessitado” vs “protector”, é um diálogo da hostilidade: do senhor e o do necessitado: exclui justamente a compaixão. Algo neste ponto nos alerta para a suspeita contra a compaixão, de raízes nietzscheanas claras. De facto, Nietzsche protagoniza o combate à piedade, ou melhor ao cristianismo, como

“religião da piedade” (*O Anticristo*, 7). Embora a crítica principal vise a versão paulina e eclesiástica do cristianismo: uma religião da ascese e da mortificação. Nesta visão, o cristianismo ombrearia mais com o egoísmo do que com a compaixão: ele promove o cuidado de si e exige do indivíduo as renúncias mais severas para atingir a perfeição. “A substituição moderna da piedade pela rigorosa busca da salvação é o resultado de uma decadência, a mesma decadência que opera a substituição da fé pela moral; ela provém do abatimento da crença em proveito de uma comiseração generalizada e banalizada.¹³” P. Valadier, que acabei de citar, colhe deste diagnóstico a seguinte conclusão: a crítica da piedade coincide com uma crítica da modernidade. Esta “moral do rebanho” anuncia o regresso de um novo budismo, um budismo europeu - um niilismo (*A Genealogia da moral*, Introdução, 5).

Dizia Agustina que o modelo da relação “necessitado” *vs* “protector é exterior à compaixão. Não assim na visão de Nietzsche: na compaixão aquele que se compadece nem encontra o outro nem sai de si. A piedade tem necessidade da miséria de outrem para existir. A piedade nega a alteridade e o conhecimento de si próprio, rebaixando aquele que dá; a compaixão não abre a outrem como tal: ela apenas a si mesma se encontra e ao seu medo do sofrimento. Zaratustra dirá algo de terrível: foi a compaixão que fez perder a Deus a sua qualidade divina rebaixando-o ao nível de uma comiseração humana. Confundindo-se com um sentimento humano, Deus morre. Só o fraco é compassivo. “Forte” é aquele que enfrenta o abismo insondável que constitui o sofrimento, aprendendo a transportá-lo de maneira criativa, a olhar a morte com os olhos abertos. Não se encontra Agustina, apesar de tudo, naquilo a que Nietzsche chamou o *pathos da distância*? A sua recusa da ideia de perfeição e de proximidade de Deus não decorrem dessa tópica?

A atitude psicanalítica diante da ética não arranca da compaixão no sentido de simpatia ou *caritas*, porque esta vem contaminada pela estrutura da violência do desejo (o “imaginário”, no vocabulário lacaniano). A atitude a adoptar consiste em afastar a tentação de se identificar com o outro e em efectuar um percurso em que aprendemos a ver-nos a nós mesmos e a outrem como inevitavelmente provisórios e fragmentados. O único amor possível

no mundo psicanalítico é a transferência¹⁴. F. Varela tematizou, a partir do ensinamento da psicanálise e das tradições budistas aquilo que é a verdadeira disposição para a prática da compaixão (*karuna*, em sânscrito) incondicional como esvaziamento de si, descentramento, generosidade suprema, “coração desperto”, solicitude¹⁵.

Que seria uma compaixão universal, descentrada, receptiva? É claro que tal compaixão não se impõe através de regras e de injunções morais. Uma compaixão sem amor é, finalmente, uma moral social. As práticas adoptadas unicamente com a finalidade de se melhorar apenas encorajam o egoísmo. E que é o amor? Na entrevista a F. Viegas, a nossa autora dirá: “Não acredito no amor como causa ou efeito. Admito uma determinada afectividade, uma fixação do sentimento amoroso, mas tudo isso é condicionado por um determinado regime emocional. Quanto ao *amor para uma vida inteira*, acredito nessa relação de paixão que nos faz viver e se comunica a todas as coisas - e que faz com que as coisas tenham uma relação umas com as outras. Todas as coisas têm uma forma de se entenderem entre si... É um fenómeno circular, o amor. E, como construção permanente, é um milagre” (*Ibidem*: 13). Mais adiante diz: “Sabemos que (o amor) não é um estado de encantamento, que não é submissão, que não é desejo, e que não é poder ou vontade de poder. Pelo menos, não é apenas isso, de cada vez. É alguma coisa mais que isso, mas esse “algo mais” não o quero valorizar, ou muitas vezes, dizer”.

Dos autores do Nouveau Roman, só Duras tocou o grande público que nela reconhece as palavras que verdadeiramente comovem: fascínio, exclusão, errância, fatalidade, desaparecimento dos sentimentos, vertigem. O texto mais brutal e mais claro de Duras é *A dor*¹⁶, em que Marguerite Duras se põe em cena, dirigindo uma sessão de tortura na Libertação de Paris, para forçar um suposto “doador” da Gestapo a vomitar a sua verdade: “Il faut frapper. Il n’y aura jamais de justice dans le monde si on n’est pas soi-même la justice en ce moment-ci (...) Il faut frapper. Ecraser. Faire voler en pièce le mensonge (...) Taper dessus jusqu’à ce qu’il éjacule sa vérité...(p. 155). Este texto, publicado em 1985, foi apresentado

pelo seu autor deste modo: “Apprenez à lire: ce sont des textes sacrés.” P. Thibaud resume assim o percurso da escrita de Duras: “reclamar a impossível reintegração de todo o negativo, opor a toda a alei a imediatidade do sentimento, os “direitos” que dá todo o sofrimento”¹⁷. Veja-se a perturbante profissão-confissão de Duras “Être de gauche”¹⁸. O autor da sua mais recente biografia, Lebelley, recorda uma alucinante declaração de Duras na sua relação com Deus: “Não é só sexual, a homossexualidade, é muito mais que isso. Muito mais terrível. Infernal. Do ponto de vista de Deus, podemos explicar a finalidade de quase tudo. Salvo nisto, aqui não poderemos explicá-la. É exactamente igual à morte. Deus reservou-se esta parcela. Deus decidiu que o inexplicável da sua criação seriam estas duas coisas: a morte e a homossexualidade. E estas histórias nada têm a ver com a psicanálise, senão com Deus”. Esta é uma declaração que ilumina a concepção *trágica* que Duras tem da existência. Talvez mais concretamente: a figura do homem sem descendência que desloca a paixão do terreno do desejo para o terreno de Deus como exterior à humanidade.

A morte de Deus obsidia Bataille, Beckett e igualmente Duras: “C’est au-delà de l’inconsolable, on ne peut remplacer Dieu” (83). Niilista activa, estética, réplica de um mundo que se transformou num não-mundo, Duras é a grande especialista do negativo, uma profissional do “pathos” ou da sua simulação estrita. O pessimismo radical de Duras - Daniel Sibony falou de *depressão* - não é um dolorismo, afirma D. Bajomé¹⁹. O sagrado, a justiça, o mal, a fatalidade: eis os cimos em que Agustina e Duras se encontram e de onde as olhamos como emblemas da proferição pítica. Pensaríamos que a mulher deveria ser a figura por excelência da campaixão. “A mulher irradia uma agressão constante”, diz ABL. “A natureza humana é essencialmente má, como meio de defesa contra o meio. O que há a fazer é adquirir meios mentais que possam obstar a esse crescimento da maldade... A maldade desenvolve-se muito melhor nas mulheres, possivelmente”.

“Nos romances de Agustina Bessa-Luís, o amor, tal como a arte, é um acontecimento em que o indivíduo se excede a si próprio, entrando em contacto com uma realidade da comunicação entre os seres à qual a sua actividade de indivíduo precisamente não tem

acesso, mas sem a qual não iria até ao seu limite, ao extremo possível”, escreve Silvina R. Lopes²⁰. Os poderes extraordinários da Sibila provêm da sua capacidade de intuição que a liga à vontade universal. A impossibilidade de definir o amor, ou o facto de apenas se poder dizer aquilo que ele não é. Agustina liga o amor ao sublime, um rapto que desvia para o infinito: “Correndo o perigo de desiludir, direi que este não é um livro de amor... Mas quando alguém se atira ao mar, isso levanta variadas hipóteses. Será isto ainda amor, ou só gosto envergonhado do sublime?” (*A Corte do Norte*, p. 274). E. P. Coelho diz-nos que em Agustina não há nunca amor que não seja amor do ódio ou ódio do amor (*art. cit.*, 38-R). A própria escritora reconhece: “Inseguramente mas não injustamente, a obra que eu ia produzindo foi chamada literatura do ódio”²¹. Mas também dirá que “O tema do perdão é o que mais profundamente marca os meus livros” (*ibidem*, p. 14). O que quer dizer que os caminhos do ódio conduzem, misteriosamente, escreve M. Luiza Cabral, ao horizonte do perdão²².

O amor é em Duras “une théâtralité tout à la fois convenue et sincère”²³, banalizado, às vezes, infinitizado, quer dizer “en devenir”, outras. Se o amor físico está ligado ao instante e à fruição, o amor sentimento exige a distância, a duração, a reflexão. Amar é experimentar, dirá Duras. Há um livrinho admirável de Duras que se chama *A doença da morte*. Ela sabe (de um saber sem prova) que ele transporta em si a doença da morte. Ela não o ama - ela está à sua mercê - como as religiosas. Só a radicalidade do amor salva este do tematizável. O amor aqui é a própria significação, portanto aquilo que procuro e que não pode elucidar e que contudo me vem procurar, me transporta. “Perguntas como pode surgir o sentimento de ama. Ela responde-te: Talvez de uma falha súbita na lógica do universo. Diz: Por exemplo de um erro. Diz: Nunca de um querer. Tu perguntas: O sentimento de amar poderia surgir de outras coisas ainda? pedes-lhe que diga. Ela diz: De tudo, de um voo de pássaro nocturno, de um sono, de um sonho de sono, da aproximação da morte, de uma palavra, de um crime, de si, de si próprio, de súbito sem saber como.” (p. 54). A radicalidade do amor (paixão/pulsão/desejo-orgasmo) é que não o atingimos, nunca o designamos ou

consignamos. E nisso o amor vai ao encontro do horror, no irrepresentável:

“L´histoire est une histoire d´amour immobilisée dans la culminance de la passion. Autour d´elle, une autre histoire, celle de l´horreur - famine et lèpre mêlées dans l´humidité pestilentielle de la mousson - immobilisée, elle aussi dans un paroxysme quotidien” (India Song, Resumo, I 7-148).

Luisa Cabral observou com muita agudeza que o universo romanesco de ABL não é um universo solar, apontando aqui a ali resquícios de um gnosticismo larvar²⁴. Os “felizes não conhecem o sol” (SF, 38). Mesmo a passagem luminosa de Deus é sempre discreta: “às vezes Deus dá o sinal de que passa pelas trevas distantes”²⁵. “É de forma oblíqua que, de um modo geral, se fala de Deus nos romances de ABL. Se há textos mais explícitos, a sua simbólica bíblica e mística coloca Deus como sem morada e descobre a salvação no segredo e nas trevas:

Só uma vez o ouvira falar de Deus que se esconde e da salvação que se executa em segredo. Era um tema que abordava o terrível espaço em que a devastação do mundo estava como que aprisionada (...)Havia épocas na terra em que esse ponto era devassado pelo temor; as trevas eram trespassadas pelo temor dos homens, lá onde Deus se oculta²⁶.

O mundo de Duras é de devastação, de fim de mundo: “Je pense que c´est la fin du monde, oui, je pense qu´India Song est aussi un film sur la fin du monde. Je pense qu´on est là dans la fin du monde” (Lieux, p. 77). Tudo é cenário de fim de mundo: praia e cidades incendiadas de S. Thala, Calcutá invadida pela fome e a lepra, Nevers rasgada pelo absurdo duma guerra, Hiroshima angustiada pelo apocalipse atômico e o retângulo branco do campo de concentração de Aurélia Steiner. Yann Andréa conta, em M.D., que Duras se punha a chorar ao ver na televisão as informações do mundo. “Elle vit parce qu´elle pleure”, Rome, p. 8). O desabar das velhas esperanças - e antes de mais o marxismo²⁷- não permite senão o desespero: “C´est-à-dire que non seulement je désespère de

la société, mais je désespère de la révolution” (*Parleuses*, p. 183). Este mundo concentra-se em volta de uma palavra: *détruire*. Do título *Détruire, dit-elle*, passando pelas mutilações infligidas à escrita e pelo sofrimento que atazan os corpos, Duras permanentemente nos mostra o niilismo que preside à sua marcha: “Je créais la destruction”, diz oximoricamente (*Out*, p. 283). A esta teogonia preside um deus mau, cruel, ensanguentado. Um deus do Mal que nos abandonou na desgraça. Esta obra de amor vem marcada pela pulsão de destruição em que tudo aí está arruinado, marcado pela enigmática doença da morte: “J’ai un visage détruit” (*Amant*, p. 10). A obra de Agustina não permitirá nunca esse momento de oscilação entre a biografia romanceada e a vida exposta: *C’est tout* - acabou, dirá Duras já perto do fim. Fica um texto que tem a forma de grito (“J’ai voulu vous dire/que je vous aimais./Le crier./C’est tout.”).

Ao contrário de Agustina, Duras não é crente: “je n’ai jamais été croyante, même enfant. J’ai toujours vu les croyants comme atteints d’une infirmité d’esprit. Plus grande, j’ai lu Spinoza, Pascal, Rusysbroeck. J’ai vu la foi des mystiques comme un désespoir du non-croire...Ils poussent les cris du non-croire” (*Parleuses*, p. 239). Mas há em Duras traços que indicam a sua proximidade com a mística que, como se sabe, não quer *provar* mas *experimental* Deus, e que é, dizia de Certeau, fundamentalmente “uma prática da língua”. Esses traços podem ser da ordem da impulsão lírica do discurso, da linguagem nua de uma expressividade singular, do esvaziamento de palavras numa sublimidade de tom que anuncia o mistério sem o desvendar. Bastem alguns exemplos:

- “je t’aime plus loin que toi”, *Night*, 113;
- “être pareil à ce dont nous ne savons rien”, *Night*, 12;
- “je vois sans voir”, *Night*, 73;
- “elle n’entend que l’in audible”, *Gange*, 125;
- “elle m’est inconnaissable, donc proche”, *Lol*, 167; etc.

Mas Duras recusa a univocidade de um dizer que apontasse Deus como absoluto sobre o qual o desejo infinito se pudesse fixar, e para sempre. No sistema da obra, Deus é uma ilusão alienante e

transfigurante, do mesmo modo que a paixão de amor: “objet du désir absolu, elle est á qui veut d’elle”, *Amour*, p. 50). Amor finito e amor infinito, numa troca constante do ser ao Ser, do ser ao não-ser, sem paragem, sem primazia²⁸. Traços que, afinal são comuns às duas escritoras.

HAVERÁ UMA MEDIDA?

“Haverá sobre a terra uma medida?”, pergunta Hölderlin numa altura em que os deuses teriam desertado e as certezas metafísicas vacilavam. Que *ethos* terá agora a força de religar os numerosos mundos em que vivemos? Quando as éticas religiosas tradicionais são postas em causa, o perigo é que se instale entre nós um vazio ético e que em vez da firmeza dos conceitos bem construídos se instale o chumaço dos bons sentimentos. Como pode o homem ser levado a aceitar um máximo de responsabilidade e a ser conduzido, quer no plano individual como no plano social, pela virtude da compaixão, na simples base da experiência da sua mortalidade (*sum moribundus*) e da sua sociabilidade? Bastará para tal o “princípio responsabilidade” (Hans Jonas), a ética da discussão (nas versões de Habermas e de Apel), ou necessitamos sobretudo de um “Princípio Compaixão” (Werner Marx)? Há de facto formas de vida incomensuráveis, por exemplo, a do nazi e a do humanista. Para adoptar esta ou aquela prática não precisamos de esperar a garantia da sua validade universal e intemporal, dizem os ironistas liberais. Basta considerá-la como a melhor de que dispomos até ao momento. “Se a relação com o outro comporta mais do que relações com o mistério, é porque se abordou o outro na vida corrente em que a sua solidão e a sua alteridade profunda estão já veladas pela decência. Um é para o outro o que o outro é para ele; não há para o sujeito lugar excepcional. O outro é conhecido pela simpatia, como um outro-eu-próprio, como o alter-ego”²⁹.

Face ao pluralismo, que é a multiplicidade irreduzível a um todo, é a justiça que deve substituir o “amor”, se entendemos por

amor a relação a dois, mesmo simétrica, diz Levinas, cuja filosofia abriu as portas à teoria da justiça. Para um liberal não há melhores práticas que as das Luzes. O argumento não é racional, mas da ordem da experiência. O aprofundamento da terra metafísica da nossa cultura é considerado por Rorty, um ironista liberal muito considerado no meio filosófico, um cumprimento do processo de secularização ou de desencantamento da nossa cultura. É preciso fazer da filosofia aquilo que Jefferson fez da religião: um assunto privado, poetizando a sua vida (Rorty, 1993b). O que muda, substancialmente, é o conceito de cultura, que deixa de remeter para fundamentos imutáveis, implicando antes a revisão, a recomposição permanente das crenças e das práticas através da confrontação com outras práticas, isto é através da “conversação”. É esta prática que permite alargar o sentido do “nós”, de se abrir a outros possíveis, franqueando a distância que nos separa do “outro”. A ética surge quando a imanência da fatalidade baixa os braços. O Outro é, queira-se ou não, a instância que mesmo os mais niilistas metafísicos acreditam presidir ao combate do Bem e do Mal: o Outro deve tornar-se o fundamento de si (128). Trata-se de se submeter à lei do enigma: “o Outro é aquele de que nos tornamos o destino” (Baudrillard 1990:165). A resposta (*respondere*: responder de/responsabilidade) remete para uma filosofia da hospitalidade, para uma recepção do outro (Derrida, 1993:102).

Podemos pensar a cultura como um “bazar rodeado de uma quantidade inumerável de clubs estritamente privados” (Rorty, 1994b, p. 243). Deixou de ser possível pensar a identidade da cultura a partir da unidade da língua ou de uma visão do mundo: o mundo tribalizou-se. Numa tal cultura, a única coisa necessária é “a capacidade de controlar os seus sentimentos quando pessoas cujas diferenças irremediáveis nos chocam se apresentam na câmara, no mercado de legumes ou no recinto do bazar. Quando isso se produz, sorris muito, fazeis os melhores negócios que podeis e após um dia de negócio, retirai-vos no nosso club. Aí, reencontrais o reconforto que vos dá a companhia dos vossos pares morais” (Rorty, 1994b, p. 243). O bazar permite a cada um realizar-se na esfera da sua vida privada, salvaguardando os laços de sociabilidade. Reduz-se a isso a utopia liberal? Não, a utopia liberal, que corresponde a uma cultura

post-metafísica, é uma “cultura poetizada” (Rorty, 1993b, p. 105). “Os liberais pensam que a crueldade é a pior coisa que possamos fazer”, sem contudo poderem responder à questão: “porque não ser cruel?” (Rorty, 1993b, p. 15, 16). “Os ironistas liberais são pessoas que colocam entre os seus desejos infundáveis a sua própria esperança que o sofrimento será reduzido, que a humilhação de seres humanos por outros seres humanos pode acabar” (Rorty, 1993b, p. 16). Não é o abster-se de ser cruel que define positivamente esta esperança, mas a solidariedade. Endogrupal (Rorty), exocêntrica (Varela). Se as formas de sofrimento mudaram através da história, a solidariedade, que não se descobre através da reflexão, mas se cria, está sempre a (re)inventar-se. Se não há resposta à pergunta “porquê não ser cruel?”, podemos-nos pelo menos perguntar “como reduzir a crueldade de uns e o sofrimento dos outros?”

CONCLUSÃO

Agustina mantém uma relação com Deus, sem intermediários, sentindo-se sempre um pouco estranha na educação virilizante que é a teologia (Portela: 66). Deus humanizou-se demasiado, diz, “e o ser humano quer um Deus à distância, porque a perfeição tem que estar à distância” (Portela: 35). Nós temos que ser humanos, que é o que somos. “A humanização de Deus criou um isolamento maior no Homem, em vez de criar um estado de aliança. Acho que as religiões que situam Deus no seu próprio lugar, no seu céu, que o homem cria para o seu Deus, são aquelas que têm uma maior coerência, uma aliança maior entre si.” (Portela: 69).

Agustina - a “filha de Deus” - goza de um estado de confiança absoluta em relação à vida que Duras nunca conheceu: “Nous sommes toutes instruites de la douleur”, escreve Duras³⁰, que recusa uma interpretação apenas psicológica da afectividade: “*La femme du Gange c’est le vide (...) la souffrance et le désir purs, purs de tout attendrissement, de tout sentiment (...) (Parleuses, p. 230)*. E ainda: “C’est ce désenchantement fabuleux dont je dis plus haut qu’il

nous a rapprochés de Dieu. C'est avoir traîné derrière soi une contrée de désespoir. C'est ça, c'est un savoir sur le désespoir." in "La perte de la vérité", *L'autre journal*, nº 8, oct. 1985, p. 9.

O "Deus patético" de Israel é inseparavelmente um Deus vivente e um Deus sofrente. Deus é simultaneamente "mobilidade e paixão, ressurreição e vida", e não "ser supremo", impassível: Deus sofre paixão com os homens. Só o sofisma de Caim faz de Deus o único responsável pelo mal. Certas parábolas antigas afirmam que Deus chora e se lamenta, como o rei Lear traído pelos seus próprios filhos. "A oração de compaixão judaica eleva-se também pelo sofrimento que Deus, o Pai de todos os homens, sofre neste mundo em que o homem o atormenta desfigurando-se a si próprio" (Lévinas). Para E. Lévinas, não é o carácter "razoável" dos "cidadãos" enquanto "membros normais e plenamente cooperantes da sociedade"³¹ que pode garantir em si mesmo a justiça das instituições. "Há crueldades que são terríveis, porque provêm precisamente da necessidade da Ordem razoável. Há, por assim dizer, lágrimas que um funcionário não vê: as lágrimas de Outrém...É preciso, numa tal situação, que haja consciências individuais, as únicas capazes de ver estas violências que decorrem do bom funcionamento da Razão"³².

Não basta a solidariedade, seja ela um valor (da união entre as pessoas e grupos, compartilhando as suas necessidades e sentindo com eles a sua dor e o seu sofrimento), uma virtude (de compensar as deficiências da justiça político-estatal por exemplo na forma de ajuda humanitária, uma virtude como a amizade aristotélica, a caridade cristã e a compaixão burguesa) ou uma situação. Não basta ser etnocêntrico tornando cada vez amplo o universo comum do nós³³. Não basta alargar a noção de endogrupo à de exogrupo. Há a dor e há a humilhação. Há a dor física ou orgânica, comum aos seres humanos e aos animais - A. Arendt fala de "piedade animal" e G. Vattimo torna extensiva a piedade a entidades histórico-culturais! A humilhação é um tipo de dor própria e exclusiva da espécie humana. Derrida tem posto em causa esta "simpatia natural", o "mito da presença" pura e imediata de uma natureza ou os "sentimentos naturais". Na piedade rousseauiana não há lugar para a humilhação e a dor que causa danos irreparáveis na identidade individual de um ser humano mediante a violência física ou simbólica.

O sofrimento é ao mesmo tempo uma solidão inultrapassável, inacessível, e um apelo, formulado ou não, um pedido de socorro àquele que, porque outro e exterior, tem a possibilidade de prometer um alívio, de ajudar a viver a singularidade que faz de cada um de nós seres insubstituíveis. “a carícia do consolador que aflora na dor não promete o fim do sofrimento, não anuncia compensação, não concerne, no seu contacto, o *depois* do tempo económico; tem a ver com o próprio instante da dor que deixa de estar condenada a si mesma, que arrastada “algures” pelo movimento da carícia, se liberta do tubo de “si-mesmo”, encontra “ar fresco”, uma dimensão e um futuro³⁴.

Nem o egoísmo nem o altruísmo nos dão a medida da responsabilidade e da compaixão. O judaísmo pensa na bondade do homem que depõe a armadura do seu eu diante de um rosto desfigurado pela dor. Um dos nomes do Messias é *Menahem*, consolador: aquele que toma sobre si os sofrimentos e as penas do mundo, para aliviar, encorajar, como o servidor sofrente de que fala o profeta (IS, 53). “J’oublie de dire: c’est un des mots sacrés de toutes des sociétés, de toutes les langues, de toutes les responsabilités. Dans le monde entier, il en est ainsi de ce mot-là...Dès que le Christ est né, il a dû être prononcé quelque part e pour toujours...Je ne suis pas croyante. Je crois seulement à l’existence terrestre de Jésus-Christ. Je crois que c’est vrai. Que le Christ et Jeanne D’Arc, ils ont dû exister: leur martyre jusqu’à ce que s’ensuive leur mort. Ça a existé aussi. Ces mots-là, ils existent encore dans le monde entier.” (*Écrire*, p. 132).

A paixão de Deus é a única resposta ao problema do mal: “paixão do Pai, paixão do filho, duas encenações diferentes da dor única de Deus”, diz ainda Lévinas, como se confundem a paixão de Jesus e a do povo judeu, paradoxalmente crucificado pelo mundo dito cristão. O Nome impronunciável, o Tetragrama, entreabre para nós a profundidade da vida divina, o seu “nó secreto” que é amor infinito. Misteriosa feminidade no coração do Pai misericordioso, *ra’hamin*, quer dizer, “matricial”, como traduz A. Chouraqui. A face de Deus voltada para o mundo foi a de *Elohim*, aquele que decreta a lei do cosmos, que distingue, delimita, dando a *Torah* que guia e protege. A Cruz de Cristo anuncia o fim do universo sacrificial, mas

a tradição cristã teve dificuldade em assumir este fim absoluto porque valorizou a substituição sacrificial, fez dela uma espiritualidade, uma mística. O que deveria ser interdito à teologia cristã. Corre-se o risco de eternizar o sofrimento, teologizando-o. O sacrifício é uma passagem obrigatória da consciência diante de Deus, mas Deus não pode tolerar a realidade sacrificial. Se a ligadura de Isaac anuncia o fim do universo sacrificial, uma tradição oral funda os sacrifícios do Templo sobre as lágrimas de Isaac e sobre a cinza do Carneiro. Esta contradição está no judaísmo e no cristianismo.

É no deserto da desolação que ressoa a Palavra da Sarça. A glória primaveril da cerejeira transforma subitamente a banalidade chumbo do quotidiano num “sol amadurecido na argila fúnebre” (Claude Vigée, PP, 5). O homem profético “decifra a música do silêncio inscrita na carne do mundo” (MR, 34) e tenta incarnar na “difícil dança” da sua vida “a melodia que canta o Grande Passador de além-céu”. Oração e labor de compaixão, oração criadora, que “inclui evidentemente todos os filhos de Adão, Judeus e Gentios reunidos” (VJ, 51-52).

A situação é crítica. Só a interioridade transparente, que é labor de transfiguração, sem abrigo do Nome, que é um fogo secreto, atizará em nós o dever de jubilação e de presença a esta terra que deverá tornar-se inteiramente *shabbath*.

Só o horror que nos afecta poderá ainda converter o nosso sentimento de indiferença, fazendo-nos descobrir a nós mesmos como um outro (Ricoeur). A parábola que conta Lucas (10, 25-37) a propósito de um homem ferido, abandonado à obra da morte entre Jerusalém e Jericó vem questionar a nossa situação óptica e sonora puras. Deixar um homem entre a vida e a morte, deixar fazer é ainda uma maneira de fazer. Para o Samaritano a vida do outro conta mais do que a sua viagem, assumindo até ao fim o serviço da vida do outro, sem se fazer o seu escravo e sem fazer dele o seu escravo. A parábola não responde à questão: “quem é o meu próximo?” É uma questão sem sentido. A questão vem do outro, e a diferença passa entre aqueles que ela não toca e aquele que se deixa atingir por ela: que me quer este homem semi-morto? O outro é sempre impossível de definir antecipadamente. Aquilo que ressoa a este nível profundo do humano não é da ordem das ideias

generosas. A questão é apenas esta: se eu respondo ou não ao apelo mudo vindo do corpo do outro. Bem acima das máximas, das regras, dos imperativos e das normas éticas deontológicas, só sob o choque do horror diante da nossa própria fragilidade é que a possibilidade de compadecer se pode tornar força de agir, virtude. Perdemos o caminho do encontro. “O facto moderno é que nós já não acreditamos neste mundo. Já nem sequer acreditamos naquilo que nos acontece, o amor, a morte, como se só a metade nos dissessem respeito. É a ligação do homem e do mundo que se encontra rompida”, dizia Deleuze, para acrescentar: “É esta ligação que se deve tornar objecto de crença... Só a crença no mundo pode religar o homem àquilo que ele vê e ouve”³⁵. O dia tornou-se indiscernível da Treva: “Há (...) um poço negro donde sempre, sem deliberação e sem pensamento, tiraremos o bem e o mal”, diz-se em *Ternos Guerreiros* (p. 378). Estamos reduzidos, ou à praga do niilismo, que é a resignação ao necessário, ao simulacro e ao desastre, ou à praga da moral que pontifica sempre em nome do Bem e do Mal e não da escala afectiva do alto e do baixo, e por conseguinte do bom e do mau. Com o niilismo desaparece Deus, mas fica a sua forma vazia, nomeadamente na moral universal de Kant, que Bataille explicitamente critica como “hipocrisia” perante a radicalidade do que está em causa na experiência. No seu *Haine de la Poésie*, G. Bataille diz o seguinte: “La poésie éloigne en même temps de la nuit et du jour. Elle ne peut ni mettre en question ni mettre en action ce monde qui me lie.” Mas reconhece também que a poesia revela um poder do desconhecido³⁶. A literatura liberta visões e audições que não são de ordem da linguagem, mas que não existem contudo fora da linguagem. É necessário encarar desassombadamente a relação entre ética e estética, esse nó górdio que Kant pura e simplesmente cortara ao desarticular ambos os campos, tornando-os estanques e incomunicáveis. Kierkegaard di-lo de uma outra forma: “Que diferença: debaixo do céu da estética tudo é ligeiro, belo, fugaz; mas quando intervém a ética, tudo endurece, tudo se torna espinhoso e mortalmente chato”³⁷. Poderemos atribuir a mesma virtude à literatura em geral? De resto, para que serve, afinal, a literatura, se não for habitada por uma sensibilidade ao intolerável e à dor de se estar no mundo, anunciando, através da utopia da linguagem, a utopia de

um mundo *outro* dentro deste mundo? A mendiga aponta a miséria da Índia, “ce réel qu’est l’Inde”. A literatura não desertou o real, entenda-se: “aquilo que resiste, insiste, existe irredutivelmente e se dá escapando-se como fruição, angústia, morte ou castração”³⁸.

Agustina não deixa de fazer a análise crítica da revolução em Portugal, dando-nos retratos de personagens por onde se filtra essa análise (veja-se essa média-proprietária do Douro, Isabel Jeremias: “Não se tratava de revolução no sentido que cada um lhe queria dar, um triunfo, uma aposta sobre uma classe, por exemplo; era alguma coisa de mais profundo, talvez a extinção dum medo milenário, do desprezo por si próprio” (CSO, p. 31). Tanto *A Muralha* como os livros que compõem *As Relações Humanas* ou *A Bíblia dos Pobres*, são romances que anunciam os riscos da impessoalidade, correspondentes à urbanização e à proletarização de Portugal, a parti dos anos vinte. Agustina nunca abandonou uma visão crítica relativamente aos mitos do progresso e aos projectos que apontam para uma emancipação final da humanidade.

Com razão, F. Schiller avisava tanto contra as utopias de preenchimento material, como contra as religiões salvíficas, demonstrando como umas e outras tendem a devorar os diferimentos espaço-temporais, contaminando-os com formas de avidez ideológicas e dissolvendo-as em presentificações alucinadas³⁹.

O último livro de Duras, *C’est tout*, chega depois da literatura como o resto: “Je ne peux me résoudre à être rien”. Este é um livro sem objecto, um livro apoiado apenas na escuta do Tu a que se dirige e na pobreza da verdade, do amor e da morte: “Viens vite. Je n’ai plus de bouche, plus de visage”⁴⁰. O que é o amor quando não há uma boca e um rosto onde dizer-se? O trágico é que não haja um rosto, um ouvido que ouça o grito soltado nas trevas: “Quem, pois, nas ordens dos anjos/ me ouviria se gritasse?” lemos no princípio das *Elegias de Duíno*, de Rilke. O trágico seria que não houvesse sempre uma voz dentro de outra voz. É dessa percepção que o salmista grita “Inclinaí vossos ouvidos e atendei-me/porque sou pobre e miserável/vós sois o meu Deus, tende compaixão de mim, Senhor/ pois a vós eu clamo sem cessar” (Sl 85,1-3).

José Augusto Mourão

NOTAS

- ¹ Cf. Jean Greisch, "De la pluralité des mondes", in "*Le Supplément*", nº 200, mars 1997, p. 191.
- ² *A Crónica do Cruzado Osb*, p. 145.
- ³ Álvaro Manuel Machado, *A novelística portuguesa contemporânea*, Biblioteca Breve, Instituto de Cultura Portuguesa, 1977, p. 65
- ⁴ Aliette Armel, *Marguerite Duras et l'autobiographie*, Le Castor Astral, 1990, p. 154.
- ⁵ Eduardo Prado Coelho, "Agustina: uma compaixão sem amor", *Expresso*, 9 de agosto de 1996, 38-R.
- ⁶ ABL, *Estados Eróticos de Soren Kierkegaard*, Guimarães Editores, 1992.
- ⁷ ABL, *Os Incuráveis, II*, p. 122.
- ⁸ Diário Popular, 1987: "Agustina prevê o fim da culpa e da compaixão. A mudança do século. Conferência na Fundação séc. XXI". 27/7, p. 6.
- ⁹ Intervenção de Agustina em Frankfurt. Ver F. Venâncio, "A tribuna", in *JL* nº 706, p. 20.
- ¹⁰ Agustina Bessa-Luís, "Uma flor discreta", in *Público* 20.01.98.
- ¹¹ "A conversa com Mário Cláudio. A desordem dos afectos" in *JL* nº711, 1998, p. 9.
- ¹² "A bondade e a maldade". Entrevista a F. J. Viegas. In *Ler* (12), Outono, p. 13.
- ¹³ Paul Valadier, "La pitié, religion moderne", *La vie spirituelle*, 699, março-abril, 1992, p. 218.
- ¹⁴ Jonathan Iser, *Love and its Place in Nature*, Farrar Strauss, New York, 1990.
- ¹⁵ Francisco Varela, *Quel savoir pour l'éthique?*, éditions de la découverte, 1996, p. 115.
- ¹⁶ Editions POL, 1985.
- ¹⁷ Paul Thibaud, "Marguerite Duras: les ambiguïtés de la compassion", in *Esprit* 7, julho 1986, p. 77.
- ¹⁸ *L'autre journal*, nº 8, octobre 1985.
- ¹⁹ *Opus cit.*, p. 183.
- ²⁰ Silvina Rodrigues Lopes, *Agustina Bessa-Luís. As Hipóteses do Romance*, Asa, 1992, p. 59.
- ²¹ *Os Incuráveis. Revelação e Criação*, Lisboa, Guimaraes Editores, 1984, p. 14.
- ²² *op. cit.*, p. 54.
- ²³ *L'Amant*, p. 62.
- ²⁴ Maria Luiza S. Cabral, *Manter a distância: A dimensão religiosa na obra de Agustina Bessa-Luís*, tese de Mestrado apresentada à UNL, Lisboa, 1993, p. 120.
- ²⁵ *Os Meninos de Ouro*, p. 279.
- ²⁶ *Um Bicho da Terra*, p. 60.
- ²⁷ Denunciado nas entrevistas, em *Le Camion*, em *L'Été 80*, nos seus artigos de *Outside* e da *Vida material*.
- ²⁸ Danielle Bajomée, *Duras ou la douleur*, De Boeck Université, 1989, p. 104.
- ²⁹ E. Levinas, *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, 1979, pp.74-75. Há quem veja nesta posição a crítica radical da descrição fenomenológica que Husserl propõe da relação intersubjectiva em *Méditations cartésiennes*, Paris, A. Clin, 1931.
- ³⁰ *Les Yeux bleus cheueux noirs*, Paris, Les Editions de Minuit, 1986, p. 87
- ³¹ J. Rawls, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995, p. 114.

- ³² E. Levinas, "Transcendance et hauteur", (1962), retomado em *Liberté et commandement*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, p. 80.
- ³³ V. Camps, *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1990, p. 45.
- ³⁴ Lévinas, EE, p. 156. Cf. M. Duras, *La Douleur*, p. 17: "Des bras serrés autour de soi, ça soulage. On pourrait presque croire que ça va mieux quelquefois. Une minute d'air respirable."
- ³⁵ Gilles Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 221-223.
- ³⁶ Georges Battaille, *La Haine de la Poésie*, Paris, Minuit, 1947, p. 58.
- ³⁷ S. Kierkegaard, *L'alternative, Oeuvres Complètes*, III, Ed. de L'Orante, p. 343; SW, I, p. 349.
- ³⁸ Serge Leclair, in *Démasquer le réel*, Seuil, 1971.
- ³⁹ Teresa Salema Cadete, "O Píncipe e o Criminoso. Considerações em torno da Insolubilidade", in *Jogos de Estética. Jogos de Guerra*. I Simpósio Nacional de Teoria Estética e Filosofias da Arte, Fund. das Casas de Fronteira e Alorna, Fevereiro, 1998.
- ⁴⁰ *C'est tout*, P.O.L., 1995, p. 55.

DA RESPONSABILIDADE À COMPAIXÃO

Arriscar-me-ia a propor como tese orientadora do desenvolvimento deste tema que a passagem enunciada no título da exposição — da responsabilidade à compaixão — não pretende significar a saída para algo de diferente do que é ser responsável, não representa o estabelecimento de dois planos bem diferenciados e como que exteriores um ao outro, mas antes que o sentido efectivo da responsabilidade, a instância mais funda e mais plena da responsabilidade reside justamente nessa passagem, que apenas na compaixão se descobre e se consoma a natureza autêntica da responsabilidade. A defesa de uma tal posição implica necessariamente uma revisão radical do conceito mesmo de responsabilidade.

Será essa revisão, será essa tentativa de revisitar o campo semântico que a envolve e que a confina a um horizonte restrito, habitual e irreflectidamente assimilado ao plano jurídico, que permitirá aflorar a conaturalidade de duas atitudes. Indo directamente à conclusão, sem querer precipitá-la, mas apenas para tornar mais claro o quadro reflexivo em que me vou mover, afirmo que a verdadeira responsabilidade é a compaixão. O conceito mediador que funda e justifica esta recondução de um termo a outro, este conceito de passagem, este à que constitui o núcleo de toda a exposição, desvela-se como o conceito de **identidade**: aquilo que a responsabilidade em última análise se revela ser atesta-se como a fundação, a constituição, a aventura e o trabalho da identificação de ser si próprio como realidade pessoal.

Esclarecer esta assimilação passa por atender à matriz jurídica, na terminologia e na fixação dos conteúdos de sentido, do conceito de responsabilidade e, ao mesmo tempo, por considerar como derivou dessa ordem jurídica para a ordem moral, por uma contaminação ou como que por extensão do conceito à esfera das condutas moral ou eticamente perspectivadas.

A referência jurídica foi predominante desde a origem até praticamente à actualidade, traduzindo-se num uso em que o conceito de responsabilidade coincide em larguíssima medida com o de imputação: considerar alguém responsável, atribuir responsabilidades, significa imputar um determinado comportamento, ou a ausência dele, a autoria de uma determinada acção a alguém.

A imputação tem uma estrutura dual, uma estrutura dicotómica; o acto de imputar leva consigo, por um lado, a identificação de um autor, significa a atribuição de uma autoria, de uma origem decisiva, de uma iniciativa que tem em si mesma a sua raiz, um último reduto de causação, o que implica, pelo menos em parte, a admissão de uma capacidade de começar a partir de si, ou seja, da liberdade; por outro, no pólo oposto, impõe-se um dador da ordem, uma obrigação de adesão a um mandado, o cumprimento de uma norma ou determinação. A responsabilidade implanta-se nessa bipolarização entre uma autoria da acção (ou da omissão) que se supõe ou se atribui, e uma autoridade que se impõe e impõe a norma.. Associando-se desde o princípio à imputação, como sua face negativa, está a imposição de uma sanção, quer se trate da obrigação de reparar o prejuízo causado, no plano do direito civil, quer na esfera do direito penal em que a obrigação é sofrer, suportar o castigo feito corresponder à transgressão cometida. Mas, seja qual fôr a modalidade da relação assim estabelecida regista-se sempre a articulação bipolar instaurada entre um acto que tem um autor com nome próprio e a autoridade que o julga: a referência à obrigação que religa estes dois termos em presença é não somente inevitável mas determinante da relação mesma. Semelhante primado da norma coerciva no plano jurídico da posição da questão da responsabilidade desloca igualmente para a autoridade que determina a norma e sanciona o seu incumprimento o fulcro da relação: a lei, a vontade do legislador, tem a prioridade e a liberdade é simplesmente condição da submissão.

A reflexão moral, a perspectivação ética da acção, em grande medida limitou-se a interiorizar, a chamar a si, pretendendo dar-lhe outro campo de aplicação, este posicionamento jurídico. Foi deste

modo que a moral se apropriou do primado da lei e converteu a imputação no sinal mesmo da responsabilidade. A própria linguagem a que a moral recorreu trai esta transposição, a adopção do vocabulário importado da esfera jurídica: daí que se fale de foro interior, de tribunal da consciência. É uma linguagem que transfere para a intimidade, para o plano pessoal a instrumentação conceptual da formalização jurídica

Outro aspecto ainda preambular ao estabelecimento dos termos da questão que nos ocupa respeita o conteúdo mesmo do conceito de responsabilidade; este sofreu, tem sofrido e continua presentemente a registar uma evolução. Afecta-o uma historicidade intrínseca, é passível de uma tripla história, a história que identifica o autor, uma história da norma e da autoridade que cria a obrigação e é, por conseguinte, o próprio conteúdo da norma que está sujeito à mudança. Poderíamos em traços muitos largos desenhar essa história e mostrar como a responsabilidade tem consistido num processo de uma crescente especificação em que o autor ao qual se atribui uma determinada iniciativa da acção se começou a restringir ao ser humano, depois de ter estado alargado na generalidade a quaisquer seres, quando os animais e até mesmo as coisas eram imputáveis; essa passagem, a estrita vinculação da responsabilidade ao sujeito humano, coincide com a experiência grega. No momento seguinte dessa evolução documenta-se o aprofundamento da autoria que passa a residir no plano da intenção, na sede mais interior da personalidade. Desta revisão o cristianismo foi um poderoso agente ao erigir em centro uma irreductível realidade, dotada de um valor e de uma finalidade em si mesma, a dignidade da pessoa e a intenção como determinante. Agora é o indivíduo que pode assumir, que pode chamar a si a responsabilidade dos actos; não há responsabilidade que se possa diluir na nebulosa grupal e é na raiz profunda do ser que se esconde a última razão e a última justificação do agir. Não é possível rastrear aqui as diferentes fases deste processo complexo; apenas indicaria a terminar um outro momento essencial que consistiu em diferenciar culpabilidade e responsabilidade, dissociação presente no tratamento civil das causas, recorrendo a uma substituição dos efeitos da acção faltosa, isto é, traduzindo

fundamentalmente essa falta em termos de indemnização: é-se sempre responsável, independentemente do consentimento deliberado a essa conduta fora da norma, é-se sempre responsável, mesmo quando não se é culpado. A adequação da resposta aos direitos ofendidos, a insistência e universalização da compensação devida pelos prejuízos causados fizeram com que a responsabilidade se generalize como isenta, ou pelo menos como tratável, independentemente de qualquer culpa. Poderíamos ainda ver como se universaliza como princípio a afirmação de que a responsabilidade de todos, sem excepção, é condição, é garantia dos direitos de cada um, seja qual for a disposição e o tipo de intervenção que provoca um prejuízo a alguém.

De uma maneira muito sumária e, sem dúvida, excessivamente formal de encarar a responsabilidade, distinguiríamos uma dupla focagem: uma perspectiva que poderíamos designar por tradicional, em que a responsabilidade aparece sempre como retrospectiva, quer dizer, nós só respondemos pelo que fizemos ou pelo que deixámos de fazer; a atribuição da autoria é a fixação, é fazermos coincidir com um passado, isto é, com uma identidade já constituída, o sujeito da acção. Esta foi a perspectiva dominante no tratamento da questão da responsabilidade. Emerge agora uma outra visão, a que poderíamos chamar prospectiva: em face do tratamento tradicional (mesmo quando projectava os efeitos do acto cumprido era ainda o feito que privilegiava), dá-se a abertura à dimensão de todo o futuro. Nasce assim a noção de responsabilidade como de um por-fazer. Aqui radica a interpretação que defendemos, nem somente retrospectiva nem simplesmente prospectiva, mas ligada a uma ordem de fundamentação de outro tipo: a responsabilidade surge como inauguração de um novo modo, único, de ser e de ser como fundamento daquilo que estava permanentemente presente na concepção jurídica e na reflexão moral, mas que exige um repensar, fundamentalmente, a dimensão da autoria.

Para pensar de novo o sujeito da acção, para a reposição da fundação da responsabilidade numa ordem de radicalidade, temos de proceder a uma revisão muito profunda do conceito de autor. Para isso proporia que atendéssemos a uma passagem do *Talmud*, conhecido por *Talmud da Babilónia*, que condensa magnificamente todo o problema da responsabilidade na perspectiva que nos interessa:

SE NÃO RESPONDO POR MIM, QUEM RESPONDERÁ POR MIM?

MAS SE SÓ RESPONDO POR MIM, SEREI AINDA EU?

Temos aqui, na concentração muito sugestiva e muito directa, o que verdadeiramente importa quando está em questão a responsabilidade. Em primeiríssimo lugar alude-se à responsabilidade imediatamente articulada com a etimologia da palavra; a responsabilidade traz consigo o sentido de uma resposta a dar e essa resposta é desde logo indiciada como dupla: responde-se por e responde-se a. Mas semelhante etimologia do termo responsabilidade não se esgota neste sentido de dupla direcção; a origem latina do termo reveste mais primitivamente uma outra acepção que se revela essencial para a reposição do tema em causa — **re-spondeo** — significa no princípio, não o que se fixou nas línguas latinas “ respondo “mas” eu garanto “,” eu dou-me como fiador “, e este sentido em grande parte atenuado ou perdido abre para horizontes insuspeitados e permite-nos reencontrar uma mais radical compreensão do ser humano como “o animal que promete”, na bela definição que do homem nos dá Nietzsche, o animal capaz de garantir, de afiançar que estará lá, o homem que garante continuar a responder no futuro. Esta dimensão nova da promessa aparece então como informando o próprio relançamento da questão da responsabilidade.

Procurando delinear o horizonte geral, retorno às perguntas do *Talmud*: se não respondo por mim, quem responderá por mim? Quem? Isto confronta-nos com a questão da identidade; quem é que está presente à relação, colocando-nos em face de uma alternativa sem outra saída, a de ou estarmos efectivamente presentes e sermos nós quem aí está, ou trasferirmos para outras instâncias, para outras entidades essa presença e vivermos então sob a forma da demissão, sob a forma da retirada e da ausência, sob a forma do eclipse de si: se não sou eu quem responde, quem responderá por mim? Acentua-se com isto uma impossível substituição, há aqui um impossível vicariato; não se vive nem se está por delegação, nem em

representação. A responsabilidade é a adopção dessa presença, é o preenchimento dessa presença, mais especificamente, é esta presença mesma: se não respondo por mim tudo se desvanece num anonimato universal que retira o próprio sentido de perguntar. Creio ser este modo de problematizar que nos permite recuar para além do questionamento jurídico-moral e aceder ao plano da fundamentação.

A segunda interrogação do *Talmud*, consubstancial à primeira, atesta-se igualmente como decisiva: se só respondo por mim, serei ainda eu?

A identidade afirmada em primeiro lugar é uma identidade necessariamente individuante, que me configura a mim numa unidade irrepetível e intransferível: eu frente a tudo o mais, eu confrontado com o resto da realidade; mas nesse fechamento constituinte, nessa pura referência a si, nesse enclausuramento sobre si, nesse esgotamento em si, será ainda possível falar, pergunta o *Talmud*, de identidade com nome próprio? O simples enunciado da pergunta alude ou encerra em si desde logo uma resposta negativa; a identidade faz-se indubitavelmente na dimensão da presença e da insubstituibilidade, mas simultânea e imprescindivelmente numa referencialidade a outra coisa ou a outro eu, a outrem, que me espera e conta comigo, referência tão fundadora e tão essencial a essa outra presença, sem a qual não há efectiva presença, não há identidade.

A responsabilidade mostra-se assim como a constituição da identidade própria, dito de outra maneira, a responsabilidade é a génese e o fundamento, a atitude estruturante, a atitude operativa da constituição da identidade própria; a responsabilidade é a razão de um processo de auto-identificação, mas é de sua própria natureza um dinamismo de referência, para tudo resumir numa palavra, é de natureza dialógica.

Não há constituição que não tenha como constituinte, como ingrediente informador, como fundamento ontológico, isto é, que diz respeito ao próprio modo e à qualidade de ser, ao tipo mesmo de ser que se anuncia, que emerge nessa identificação, uma referência ao outro de si, a outrem que não se reduz a um puro espelhamento, a mero eco, a pura repetição de si como já idêntico a si. A responsabilidade é este processo, em que se recapitula toda a

identificação que é, numa complementaridade tensional e não diluente, a tríplice posição de responder por, de responder a e de prometer.

Tendo insistido no primeiro momento, sublinho agora o segundo: responder a. E não diria imediatamente que respondo a alguém. Respondo fundamentalmente a uma interpelação, a uma situação que me provoca, a uma relação que me convoca e me provoca. Aquilo a que me vejo obrigado a responder é uma solicitação, uma injunção a que esteja presente, que pode derivar de múltiplas origens e revestir inúmeras modalidades — respondo a um apelo, a uma exigência, a uma solicitação e a um apelo que têm uma natureza muito específica, são uma intimação, convidam-me e, ao mesmo tempo, obrigam-me, não me permitem escapar. A responsabilidade, nesta segunda dimensão, implica uma vinculação a isso mesmo que me interpela, me solicita e me intima. Tal como não poderia evitar a presença, sob pena de desagregação e inexistência — quem responderá por mim? — também aparece como inevitável e inescapável esta intimação a estar presente. Nenhuma neutralidade é viável, nenhum lavar de mãos é possível, nenhum evitar os termos da alternativa e transferir para outra instância esta vinculação. Aqui qualquer neutralidade é impossível, porque qualquer pretensa neutralidade, qualquer pretensa abstenção, revela ainda e sempre uma tomada de posição. “Responder a” significa neste contexto “intervir”.

Responder quer, por conseguinte, dizer “tomar posição”. A tomada de posição traduz-se em conferir sentido a uma determinada situação. A resposta consiste em organizar, em incluir numa unidade de sentido aquilo que é puramente dispersão, aquilo que é fragmentário, que é avulso, numa determinada ordem que é uma ordem de finalidade, forma de objectivar uma particular intenção. Tomar posição é responder, é ocupar um lugar e também tomar a palavra, porque a palavra é, talvez, a forma mais primitiva de intervir na realidade, de intervir numa situação e de lhe dar uma significação, uma orientação em função de um projecto de ser. Por isso, tomar a palavra não é nunca neutral, dizer não é uma operação ela mesma neutra. O dizer é a forma originária da responsabilidade, é já expressão, exigência, veículo e cumprimento da presença, exercício

e forma de identificação. Intervir, responder a, realizar o sentido, cumprir uma exigência que me está proposta, surge, não como forma exterior, mas como constituição mesma da minha identidade, que implica assim tomar a seu cargo, responder não apenas por si, mas também por isso que me interpela, me vincula e me intima, sem a mediação do qual não tenho acesso à minha própria realidade e me perco de mim próprio; significa tal que a responsabilidade aqui é um tomar a seu cargo, ao seu cuidado, isso que me provoca e me convoca. O “responder a” é um exercício de realização, numa palavra, um acto criador. Este ter a seu cargo é uma solicitude, é um intervir com uma força, uma dedicação e uma vontade de que a situação seja favorável, se torne ela mesma um favor. O que significa que tem uma dimensão, ou leva consigo um trabalho de impedir, de limpar aquilo que está diminuído, aquilo que está restringido, aquilo que está perturbando a constituição da mesma identidade.

O que está impedindo, distorcendo ou parasitando a referência ao outro, a outrem, no diálogo que me possibilita responder por mim e não apenas por mim, tem de ser corrigido; o cuidar é a expressão mais adequada e alargada dessa forma de não ficar prisioneiro de si próprio. Em articulação com um aspecto já aludido anteriormente que convertia a tomada de posição em exercício da responsabilidade, e em que esta surgia como um dizer cuja forma mais acabada e mais radical é a promessa, irrompe agora uma outra dimensão inerente a toda a acção, a consideração do tempo que lhe é próprio.

Referi-me atrás a processo, agora teria de falar de história. A resposta, esse responder por mim e não só por mim, instala-se num eixo temporal, é uma aventura, um ir ao encontro do que vem ao nosso encontro. Isto faz com que o exercício da responsabilidade leve em si uma referência ao tempo, não como um quadro exterior onde acontecem coisas e decorrem acções, mas como um constituinte essencial do próprio exercício.

Explicitaria apenas três dimensões deste tempo que é o modo como nos identificamos e o modo como respondemos por nós e pelo outro de nós. Socorrer-me-ei da linguagem bíblica para caracterizá-las de uma maneira muito breve. A primeira é a dimensão do **hapax**, daquilo que acontece de uma vez por todas, o tempo

daquilo que é tão decisivo que é irrepitível, que marca para sempre, pela sua própria força; isto que acontece de uma vez para sempre, de uma vez por todas, não tem de ser um acontecimento estrondoso, não tem de ser algo totalmente alheio à habitualidade da vida, estranho ao quotidiano: há uma troca de olhares, há o encontro incidental, há a palavra simples proferida que, se não for pronunciada nunca mais se dirá. Esta seriedade da unicidade do encontro, este carácter irrepitível e insubstituível, é o tempo mesmo da identificação, o momento único, o instante criador do contacto de homem a homem, do contacto do homem consigo mesmo.

A segunda dimensão temporal do exercício da responsabilidade, desse processo de autoconstituição, de auto-identificação em referência essencial a outrem, que faria intervir é simultaneamente grega e bíblica; trata-se da dimensão do **kairós**, do tempo oportuno, do tempo propício, do tempo favorável. Não há um exercício da responsabilidade intemporal e fora desta propiciação. Há uma oportunidade que é essencial à resposta. A presença é presença nesse momento e a ausência é a perda do tempo próprio. Lendo o Pe. António Vieira, a propósito do centenário ocorrido, não resisto a citar uma passagem esplendorosa sobre a atenção ao tempo, a atenção ao momento, como exercício da responsabilidade. Vieira refere a experiência do tempo no plano político, do exercício desta responsabilidade por quem tem o serviço do poder e diz:

«Uma das cousas de que se devem acusar e fazer grande escrúpulo os ministros, é dos pecados do tempo. Porque fizeram o mês que vem o que se havia de fazer o passado: porque fizeram amanhã o que se havia de fazer hoje: porque fizeram depois, o que se havia de fazer agora: porque fizeram logo o que se havia de fazer já. Tão delicadas como isto hão-de ser as consciências dos que governam, em matérias de momentos. O ministro que não faz grande escrúpulo de momentos não anda em bom estado: a fazenda pode-se restituir, a fama, ainda que mal, também se restitui; o tempo não tem restituição alguma.

E a que mandamento pertencem estes pecados do tempo? Pertencem ao sétimo; porque ao sétimo mandamento pertencem os danos que se fazem ao próximo e à república: e a uma república não

se lhe pode fazer maior dano do que furtar-lhe instantes. Ah omissões, ah vagares, ladrões do tempo! Não haverá uma justiça exemplar para estes ladrões? Não haverá quem ponha um libelo contra os vagares? Não haverá quem enforque estes ladrões do tempo, estes salteadores da ocasião, estes destruidores da república?» (*Sermão da Primeira Domingo do Advento*)

Esta diatribe contra o adiamento, contra a ausência do sentido da oportunidade, da falta de respeito pela ocasião propícia e pela premência dos tempos tem um alcance muito mais amplo do que uma simples chamada de atenção política. Idêntica denúncia deve ser extensiva à própria gestão da vida, é a vida que exige essa atenção ao momento, esta solicitude pela oportunidade.

Uma terceira modalidade da intervenção do tempo na posição responsável é a presença ao futuro sob a forma da promessa. A promessa que projecta a dinâmica de identificação que leva em si a referência essencial e fundamentadora ao outro, afirma simplesmente: contem comigo aí onde o futuro vem, e dilata o presente, abre o presente em nome do futuro, o que significa viabilizar o possível, enriquecer o processo de identificação e sustentar a viabilidade do outro. Será este sentido da viabilização do possível, a garantia de que os outros podem continuar a ser, que rompe definitivamente com a acepção retrospectiva da responsabilidade. Temos hoje bem viva a consciência de que há decisões que condicionam e determinam de uma forma negativa e irremediável o futuro de todos, o que desloca a atenção e o cuidar para que o futuro não seja um futuro afunilado, para que o futuro seja futuro e não uma rasoira das possibilidades efectivas de ser, antes um incremento e intensificação desse mesmo possível. Por isso se fala hoje com adesão crescente do “princípio responsabilidade” (Hans Jonas). Cuidar do futuro viabilizando o possível obriga a coibir-nos, a vigiar para que não se tomem no presente posições, não se profiram palavras, não se use os tempos de uma forma que definitivamente o empobreça.

A compaixão inscreve-se directamente neste cuidar, como sua expressão mais funda e mais íntegra; nela convergem as diferentes dimensões que compõem a responsabilidade segundo o reposicionamento que temos vindo a esboçar.

A compaixão constitui a forma suprema da identificação: é-se mais si mesmo na exacta medida em que cresce a capacidade de nos identificarmos com a verdade dos outros; representa igualmente a forma suprema da responsabilidade, no abraço fraterno que rompe fronteiras.

Contra a perspectiva liberal, por ora hegemónica e avassaladora, a minha liberdade, a reivindicação da autoria de si por si, não termina onde começa a liberdade do outro; a liberdade só é real na linha do encontro e não da demarcação. **Cum-patire**, aceitar ser paciente e sofredor, ao lado do outro que sofre, é o limite superior da responsabilidade. De todo o outro? E sem curar de eliminar o que faz sofrer? Com-padecido sobretudo daquele que é frágil e vulnerável, daquele que é vítima, daquele que está ameaçado de não ter futuro e para o qual o possível se detém à sua beira. A compaixão assegura, garante que esse tem um futuro e que há para ele um poder ser, porque estamos aí com ele, respondendo por ele.

Manuel J. do Carmo Ferreira

RELIGIÕES E COMPAIXÃO

"J'avais deux ans, deux ans et demi. C'était dans une forêt. J'étais là, je regardais. Ma mère m'avait perdu de vue. C'était un pique-nique. Au bout de quelques mètres, je me suis perdu. Et, tout d'un coup, je découvre devant moi un énorme et splendide lézard bleu [...] Je sentais mon coeur battre, d'enthousiasme et de peur, mais, en même temps, je voyais aussi la peur dans les yeux du lézard. Je voyais battre son coeur. "

MIRCEA ELIADE, L'ÉPREUVE DU LABYRINTHE

I

Num dos programas de televisão mais populares dos anos oitenta imagina-se a situação de Juddu Krishnamurti, ainda jovem, procurando encontrar o ponto comum entre todas as religiões. Nessa obra de ficção, Krishnamurti não hesita e diz-nos que o amor é a essência das religiões. A presente comunicação tem como objectivo central discutir o alcance desta afirmação e saber, até que ponto, a compaixão constitui, ou não, o cerne da vivência do amor religioso. Quando analisamos a vivência religiosa da humanidade, ao longo da sua história e, em particular, quando procuramos perspectivar as origens do fenómeno religioso, dificilmente encontramos elementos que confirmem a ideia de que a compaixão representa a sua tónica dominante. Pelo contrário, todos os dados antropológicos apontam antes para a predominância do sacrifício como traço comum da experiência religiosa. Embora possamos detectar uma enorme diversidade de formas sacrificiais — que podem oscilar entre o holocausto sangrento de pessoas e animais até à mera oferenda de flores e frutos — na génese de todas as religiões conhecidas encontra-se a ideia de um acto ritual no qual se sacrifica algo de precioso como forma de estabelecer, perpetuar ou restaurar o elo de

ligação com o objecto de veneração, seja este último um antepassado, um animal totémico ou uma divindade.

A percepção da importância do sacrifício na génese do fenómeno religioso encontra na obra do antropólogo britânico James Frazer um dos seus momentos capitais. Em particular, na sua obra monumental, *A Rama Dourada*¹, Frazer sustenta a tese de uma cumplicidade especial entre a essência da religião e o acto sacrificial. Observemos, em termos sintéticos, o alcance e os limites da tese de Frazer. O título da obra - *Rama de Ouro* - baseia-se numa pintura homónima de Turner, de 1834, na qual o pintor inglês quis representar alegoricamente uma cena mitológica da Antiguidade Clássica. Nesse quadro apresenta-se uma mulher que exhibe nas suas mãos um ramo de uma árvore a um conjunto de pessoas que não lhe prestam a menor atenção. Que ramo de árvore é esse? Sabe-se que Turner procurou traduzir nesse quadro a sua visão de uma cena do poema de Virgílio, *A Eneida*². Nessa cena, o príncipe Eneias decide visitar o reino dos mortos para se encontrar com o seu pai. Mas, só o conseguirá com a ajuda de uma sacerdotisa, a Sibila, que, como nos diz Petrônio no *Satiricon*, conhece tragicamente o segredo da imortalidade mas não o da juventude. O ramo de ouro constitui precisamente o símbolo oferecido a Eneias por Sibila, sem o qual o príncipe troiano nunca poderia vencer a prova da morte. E, em torno deste ramo de ouro que propicia a imortalidade, James Frazer descobre um dos rituais mais enigmáticos da Antiguidade Clássica. O ramo de ouro deveria, em princípio, ser recolhido de uma árvore de um bosque sagrado dedicado à deusa Diana, a deusa virgem e selvagem das florestas. Ora, era em volta dessa árvore dedicada à deusa que rondava um sacerdote cuja obrigação consistia em preservar com a sua vida aquele símbolo sagrado. Este sacerdote, habitualmente um escravo ou um gladiador, não tinha nem um instante de descanso ou tranquilidade, pois haveria de chegar o momento, em que por desatenção, alguém o assassinaria e tomaria o seu lugar. Como nos mostra Frazer, era esta a regra selvagem daquele santuário: o posto sacerdotal e também curiosamente o título de Rei só se poderia obter assassinando o sacerdote anterior.

Segundo Frazer, se este ritual nos surge, numa primeira análise, como uma excepção bárbara no seio da civilização clássica, pode-se,

no entanto, surpreender nele uma convicção universal religiosa. Para lá da preservação de um costume histórico lendário, assente na morte cíclica dos reis, o rito da árvore da Rama Dourada simboliza uma visão religiosa baseada no paralelismo simbólico entre, por um lado, a morte e a ressurreição dos deuses e, por outro, os ciclos e ritmos regenerativos da Natureza. A ideia central deste rito é a necessidade de se proceder a um sacrifício contínuo como forma de proporcionar uma revitalização da existência e da vida. São vários os mitos e as crenças religiosas que dão corpo a esta ideia. Observemos alguns exemplos sugestivos que parecem comprovar a íntima relação entre o culto religioso e a experiência sacrificial. Na religião dos Vedas, na Índia pré-hindu, os sacrifícios constituíam o núcleo fundamental da vivência religiosa, de tal modo que se pensa hoje em dia que a mesma palavra pronunciada no momento axial dos ritos está na origem da representação de Brahman como expressão da unidade de tudo o que existe, de Brahma como demiurgo criador e dos Brahmines, casta sacerdotal encarregada de proceder aos ofícios. E se na base deste culto se encontra a ideia mítico-simbólica de garantir o equilíbrio de todas as forças cósmicas, por sua vez, está nele latente a visão de um mundo cuja essência é, por si só, um enorme e contínuo sacrifício, em que cada elemento tem apenas a existência efémera de se poder sacrificar por todos os outros. Encontramos a mesma ideia na mitologia egípcia em que se consagra simbolicamente a morte e a ressurreição do corpo fragmentado do rei-deus, Osíris, ou então na mitologia grega, em particular no mito fundador da religião de Elêusis, que nos narra a irrupção periódica da deusa Perséfone do reino dos Infernos como expressão simbólica da renovação permanente e periódica da Natureza.

As religiões *sacrificiais* apresentam-se claramente como religiões do *sagrado*. Segundo o linguista Émile Benveniste³, esta ideia é, de imediato, visível nas culturas de raiz indo-europeia em que o termo *sagrado* promove a convergência de duas dimensões antagónicas; por um lado, o *sagrado*, o *sacer*, é aquilo que é querido e venerado pelos deuses mas que, numa outra dimensão, nos pode surgir como a experiência da mácula e do execrável. Como compreender esta

coincidência tão paradoxal de opostos à luz das descobertas de Frazer sobre a raiz sacrificial do fenómeno religioso? Ou em termos mítico-simbólicos, como compreender a convergência assinalada por Frazer entre aquele que é rei e aquele que é assassinado nos ritos da Rama Dourada e que, mais tarde, Joseph Campbell⁴ irá explorar na noção da morte cíclica dos reis?

Várias hipóteses foram sugeridas e, em cada uma dela, descortinamos o esforço de fazer convergir a essência do fenómeno religioso com a essência do sacrifício. Uma das hipóteses mais plausíveis é sugerida pelo próprio Benveniste no *Vocabulário das Instituições Indo-Europeias*⁵. A palavra «sagrado» visaria descrever o sentimento ambivalente em face do acto «sacrificial», no qual uma vítima é aniquilada real ou simbolicamente como forma de contacto e de ligação entre os homens e os deuses. Sacrifício significa, à letra, «*sacrum facere*», fazer ou tornar algo sagrado. A vítima, através do ritual, comunicaria com a dimensão divina e, como tal, seria, por um lado, venerável e susceptível de admiração. Mas, por outro lado, ela tinha de ser aniquilada sob pena de não existir doação e contacto, o que implicava que fosse considerada «maculada» e «impura». Embora bem sugestiva e convincente, a explicação de Benveniste sobre a ambivalência do sagrado confronta-se com duas dificuldades: por um lado, podemos-nos legitimamente perguntar se a dimensão ambivalente da vítima não será antes a expressão de uma ambivalência mais radical a nível do próprio objecto de veneração. Deste modo, a vítima sacrificada apenas seria o meio de apaziguamento de uma faceta inquietante do sentimento religioso, bem expresso nas noções religiosas tardias de ira ou cólera divina. Por sua vez, a tese de Benveniste pretende circunscrever o seu campo de estudo às culturas de raiz indo-europeia, o que delimita naturalmente o alcance da hipótese sugerida. Nas religiões de raiz indo-europeia encontramos a clara veneração de seres supremos, em particular de «Deus» entendido no seu sentido etimológico como «céu brilhante», raiz que transparece claramente nos nomes de «Zeus», de «Júpiter» (pai do céu), ou no sânscrito «Dyaus». Numa cultura que se pensa ter sido nómada, a ideia do «Céu» ou da abóbada celeste como ponto de referência central impunha-se naturalmente e, deste modo, diferenciar-se-ia da culturas matriarcais dos povos

agrícolas que prestam o culto à Terra e à Deusa-Mãe, ou então dos povos caçadores nas quais existe uma clara identificação entre a experiência religiosa e o totemismo. Assim, não só existem diferentes objectos de veneração como muitos deles são mais a expressão de poderes do que de entidades supremas.

Uma segunda hipótese explicativa do sentimento ambivalente do sagrado é-nos sugerida por Rudolf Otto⁶ no seu ensaio sobre o tema. Baseando-se na obra do filósofo romântico Schleiermacher, para quem o religioso designava o *sentimento de dependência* da criatura em face do infinito, Rudolf Otto sugere a ideia de que a ambivalência do sagrado brota directamente da impressão suscitada na consciência humana quando se sente condicionada por algo que não depende dela, que é independente da sua vontade e que se revela como «totalmente outro». O sagrado seria, assim, a categoria que traduziria o sentimento de ambivalência suscitado pela convergência simultânea de um temor em face de uma grandeza e de um poder incomensurável, em que se revelaria tanto o tremendo como o fascínio e a ampliação da alma. Jogar-se-ia no sentimento de sagrado a ambivalência de algo que simultaneamente nos atrai e repele, de um prazer e de uma dor que, como mais tarde nos mostrou Van der Leeuw⁷ - no seu ensaio em que procura descrever fenomenologicamente o sentimento religioso - se pode assemelhar à convergência de um sentimento de angústia e de plenitude que se oferece, por exemplo, quando viajamos num espaço absolutamente deserto. A meu ver, a principal dificuldade da hipótese de Rudolf Otto prende-se com o facto de ser mais uma descrição do que uma verdadeira explicação. A riqueza da sua hipótese está em mostrar-nos a confluência entre o sentimento de sagrado - o «numinoso» como lhe chama Otto - e a experiência do sublime. Da mesma forma que o sentimento de sublime promove uma contradição viva entre a exigência infinita do nosso pensamento e a capacidade finita da nossa representação imaginativa, o sentimento de sagrado promoveria a síntese contraditória entre a experiência angustiante de algo que nos transcende e nos fascina radicalmente. Como diz Otto, na sua obra *O Sagrado*: «esta harmonia de contrastes, este duplo carácter do «numinoso», verifica-se em toda a história das religiões. [...] É o fenómeno mais estranho e mais assinalável de toda a história. Quanto

mais o divino [...] é para a alma o objecto de terror e de horror, tanto mais, simultaneamente, encanta e atrai”⁸. O rito sacrificial não seria mais do que a expressão sintética da ambivalência de sentimentos em face do sagrado.

Uma terceira hipótese explicativa - já não tanto linguística ou psicológica - é-nos expressamente indicada na obra do filósofo e sociólogo contemporâneo René Girard⁹. Para este autor, a violência sacrificial não seria um elemento secundário das religiões que administram o culto do sagrado. A ambivalência do sagrado seria o resultado directo da função catártica que a vítima sacrificial desempenha no interior dos conflitos e das dissensões sociais humanas. Em vez da violência recíproca entre todos os membros de uma comunidade, promover-se-ia uma satisfação simbólica através da canalização dessa violência para uma vítima sacrificada que passa a incarnar o mal que se quer expurgar. Daí a reiteração em muitas tradições religiosas de expulsão ou morte de um animal, geralmente um bode, depois de se ter transferido para ele todos os males de uma sociedade. O rito simbólico do «bode expiatório» é um traço comum das religiões sacrificiais e longe de ser um costume exótico é antes, segundo Girard, a forma mais típica das comunidades humanas resolverem os seus problemas internos. Como exemplifica Jean Cazeneuve, numa linha de pensamento muito próxima de Girard, em muitas comunidades arcaicas, “quando um novo rei tomava o poder, eliminavam-se todas as impurezas para que ele não as pudesse contrair. Para isso, utilizava-se como bode expiatório um prisioneiro, que se levava à fronteira do país vizinho em companhia de uma vaca, de um bode, de um cão e de uma galinha, com as cinzas do rei defunto e os restos do fogo da casa real. Ali, partiam as pernas do homem e as patas dos animais, para que não pudessem retornar e deixavam-nas morrer nesse lugar.”¹⁰

Uma outra hipótese interpretativa da natureza ambivalente do sagrado e da sua relação com o rito sacrificial é-nos proposto por Georges Bataille, em particular na sua obra *O Erotismo*¹¹. Para Bataille, a «polaridade» do sagrado e do profano não é mais do que a expressão da polaridade antropológica, da «polaridade humana». Em todos os níveis da existência humana é possível surpreender uma clivagem entre duas esferas, entre dois mundos: o mundo

profano e o mundo sagrado. O mundo profano é o universo das interdições, enquanto o mundo sagrado corresponde ao das transgressões. O trabalho libertou o homem da sua esfera natural e estabeleceu regras que permitem o êxito da acção utilitária. Ora, a morte e a sexualidade constituem os obstáculos por excelência a essa mesma acção. Se o trabalho — como aliás Hegel e Marx tinham mostrado — está na raiz do processo de hominização, torna-se necessário estabelecer esferas de objectos interditos, nomeadamente a nível do eros e da morte. Assim, a interdição estabelece a diferença entre os dois mundos. Ao mundo profano e interditério do trabalho opõe o mundo do jogo, da festa, da arte, da ludicidade, numa palavra, o mundo da transgressão. As sociedades humanas encontram-se, pois, polarizadas em duas dimensões sociais: mundo do trabalho e o mundo da festa. Neste último caso, a transgressão é prescrita ritual e socialmente, como nos mostrou, por sua vez, Roger Caillois, na obra *O Homem e o Sagrado*¹².

Não se pense que, para Bataille, a «transgressão» é o retorno puro e simples ao estado da natureza. A transgressão não abole radicalmente a proibição, pelo contrário, preserva-a no seu seio. Para este autor, tal facto torna-se claro na ambivalência da noção de sagrado. Por um lado, o sagrado é simultaneamente o *interdito* - o que foi objecto de proibição social - e objecto de *transgressão*. Este movimento é claro, para este antropólogo, no acto sacrificial: por um lado, o sacrifício transgride o interdito, o da morte, mas possibilita simultaneamente a sua experiência simbólica sem que isso promova a aniquilação da comunidade. Quando a consciência social humana transgride com a proibição, sem que lhe acarrete a sua destruição, sente em si mesma o fascínio do sagrado. Como, para Bataille, a proibição, a nível económico e social, se identifica com as regras estritas presentes no mundo do trabalho, a *festa* é por excelência *sagrada*. O sagrado é, assim, para este autor, a experiência possível da continuidade do ser para seres eminentemente descontínuos tanto a nível da sua existência, como a nível das regras de proibição que introduzem.

A meu ver, a explicação mais feliz que possuímos sobre a génese da experiência do sagrado é ainda a que nos propõe Mircea Eliade ao longo da sua obra. Mais do que uma explicação linguística,

psicológica, sociológica ou antropológica, Eliade propõe-nos uma autêntica compreensão filosófica do problema. Na sua entrevista auto-biográfica¹³, quando interrogado directamente por Claude Henri-Rocquet sobre o que entende afinal por sagrado, diz-nos estas palavras notáveis: “Como delimitar o sagrado? É muito difícil. O que me parece inteiramente impossível, em todo o caso, é imaginar como o espírito humano poderia funcionar sem a convicção de que existe qualquer coisa de irredutivelmente real no mundo. É impossível imaginar como a consciência poderia aparecer sem conferir uma significação aos impulsos e às experiências do homem. A consciência de um mundo real e significativo está intimamente ligada à descoberta do sagrado. Pela experiência do sagrado, o espírito apreendeu a diferença entre o que se revela como real, poderoso, rico e significativo, e o que é desprovido dessas qualidades, a saber, o fluxo caótico e perigoso das coisas, as suas aparições e os seus desaparecimentos fortuitos e vazios de sentido... Mas é preciso ainda insistir sobre este ponto: o sagrado não é um estádio na história da consciência, é um elemento na estrutura desta consciência. Nos graus mais arcaicos de cultura, viver enquanto ser humano é, em si, um acto religioso, pois a alimentação, a vida sexual e o trabalho têm um valor sacramental. A experiência do sagrado é inerente ao modo de ser do homem no mundo. Sem a experiência do real - e do que não o é -, o ser humano não saberia construir-se [...] O sagrado não implica a crença em Deus, nos deuses ou em espíritos. É, repito-o, a experiência de uma realidade e a fonte da consciência de se existir no mundo.¹⁴”

Mircea Eliade propõe-nos, assim, uma visão radicalmente nova do conceito de sagrado. Como sublinha este pensador romeno, o sagrado não é tanto um sentimento ou um evento social mas antes a expressão da relação constitutiva da consciência humana com o mundo que a envolve. A grande maioria das experiências religiosas consiste em hipostasiar um evento temporal ou um acontecimento espacial que funciona como ponto de referência a partir do qual a acção humana obtém orientação e sentido. Mas subjacente a esta projecção simbólica sobre eventos temporais e locais privilegiados, o que está em causa na noção de sagrado é o próprio enraizamento da nossa consciência no interior de um mundo que a transcende. O

sagrado é, nas próprias palavras, de Eliade «a experiência da realidade» que se oferece à nossa consciência quando nos descobrimos como seres no mundo. Sem a consciência de si como ser real, sem a descoberta de nós mesmos como seres incarnados, dificilmente se poderia revelar a diferença do que é em si real e do que é meramente ilusório. A vivência do sagrado não é, por si mesma, religiosa. Para que a experiência religiosa aconteça torna-se necessário, não tanto a presença de divindades mas a convicção de que é possível decifrar um princípio de orientação e de sentido, agora já não apenas na esfera da consciência do indivíduo, mas do mundo enquanto totalidade. Quando o sagrado assume esta dimensão religiosa torna-se compreensível a necessidade sentida de conferir significação a todos os actos fundamentais da nossa vida, sejam eles a alimentação, a reprodução, a sexualidade, o trabalho e o lazer.

A existência de ritos sacrificiais, muitos deles claramente violentos, pode assim ser perspectivada à luz da constituição de um ponto de referência considerado como absoluto. Diz-nos Eliade: “Para os Astecas, o sentido do sacrifício humano encontrava-se na crença de que o sangue das vítimas humanas alimentava e fortificava o deus-sol e os deuses em geral. Para o SS, a aniquilação de milhões de homens nos campos também tinha um sentido, e mesmo escatológico. Ele pensava que representava o bem contra o mal. O mesmo é válido para o piloto japonês. O bem para o nazismo, sabemos o que era: o homem louro, o homem nórdico, o ariano puro... Quanto ao resto, eram encarnações do mal, do diabo. [...] No dualismo iraniano, todo o fiel que mata um sapo, uma serpente, um animal demoníaco, contribui para a purificação do mundo e para o triunfo do Bem. Podemos imaginar que estes doentes, estes apaixonados, estes fanáticos, estes maniqueístas modernos vêem o Mal encarnado em certas raças, nos judeus, nos ciganos. Sacrificá-los aos milhões não era um crime, pois eles encarnam o mal, o demónio. É exactamente a mesma coisa para o Goulag e para a escatologia apocalíptica da grande libertação comunista: ela tem diante de si inimigos que representam o Mal e que obstam ao triunfo do Bem, ao triunfo da liberdade, ao triunfo do homem, etc. Tudo isto pode ser comparado com os Astecas: uns e outros acreditam ter

justificações. Os Astecas acreditavam ajudar o deus do sol, os nazis e os russos acreditavam realizar a história.¹⁵ Se a religião tem sido na sua história a expressão simbólica do sagrado, nomeadamente nos seus ritos sacrificiais, Mircea Eliade lança-nos o repto de pensarmos o sagrado não tanto como categoria religiosa mas como princípio filosófico de compreensão do homem no mundo.

II

Qualquer que seja a nossa noção de sagrado parece-me evidente que a história das religiões nos mostra a sua relação íntima com a experiência sacrificial. Como vimos, a partir de Benveniste, sacrificar é, em última instância, tornar algo sagrado. O que explica naturalmente a existência de múltiplos ritos e actos sacrificiais na experiência religiosa. Mas se assim é, que sentido tem a afirmação inicial desta comunicação segundo a qual a religião encontra no amor o seu ponto comum? Será que, em última instância, podemos considerar a dimensão sacrificial como uma forma de amor, do mesmo modo que toda a autêntica expressão amorosa supõe uma vertente sacrificial? Estas questões tornam-se ainda mais complexas se tivermos em consideração um facto decisivo na história das religiões. Ele consiste na aversão crescente, comum tanto no cristianismo como nas tradições orientais, às práticas sacrificiais. Um dos aspectos mais interessantes na evolução da religião védica - assente, como vimos, no primado do sacrifício, seja como rito privilegiado, seja como categoria axial de compreensão do mundo - encontra-se na repulsa crescente por parte da casta sacerdotal em relação ao sacrifício de seres vivos nos ritos religiosos. A percepção do carácter limitado do sacrifício encontra-se claramente expresso nos *Upanishads* - que, como se sabe, são textos sagrados do hinduísmo nos quais se procede a uma reflexão filosófica sobre o significado dos Vedas - nomeadamente na afirmação segundo a qual os métodos sacrificiais não só são formas frágeis de redenção como indiciam cegueira do espírito. Assim, no *Maitrayana-Brahmana-Upanishad* diz-se, “aqueles que estão envoltos no conhecimento

imperfeito, isto é, os sacrifícios, pensam-se a si mesmos como sendo sábios e instruídos [...] mas não são mais do que cegos conduzindo outros cegos”¹⁶. Esta repulsa pela actividade sacrificial nos *Upanishads* tem provavelmente a sua origem na principal crise da religião védica que ocorreu entre os séculos VI e V aC com o surgimento de duas novas religiões heterodoxas: o budismo e o jainismo. Embora sejam religiões muito distintas entre si comungam ambas do mesmo ideal de não-violência (*ahimsa*), expresso tanto na ideia budista de compaixão infinita perante o sofrimento de outrem, como no ideal jainista de não infligir danos nem por pensamentos, palavras ou actos a outro ser vivo. Como diz Shakyamuni, mais conhecido pelo Buda: «todos os seres tremem perante o perigo, todos temem a morte. Quando um homem medita sobre isto, não mata nem causa a morte»¹⁷. A irrupção na Índia destas duas escolas heterodoxas - isto é, que não reconhecem autoridade religiosa especial aos Vedas - promoveu uma grave crise religiosa na tradição védica, tradição que só se recompôs com a constituição do hinduísmo, ou se se preferir, numa linguagem mais rigorosa, do *sanathana dharma*, à letra, «doutrina eterna». O hinduísmo continua a respeitar os *Vedas* como livros sagrados mas, através da influência do budismo e do jainismo, constrói uma visão do mundo assente não no sacrifício, mas na noção de conhecimento perfeito sugerido nos *Upanishads* e que consiste na percepção da identidade radical entre a natureza mais íntima do nosso ser e a natureza essencial de tudo o que existe. E essa identidade encontra na epopeia sagrada da religião hindu, o *Mahabharata*, a sua consagração plena, em particular quando, no final da narrativa, um dos seus heróis, recusa a entrada nos céus no momento em que a divindade Indra lhe exige como condição de acesso ao paraíso o abandono de um cão que o tinha acompanhado nos seus últimos momentos. Diz o herói: “Tal glória não a desejo pois implica renunciar a uma criatura leal para mim.”¹⁸ A esta atitude o hinduísmo designa por *Bhakti*, ou seja, devoção ou amor, similar ao ideal do *Bodhisattva*¹⁹ no budismo.

Ora, é interessante verificar o mesmo movimento de aversão em face do sacrifício na irrupção do cristianismo. Como nos diz Jesus, sem qualquer ambiguidade, em *Mateus* 9,13, «É a misericórdia que eu desejo e não o sacrifício». Em grande medida, a aversão de

Cristo às práticas sacrificiais encontra-se já claramente expressa nos livros dos *Profetas*. Assim, diz-nos Isaías (Is 1,11-15): “Que me importam os vossos inúmeros sacrifícios?, diz o Senhor. Estou farto de holocaustos de carneiros e da gordura de bezerros cevados; do sangue de touros, de cordeiros e de bodes não tenho prazer [...] Quando estendeis as vossas mãos, desvio de vós os meus olhos, ainda que multipliqueis a oração não vos ouvirei. As vossas mãos estão cheias de sangue.” Ou então no livro de Amós: “Eu odeio, eu desprezo as vossas festas e não gosto das vossas reuniões [...] não olho para o sacrifício de vossos animais cevados... Por acaso oferecestes-me sacrifícios e oferendas no deserto [...] ó casa de Israel?” (Am 5, 21-25). O primado do amor e a concepção não-vingativa da divindade no cristianismo tornam, como sublinha René Girard, pouco credível as leituras sacrificiais da crucificação em que o próprio Deus exigiria o sacrifício do seu filho como forma de expiação de todos males. Pelo contrário, a força do cristianismo estaria na intuição de que “a harmonia das relações entre os homens não exigiria mais sacrifícios sangrentos, fábulas absurdas da divindade violenta”²⁰. A meu ver, tanto as religiões pós-védicas, no Oriente, como o cristianismo, na Cultura Ocidental, construíram os alicerces da constituição de uma nova visão da experiência religiosa para lá do sagrado sacrificial.

Poder-se-á, no entanto, objectar: não será o sacrifício uma forma de amor? Não será o sacrifício o fundamento último de toda a autêntica experiência amorosa? É inegável que na raiz dos ritos sacrificiais se encontra a ideia de uma dádiva, isto é, da perda de algo que é considerado pela comunidade como o mais precioso. Não é por acaso que um dos mitos mais célebres da humanidade sublinha os perigos decorrentes de actos sacrificiais de objectos de pouca estima. Conta-nos a *Teogonia* de Hesíodo que Prometeu, por amor à humanidade, ofereceu a Zeus, num sacrifício, ossos de um boi cobertos de gordura, pondo de lado, para os homens, a carne e as entranhas. Como é evidente, a ira divina não se fez esperar e os homens ficaram despojados do fogo sagrado. Contudo, se a lógica do sacrifício supõe inegavelmente a experiência do dom, seria precipitado concluir que, na sua base, estaria a vivência do amor. Como os estudos antropológicos de Marcel Mauss e de Lévi-Strauss

nos mostraram²¹, a expressão da dádiva enquadra-se, no essencial, no âmbito das trocas simbólicas necessárias à instituição das formações culturais. Se assim é, a existência de sacrifícios religiosos inscreve-se, em primeiro lugar, no âmbito da lógica da compensação e da retribuição. O facto de nos ser difícil pensar o amor sem a presença da dádiva não nos autoriza a concluir o inverso. Nem todas as formas de dádiva se inscrevem no registo da relação amorosa, sendo muitas delas apenas a expressão do desejo de retribuição, desejo esse tantas vezes suscitado pela necessidade de apelar o que nos suscita medo ou angústia.

A lógica da retribuição intrínseca à dádiva sacrificial encontra-se, a meu ver, presente não tanto na experiência do amor mas antes na vivência religiosa dos princípios mais básicos, mas nem por isso menos essenciais da justiça. Na verdade, é difícil não ficar surpreendido com a universalidade da conhecida *Regra de Ouro* na qual se solicita o estabelecimento de um acordo em que ambas as partes se comprometem a não se lesarem reciprocamente. Citemos alguns exemplos comprovativos da universalidade da *Regra de Ouro*:

“Eis a síntese do Dharma (Lei): não façais nada aos outros que, se fosse feito a vós, vos causaria mágoa”

MAHABHARATA

“Não magoeis os outros com aquilo que vos magoa a vós”

SHAKYAMUNI

“Não imponhas aos outros o que tu próprio não desejas”

CONFÚCIO, ANALECTOS 15,24

“Não faças a ninguém o que não queres que te façam”

TOBIAS 4,15

«Não faças ao outro o que é odioso para ti»

HILLEL

“Nenhum de vós é um crente até queres para o vosso vizinho aquilo que quereis para vós.”

MAOMÉ

*“Tudo o que vós quereis que os homens vos façam,
fazei-lhe também vós, pois esta é a Lei e os Profetas”*

SÃO MATEUS 7,12

Independente de vermos esta máxima na sua forma negativa ou positiva, a universalidade da regra mostra-nos que o princípio de justiça está na base da construção dos princípios éticos fundamentais da religiosidade humana. Mas poder-se-á concluir deste enigmático consenso idêntica universalidade do amor? Será que a palavra do amor se deixa soletrar secretamente no princípio da reciprocidade das acções? Não necessariamente. Quantas vezes, como nos mostra Ricoeur, no seu ensaio *Amor e Justiça*²², a aplicação da regra de ouro é apenas uma das variantes da *Lei de Talião*. Quantas vezes, a regra de ouro é entendida como um dar para receber, «dou para que tu me dê». E aqui mais uma vez o Oriente e o Ocidente dialogam na rejeição dessa máxima retributiva e, no limite, vingativa, em primeiro lugar, nas palavras do texto canónico do Budismo Mahayana, *O Compêndio das Práticas*, que nos diz: «Se não praticares a compaixão com o teu inimigo, com quem a irás praticar?», ou então nas magníficas palavras do Sermão da Montanha: «Ouviste o que foi dito: Olho por olho e dente por dente [...] Eu, porém vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem.» (*Mt* 5, 38-44). Na mesma regra de justiça podemos, assim, surpreender duas lógicas directamente antagónicas: por um lado, a lógica da retribuição utilitária e, por outro, a lógica do amor. A afirmação de Krishnamurti segundo a qual a essência das religiões se encontra no amor parece cada vez mais posta em causa. Não só a experiência sacrificial se inscreve na esfera da retribuição como a universalidade da *Regra de Ouro* apenas nos autoriza afirmar a existência de uma regra mínima contratual de sabor utilitário.

Para percebermos, a meu ver, o verdadeiro alcance da asserção de Krishnamurti importa aprofundar a lógica do amor. Tanto a tradição budista como a cristã parecem acentuar a dimensão imperativa do amor, entendendo-a como uma coacção próxima, senão idêntica, ao dever. Assim sendo, tanto o budismo como o cristianismo parecem apontar para uma noção de amor enquanto sacrifício do nosso egoísmo. O facto de nem toda a experiência

sacrificial implicar amor, não anula o facto do sacrifício estar presente em todas as formas de amor. A questão que nos deve ocupar, na conclusão desta comunicação, é elucidar a natureza do sacrifício próprio do amor. No caso do budismo, esse imperativo do amor assume claramente a forma da bondade, entendida como expressão da compaixão em face do sofrimento do outro e da alegria que se regozija perante a felicidade de outrem. Importa sublinhar que compaixão é aqui entendida não tanto como piedade, mas, sim, como sentimento de empatia em face do sofrimento de todos os seres sencientes. Na medida em que, para o budismo, nenhum ser possui uma identidade substancial, quando aprofundamos a natureza de cada ser, qualquer que ele seja, os contornos e os limites que estabelecemos entre ele e os outros desvanecem-se progressivamente. Não só nada é absolutamente autónomo como as diferenças entre os diversos seres esvaem-se à medida que aprofundamos a sua natureza. Deste modo, a compaixão é uma atitude de equanimidade em que deciframos, no olhar do outro, a presença do nosso próprio olhar. A mesma atitude de desapego na expressão amorosa parece decorrer do mandamento cristão do «amor ao próximo». Tanto a versão budista de compaixão como o mandamento cristão parecem apontar para uma visão do amor assente no sacrifício do nosso próprio egoísmo: no caso do budismo pela percepção da inexistência do eu e no cristianismo pelo imperativo de amar outrem mesmo que este, pela sua natureza, não seja amável por si mesmo. Na tradição budista, esta noção de compaixão fundada na equanimidade conduziu à oposição entre bondade e apego passional, da mesma forma que se tornou corrente no Ocidente a cisão entre o amor desiderativo (*eros*) e o amor desinteressado (*agapê*). A lógica do amor parece assim apontar para uma generosidade desinteressada que rompe os limites da nossa individualidade.

Sem querer de forma alguma questionar a tese do amor como imperativo, importa, a meu ver, interrogar, com alguma reserva, a natureza deste desapego e desinteresse subjacentes ao amor budista e cristão. Esta atitude de prudência baseia-se afinal numa interrogação que, neste final de século, não poderíamos deixar de colocar sob pena de cairmos numa atitude ingénua ou rigorista: qual a natureza desiderativa proporcional à experiência da compaixão budista e à

misericórdia cristã? Como sublinha Ricoeur, a dicotomia severa entre *eros* e *agapê*, “esquece a analogia real dos afectos e o poder de *eros* de significar e dizer *agapê*”²³. São, na verdade, várias as razões que nos obrigam a uma palavra de prudência quando opomos o amor ao desejo.

Em primeiro lugar, o perigo de confundirmos o imperativo do amor com um imperativo ético de natureza formal. O imperativo do amor não esquece o domínio dos afectos pois a gramática que o dirige é a afirmação de súplica presente na constante declaração do amante ao amado, em que o primeiro enuncia o imperativo: «*Ama-me*»²⁴. Se opuséssemos o desejo ao amor dificilmente poderíamos compreender a presença desiderativa no imperativo do amor e fragmentaríamos a unidade deste último.

Em segundo lugar, a antinomia entre *eros* e *agapê* promove o risco de proceder à elisão ou à subalternização da sexualidade e do desejo amoroso entre dois seres. Com a excepção da tradição tântrica budista e da mística medieval cristã, tanto o cristianismo como o budismo parecem, numa primeira análise, assumir atitudes hostis em relação ao amor humano quando este assume uma dimensão sensual. Noutras religiões, a situação é completamente diferente. Como sublinha Marguerite Yourcenar, em *O Tempo, esse grande escultor*, um dos grandes momentos da religião hindu consiste na contemplação do amplexo amoroso entre o deus hindu Shiva e a sua deusa consorte Parvati durante milhões de anos²⁵. Por sua vez, Denys de Rougemont²⁶ mostra a inexistência de um equivalente cristão dos tantras budistas, do Kama Sutra indiano e de outros métodos que induzissem à confluência entre o espírito divino e o humano. Segundo Rougemont, a supressão do *eros* da visão cristã do amor explica o surgimento de uma literatura passional e romanceada que promoveria o culto profano do *eros* e do desejo entendidos como dinamismo desiderativo de uma alma que se quer libertar. A condenação de *eros* em face de *agapê* tinha, na verdade, uma pesada consequência. Corria-se o risco de dividir o ser humano entre espírito desinteressado e corpo egoísta, sendo o espaço próprio da alma completamente excluído. Como se sabe, a noção de alma traduz o princípio não só de mediação entre sensibilidade e espiritualidade, como representa o próprio acto de respiração e de

animação corporal. Sem alma, a noção de uma dialéctica ascendente e libertadora era completamente posta de lado, o que deixava o homem num espaço de cisão insuportável. Era importante encontrar uma forma de saída que, de algum modo, traduzisse a união do corpo e do espírito na experiência do amor. E a solução encontrada pela cultura ocidental foi, segundo Rougemont, a arte do romance e o culto da paixão amorosa.

A terceira razão que nos obriga a uma palavra de prudência na cisão entre desejo e amor desinteressado consiste na exclusão do dinamismo do desejo do acto generoso. Sem dúvida que no acto amoroso podemos sublinhar os pólos da falta ou da dádiva. No desejo amoroso, no *eros*, o amor significa falta e o risco é grande de se tornar, como nos mostrou Freud²⁷, algo de neutro e impessoal (*Id* ou seja isso, *Es*); no amor como dádiva encontramos antes a alegria de se ser feliz porque o outro existe mas o risco é grande de nos pensarmos capazes de agir sem qualquer egoísmo. A palavra de prudência talvez nos obrigue a encontrar o verdadeiro amor não tanto como o contrário do egoísmo, mas antes como a sua catarse, como a sua purificação. No começo há apenas o *eros* mas aprende-se a dar, a ter alegria no espaço da dádiva e da partilha. Assim sendo penso que estamos em condições de descobrir qual o desejo que é inerente à compaixão budista e ao mandamento cristão. A meu ver, esse desejo encontra a sua raiz no sentimento de solidão e na busca da unidade perdida entre todos os seres. Na afirmação budista da inexistência de uma identidade distinta entre os seres e na afirmação cristã da irmandade constitutiva de todas as pessoas descobre-se afinal esse desejo de romper com a descontinuidade e a solidão que é sentida, por todos nós, como uma dor e uma ferida primordiais, mas que, ao mesmo tempo, é um apelo de solicitude em face da fragilidade do outro.

Após este longo percurso talvez possamos concluir que se é um facto a existência em todo o amor de uma dimensão sacrificial, porventura não tão desinteressada como gostaríamos, também é verdade que nem todas as formas de sacrifício supõem a lógica do amor. Provavelmente, o que Krishnamurti nos quis dizer é que a história das religiões é similar, na sua essência, à história do amor. No seu começo apenas existe desejo neutro, mas depois aprende-se

a alegria do espaço da partilha. Ou como nos diz o grande poeta T.S.Eliot, em *The Waste Land*:

*"What have we given?
My friend, blood shaking my heart.
The awful daring of a moment's surrender.
Which an age of prudence can never retract.
By this, and this only, we have existed"*

*"O que demos nós?
Meu amigo, o sangue que faz bater o meu
coração.
A terrível temeridade da entrega de um
momento
que uma era de prudência não pode resgatar.
Por isto, e só por isto, temos existido".*

Carlos João Correia

NOTAS

- ¹ FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* [1922]. Londres/ Nova Iorque, Macmillan, 1983.
- ² VERGÍLIO, *Eneida VI*
- ³ BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, 1969, 187-188.
- ⁴ J.CAMPBELL, *The Masks of God - Primitive Mythology*, Nova Iorque, Viking Press, 1959.
- ⁵ BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes 2*, 187-188.
- ⁶ R.OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* [1917], Munique, C.H.Beck'sche Verlag, sd; trad.port., *O Sagrado*, Lisboa, Edições 70, 1992.
- ⁷ VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, Mohr, 1956 [1933].
- ⁸ R.OTTO, *Das Heilige*, 6-7.
- ⁹ R.GIRARD, *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1978.
- ¹⁰ J.CAZENEUVE, *Sociologie du rite. Tabou, magie, sacré*. Paris, PUF, 1971; trad.port., *Sociologia do Rito*, Porto, Rés, sd, 101-103.
- ¹¹ G.BATAILLE, *L'érotisme*, Paris, Minuit, 1957.
- ¹² R.CAILLOIS, *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.
- ¹³ M.ELIADE, *L'épreuve du labyrinthe*, Paris, Belfond, 1985.
- ¹⁴ M.ELIADE, *L'épreuve du labyrinthe*, 175-176.
- ¹⁵ M.ELIADE, *L'épreuve du labyrinthe*, 146.
- ¹⁶ *Maitrayana-Brahmana-Upanishad*, 7.
- ¹⁷ *Dhammapada*, § 129
- ¹⁸ *Mahabharata*, XVII
- ¹⁹ "In Mahayana Buddhism a bodhisattva is a being who seeks buddhahood through the systematic practice of the perfect virtues (*paramita*) but renounces complete entry into nirvana until all beings are saved. The determining factor for his action is compassion (*karana*), supported by highest insight and wisdom (*prajna*). A bodhisattva provides active help, is ready to take upon himself the suffering of all other beings" *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*, Boston, Shambhala, 1994, 39.
- ²⁰ R.GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, 271.
- ²¹ M.MAUSS, "Essai sur le don", *Année Sociologique*, 2^a, 1923-24; LÉVI-STRAUSS, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss" in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, ix-iii.
- ²² RICOEUR, *Amour et Justice*, Tubinga, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- ²³ RICOEUR, *Amour et Justice*, 24.
- ²⁴ RICOEUR, *Amour et Justice*, 18.
- ²⁵ M.YOURCENAR, "Sur quelques thèmes érotiques et mystiques de la Gita-Govinda" in *Le Temps, ce grand sculpteur* in *Essais et mémoires*, Paris, Gallimard, Pleiade, 347.
- ²⁶ D.ROUGEMONT, *Comme toi-même. Essais sur les mythes de l'amour*, Paris, Albin Michel, 1961, 16
- ²⁷ "Wo Es war, soll Ich werden" (FREUD, *Neue Folge* (1932), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Ed. de J.Strachey, The Hogarth Press/Institute of Psycho-Analysis, Londres, XXII 80)

