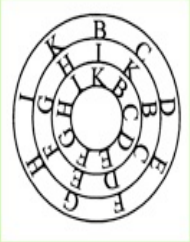
Ricardo Yepes Stork
Javier Aranguren Echevarria

Fundamentos de Antropologia



Um ideal de excelência humana

INSTITUTO BRASILEIRO DE FILOSOFIA
E CIÊNCIA RAIMUNDO LÚLIO
(RAMON LLULL)

FUNDAMENTOS DE ANTROPOLOGIA

UM IDEAL DA EXCELÊNCIA HUMANA

Ricardo Yepes Stork, Javier Aranguren Echevarría

Tradução: Patricia Carol Dwyer

INSTITUTO BRASILEIRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIA

"RAIMUNDO LÚLIO" (RAMON LLULL)

SÃO PAULO

2011

© 2003. Ricardo Yepes e Javier Aranguren, Edições Universidade de Navarra, S.A. (EUNSA) Plaza de los Sauces, 1 e 2. 31010 Barañáin (Navarra) – España Tel: +34 948 25 68 50 Fax: +34 948 25 68 54

Revisão: Mauro Cordeiro

Desenvolvimento EBook: Pita Araújo / Contraponto

Capa: Pita Araújo / Contraponto

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Stork, Ricardo Yepes - Fundamentos de antropologia : um ideal da excelência humana / Ricardo Yepes Stork, Javier Aranguren Echevarría — Tradução Patrícia Carol Dwyer. — São Paulo : Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), 2011. Título original: Fundamentos de antropología.

ISBN 978-85-89294-34-8

Índices para catálogo sistemático:
1. Antropologia filosófica 128
2. Humanidade : Antropologia filosófica 128
3. Ser humano : Antropologia filosófica 128

INSTITUTO BRASILEIRO DE FILOSOFIA E

CIÊNCIA "RAIMUNDO LÚLIO" (RAMON LLULL)

Esteve Jaulent : Presidente

Mauro Keller : Vice-Presidente

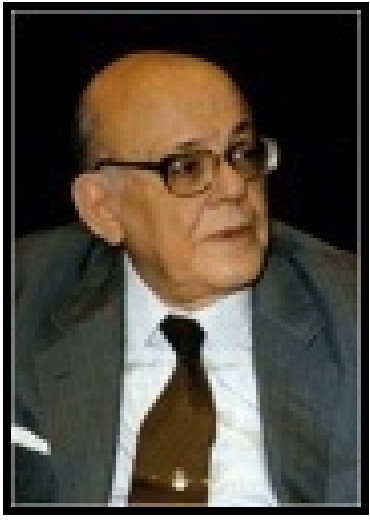
Praça da Sé, n. 21 – cj. 1005 / 7 São Paulo – SP
BRASIL

Tel. (0xx11) 3101-6785

www.ramonlull.net

e-mail: dep.editorial@ramonllull.net

Para Leonardo Polo



Para Ricardo Yepes †

in memoriam

INTRODUÇÃO

O leitor tem em mãos a terceira edição da obra principal de Ricardo Yepes, falecido em um acidente no momento mais criativo de sua breve, porém intensa, carreira filosófica. As diferenças desta, para as duas edições anteriores, são grandes. Por um lado, meu nome aparece junto ao do professor Yepes.

Por outro, como se pode verificar em uma rápida comparação com as outras, o texto mudou muito: tem menos páginas, uma redação diferente, coisas acrescentadas e outras retiradas. A necessidade de melhorar o texto original é um

assunto sobre o qual Ricardo Yepes e eu havíamos falado com freqüência. Ambos nos dávamos conta de que havia muitas passagens que necessitavam de uma correção de estilo: o livro havia sido escrito em uma autêntica corrida contra o tempo e isso se notava na abundância de repetições, em uma certa falta de fio condutor, ou pelo uso um tanto barroco do vocabulário. Além disso, o conteúdo de alguns pontos tratados parecia insuficiente, ou exigia uma clara transformação, pois poderia tornar confuso o texto.

Assim sendo, tentei seguir as indicações de Ricardo Yepes, embora dentro do meu estilo. Talvez ele não estivesse de acordo com todas as correções e mudanças que introduzi. Mas com certeza as aprovaria, no que diz respeito à tese que é pano de

fundo deste trabalho: as obras humanas são sempre passíveis de melhora; o que é próprio da filosofia (como é da ética) é sempre prosseguir, crescer, não se deter. Foi isso que procurei fazer nestas páginas.

O curso de Fundamentos de Antropologia, de que este livro trata, se compõe de dezessete lições. Apesar de sua variedade temática guardam entre si uma inequivocável unidade. Sua finalidade primeira é a docente, e se dirige a estudantes que não são profissionais da filosofia: trata-se de dar uma fundamentação inicial acerca do homem.

A temática escolhida e o modo de demonstrá-la não mantém uma conformidade excessiva com os tratados mais habituais desta matéria.

Aqui se propõe uma visão personalista do homem, de inspiração clássica, com certo afã interdisciplinar e com referência à experiência da vida contemporânea. Falaremos não apenas das faculdades humanas, mas também de seus atos e das ações que os seguem.

Por isso, se dedicam apenas os dois primeiros capítulos ao que poderíamos chamar de psicologia humana e trata em seguida da pessoa e do estudo do comportamento dinâmico do homem. Quer dizer, o objetivo não é apenas um estudo do que seja o homem, de um ponto de vista ontológico. Nos interessam também as perguntas sobre o sentido (o "para que") das ações humanas. A filosofia não estuda apenas a profundidade, mas também a finalidade, a razão de ser das coisas.

Finalmente, é preciso estudar os ciclos temporais da pessoa humana, incluindo os assuntos da dor e da morte, marco de referência final nas questões sobre o sentido.

A filosofia deve procurar mais a verdade do que a originalidade. Por isso mesmo, este livro não diz nada de substancialmente novo, já que a novidade não é uma categoria determinante para o pensamento (inclusive, acaba se tornando suspeita). Houve aqui a intenção de reunir o que muitos outros disseram antes. Por esse motivo, e para evitar que se estendesse muito, nas edições anteriores se deixava de lado o enfoque detalhado de muitos assuntos que são objeto de debate em âmbitos acadêmicos. Se tratava de apresentar de uma maneira sintética, certamente às vezes muito sumária ou simples,

algumas verdades básicas acerca do homem. Nesta terceira edição se tentou – seguindo uma sugestão de Ricardo Yepes – corrigir algumas dessas exposições, procurando concentrar e organizar melhor a matéria, ao mesmo tempo que enriquecer o texto com exemplos que foram úteis na minha experiência docente.

Por esse motivo, procurei simplificar ao máximo as notas de pé de página. Se nas edições anteriores se indicava que sua leitura era prescindível, nesta optei por deixar, na maior parte dos casos, apenas as referências bibliográficas. Também se eliminou as freqüentes referências internas que apareciam nas outras duas edições. Parecia-me que dificultavam a leitura e que o índice poderia cumprir perfeitamente a

missão de informar acerca do conteúdo do livro.

O livro pretende aproximar-se de uma realidade demasiado rica para ser abordada por inteiro. Como já tinha assinalado, estes Fundamentos de Antropologia não são estritamente um tratado de Antropologia Filosófica. Primeiro, porque nos parece que essa seria uma tarefa para o fim de uma vida acadêmica, e não para seu começo (meu caso) ou o início de sua maturidade (Yepes). Depois, porque se quis destacar as atitudes vitais, diante do puramente abstrato. As situações vitais são as que alimentam continuamente a reflexão do homem sobre si próprio, e as que reclamam sua atenção, visto que é a partir delas que se configura a vida real de cada homem. Se trata, nas palavras de Plessner (1), de

“compreender o homem como realidade vivente, ou, o que vem a dar no mesmo, aprender a ver o homem com seus próprios olhos”. Nossa opção metodológica consistiu em preferir um conjunto, talvez demasiado amplo, de unidades temáticas, esquematizadas, mas coerentes, do que o desenvolvimento delimitado de um número restrito de assuntos mais próprios de especialistas em filosofia.

A amplitude do texto pode causar desânimos iniciais, a não ser que se dê conta de que é possível a leitura parcial. Tentei fazer com que as diferentes seções formem unidades autônomas, de modo que cada uma possa ser lida independentemente das demais. De todo modo, convém mostrar que o coração do livro se encontra nos capítulos 3-8. É neles

que demonstramos as noções que caracterizam o resto do texto, e os que trazem o ponto de vista do próprio Ricardo Yepes em antropologia: uma proposta de caráter personalista que não desdenha as argumentações filosóficas de fundo. Ainda que coincidamos em muitos pontos, meu modo de demonstrar os princípios da benevolência, a verdade, a liberdade ou a sexualidade, foram diferentes. De qualquer forma, o que se apresenta aqui me parece muito válido e sugestivo.

O personalismo assumido por Yepes se afasta dos enfoques positivistas em uso na sociologia e em ciências experimentais. Uma certa justificação desse personalismo é feita no texto e talvez seja capaz de se impor por si mesma. Para assumi-

lo, basta comprovar que é mais humano que a fria ciência, mais intuitivo que a lógica abstrata e, por isso, provavelmente mais verdadeiro. A intenção era de aproximar-se do homem e do mundo, não como a algo que se tenha que dominar, mas, sim, que possa ser compreendido. E o homem é uma realidade tão rica que só se pode conhecer à base de observá-la de diversos ângulos, tratando de relacionar entre si essa abundância de traços diversos.

Na opinião de Yepes, uma das conseqüências mais relevantes do enfoque personalista, é a importância que o caráter dialógico da pessoa adquire nele. As relações interpessoais ocupam neste livro um lugar fundamental, e trazem sua inspiração de pensadores que emparelham com a fenomenologia

personalista (Ch. Taylor, E. Lévinas, M. Buber), para a qual a ciência filosófica do homem tem um objeto central: “o homem com o homem”, o eu com o tu, o “estar-dois-em presença-recíproca”.(2)

A antropologia dialógica abandona a solidão metódica do pensador racionalista. Precisamente por isso, a perspectiva clássica é outra das fontes de inspiração do que aqui se trata. Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino são talvez os autores que mais tenham contribuído para a elaboração deste livro: elevando-se até o ponto mais alto, sempre há a possibilidade de se enxergar mais longe.

Uma das conseqüências dessa inspiração clássica é o desejo de situar-se em uma órbita antropológica

não dualista. Essa separação entre natureza e liberdade é a chave predominante que se adota para interpretar a modernidade e para ressaltar a mudança de paradigma que o século XX introduziu ao superar essa dicotomia, tanto no terreno do pensamento quanto na própria dinâmica da cultura.

Teremos entre as mãos um livro demasiado otimista a respeito do homem e, em conseqüência, demasiado simples? O subtítulo original da obra (Um ideal da excelência humana) assinala o coração da visão de Yepes: se o homem não foi feito para crescer, para melhorar, então, o saber antropológico (e o saber em geral) se converte em algo banal, ou, o que é pior, em um meio de aplicação da força interessada. De fato, como se

poderá comprovar ao longo do texto, a negação deste otimismo fecha o horizonte humano na utilidade, no lucro ou na paixão. A distinção é aristotélica, mas a resposta urgente: somos capazes de praticar ações benevolentes? Podemos viver na excelência? Então, existe sentido em falar de liberdade, felicidade, amor. Se a resposta é negativa, o melhor seria tomar controle da sociedade a qualquer preço, ou tremer de medo ante a chagada de tempos difíceis.

É necessário acrescentar uma última observação, realmente importante. Se refere à relação entre este livro e a ética. Como já assinalei, para ter um conhecimento completo do humano é necessário mostrar o que é o homem, à luz do que pode chegar a ser. Nos nossos dias, a vigência do fim na visão do

mundo, foi debilitada ao extremo. É urgente recuperá-la, pois sem fim não há sentido (para que fazemos as coisas? Por que se tem de escolher muitas vezes as opções mais difíceis? etc.). Entretanto, o homem sempre anda em busca do sentido, pois não cessa de se fazer perguntas e sua felicidade depende das respostas que obtenha. Perguntar-se é fazê-lo pelo fim; e o fim nos indica para onde devemos dirigir nossa ação prática, nossa vida. Não se pode ficar quieto, conformar-se com o ser. O dever ser é uma exigência de todo o homem (ainda que a modernidade – desde Maquiavel – não o tenha assim compreendido). Essa é a resposta que a ética deve oferecer. A antropologia precisa dela para se conhecer, mas da ética se exige o saber quem somos. No final das contas, os dois assuntos

se unem.

No capítulo de agradecimentos é necessário assinalar, em primeiro lugar, o próprio Yepes: sua amizade e sua ajuda nos primeiros momentos da minha atividade universitária foram dons que nunca poderão ser retribuídos. Talvez seja graças ao crédito que me deu desde o primeiro momento de nossa colaboração no curso de 1995-1996, que me atrevi a levar a cabo a tarefa de remodelar este livro. Ángel Luis González, Decano da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Navarra, foi quem mais diretamente me animou a empreender essa tarefa, com o genuíno respeito à liberdade de ação e o rigor no trabalho que o caracteriza. Alejandro Llano, Pedro Rodríguez, José Luis Illanes e Leonardo Polo são algumas das

pessoas a quem Ricardo mencionava na Introdução das primeiras edições desta obra e é de justiça voltar a mencioná-los. Cito no início de alguns capítulos os nomes de pessoas que me deram sugestões importantes diante da revisão final do texto. A eles, e a outros amigos do claustro de professores da Universidade de Navarra, o meu mais sincero agradecimento.

JAVIER ARANGUREN

Pamplona, 11 de agosto de 1998

CAPÍTULO 1 [3]

A VIDA SENSÍVEL

Descobrir a verdade sobre o homem eleva o ânimo e causa admiração. Entretanto, essa descoberta não pode ser repentina: exige uma longa familiarização com o seu modo de ser e de atuar. A realidade humana é tão rica e complexa que não se pode abarcá-la apenas com uma vista d'olhos. É necessário aproximar-se dela a partir de diversas perspectivas. Para começar nosso percurso, podemos partir da consideração do homem como ser vivo. Essa perspectiva tem de nos levar a compreender as

afinidades e diferenças que nós, seres humanos, temos com os animais, e pode nos dar mais clareza para compreendermos o porquê do homem atuar como o faz. Estudar o homem como ser vivente e as faculdades com as quais exerce este viver, são os objetivos dos dois primeiros capítulos desta obra.

No primeiro, faremos breves considerações gerais sobre a vida. Continuaremos com uma análise das faculdades corpóreas e sensíveis do homem, as quais compõem a vida sensível. No segundo, trataremos de suas faculdades superiores, que dão origem à vida intelectiva. Assim, nos colocaremos em condições de entender o riquíssimo conjunto de ações, atitudes e situações que formam o rico conteúdo da realidade humana. Dito de outro modo:

iniciamos o estudo do homem a partir de um ponto de vista "estático", anatômico. É isso o que nos permitirá entender em sua justa medida o "dinâmico" do homem, dinamismo que compõe a realidade de seu existir.

1.1. O QUE SIGNIFICA SER VIVO

Começamos por afirmações simples, quase evidentes. Os seres vivos se diferenciam dos seres inertes porque têm vida. Essa afirmação pode explicitar-se a partir de cinco características:

1) Viver é, antes de tudo, mover-se a si próprio, automover-se. Essa é uma velha definição do ser vivo(4): O vivo é aquele que tem dentro de si mesmo o princípio de seu movimento, o que se move sem necessidade de

um agente externo que o impulsione. Pode-se acrescentar a isso que viver é um modo de ser, porque esta característica do automovimento afeta radicalmente a quem a possui, chega até ao próprio fundo de ser: “para os viventes, viver é ser”.(5)

2) A segunda característica da vida é a unidade: todos os seres vivos, cada um, são um. Não sabemos o que significa a expressão uma pedra. Se a partimos, continuamos tendo uma pedra. Um espelho quebrado é um amontoado de espelhos: a unidade do inerte é tão pobre que sua ruptura não implica num deixar de ser. Se partimos um cão, ao contrário, é muito mais drástico: o cão é na medida em que é um. Dividi-lo é matá-lo. Inclusive, os que se reproduzem por bipartição originam dois indivíduos novos,

diferentes do original.

3) A terceira característica da vida é a imanência. Essa palavra vem do latim in-manere, que significa permanecer em. Imanente é o que se guarda e permanece dentro. É uma característica que fala da interiorização que se dá em todo vivente, pois todo vivente exerce atividades cujo efeito permanece dentro do sujeito. Por exemplo: alimentar-se, crescer, ler, chorar, dormir, são operações imanentes, que permanecem para aquele que as executa, ainda que possam ser vistas por fora. O que é um, assim é por ter algo próprio, por ter um dentro. As pedras, pelo contrário, não têm um dentro. Para o vivente, viver é ser, em união, com um mundo interior.

4) A quarta característica,

podemos chamá-la – impropriamente – auto-realização. O vivo se dilata ao longo do tempo em direção a uma plenitude de desenvolvimento e até à morte. Nenhum vivente está acabado ao nascer, mas, sim, protagoniza um processo (crescer, reproduzir-se, morrer) que tem certa estrutura de projeto: existe um desdobramento, um tornar a potência efetiva, um crescimento. Quer dizer, os seres vivos têm fim, perfeição, plenitude. Viver é crescer.

5) Por último, a vida tem um ritmo cíclico e harmônico; isto é, seu movimento se repete, volta uma e outra vez a começar, e vai se desdobrando à base de movimentos repetidos, cujas partes estão internamente proporcionais umas às outras, até formarem um todo unitário, uma harmonia que os

clássicos chamavam de cosmos. Pode-se falar de um ciclo da vida que permite entender a totalidade de viventes do universo, como uma certa unidade dotada de sentido. Exagerar isso, ou remover a referência de uma Inteligência que transcenda a essa ordem (New Age, ecologismo radical, diversas formas de hinduísmo e de budismo), traz sérias conseqüências na hora de compreender qual o lugar do homem no universo. É um tema que irá surgindo ao longo destas páginas.

Junto a essas características comuns, nos seres vivos há que se falar de uma gradação, de uma escala sucessiva de perfeição. Pode-se dividir essa escala segundo os graus de imanência. Quer dizer, quanto maior for a capacidade de um ser vivo de reter dentro de si, quanto

mais desfrute de um mundo interior, ou quanto mais conheça a si próprio, maior será seu nível imanente. Não é a mesma coisa, o mover-se de uma planta, os saltos de um felino em direção à sua presa, ou o movimento de uma mão que cumprimenta alguém a quem se quer bem. Os mundos nos quais se desenvolvem essas ações são completamente diferentes.

Esta hierarquia na escala da vida pode ser dividida em três graus, marcados por grandes diferenças:

A vida vegetativa, própria das plantas e de todos os animais superiores a elas. Há três funções principais: a nutrição, o crescimento e a reprodução(6). Na primeira, o inorgânico exterior passa a formar parte da unidade do ser vivo. A nutrição se subordina ao crescimento.

A reprodução consiste em ser capaz de originar outro ser vivo da mesma espécie. Quer dizer, que faça com que a espécie seja imortal, já que o indivíduo não pode sê-lo. “Na escala da vida, a relevância do indivíduo e sua independência frente à espécie são cada vez maiores, até chegar ao homem, no qual a relevância da auto-realização individual excede plenamente a da espécie”.(7)

O segundo grau é a vida sensível, que distingue os animais das plantas. A vida sensível consiste em ter um sistema perceptivo que ajude a realizar as funções vegetativas mediante a captação de diversos estímulos: o presente, o distante, o passado e o futuro. Quando são captados, esses quatro tipos de estímulos provocam um tipo ou outro de respostas. A captação se realiza

mediante a sensibilidade (externa e interna). A estimulação captada através da vida sensível produz uma resposta: o instinto, que é a tendência do "organismo biológico a seus objetivos mais básicos mediada pelo conhecimento",(8) por exemplo, a fome ou a pulsão sexual.

Essa resposta instintiva aos estímulos, no animal, não pode ser modificada. Quer dizer, trata-se de uma resposta automática, na qual não ocorre nada assim como a vontade. Os peixes são capazes de morrer comendo, pois não podem dizer não a seu impulso de comer. O homem, ao contrário, é capaz de propor-se a fazer um regime, ou um jejum. O conhecimento sensível do animal intervém na conduta, mas não a origina: existe um automatismo que é maior na medida em que se está mais

baixo na escala da vida. Os fins instintivos lhes são dados, porque não são fins individuais, mas, sim, próprios da espécie, idênticos aos de qualquer outro indivíduo.

Portanto, são três as características essenciais da vida sensível, tal como ocorre com os animais: a) o caráter não modificável, o "automático" do circuito estímulo-resposta; b) a intervenção da sensibilidade no desencadeamento da conduta; c) a realização de fins exclusivamente específicos ou próprios da espécie.

3) O terceiro grau de vida é a vida intelectiva, que é a própria do homem. Nela, se rompe a necessidade do circuito estímulo-resposta. "Acima dos animais ficam os seres que se movem em ordem a

um fim que eles mesmos se fixam, coisa que é impossível de fazer se não for por meio da razão e do intelecto, o que corresponde ao conhecimento da relação que existe entre o fim e ao que seu aperfeiçoamento conduz, e subordinar este a aquele”.(9) As características próprias e diferenciais desse grau superior de vida são os seguintes:

a) O homem escolhe intelectualmente seus próprios fins (com exceção do vegetativo – respiração, crescimento etc.) e não se conforma com os fins da espécie, pelo contrário, também se propõe fins pessoais ou – como iremos expor mais adiante – tem em suas mãos a tarefa de criar sua própria vida, escrever sua própria história etc.

b) No homem, os meios que

conduzem aos fins não são dados, mas, sim, têm de ser encontrados. Há uma separação de meios e de fins que faz com que não ocorram respostas automáticas aos estímulos. A abertura do homem é à totalidade e, portanto, a resposta do homem também deve ser concretizada. Essa é a tarefa dos hábitos que fazem com que, em frase de J. Choza, o homem deve aprender a ser quem é para sê-lo.

1.2. O PRINCÍPIO INTELECTUAL DA CONDUTA HUMANA

Boa parte dos objetivos das atividades do homem corre por conta da escolha e aprendizado individuais. No nosso caso, o instinto vem em boa parte completado ou substituído pela aprendizagem. Aprendemos a comer, a andar, a comunicar-nos; nossa

infância é tremendamente prolongada e necessitada de ajuda, necessitamos dos outros etc. No homem, a aprendizagem é muito mais importante que o instinto.

Para o homem não é suficiente o nascer, crescer, reproduzir-se e morrer para alcançar sua realização própria. Somos mais complicados que uma batata ou que um pássaro. Nossa vida não é automática; temos pela frente a tarefa de resolvê-la, e o seu êxito não está assegurado. O homem é o único animal capaz de fazer fracassar sua vida voluntariamente, do mesmo modo que só a resolve de melhor maneira se escolhe fazê-lo. O que é propriamente humano é a capacidade de criar fins para si mesmo e de escolher os meios para concretizá-los. Isto é a liberdade: o homem é

dono de seus fins. E, sendo dono de si próprio, é pessoa, é muito mais que um caso, um indivíduo de uma espécie.

Por isso, se diz que a conduta humana é iniciada pelo conhecimento intelectual. Cada um escolhe os meios e a concretização dos fins10: é tarefa de cada homem escolher seus fins(10) e os meios que o conduzem a eles. E isso só é possível se essa escolha se dá mediante o conhecimento prévio das possibilidades que temos ao alcance da mão. Médico, advogado, engenheiro, vagabundo, mentiroso ou ladrão são escolhas diferentes aos nossos olhos. Assim é rompido o circuito estímulo-resposta no homem. Somos um ser aberto. Isso quer dizer que a biologia humana é interrompida pela vida intelectiva: no homem, o

pensamento é tão radical e tão natural como a biologia, e, por isso, a mesma biologia humana somente se entende a partir da condição intelectual do homem(11).

O homem é um ser que está acima da ditadura do instinto. Sua reação não é automática. O fato de sentir fome não me diz nada sobre o que devo comer: para fazê-lo, tenho de decidir entre hambúrguer, frango ou qualquer outra coisa. Quer dizer, no homem, a satisfação do instinto exige a intervenção da razão, que pode decidir beber ou não beber, comer ou não comer, ou comer uma coisa ou outra. “A natureza biológica humana não é viável à margem da razão, nem sequer no plano da sobrevivência biológica”.(12) O homem, já foi dito antes, precisa aprender a viver. E para fazê-lo, precisa raciocinar.

Uma conseqüência: se o homem não controla seus instintos mediante a razão, não os controla de nenhuma maneira. O homem tem de aprender a moderar seus instintos, se não quiser causar danos a si próprio ou a outros. Se o homem não se comporta segundo a razão, seus instintos se tornam desmedidos, coisa que não sucede com os animais; há homens iracundos, dominados por sua parte afetiva, tristes, covardes… O homem, se não for racional, é pior que os animais: quando a força de seus instintos cresce nele de uma maneira excessiva, que positivamente danifica a realidade aos outros, a si próprio. Esse é um dos derivados da liberdade.

1.3. O CORPO COMO SISTEMA

A idêntica radicalidade de biologia e razão(13) no homem pode ser apreciada na morfologia do seu corpo(14). No corpo, a biologia está a serviço das funções intelectivas. Existe uma correspondência entre a inteligência e a morfologia do corpo. Isso se nota em primeiro lugar no fato de que é um corpo não-especializado, mas, sim, que está aberto a uma determinada quantidade de possibilidades: não tem um lugar onde viver, mas que pode ocupar todo o globo; veste-se e constrói casas; utiliza as mãos para adaptar o mundo, humanizando-o; seu rosto é expressivo e se chama face; sorri; anda ereto e por isso pode ocupar os braços em outras atividades; é corporalmente comunicativo; sua união sexual é frontal, cara a cara; pode falar, usar ou fabricar

instrumentos, olhar o mundo de frente, fazer gestos simbólicos etc. Se não tivéssemos um corpo adequado para realizar as funções intelectuais, essas ficariam aprisionadas, não podendo se expressar no mundo em que habitamos.

O corpo humano tem um caráter sistêmico, porque todos os seus elementos estão funcionalmente inter-relacionados. Não se pode compreender as mãos isoladas do intelecto, ou da possibilidade de falar, ou da inespecialização instintiva. Formam parte de um todo, e só no todo podem cumprir suas funções. Em conseqüência, alguns de seus traços constitutivos, como o bipedismo, a posição livre das mãos, que não precisam apoiar-se no chão, a postura ereta e vertical da coluna vertebral, a posição frontal dos dois

olhos para olhar em frente e não para os lados, e o maior e mais peculiar desenvolvimento cerebral, remetem uns aos outros de um modo sistêmico: não se pode concebê-los isoladamente.

Por exemplo, as mãos são um instrumento inespecífico, quer dizer, “multiuso”, pensado para ser “instrumento de instrumentos”(15) e de linguagens: poder rasgar, agarrar, golpear, abrir, apalpar, saudar, mostrar ódio ou respeito ou indiferença, sinalizar etc. Servem para tudo porque são livres: não são garras, nem peçonhas, mas, sim, uma realidade “aberta”.(16) As mãos são expressivas, pois acompanham o rosto e as palavras. São um instrumento a serviço do sistema inteiro, que é o corpo e o espírito humano.

Pode-se fazer notar que o homem não tem apenas voz, mas palavra, voz articulada, que exige alguns órgãos especiais – cordas vocais, língua, modo de respirar – que permitem a modulação dos ruídos para convertê-los em sons articulados, inteligentes, inteligíveis. Se não tivéssemos lábios finos, língua flexível, dentes e molares etc., não poderíamos falar. Também não poderíamos fazê-lo sem cordas vocais.

A partir dessas considerações, parece admissível a afirmação de que o corpo humano é configurado para desempenhar funções não-orgânicas, como: trabalhar, pensar, querer, falar… Existe, pois, uma grande unidade entre o corpo e a inteligência. A biologia e a inteligência humanas estão inter-relacionadas, de modo que se

entrelaçam. O homem é corpo inteligente ou inteligência corporeizada. De toda forma, definir o homem como inteligência corporeizada não é algo isento de problemas.

1.4. DUALISMO E DUALIDADE

Segundo o que assinalamos, o homem tem uma dupla constituição. Assim é também com a vida humana (vida-morte, noite-dia, sono-vigília, altura-profundidade, diversão-trabablho, amor-ódio, sujeito-objeto, bem-mal, gozo-dor, homem-mulher, esquerda-direita etc.). Há sempre uma dualidade e duplicidade de dimensões, de ritmo, de tempos, de situações.

Há uma visão do homem, muito difundida, que facilita um exagero

desse traço básico da vida humana. Essa visão transforma a dualidade em dualismo, ao acentuar excessivamente um dos dois pólos, de modo que terminam separando-se e opondo-se. Principalmente, na questão que nos interessa, o dualismo opõe corpo-alma, matéria-espírito, de modo que a separação de ambos parece irrevogável, chegando até a converter-se em franca oposição. O corpo e a alma, diz o dualismo, são realidades separadas, que devem ser explicadas separadamente(17). Assim, apresentam-se como dois elementos diferentes e contrapostos que se justapõem sem unirem-se, do mesmo modo em que as pêras não formam unidade com as maçãs, ainda que se encontrem na mesma fruteira. De um lado existirá a matéria, o corpo, e de outro, a alma, o espírito.

Ou, em uma expressão de Descartes, é preciso distinguir entre res cogitans e res extensa, substância pensante e substância material.

Pode-se utilizar dois exemplos extremos, que parecem ser posturas muitíssimo distanciadas, mas que compartilham essa visão dividida do homem como um composto temporal de dois elementos. A primeira é a de Pitágoras (século VI a.C.), difusor do dualismo espiritualista na Grécia(18), que passará ao humanismo clássico, em especial a Platão, e através dele a uma certa parte da tradição cristã: o corpo (soma) seria o túmulo (sêma) da alma (psique), a qual estaria aprisionada nele, ansiando por romper a união entre ambos para correr em direção às alturas celestes e deixar esta terra corruptível, que é um nada, uma

maldição, um acidente ou um castigo.

A segunda concepção é o materialismo, que se encontra presente em bastantes ciências, a partir de meados do século XIX – por exemplo, em certas escolas contemporâneas de filosofia da mente e neuroanotomia. Para o materialismo, qualquer emoção ou pensamento seria apenas uma determinada reação bioquímica nos neurônios, um estado da matéria. A primeira postura faz verdadeiramente humano o corporal e o material. A segunda inclui o espiritual no fisiológico: só existe res extensa, o homem fica coisificado.

Ambas as visões aceitam um dualismo de início: ou bem o homem será res cogitans mais res extensa (uma mistura, mas não uma unidade),

ou bem se nega um dos dois elementos, e se afirma que o outro é o verdadeiramente real. Essa visão dualista nos apresenta um homem dividido em duas metades irreconciliáveis (dualismo pitagórico ou cartesiano), ou um homem unilateral (materialismo cientificista). A idéia dualista está com freqüência presente no uso coloquial do par de termos corpo-alma: por várias vezes parece que o ser humano é resultado de uma soma de duas coisas que já existem de per si. Em outras ocasiões, basta reduzir o que "os filósofos chamavam alma a uma determinada reação bioquímica",(19) levando a cabo uma autêntica extrapolação metodológica de um campo do saber (ciência positiva) a outro (filosofia).

Mas não é assim: só existem

corpos animados, só existe um corpo se já estiver formalizado pela alma. Esse é um assunto difícil, porque é mais conceitual que imaginativo. Tentaremos fazer uma exposição com um exemplo. Lembre-se do problema da unidade das pedras: não existe uma pedra, ou um giz. Se as divido, continuam sendo pedra ou giz. Entretanto, é certo que existe um cachorro, mas só enquanto está vivo, enquanto tem alma, é animado. O cadáver de um cachorro não é um corpo de cachorro, porque já não existe um cachorro. O cadáver de um cachorro foi um corpo de um cachorro, mas agora é um agregado de substâncias em decomposição. Aí só falamos de corpo porque parece o corpo de um cachorro. Basta deixar passar uma semana para convencer-se de que essa massa de pele, ossos e

podridão não são absolutamente um corpo, mas, sim, um montão de despojos. Com o homem ocorre o mesmo: só existe corpo humano enquanto é animado pela alma humana. Como já assinalamos, o corpo do homem é incompreensível sem a realidade da inteligência. O corpo do homem (ainda que a expressão seja equivocada) é um corpo espiritualizado, do mesmo modo que o espírito humano é no corpo. Para compreendermos isso, temos de dizer algo sobre o que é a alma.

1.5. O CONCEITO DE ALMA: PRINCÍPIO VITAL E FORMA

A noção de alma na tradição aristotélica, e em parte da filosofia analítica, não é dualista. Nela, a alma

é um conceito fundamentalmente biológico, pois designa o que constitui um organismo vivo como tal, diferenciando-o dos seres inertes, inanimados ou mortos. Nela, se afirma que as plantas e os animais também têm alma, pois é evidente que eles também se diferenciam do inerte. Uma garrafa de plástico e uma roseira são seres que se comportam de maneiras muito diferentes: o segundo move-se sozinho, tem uma certa unidade e certo projeto (cresce). A garrafa de plástico, simplesmente, cai pasmada na sua quietude. Não há vida nela (na realidade, já é bastante difícil afirmar que uma garrafa tenha qualquer identidade: tem apenas entidade). Assim, "um corpo animado, não é um corpo mais uma alma, mas sim um determinado tipo de corpo".(20)

Em primeiro lugar, alma não se opõe a corpo. O que ocorre é que o ser vivo tem três dimensões: uma matéria orgânica e um princípio vital que organiza e vivifica essa matéria. Esse princípio vital, aquele pelo qual um ser vivo está vivo, é a alma: “o primeiro princípio de vida dos seres vivos”,(21) o que os faz ser e ser o que são.

A alma é, portanto, o princípio vital dos seres vivos; a forma do corpo; a essência do corpo vivo. Forma e matéria são duas noções da linguagem comum, que têm um forte conteúdo filosófico. Nas coisas, a matéria tem uma forma própria e peculiar, que pode ser estudada independentemente da matéria: a água de um redemoinho se move de um determinado modo, sem fazer diferença que seja precisamente esta

ou outra água; a reação de tal experimento é a mesma, se o fazemos com este ou com outro rato. Os seres vivos têm uma forma mais intensa que os inertes. A essa forma – que "move" o corpo, que o faz crescer, comportar-se de um determinado modo (mugir, latir ou miar) – chamamos de alma(22).

Em suma, a alma não é um elemento pré-existente ou raro e tão elevado que tenha de unir-se a um corpo, mas, sim, é o que faz com que um corpo seja e seja este corpo e não outro. É preciso combater a tendência imaginativa do dualismo, que induz a combinar um corpo pré-existente com um espírito que se introduz "dentro" dele e o vivifica, como se fosse um "duende". Não: sem alma não há corpo algum.

Os clássicos o resumiam com este adágio: “anima forma corporis”, a alma é a forma do corpo. Isso tem muita importância porque implica em que o que acontece na alma tem também uma estreita relação com o corpo, e vice-versa. “Se il corpo sta bene, l’anima balla” (“Se o corpo está bem, a alma dança”), diz um ditado italiano: a saúde procura alegria; a depressão, tristeza; a fantasia, o esforço; o pessimismo detém a atividade. A unidade do homem, do ponto de vista biográfico, é indubitável.

1.6. A SENSIBILIDADE E AS FUNÇÕES SENSÍVEIS

Falar sobre as faculdades da alma é falar das diversas possibilidades de atuação que ela tem. Veremos a

respeito das intelectivas no próximo capítulo; por agora nos deteremos nas faculdades da sensibilidade. Pela sensibilidade, temos o conhecimento sensível e ela é composta pelos sentidos externos e pelos internos. “A vida sensível se caracteriza por ser regida pelo conhecimento e o apetite do real concreto”.(23) A sensibilidade é a forma mais elementar do conhecimento. O que é conhecer?

Daremos, em primeiro lugar, uma definição intuitiva do conhecimento: “conhecer é o modo mais intenso de viver”.(24) Quando se conhece algo, se vive muito mais, porque, ao possuir o que se conhece, se “dilata” o próprio viver, se é mais. “Viver conhecendo é viver muito mais”.(25) E se conhece, porque ”sobra” atividade e força ao nosso princípio

ativo (a alma), de modo que não se limita a informar o corpo, mas é capaz de abrir-se a outras realidades sem perder por isso a formalização que se realiza no corpo: “os sentidos recebem a forma sensível das coisas sem receber sua matéria”.(26) Conhecer é uma possessão imaterial da forma de outra coisa sem perder por isso a própria forma e sem afetar a forma do conhecido. Essa apropriação se chama intencionalidade(27).

A atividade cognitiva começa pelos sentidos externos, cujo ato é a sensação. Essa atividade continua nos sentidos internos, cujos atos são a percepção, a imaginação, a avaliação e a memória. Agora serão mostradas brevemente as características dos diferentes atos cognitivos que formam a sensibilidade externa e interna.

Sensação

A sensação capta qualidades sensíveis ou acidentes particulares dos corpos, mas não sua natureza, essência ou totalidade. São, por assim dizer, “aspectos” desses corpos que impressionam nossos sentidos externos: o ruído de um motor, o azul do céu etc. Essas qualidades são “captadas” por um “receptor especializado”, que é o sentido externo respectivo (a vista para a cor, o ouvido para o som, o olfato para o odor, o gosto para o sabor e o tato para as características físicas do próprio corpo ou do corpo de outro).

Percepção

As sensações não ocorrem

isoladas, mas, sim, relacionadas umas com outras, integradas na percepção. A percepção é uma atividade cognitiva que realiza a unificação das sensações mediante uma síntese sensorial. O ruído de um motor, mais o odor de gasolina, mais uma forma característica, nos fazem perceber que se trata de um carro. Mediante a percepção se captam também os chamados sensíveis comuns: número, movimento ou repouso, figura, tamanho ou quantidade, que são qualidades que se percebem por vários sentidos ao mesmo tempo.

A percepção, realizada pelo que a tradição clássica chama de sentido comum, unifica as sensações e as atribui a um único objeto, que se percebe como sujeito das diferentes qualidades sensíveis primárias e

secundárias. Percebo um carro porque unifico minhas sensações e as atribuo a um único objeto percebido.

Imaginação

O arquivo das percepções é a imaginação, que pode reproduzir objetos percebidos (imagina um cavalo ou um homem) e elaborar novas sínteses sensoriais não percebidas, mas, sim, puramente imaginadas (imaginar um centauro).

Além disso, a imaginação dá continuidade à sensibilidade, porque permite construir imagens dos objetos percebidos, e reconhecê-los: reconhecemos a imagem de um carro que se afasta, como a do carro que vimos, ainda que agora a figura que vemos tenha mudado de ângulo, de tamanho… Assim, ao construir uma

sucessão de imagens, vai surgindo o mapa do mundo que me rodeia. E é a partir das imagens que a inteligência obtém as idéias que desenvolve ao pensar: “carro”, “cachorro”, “movimentos”, “cemitério”. Toda narração, todo o afeto, as atividades comunicativas, estão cheias de produtos da imaginação.

A criatividade da imaginação pode acentuar-se em determinadas pessoas ou determinadas culturas, e inclusive cair no exagero: viver na fantasia de uma aparência, não querendo reconhecer que as imagens que criamos sobre coisas ou sobre pessoas sejam falsas ou parciais. Tendemos a imaginar tudo o que pensamos e sentimos, porque não podemos conhecer o mundo se não for através da sensibilidade: não enfrentamos muita realidade “de

cara” porque o homem não foi feito para isso. Por isso, costumamos nos expressar por meio de metáforas, inclusive nas conversas que queremos que sejam mais científicas. A metáfora é a conversão da imaginação em linguagem e um sinal claro do caráter encarnado do espírito humano(28). Nosso discurso racional é acompanhado por representações imaginativas(29). É que a criatividade humana é um uso inteligente da imaginação.

Avaliação

A avaliação “consiste em relacionar uma realidade exterior com a própria situação orgânica”(30) e a própria vida. Preferir alguma coisa a outra – um hambúrguer em vez de um prato de couve-flor é uma

avaliação, porque nela realizo uma apreciação da minha relação com respeito a essas realidades: percebo se me agrada, se me apetece, se me convém.

Em conseqüência, pode-se afirmar que a avaliação é uma certa antecipação do futuro: rege o comportamento que vou ter a respeito do objeto apreciado. Desse modo, por exemplo, um cordeiro avalia que seja pouco conveniente sua permanência diante de um lobo até que este se decida a atacá-lo. E se afasta não por motivos estéticos (que não possui, a beleza ou fealdade do lobo não são determinantes em sua conduta), mas, sim, porque avalia que o futuro será incerto ao lado do lobo. Se não pudesse avaliar, acabaria caindo por sua goela abaixo. Não sentiria medo, não viveria em alerta,

mas também poderia sobreviver: mediante a avaliação se adquire experiência sobre as coisas e sobre como se comportar frente a elas. Se já ocorreu algo que me agradou (ou vice-versa), posso adiantar o que acontecerá em uma circunstância semelhante. A avaliação faz com que não seja necessário repetir os pratos que não nos agradam.

Memória

A memória conserva as apreciações da avaliação e os atos do vivente. Retém a sucessão temporal do próprio viver. A memória tem base orgânica e pode ser: sensível (cerebralmente localizável) e intelectual (cerebralmente não localizável, ao menos em parte). Tem uma importância admirável na vida

humana(31), pois é a condição de possibilidade da descoberta e conservação da própria identidade e o modo de se entrelaçar com o passado, conservando-o: sem ela não saberíamos o que fizemos ontem, quem somos, a que grupo pertencemos, com que recursos contamos, nem sequer o que me cabe esperar, pois desconheceria a posição existencial em que me encontro. Com a memória, podemos contar histórias: a própria, a da família, a da pátria. Damos unidade a nós próprios e ao nosso ambiente.

1. 7. AS FUNÇÕES APETITIVAS

As funções apetitivas são as tendências que movem o ser vivo em direção à sua auto-realização, em virtude de uma inclinação que emana

dele. As funções apetitivas do homem dão origem aos desejos e impulsos, que são a origem da conduta. Apetecer e apetite usamos no sentido de inclinação, tendência: o apetite em um ser vivo é a “tendência ou inclinação à própria plenitude”.(32)

Dizemos que uma das características da vida é que o vivo caminha e se distende ao longo do tempo em direção a uma plenitude de desenvolvimento. A isso chamamos auto-realização ou crescimento. A inclinação ao crescimento faz referência ao que convém a uma coisa, e o que é conveniente para algo, é, para ele, o bem. Beber água é um bem, pois ajuda a viver; beber veneno não é, porque vai justamente contra o significado da ação de beber: conservar a vida.

Por conseguinte, entendemos por bem, neste contexto, não um valor moral, mas sim uma conveniência. “O bem é o que a todos apetece”,(33) simplesmente, porque “tudo para o qual o homem tem uma inclinação natural é naturalmente captado pela razão como algo bom e que, portanto, tem de alcançar, e o contrário como algo mau e nocivo”.(34) E nocivo não apenas em sentido moral, mas também porque não é adequado para os fins naturais que todo homem, animal e planta, têm.

Pois bem, as inclinações ou apetites que nos dirigem em sentido aos nossos bens próprios, podem ser sensíveis ou intelectuais, dependendo a qual bem nos referimos em nossa ação (a água e o calor; a verdade ou o cumprimento de uma promessa). A tendência sensível se realiza

mediante a avaliação, e a intelectual, mediante a razão prática e a vontade. Por hora descrevemos as primeiras:

As tendências sensíveis, nos animais e no homem, dividem-se em dois grandes tipos: os desejos e os impulsos, e se dirigem para satisfazer os instintos sensíveis da nutrição e da reprodução. “A dualidade de faculdades apetitivas se inicia em dois tipos distintos de captação de valores no tempo: a captação dos valores dados no presente imediato da sensibilidade inicia o desejo (apetite concupiscente) e a captação dos valores no passado e no futuro segundo os articula a sensibilidade interna, inicia o impulso (apetite irascível) e permite referir o desejo de valores que estão mais distantes do presente imediato da sensibilidade”.(35) Podemos

esquematizar graficamente a questão desta maneira:

X____ (1) Desejo ou apetite concupiscente
□

X__/__ (2) Impulso ou apetite irascível
□

Os desejos [1] do sujeito X se dirigem ao bem presente (□) e sua satisfação tem caráter prazeroso porque implicam na possessão do apetecido: Tenho comida, quero comer, como. Os impulsos [2] do sujeito X são agressivos, pois se dirigem a um fim (□) que é um bem difícil, árduo, que exige afastar algum tipo de obstáculo (/) que se interpõe entre X e o bem que almeja. O exemplo mais claro é a

agressividade(36): quero comer, não tenho comida, mas se trabalho a consigo, não me agrada trabalhar, mas prefiro comer a não trabalhar, trabalho, consigo a comida.

Pode-se afirmar que [2] nasce de [1] – tenho fome, desejo comer –, mas é superior a ele, já que me faz deduzir. O bem árduo é mais difícil, porém, mais rico que o puro presente da possessão do objeto desejado, porque implica em colocar adiante um projeto. Quando predomina [2], o mundo interior é mais rico (37) , pois nos encontramos diante de um viver que ambiciona, que não se conforma só com o fácil, que reconhece a dificuldade da vida e a excelência do bem.

A gratificação do desejo [1] acaba logo. Se nada mais apetece, se

provoca então a repetição do prazer das sensações presentes. O homem é o único animal que reitera as sensações presentes sem necessidade orgânica, porque é capaz de raciocinar e de se propor à repetição de um prazer que não é necessário (os romanos, por exemplo, vomitavam para continuar comendo, pelo mero desejo de repetir o prazer de comer). Os bens árduos, pelo contrário, costumam instigar experiências vitais mais ricas: a aventura só aparece quando existem metas suficientemente altas para ter, na maior parte delas, obstáculos a vencer.

O dinamismo das tendências humanas exige harmonizar e completar os desejos com os impulsos, a satisfação do alcançado e os novos projetos. Na história, não se

pode deter no que já foi alcançado.

Reunindo o conjunto de observações feitas até agora, podemos traçar um esquema da percepção humana e da percepção animal. Da mesma forma em que se percebe de modo diferente um e outro, também será diferente o modo de se pender em direção ao que se percebe: o homem é capaz de mais realidade que qualquer outro animal. Por isso mesmo, se pode dizer que a sensibilidade humana é a melhor de todas, pois é a que de um modo mais perfeito (graças à unidade com o intelectual) permite cumprir a finalidade do sensível, que é a conexão entre o sujeito e o mundo. São estas as quatro grandes diferenças:

a) O homem pode captar o real em

si, sem que necessariamente medeie um interesse orgânico: o homem não vê o mundo centrado em seu próprio interesse, mas, sim, é excêntrico em relação ao mundo, pois o capta como é em si. Em troca, o animal apenas refere os objetos às suas necessidades orgânicas: o leão só conhece o antílope como satisfação para sua fome; para nós, em troca, pode parecer dócil (Bambi, Lulú de I. Dinensen etc.). O específico do homem é que tem capacidade de captar as coisas sem relacioná-las com sua situação orgânica. Nosso conhecer não é determinado pelo interesse da satisfação de nossos instintos.

b) Também não estão determinados no homem, os meios que tem de utilizar para satisfazer os fins biológicos: cozinhamos, temos

uma arte de amar, criamos maneiras – o pedir a mão de alguém, a roupa branca, um banquete com orquestra, o andar – que exigem uma intervenção da inteligência em todos os níveis do nosso existir. O homem escolhe o modo de satisfazer suas necessidades instintivas.

c) Mas, além disso, o homem é capaz de propor-se novos fins, mais além das necessidades vegetativas ou orgânicas: música, hobbies, leitura, conversar, estudar, cultura… O homem acrescenta às suas tendências vegetativas finalidades mais altas, do tipo técnico, cultural, religioso etc.

d) O homem é, por último, capaz de hábitos. O hábito seria uma inclinação, não natural, mas adquirida para realizar certos atos que, dada a infinidade de

possibilidades às quais as tendências humanas se inclinam, está nas mãos de cada um para concretizar. Os hábitos podem ser bons ou maus, favoráveis ou prejudiciais para o desenvolvimento do homem. Essa aprendizagem desloca o instinto. O decisivo no homem é a aprendizagem: em nós, o instinto biológico é incipiente e limitado. Estar vivo não nos basta, é necessário que aprendamos a viver e, por isso, a qualidade de vida depende do nível de aprendizagem. Essa conclusão não é facilmente aceita hoje em dia: pensa-se que o importante é que a força vital se manifeste espontaneamente, como se a pura biologia fosse um nível humano em si mesmo suficiente. Mas considerar o homem como pura biologia, como puro viver, é não

acertar nem sequer na consideração da biologia humana, que sem a aprendizagem, a técnica e a cultura não podem fazer com que o homem seja biologicamente viável.

1.8. APÊNDICE. A ORIGEM DO HOMEM

De onde procede o homem? Tem-se um corpo não-especializado e adaptado à sua inteligência, como conseguiu essa adaptação? Se suas tendências e seu comportamento diferem do dos animais, quando começou a ser diferente? Não seria simplesmente um animal evoluído? O problema da origem do homem não é uma questão simples, pois é um fato não experimentável; portanto, é difícil para a ciência esclarecê-lo completamente. O que podemos fazer

é um conjunto de reflexões que pertencem mais à antropologia e à filosofia do que a um corpo de propostas científico-positivas.

A origem do homem não pode ser tratada a não ser no contexto da origem e evolução da vida dentro do cosmos. Os fatos passados que a ciência pode testemunhar a respeito são ainda mais incertos, e para interpretá-los é necessário assumir algum tipo de hipóteses, de visão filosófica do mundo, que não são fornecidas pela própria ciência. Fundamentalmente, ocorrem duas hipóteses:

1) A lei da vida é fruto do acaso, e se formou por combinação espontânea de mutações genéticas, a partir de seres vivos muito elementares: “o equilíbrio e a ordem

na natureza não surgem de um controle superior e exterior (divino), ou da existência de leis que operam diretamente sobre a totalidade, mas, sim, da luta entre os indivíduos para seu próprio benefício (em terminologia moderna, pela transmissão dos seus genes às gerações futuras através do êxito diferencial na reprodução)”.(38) Em outras palavras: a evolução não segue um caminho ascendente e previsível. Toda espécie é, em certo sentido, um acidente.

2) A lei da vida faz parte de uma lei cósmica e de uma ordem inteligente, organizada por uma inteligência criadora a qual dotou o universo com um dinamismo intrínseco que se move em direção aos seus próprios fins. A isso se pode chamar, em sentido amplo, de

criacionismo. No que se refere ao homem, ambas posturas aceitam em princípio que a evolução da vida "preparou" a aparição do homem mediante a presença na Terra de animais evoluídos, chamados hominídeos. A esta parte pré-humana da evolução humana podemos nomear processo de hominização. Refere-se aos antepassados imediatos do homem. A diferença entre as duas explicações mencionadas é o que aconteceu depois: a aparição da pessoa humana e sua progressiva tomada de consciência a respeito de si própria e do meio em torno dela. Chamamos processo de humanização(39) a esta segunda parte da história da origem do homem.

As investigações paleontológicas que buscam a origem exata do homem versam sobre o processo de

hominização. O problema com o qual esse trabalho se enfrenta é de explicar por que, quando e como o corpo dos hominídeos evoluiu até adquirir uma certa semelhança com o corpo do homem atual. Trata-se de explicar as características corporais às quais já nos referimos: extensão da caixa cerebral, bipedismo e posição livre das mãos, diminuição da dentição anterior etc. A tese que nos parece mais sugestiva(40) é a que afirma que essas mudanças foram facilitadas em grande parte por uma mudança na estratégia sexual e reprodutiva desses hominídeos pré-humanos. Os componentes dessa nova estratégia seriam "a monogamia, a estreita ligação entre os membros do casal, a divisão do território para a colheita e a caça, a redução da mobilidade da mãe e da sua cria

recente, e o maior aprendizado dos indivíduos jovens."(41)

A serviço da eficácia biológica dessa nova estratégia, se teria selecionado toda uma série de singularidades: “a receptividade permanente da fêmea, o encontro frontal e reprodutor, o permanente desenvolvimento mamário, as peculiaridades do dimorfismo sexual humano, a desaceleração do desenvolvimento embrionário etc.”(42) Todos eles são rasgos que reforçam a coesão do grupo, como seria numa família humana: a evolução corporal dos hominídeos teria tido como condição prévia o estabelecimento dos motivos biológicos do que depois seria a família humana.

Em contraste, no que se refere ao

processo de humanização posterior, as duas posturas mencionadas acima diferem completamente. Para o evolucionismo emergentista, a aparição das mutações anteriormente indicadas e da mesma pessoa humana, seria um processo contínuo e casual, fruto de mutações espontâneas, nascidas da estratégia adaptativa dos indivíduos sobreviventes frente a determinadas mudanças do ambiente. Não há diferença entre os processos de hominização e humanização: trata-se de um processo único e contínuo.

Entre os problemas dessa postura, estão o modo pouco convincente com que explicam a aparição "casual" do homem e de todo o mundo humano; e a maneira do mesmo modo "casual" com que explicam a aparição, no processo da evolução, das inovações

complexas – como, por exemplo, o olho(43), organismo que devido à sua complexidade não é crível que se possa constituir e “funcionar” graças às mutações casuais. No fundo, recorrer à casualidade como explicação seria algo parecido com a tentativa de alguns personagens da Historia interminable, de M. Ende. Esses escreviam frases com sentido, lançando um dado de 27 faces em cada uma das quais se encontrava escrita uma letra. Para conseguir uma palavra, o número de jogadas era imenso. Pode-se imaginar a dificuldade de chegar a conseguir uma frase como “Em lugar de la Mancha de cujo nome não quero lembrar-me…”. Por último, calcule-se a impossibilidade de se escrever um texto como El Quijote com um método tão extravagante. Pois,

provavelmente isso seria mais simples que o aparecimento, por casualidade, de um olho e que esse funcione, e que além do mais, haja um cérebro capaz de captar o visto e de entendê-lo. Não podemos, em nome da ciência, pedir o impossível. É uma brincadeira, não vale.

Entretanto, os argumentos mais sérios contra essa teoria não são apenas os internos da própria ciência biológica, mas também os derivados de considerar a diferença que há entre os animais e o homem, entre o mundo natural e o humano, entre um formigueiro ou uma colônia de gorilas e o Museu do Louvre. É uma diferença suficientemente profunda para que seja necessário dar acerca dela uma ordem de explicações capazes de jusitificá-la de verdade. O homem tem um tipo peculiar de alma

que é dotada de inteligência e um caráter pessoal. A inteligência é imaterial, visto que é capaz de superar o tempo, pensar, querer, amar etc. Os elementos especificamente humanos são irredutíveis à matéria, ainda que inseparáveis dela.

A explicação criacionista distingue claramente esse processo de humanização do de hominização. Delineia-se a origem da pessoa humana a partir de uma instância que está mais adiante do homem e do mundo, da casualidade: Deus, Inteligência que doa. Esse assunto aparecerá com freqüência ao longo destas páginas, pois só a partir dele nos parece que se pode entender o homem.

CAPÍTULO 2

O INTELECTUAL E O SENTIMENTAL[44]

2.1. PENSAMENTO E LINGUAGEM

Após o que vimos no capítulo anterior, dirigimos nosso olhar para a inteligência, para destacar seus traços e funções específicas, à parte da referência feita à sua intrínseca (e constitutiva) relação com o corpo. A vida intelectiva será agora nosso objeto de estudo.

Começaremos aludindo a um fenômeno externo que nos indica a presença da inteligência: a linguagem. Uma vez exposto o que é

o especificamente humano, poderemos passar ao pensamento e às suas características. Depois, nos concentraremos no mundo da afetividade e dos sentimentos, algo que, sem ser racional, mantém uma estreita relação com a inteligência e com a vontade, constituindo-se quase como o campo do que é especificamente humano. Do adequado equilíbrio entre esta diversidade de dimensões, depende a harmonia da alma e, em conseqüência, o bom encaminhamento da vida inteira da pessoa.

Desde o começo do século, a linguagem humana tem sido objeto de uma progressiva e crescente atenção por parte dos estudos científicos. A ciência atual tende a ver o homem como "um ente que fala",(45) com

uma tendência a unir pensamento e linguagem(46), e a estudar as funções intelectuais humanas a partir dessa relação, provocando a aparição e o desenvolvimento de disciplinas muito diferentes (lingüística, semiótica, psicologia cognitiva, informática, filosofia da mente etc.).

O racionalismo, essa visão segundo a qual a razão abstrata e a lógica própria da ciência eram as linguagens humanas por excelência, foi substituído pelo estudo das linguagens cotidianas do "mundo da vida" (Husserl). No desenvolvimento da vida prática, a ciência aparece como uma forma a mais de linguagem, ainda que não seja a primeira nem a mais importante. A fala é mais ampla que a ciência (pois inclui o âmbito do trabalho, e também o da convivência cotidiana, o riso e o

choro, as canções e os murmúrios etc.). A fala alcança todos os âmbitos convertendo-os na atividade racional mais especificamente humana.

O que é a linguagem? Poderíamos dizer que é "um método exclusivamente humano, não instintivo, de comunicar idéias, emoções e desejos, por meio de um sistema de símbolos produzidos de maneira deliberada".(47) Para ilustrar essa definição, podemos estabelecer três grandes diferenças entre a linguagem animal e a humana.

a) A linguagem humana não é resultado do instinto, não é cerebralmente localizável, não se transmite filogenicamente. É algo cultural, uma convenção que se tem de aprender. Falar é natural, a linguagem que se fala não é.

b) A linguagem animal é icônica(48): tem uma relação simples e direta entre o sinal e a mensagem, resultado de um determinado estado orgânico do indivíduo. O homem também é capaz de usar linguagem icônica (o bebê, ao chorar, emprega esse tipo de linguagem: indica fome, medo, situações muito básicas e identificáveis). Mas, além disso, a linguagem humana é dígito: nela, a relação entre o sinal e a mensagem é arbitrária, modificável. Os sinais da linguagem humana são escolhidos ou produzidos pelo homem de maneira deliberada, de modo que o homem é capaz de transmitir mais coisas que estados orgânicos (contar uma estória de amor não faz com que o narrador esteja enamorado: os homens são capazes da ficção, quer dizer, de transcender sua situação física

imediata).

c) Por isso, o número de mensagens da linguagem humana é ilimitado: é sempre possível a novidade, sempre se podem formar novas propostas com velhas palavras. Os animais, ao contrário, apenas emitem um número fixo e limitado de mensagens, sempre iguais.

A linguagem humana existe porque o homem é capaz de conhecer e manifestar seus estados sensíveis e interiores. O homem não é uma pedra nem uma planta: manifesta sua interioridade (me dê isso, quero aquilo). Possuir uma interioridade a transmitir, tem o conveniente de que alguém recebe o que é expressado: A linguagem humana é social, cria comunidade. A linguagem é a origem do diálogo e da capacidade humana

de compartilhar.

Por que o homem fala? A causa da linguagem está em que o ser humano conhece, tem inteligência: a linguagem é veículo e expressão do pensamento, manifesta-o porque o incorpora dentro de si. Utilizando a terminologia aristotélica, poderia se dizer que o pensamento é a forma da linguagem, e que ambos são inseparáveis. Um falar sem pensamento não comunica nada, são ruídos incoerentes. Um pensamento que não se pode dar a conhecer não alcançou o nível da racionalidade. “Quando afirmo: ‘acho que o trem chegará tarde’, ‘o trem chegará tarde' não apenas expressa, mas também contém o que penso”.(49) Isso quer dizer que “entender o significado de uma palavra é conhecer.

O significado compreendido de uma palavra é conhecimento”.(50) “Compreender uma palavra é saber o que significa, e saber o que significa é saber usá-la”,(51) quer dizer, empregá-la ao falar. Falar e pensar acontecem ao mesmo tempo. Não se pode falar sem pensar.

2.2. CARACTERÍSTICAS DO PENSAMENTO

As operações do conhecimento intelectual, que a linguagem se encarrega de expressar, têm sido estudadas pela filosofia desde seu início até hoje. Simplificando até ao exagero, pode-se afirmar que:

a) O pensar acontece como operação, e permanece e cresce como hábito. O pensar que nasce como operação é o pensar operativo, e o

que permanece forma os hábitos intelectuais. Essa é a divisão fundamental do conhecimento intelectual.

b) O pensar operativo é episódico: as operações podem realizar-se ou não, e quando se realizam, têm lugar e pronto, se detêm; não se conhece por elas mais do que o que já era conhecido. Para conhecer mais, é preciso realizar novas operações. As operações têm um caráter intermitente: agora penso, agora durmo.

c) As operações do pensar são três(52), e se organizam hierarquicamente da inferior para a superior: a primeira é a abstração ou simples apreensão, mediante a qual se obtêm os conceitos (como “branco”, “cachorro”). Essa obtenção

dos conceitos se realiza mediante uma luz intelectual (conhecida na tradição filosófica como intelecto agente) que o homem tem e que se projeta sobre as imagens elaboradas pela imaginação, das quais abstrai o conceito. A segunda operação é o julgamento, que tem lugar quando os conceitos se reúnem e se conectam entre si, dando lugar às propostas como "o cachorro é branco". A terceira operação se chama raciocínio ou razão, e consiste em um encadeamento de propostas, logicamente conectadas: "o cachorro é um animal", "todos os animais vivem e morrem", portanto, "os cachorros vivem e morrem".

d) Os hábitos do pensamento, que adquirimos depois de realizar as operações que acabam de ser mencionadas, são vários. Os mais

importantes são a ciência e a sabedoria, e consistem de hábitos de determinados conhecimentos teóricos ou práticos, como saber somar, saber francês, saber ser prudente…(53)

e) O conhecimento intelectual pode ser teórico e prático. O primeiro refere-se à ciência; o segundo, à ação prática. Voltaremos a eles no capítulo 5.

Dito isso, quais são as características do pensamento? Tem de se levar em conta, que, se pensar é a atividade mais elevada de que o homem é capaz, a partir dela poderíamos deduzir muitas coisas sobre seu modo de ser. Se prestarmos atenção aos traços do pensamento(54), poderemos adivinhar os traços do ser que pensa.

1) Infinitude. Já que: a) não está

aberto a uma “zona” determinada de seres, mas sim a todos – o alcance possível do pensamento abrange toda a realidade(55); b) não existe um pensamento último, após o qual já não se pode pensar mais nada; quer dizer, o pensamento é insaturável: por muito que pense, sempre pode pensar outra coisa. Isto nos leva a uma primeira conclusão que pode parecer surpreendente: na finitude que cada homem é, existe um princípio infinito; ou melhor, o princípio da finitude é infinito. A partir daqui, o início da importância da noção de pessoa fica garantida.

2) Alteridade. O homem pode captar a realidade não apenas em relação ao seu estado orgânico, como faz o animal, mas em si mesma, como coisa independente dele, como outra coisa, na sua alteridade. As coisas

captadas intelectualmente se captam assim, na sua alteridade. Posso captar a água como líquido refrescante que mata minha sede. Mas também a posso captar como H2O, e isso já não tem nada a ver com meus estados orgânicos. O homem não apenas lida com a realidade (incluído ele mesmo) por interesse biológico, mas é capaz de superar essa dimensão. Inclusive se diz que somos capazes de saber por saber, porque sim, porque nos agrada tal assunto. O lazer se relaciona com a possibilidade de alteridade: o lazer só se compreende a partir da vida intelectual.

3) Mundaneidade. No homem, existe um horizonte dentro do qual se podem captar muitos objetos. O conhecimento intelectual nos abre um mundo. Chama-se mundo, esse conjunto de seres que tenho ao meu

redor: não percebo objetos isolados, mas um âmbito dentro do qual se encontram umas coisas junto a outras. O conhecimento humano não é composto de entes isolados, mas contextualiza, capta totalidades de sentido.

4) Reflexividade. Condição da minha captação de um mundo é a captação de um centro receptor "a partir de onde" se percebe esse mundo. Percebe-se um horizonte a partir de um "ponto de vista" (Ortega y Gasset). Esse centro é o próprio cognoscente que se descobre a si mesmo, conhecendo e sendo o centro de referência. O sujeito inteligente se conhece a si próprio como sujeito, como eu. A inteligência é reflexiva porque permite que nos reparemos e nos descubramos a nós mesmos em meio ao "nosso mundo". Saber-se no

meio do mundo é transcender o mero caráter de mundanidade, pois a percepção do próprio eu não está nesse horizonte, mas lhe dá sua possibilidade. Neste sentido, pode-se dizer que o eu tem costas (Polo).

5) Imaterialidade. Essa característica do pensamento pode ser entendida a partir da velha distinção entre movimentos transitivos e "perfeitos":(56)

a. Existem processos nos quais sempre ocorre uma falta de simultaneidade entre a ação e seu término: quando me dirijo a Serranillos de la Sierra ainda não estou ali, e, quando cheguei, deixo de dirigir-me a Serranillos. Ao dirigir-se, podemos chamar processo ou movimento. Ao chegar, resultado ou término. O mesmo ocorre quando

produzo qualquer coisa: não há identificação entre o processo de produção e o produto final, não são simultâneos. O mesmo acontece ao começar a construção de uma casa. Nesses processos ocorre uma separação temporal entre os dois momentos (a produção ou movimento e o final de ambos). A impossibilidade de mover instantaneamente (nem sequer a luz pode fazê-lo) ou de produzir uma casa em um instante apenas é causada pela matéria, que não é simultânea.

b. Mas, além disso, existem processos nos quais o início é simultâneo ao resultado (e por isso a palavra processo só lhe é atribuível de um modo impróprio). Desde o começo da ação, já se obtém o resultado procurado: se vejo televisão, já a estou vendo. Se jogo

“parchís” já estou jogando. O acompanhar um programa ou o terminar uma partida, sim, são processos, mas as ações de ver ou de jogar são instantâneas com o fim a que se pretende delas (estar vendo, estar jogando). Nesses processos, o fim da ação é a ação em si mesma. Não se espera um resultado posterior ao que seja preciso “chegar”. Ver é uma ação de resultados imediatos, porque o resultado é a própria ação: “alguém vê e ao mesmo tempo viu, pensa e pensou”.(57)

Esta “instantaneidade” é imaterial, pois a matéria consiste precisamente na não simultaneidade, na extensão, no transcorrer para chegar de um ponto a outro. O pensamento é uma ação deste tipo: seu fim é a própria ação de pensar e, por isso, estar pensando já é ter pensado. É óbvio

que entre um pensamento e outro o tempo passa: o homem tem corpo, é um ser material submerso no tempo. Mas isso não impede que o pensamento, considerado em si mesmo, seja imaterial, pois no pensar considerado como pensar, o tempo não transcorre, não tem importância. Outra vez, a partir daqui se indica um dos motivos centrais para a afirmação da dignidade humana.

6) União com a sensibilidade. O pensamento não funciona à margem da sensibilidade e do conhecimento sensível. Isto é uma tese clássica(58): não se pensa nada que antes não tenha passado pelos sentidos. Assim, não existem conceitos sem apreensão da sensibilidade. Uma vez obtidos os conceitos, o pensamento elabora juízos e raciocínios. É sumamente importante acrescentar que o

pensamento não funciona “isolado”, mas volta à sensibilidade para referir os pensamentos às próprias coisas e aos objetos singulares. “Este cachorro é branco” é um juízo referido a um objeto singular que tenho diante de mim. Este proceder de ir e voltar à sensibilidade é uma característica central da nossa inteligência: “a faculdade de pensar pensa as formas nas imagens”.(59) De fato, é impossível separar a atividade da sensibilidade e a do entendimento: anima forma corporis.

7) Universalidade. Então, o pensamento capta o comum a muitos objetos, capta universales, quer dizer, conceitos gerais (“cachorro”, “animal”, “ser vivo” etc.). O próprio da razão é conhecer a forma abstrata das coisas. O racional é o universal, o comum a muitos. Por isso, podemos

ter uma vida social, quer dizer, uma vida em comum: enquanto nosso conhecimento é universal, supera a particularidade de cada qual e é compartilhável. O que os homens podem compartilhar é, sobretudo, o racional, porque racional significa universal, comum a muitos. É a razão o que nos une. Um animal não tem vida em comum, no sentido de que não compartilha projetos, sonhos, conhecimentos, de um modo consciente. Ao contrário, não parece haver nada mais humano do que desempenhar juntos as tarefas. Isso é uma conseqüência da capacidade de conhecer, do compartilhar criado pelo saber.

2.3. A VONTADE

Trataremos agora da vontade de

uma maneira sintética. Quando falarmos da liberdade e do amor, indicaremos os usos que lhe correspondem. A vontade é uma função intelectual. É o apetite da inteligência ou apetite racional(60), pelo qual nos inclinamos para o bem conhecido intelectivamente. O que os desejos e impulsos são para a sensibilidade, a vontade é para a vida intelectual: querer é seu ato próprio.

A vontade está tão aberta quanto o pensamento: pode querer qualquer coisa, não está pré-determinada em direção a um bem ou outro; encontra-se aberta ao bem em geral: a vontade é a inclinação racional para o bem, sendo o bem aquilo que nos convém. Segundo essa definição, a vontade não atua à margem da razão, mas simultaneamente com ela: deseja-se o que se conhece, se conhece a fundo

aquilo que se deseja. Amor e conhecimento se relacionam estreitamente.

A vontade se plasma na conduta, dando origem às ações voluntárias. A vontade aparece na ação, se faz presente ao atuar. Uma ação voluntária é uma ação conscientemente originada por mim, quer dizer, uma ação minha. Pode-se definir o voluntário também como "aquilo cujo princípio está em alguém mesmo e que conhece as circunstâncias concretas da ação". (61) O fato de ter vontade implica na responsabilidade: pode-se pedir contas ao homem daquilo que faz, porque o faz querendo. O homem é responsável por suas ações diante dos outros, da lei, da comunidade.

Esclarecer o problema da ação

voluntária exige uma diferenciação sobre o duplo momento da vontade: a) Em primeiro lugar, ocorre o desejo racional, que é “a tendência para um bem conhecido como fim”. Isto é, a vontade em sentido geral: o querer este ou o outro. Esse querer ou intenção basta para fazer com que uma ação seja voluntária. O desejo racional se refere, portanto, aos fins(62), quer dizer, àquilo que se quer conseguir. b) Em segundo lugar, vem a escolha, que consiste em decidir como e com quê meios levar a cabo a ação que me permita alcançar o fim desejado. A escolha requer uma deliberação prévia que avalie as diferentes possibilidades ou caminhos para chegar ao desejado. Falaremos desses dois atos ao tratar da liberdade.

Mas, por agora, deixemos a

vontade, faculdade que nos interessa acima de tudo em seu exercício. Chega o momento de ocupar-se de outro nível da realidade humana, aquele em que se dá uma curiosa mistura entre intelecto-vontade e o propriamente animal do homem: o campo dos sentimentos.

2.4. EMOÇÕES E SENTIMENTOS

A afetividade humana é tão importante que os clássicos a tinham como "uma parte da alma",(63) diferente da sensibilidade e da razão. É uma zona intermediária na qual se unem o sensível e o intelectual, e na qual se comprova que o homem é verdadeiramente unidade de corpo e alma. Na afetividade, habitam os sentimentos, os afetos, as emoções e as paixões. Sem uma atenta

consideração da nossa capacidade de ter sentimentos, cairíamos em uma imagem incompleta do homem e, portanto, falsa.

Em primeiro lugar, delimitaremos a questão analisando os sentimentos e definindo seus elementos. A ciência psicológica atual chegou a um certo consenso na análise dos sentimentos(64). Segundo ela, podem decompor-se em quatro elementos fundamentais:

1➜	2➜	3➜
Objeto desencadeante e suas circunstâncias	Emoção ou perturbação anímica	Alteraçõ orgânica ou sintomas fí

A seta que une os quatro números indica que a relação entre os quatro elementos é necessária, quer dizer, formam uma seqüência constante, de efeito a causa, que ocorre na estrutura do desencadeamento de todo sentimento. Por exemplo: se virmos um leão solto pelo corredor de nossa casa (1), sentiremos medo (2), nosso coração ficará acelerado (3), e sairemos fugindo (4). Se logo cruzamos com uma pessoa bonita (1), talvez tenhamos a curiosidade de conhecê-la (2), pois ao vê-la ficamos meio abobados (3) e por isso fingimos que esbarramos por acaso (4). Às vezes, o objeto desencadeante da paixão não é localizável. Ocorre assim com a angústia, um sentimento

cujo objeto precisamente não é localizável, mas genérico, e por isso mesmo não sabemos como evitá-lo.

Os quatro componentes indicados são necessários para definir um sentimento: é preciso levar em consideração o contexto e a origem ou objeto desencadeante, o tipo de perturbação anímica produzida, as conseqüentes alterações orgânicas, e a resposta de conduta que geram. Somente após analisar em cada caso todos esses elementos, poderemos chegar a identificar, definir e entender corretamente de que sentimento se trata. Aqui estamos nos permitindo usar a palavra sentimento de um modo muito genérico, equivalente à emoção (que em rigor é uma perturbação mais momentânea e organicamente mais intensa que o sentimento), afeto (que dá nome ao

mundo da afetividade) e inclusive paixão. Ainda que tecnicamente as diferenças entre eles sejam claras, não importa para o caráter introdutório de nosso propósito(65).

Podemos definir os sentimentos como ”o modo de sentir as tendências”.(66) A tristeza, por exemplo, seria a aversão ou rejeição a um mal presente enquanto sentido. São a consciência da harmonia ou desarmonia entre a realidade e nossas tendências(67): se algo produz em mim tristeza, é porque realmente o sinto como obstáculo ao que são meus fins próprios. Entre a realidade percebida e nós, pode existir acordo ou conflito; quando tomamos consciência disso, surgem os sentimentos como a consciência da adequação ou inadequação entre a realidade e nossas tendências. Quer

dizer, os sentimentos são perturbações da subjetividade. Precisamente porque são uma consciência sensível das tendências, têm um valor cognitivo: “dizem” algo sobre a realidade que os provoca. Assim, uma mãe se dá conta, de modo imediato, das necessidades de seu filho, ou de se ele está bem. Também, “dizem” algo sobre o sujeito que sente: a maneira de estar afetado pelos objetos e pelo mundo em geral.

Convém estar ciente de que em castelhano a palavra sentir pode ser aplicada tanto a uma sensação (“sinto as chaves no bolso”) quanto a um sentimento (“sinto pena”). É da máxima importância para não empobrecer o mundo afetivo, não confundir a sensação com o sentimento. Por exemplo, uma coisa é a sensação de viver, uma plenitude

biológica, um prazer sensível ou satisfação corporal, e outra bem diferente é a satisfação dos sentimentos, que é algo muito mais rico. A sensação só nos faz tomar consciência de nosso próprio corpo. O sentimento, ao contrário, nos abre à apreciação do que nos rodeia. Além disso, os sentimentos geram uma conduta enquanto que a sensação termina no "senti-la". É algo que ocorre no presente. O sentimento, em troca, se distende no tempo ao gerar uma conduta.

Como qualificá-los? Fizemos a distinção entre duas grandes tendências sensíveis: desejo ou apetite concupiscente (a inclinação para possuir um bem), e impulso ou apetite irascível (a inclinação para vencer ou afastar os obstáculos que permitem possuir o bem). Essas duas

tendências causam dois tipos de sentimentos, originados em cada uma delas.

À inclinação do desejo para possuir o bem, pode-se chamar de amor, e à inclinação para rechaçar o mal, ódio. O amor pode ser do bem futuro, e se chama desejo apenas, ou do bem presente, e se chama prazer. O ódio pode ser uma aversão a um mal futuro; provoca a inclinação de fugir; ou aversão a um mal presente, e se chama dor ou tristeza.

A inclinação ou impulso de afastar ou vencer os obstáculos que se interpõem no caminho para alcançar o bem pode ser positiva ou negativa. Quando este apetite se move em direção a um bem difícil ou árduo, mas alcançável, se chama esperança; mas quando se inclina em direção a

um bem que se torna inatingível, se chama desespero. Quando se depara com um mal que se torna inevitável, se chama temor; mas quando se acredita que o mal é evitável, poderíamos falar de audácia ou temeridade. Finalmente, se este apetite se enfrenta com um mal presente e o rejeita (em vez de se deter na tristeza ou na dor) se chama ira.

Os sentimentos e as paixões são um mundo muito complexo, no qual intervêm, como em tudo, o psiquismo humano, a razão e a vontade, junto com as tendências. Por isso, esta classificação é simplesmente orientadora. A partir deles pode-se caracterizar um mapa da ação humana. Tentando resumi-los em um quadro, poderiam ficar do seguinte modo:

		Inclinação	Se ter
Presente	Bem	Amor: princípio	De
(concupiscência)	Mal	Ódio	Fug
Futuro, Árduo	Bem	Esperança: possível	Val aud
(Irascível)	Mal	Desespero: impossível	Ter par

Os sentimentos partem sempre do amor. O que amo, desejo; o que impede meu amor, odeio. A positividade vem antes dos sentimentos negativos. Mais ainda: se esses aparecem é porque temos certa experiência do que deveria ser, isto é, porque estamos abertos ao amor. Da mesma maneira, ressaltamos a

palavra fim, porque é o modo pelo qual se cumpre a atividade sentimental: alcançado o fim, se tem o gozo e isso basta. Se faltasse o fim, nos sobra a dor, talvez surja a ira e busquemos a vingança, mas, sem um fim pelo qual fazê-lo, no final esse ataque se verá reduzido a um mero movimento trágico(68). O motivo é claro: o que todo homem deseja é a felicidade, que no âmbito dos sentimentos se chama gozo. O gozo, a felicidade, é o fim da ação, e o fim da existência humana já a partir do âmbito do sensível.

2.5. REFLEXÕES SOBRE OS SENTIMENTOS

O lugar da afetividade e dos sentimentos na vida humana é central. São eles os que ajustam a situação

anímica íntima, os que impulsionam ou retraem a ação, os que definitivamente juntam ou separam os homens. Além disso, a possessão dos bens mais valorizados e a presença dos males mais temidos significam eo ipso, que nos retêm aqueles sentimentos que nos dão ou tiram a felicidade. A vivência subjetiva da felicidade está estreitamente relacionada com o modo de sentir nossas tendências: estar confortável ou desconfortável, sentir-se existencialmente vazio ou pleno etc.

Pelo que foi dito até o momento, devemos dar um valor muito positivo aos sentimentos: reforçam as tendências. Essa valorização positiva não é irrelevante de modo algum, pois existe uma escola racionalista de ética, representada por Kant e Hegel, que concede aos sentimentos

individuais um valor negativo, como se fossem algo próprio de seres frágeis(69). Essa atitude procede de um certo dualismo, que vê no sensível um rebaixamento do humano e esquece que anima forma corporis. Desejar que o homem não viva seus sentimentos é tentar fazer com que o homem não seja humano, que não viva também pelo aspecto corpóreo. Isso cria disfunções.

Por que o sentimentalismo não é uma postura adequada, prudente? Porque o domínio sobre os sentimentos não está garantido: é uma parte da alma que nem sempre é dócil à vontade e à razão, porque não pertence plenamente a este âmbito. Isso é uma característica primordial da afetividade. É como um gato doméstico, que se tem de amestrar, mas que também pode voltar-se

contra nós (Platão). Aristóteles fala de “domínio político” da razão sobre os sentimentos: são como cidadãos livres que podem ser ensinados a dirigir suas ações em direção ao fim da cidade, mas que precisam aprender, e de vez em quando, reagem a seu ar. Comandar um sentimento não é o mesmo que dizer ao braço que se levante.

Dessa forma, os sentimentos podem ir a favor ou contra o que alguém deseja; não podemos controlá-los completamente se antes não nos empenhamos em educá-los. Esta possível desarmonia pode causar patologias psíquicas, morais ou do comportamento. Por exemplo, o medo de se enganar gera inibição; a pessoa acaba não agindo. O medo de engordar pode gerar anorexia, e misturar-se com problemas de auto-

estima. O surgimento ou desaparecimento dos sentimentos não é totalmente voluntário: o enamorar-se é algo que, sem previsão, me acontece. Eu não posso dar-me a ordem de enamorar-me. Ao mesmo tempo, devo administrar minha afetividade (se já dei meu amor a alguém, tenho de saber renunciar a alguns afetos por outras pessoas ou, do contrário, serão os sentimentos que guiam minha vida e não eu a eles). O mesmo acontece com uma desilusão amorosa: a pessoa gostaria de esquecer, mas não consegue, e sofre. A dor moral não é voluntária; tem de se saber vivê-la sem deixar-se dominar por ela.

Um dos grandes ensinamentos de Platão foi o de mostrar como se consegue que os sentimentos colaborem com as tendências e a

vontade(70): os sentimentos são os grandes companheiros do homem, ainda que não tenham atingido “a maioridade”; pois quando se deixa que atuem sozinhos podem crescer desmensuradamente e causar anomalias e patologias. A virtude que os domina se chama sofrosyne, moderação, sossego, autodomínio, temperança. Os sentimentos são irracionais em sua origem, mas harmonizáveis pela razão. Apenas em parte se pode conceitualizá-los, mas de fato acompanham os pensamentos e os desejos racionais. Este caráter irracional dos sentimentos é o causador de que na vida humana nem tudo seja exato e coerente: há uma larga margem para a fantasia e o mistério, para o imprevisto e a irracionalidade. Quem quer ter tudo sempre bem amarrado perde essa

espontaneidade cheia de frescor de quem se atreve a amar. O enrijecimento, típico, por exemplo, da cultura vitoriana, costuma acabar com um final patético.

Por outro lado, os sentimentos produzem valorizações imediatas sobre todas as pessoas. Evocam determinados bens, males, recordações etc. Esta valorização espontânea que o sentimento provoca, predispõe à conduta em um sentido ou outro. Em conexão com isto, os sentimentos reforçam as convicções e lhes dão força: quando sentimos as coisas, elas se tornam mais nossas. É bom que quem deseja algo, o deseje apaixonadamente (se o objeto querido vale a pena: apaixonar-se por um carro ou por uma marca de roupa indica atitudes superficiais). A diferença entre um bom professor e

um mau professor é se “está convencido” do que explica, quer dizer, se o sente como sendo próprio, ou somente “recita” a lição. O amante se preocupa muito em demonstrar seu amor, pois nele carrega o melhor de sua vida. Envolver as coisas com a paixão é preenchê-las de sentido. Ao menos desde um ponto de vista biográfico. Quem desfruta do que realiza, quem o demonstra, se converte em alguém atraente. A razão é que consegue que sua vida tenha uma unidade plena: o que quer meu coração, meu corpo também o quer, minha cabeça, todo o meu eu. A indiferença provoca a morte do que é vivo.

4) Deste modo, a variedade de sentimentos produz a variedade de caracteres: uma parte importante da personalidade de cada um depende

dos sentimentos que desenvolve. A intensidade e a forma de manifestar os sentimentos faz com que predomine na conduta algumas atitudes ou outras:

a) o apaixonado coloca paixão e intensidade no que faz, ainda que às vezes o que foi realizado não mereça tanta atenção;

b) o sentimental se deixa levar pelos sentimentos, não os domina e por isso é instável;

c) o cerebral e frio é o que não alcança a "linguagem do coração" e pode dar a impressão de ser desumano;

d) o sereno é aquele cujos sentimentos demoram a despertar e que, por serem mais reflexivos, tendem a ser mais coerentes e menos volúveis.

e) o apático é “o indiferente”, o que carece de paixões: sente pouco, porque conhece pouco, não tem nem tendências nem metas, não ama nada e por isso nada o move. É amorfo ou indiferente.

5) Por tudo que foi visto, fica clara uma conclusão: o certo é que haja uma proporção entre os sentimentos e a realidade, entre o desencadeador do sentimento, este mesmo, e sua manifestação. É preciso evitar as dissonâncias por excesso (o sentimental) ou por defeito (o cerebral). Isto exige que não haja engano no conhecimento da realidade. Esse engano é a origem das frustrações: não saber aceitar os próprios limites, permanecer em um nível epidérmico ao conhecer uma pessoa e não saber quem é

verdadeiramente, decepcionar-se por esperar demasiado de alguém de quem não se deveria esperar tanto etc. Se não se propicia essa proporção, o encontro com a realidade será traumático, pois, ainda que nós a percebamos de uma maneira, as coisas continuam sendo o que são e acabam mostrando-se em todo o seu realismo.

Os erros da auto-estima originam sentimentos falsos, de superestimação, prepotência ou frustração. Conseguir fazer uma estimativa correta da realidade e de si próprio, evita que os sentimentos dêem um passo em falso. Por exemplo, idealizar demais uma coisa ou pessoa, impossível para nós, cria frustração e esta leva à renuncia de se permitir novas tentativas, porque o sentimento terá sido esvaziado. Não

vale parar; o homem é capaz de ir além dos seus obstáculos. Uma estimativa correta da realidade das coisas e das capacidades do próprio ser sabe relativizar, ironizar, mostrar-se sereno ante os próprios fracassos, pois "a vida continua": enquanto vivemos no tempo sempre há um ainda. A luz da fé Católica traz, neste sentido, a possibilidade do perdão, quer dizer, de poder apagar e começar de novo, com respeito às ações passadas.

Os erros de apreciação do objeto dos sentimentos originam desgostos e brigas: quando uma pessoa descobre que esteve auto-enganada, ou que uma pessoa não é tão digna de confiança como parecia, vêm a ira, a vergonha, o despeito, a depressão etc. Outras vezes, podemos amar apaixonadamente realidades que

talvez não mereçam tanto: com freqüência, os donos de animais domésticos exageram seu afeto pelos animais. Procurar ter uma amizade com um cachorro ou com um cavalo – diziam os clássicos – é uma desproporção.

Propomos estas regras:

a) nem todas as realidades merecem o elevado sentimento que temos a respeito delas, seja este de temor, amor, apreço etc.

b) muitas realidades merecem melhores sentimentos do que os que temos em relação a elas: cuidado com subordinar os julgamentos às primeiras impressões;

c) em conseqüência, as valorizações sentimentais têm que ser corrigidas e retificadas: deixar-se dominar por elas é, simplesmente,

subordinar a própria vontade a algo efêmero. Quer dizer, não ser o guia da própria vida.

6) Como se medem ou se valorizam os sentimentos? Pela emoção ou perturbação psíquica que causam e pela conduta ou manifestação externa que provocam. A emoção é vulcânica, intensa, mas costuma passar com rapidez, porque é superficial. Ocorre assim quase sempre; um romance pode causar inicialmente intriga, mas é comum que acabe transformando-se em algo rotineiro e percamos o interesse por sua leitura. Com as pessoas, pode acontecer o mesmo: no primeiro dia todo o mundo é mais ou menos simpático; o tempo de convivência permite saber se o sentimento inicial corresponde à realidade.

Os sentimentos profundos não desaparecem tão facilmente, ainda que também não sejam fáceis de identificar mediante estados emocionais. Pode-se sentir algo muito profundamente e durante muito tempo sem emocionar-se por isso: o amor pelos pais, a fidelidade no cotidiano, um ódio que vem de longe (por exemplo, causado por um enfrentamento étnico) etc.

A conduta é um modo muitas vezes involuntário, pouco consciente ou descuidado, no qual se manifestam os sentimentos de um modo mais real do que nos estados emocionais interiores. O que uma pessoa sente por outra não é questão de sensações, mas sim algo que se vê na conduta, na atitude que tem com ela: se um marido evita falar com sua mulher, se não a olha nos olhos, não pode dizer

que não esteja acontecendo nada entre eles. Quando alguém afirma que nos aprecia e logo em seguida age com indiferença, nos engana: nós homens fomos feitos para os atos concretos. O amor (o ódio) se demonstra no que é encarnado, não em idéias.

7) Nem todos os sentimentos têm o mesmo valor: são hierárquicos. A aprendizagem de seu domínio inclui saber organizá-los e ser objetivos a respeito deles: há medos bobos, temores infundados, apaixonamentos irrefletidos e fugazes; quer dizer, há sentimentos cuja importância objetiva é muito pequena. Afastar-se um pouco deles, ironizá-los, é importante.

A conduta não mediada pela reflexão e pela vontade, quer dizer, o

sentimentalismo, produz insatisfação. Adotar como critério para uma determinada conduta, a presença ou a ausência de sentimentos que a justificam, gera uma vida dependente dos estados de ânimo, uma certa atitude escravizada. Os ânimos são cíclicos e terrivelmente mutantes: as euforias e os desânimos vão se sucedendo, sobretudo nos caracteres mais sentimentais, desfazendo o domínio da vontade. A conduta deixa de responder a um critério racional e depende de como nos sintamos. Isso é o que chamamos "ter ganas" (de estudar, de trabalhar, de discutir, de dar explicações etc.).

Ter ganas de, como critério de conduta, não conduz à excelência, mas, sim, as subordinam ao fácil, ao que em longo prazo (e também em curto) decepciona. Uma sociedade

sentimental é uma sociedade que fica nas mãos da casualidade. Nela, as pessoas querem deixar de ser responsáveis, enquanto navegam na turva "tentação da inocência",(71) que consiste em responder que não se queria fazer mal, quando por seguir o que se sente se comete uma injustiça contra a realidade do mundo. O infantilismo (medo de crescer, de assumir responsabilidade) é a grande enfermidade de nosso tempo.

O estado de ânimo é importante, mas não o mais importante. Exagerar a importância do estado anímico conduz a colocar como instância hegemônica da vida humana o como me sinto agora(72), e isso indica ceder o domínio de si mesmo a um sentimento ou outro (assim, em Heidegger, a angústia). No terreno prático, tal atitude produz

insegurança, dependência do juízo dos outros sobre nós, desarmonias psíquicas…

9) Por último, como se manifestam os sentimentos? Primeiro, tem-se de aprender a manifestá-los. Ainda que muitas pessoas aprendam espontaneamente, nem todas sabem fazê-lo(73). Manifestam-se, sobretudo, com a conduta, ainda que também dizendo o que a pessoa sente. A manifestação deve ser harmônica com o conjunto da conduta: fins escolhidos, convicções etc. Quer dizer, a manifestação dos sentimentos deve guardar proporção com as outras dimensões humanas.

Na manifestação se descobre a importância dos gestos. Esses são a linguagem dos sentimentos: há gestos do rosto (rir, chorar, sorrir, franzir a

sobrancelha); do corpo (pôr-se de pé, inclinar a cabeça, prostrar-se, fechar o punho) etc. Normalmente, uma pessoa rica em gestos é rica em sentimentos, a não ser que esteja representando. Uma cultura rica em gestos tem riqueza de sentimentos. Por exemplo, no Mediterrâneo – Itália, sul da Espanha – a comunicação é marcadamente gestual (palmadas, movimentos de mãos, abraços), e isso alimenta sua fama de serem povos sentimentais. O tópico do mordomo inglês, em troca, é hierático, inatingível, imperturbável.

A arte é, talvez, o modo mais sublime de expressar os sentimentos, e entre todas as artes, a música é o veículo privilegiado. A música tem um enorme poder de evocar e despertar os sentimentos sem nomeá-los, de um modo talvez confuso, mas

que move o interior. A música potencializa, acompanha e expressa os sentimentos. A alegria se canta, a dor também. O tedioso é rítmico, a criatividade sinfônica. Quando a música se interioriza pessoalmente, se transforma em canção. Cantar é, provavelmente, uma das formas mais belas de exteriorizar o que sentimos.

Algo similar, em nossa época, ocorre com a grande conjunção das artes: o cinema. Nele, se unem as narrativas (roteiros), o plástico da pintura (fotografia), e a música como revestimento dos sentimentos (o que no cinema se chama banda sonora). Nele, a tarefa dos atores nos produz essa catarse, essa identificação que provoca no espectador a inquietude, a maravilha, o riso e o choro. A cultura cinematográfica é dirigida fundamentalmente aos sentimentos.

Dreams worlds, mundos dos sonhos, projeção de esperanças. Freqüentemente confundimos a vida com os sonhos, os sentimentos com o sério, e as coisas acabam sendo “tão reais que parecem um filme”.

Uma parte não tão pequena de nossa conduta e do que ocorre em nosso interior é provocada pelos sentimentos. Nunca acabam de ser conhecidos, porque se reflete pouco sobre essa sua presença peculiar. É que sua ausência converte a vida em um deserto monótono.

2.6 DINÂMICA AFETIVA E HARMONIA PSÍQUICA

Chegou o momento de revermos o que já foi dito ao longo destes dois primeiros capítulos. O modo natural

de fazê-lo é relacionar entre si todas as faculdades mencionadas até agora. A dinâmica vital humana, seu desenvolvimento, sua plenitude e auto-realização, dependem da harmonia existente entre todas as dimensões do psiquismo (inteligência, vontade, sentimentos etc.). Utilizamos aqui o termo harmonia em dois sentidos: como plenitude de desenvolvimento, e como equilíbrio e proporção interior das partes dentro da unidade do todo(74). As dimensões apetitivas e a vontade, ajudadas pelo sentimento, se dirigem para os fins biológicos e extrabiológicos. O problema para seu desenvolvimento proporcional reside em conseguir uma coordenação entre elas que esteja bem dirigida pela razão: devem tender para a mesma direção, de modo que não haja

conflitos entre elas. A vida realizada, quer dizer, a plenitude de desenvolvimento de todas as dimensões humanas, exige a harmonia da alma. Trata-se de um equilíbrio dinâmico que potencia cada faculdade enquanto a compassa e une às demais. Uma vida centrada no racional, e que esquece o sentimento, está em desequilíbrio. Uma vida voluntariosa, mas que desconhece os porquês, também. Fechar-se na dimensão leva à perda do comando da própria existência: equilíbrio, harmonia, claridade. Esses são os traços que definem a beleza clássica, da vida bela. A melhor maneira de conseguir esta harmonia é colocar a razão no comando sobre o resto das dimensões humanas, visto que a inteligência é nossa faculdade superior e distintiva; a que se faz

coerente com o fim, a que cobre, portanto, todo o caminho da vida de sentido: “o homem inteligente fala com autoridade quando dirige sua própria vida”.(75) Se não for ela que dirige a ação, as tendências e os sentimentos crescem demais, até produzir um desequilíbrio. A medida das tendências é proporcionada pela razão, pois no homem elas não se medem espontaneamente a si próprias(76).

Há duas maneiras de considerar a harmonia da alma: por fora e por dentro. A consideração exterior nos diz que o único modo de conseguir essa harmonia e equilíbrio de ações é graças a um objetivo, um alvo (skopós), que unifique as tendências. Falamos então de um fim ou de alguns objetivos predominantes que dão sentido a todas as outras ações.

Alcançá-los é conseguir a auto-realização, a vida realizada, a felicidade. A consideração da harmonia psíquica interna precisa, em primeiro lugar, que a pessoa esteja reconciliada com seu próprio inconsciente. Existe um certo preconceito, talvez devido em parte ao ensinamento de Freud, que traça uma imagem do inconsciente como uma ação oculta, anárquica, que determina a conduta do indivíduo por trás das suas costas. O inconsciente é certamente importante, mas não é o dono do homem. Melhor, é o conjunto de elementos biológicos, genéticos, psicológicos, culturais etc. que o homem leva consigo quando desenvolve sua vida consciente. Pode-se chamar esse conjunto de síntese passiva. E, está claro, deve haver uma harmonia entre o

inconsciente e a vida consciente. Isso é algo que quase todas as pessoas “normais” conseguem obter por meio de um processo educativo adequado.

Entretanto, o índice de enfermidades psíquicas que existe em nossa sociedade demonstra que o processo educativo mencionado muitas vezes se quebra, e não se alcança a harmonia da alma, perdendo-se a saúde. A harmonia e a saúde psíquicas dependem do adequado controle das tendências e dos sentimentos, e da adequada integração do inconsciente na vida consciente. A pergunta sobre como conseguir esse controle abre algumas perspectivas muito amplas. Em linhas gerais, pode-se responder de três maneiras:

a) Em primeiro lugar, cabe uma

resposta técnica. Os problemas afetivos e tendências, e o estado psíquico em geral podem ser controlados e melhorados tecnicamente, mediante a medicina, a psiquiatria, técnicas de relaxamento mental etc. A medicina busca a saúde. Quando se dá muita importância à técnica médica, há a tendência de pensar que se pode solucionar qualquer problema humano com ela. Às vezes se pensa que o corpo (e o psiquismo) é uma máquina que às vezes precisa de consertos. Muitas das enfermidades psíquicas têm uma base maior do que se pensava faz poucos anos. A psiquiatria hoje depende mais da bioquímica numa escala cada vez maior. A indústria farmacêutica cresceu enormemente no campo dos antidepressivos, ansiolíticos etc. Essa é precisamente

uma das razões do crescente abandono das teorias psicanalíticas de Freud(77): sua técnica de psiquiatria clínica conta pouco com a farmacologia, e seus resultados são muito lentos.

Entretanto, o enorme poder da medicina atual deve recorrer a procedimentos que estão além da técnica pura e que se dirigem à pessoa(78). A imagem da máquina não faz justiça a essa complexa unidade que é o homem. Existem problemas íntimos, ou psicológicos, pelos quais a medicina não pode fazer muito: nem todos os males se curam com comprimidos, porque requerem a intervenção da vontade, da liberdade; a disposição das forças, própria do sujeito, não é manipulável com fatores meramente externos. Para esse tipo de cura, é

necessária a psicoterapia, o cuidado ou cura da alma, e outros métodos (medicina psicossomática, amizade, introspecção psicológica etc.), cuja única receita fundamental é o diálogo. As dores do espírito se curam com ajuda de fármacos, de sono, de banhos… Mas também com os amigos, ao desfrutar o amor, na contemplação da verdade (deslumbrando-se diante da beleza das coisas o que leva a agradecer por elas), no trato com Deus(79). É preciso ensinar ao paciente a se conhecer e a ser senhor de seu próprio reino interior. A solução puramente técnica não é suficiente para conseguir a harmonia da alma.

b) Uma segunda solução consiste em afirmar que o controle afetivo e tendencial é puramente racional e voluntário. Quer dizer, que basta o

império da razão abstrata e da vontade dominadora para se manter no limite, os sentimentos e as tendências. Os homens instruídos (séculos XVII-XIX) acreditaram que todos os problemas do homem se resolveriam mediante uma ciência racionalista e abstrata, que permitiria deduzir, como quem resolve um problema de geometria, qual era a solução para os problemas morais, psicológicos ou sociais. A ética era enfocada ao modo demonstrado pela geometria e o uso da liberdade era freqüentemente substituído pela necessidade marcada por uma razão calculista, que vive sob o risco de acabar sendo pedante. É uma visão que tende a subestimar a afetividade, a sensibilidade e o inconsciente, quer dizer, tudo relativo ao corporal.

No terreno da moral, esse enfoque

se desloca com facilidade em direção ao dualismo rigorista: a harmonia da alma se almeja alcançar unicamente à base do cumprimento do dever, de se fazer o que tem de ser feito. O nível sensível – dizem – o indivíduo singular deve submeter-se às regras abstratas da razão, que se concretizam em um dever moral seco, inflexível, alheio aos sentimentos, que se justifica por si mesmo. Nietzsche rechaçou completamente esta moral do dever rigorista, mas continuou insistindo em que quem não fosse capaz de ter autocontrole era um escravo, desprezível, pois estava condenado a obedecer(80). Substituiu a razão pela vontade de poder. Nisto, Nietzsche continuava sendo instruído: pensava que o homem superior era capaz de dominar por completo suas tendências e conseguir a harmonia da

alma de modo voluntarista, apenas com o querer, ainda que não houvesse razões que fizessem desse domínio algo necessário. O enfoque voluntarista com freqüência se tornou ideológico: pintar a sociedade e o homem perfeito de modo abstrato e depois obrigar rigidamente a realidade concreta a se parecer com o modelo teórico é pura ideologia. Entretanto, isto contradiz a experiência: fazer as coisas só pelo sentido do dever, ou porque foi planejado assim, apenas mobiliza os inflexíveis, os voluntariosos, os néscios e os fanáticos. Pelo contrário, pensamos que se deva humanizar o mundo: o comportamento moral, o ideal da razão, os movimentos da vontade, são perfeitos para o homem, mas apenas se são encarnados. Não somos espíritos puros, anjos. Pelo

contrário: gostamos de gente, de calor e de música. É agradável ver um sorriso e não apenas viver entre um “amor puro”, que não se vê, nem se sente, nem pode existir entre os homens. Em realidade, é necessário saber mostrá-lo, com luz, com alegria. É preciso convencer, motivar e fazer as pessoas felizes para que elas ajam como é necessário, mas também como lhes convêm(81). A procura da harmonia da alma deve levar em conta a liberdade e a debilidade humanas. Quer dizer, deve levar em conta a realidade do homem.

c) O humanismo clássico e o cristianismo pensam, faz muitos séculos, que a educação da vontade, do sentimento e dos apetites é o modo de conseguir a harmonia psíquica e que essa educação se realiza

mediante a aquisição de hábitos.

Sustenta que a harmonia não é garantida, quer dizer, pode não ocorrer a hegemonia da razão e da vontade, e de fato isso não ocorre totalmente. O Cristianismo acrescenta a isso a seguinte tese: a desarmonia interior no homem é um fato. Esta "desordem" tem a ver com a origem do homem e se chama pecado original. A existência dessa "desordem" explica que se o homem se descuida, tende ao vício, que é sempre um excesso ou um defeito(82). Há que se conseguir essa harmonia, dirigindo as diversas faculdades a um objetivo comum, do qual a razão é a encarregada de indicar.

A razão direciona nosso olhar para o fim. Isto é, na prática o fator

determinante é o fim, “o fim é o princípio da ação”, e a este se chega pela razão: a custa de treinar as tendências, se consegue essa harmonia, ainda que esta se possa perder pelo mesmo procedimento. Esse enfoque dá uma grande importância ao costume, à virtude e ao hábito. A harmonia, em grande parte, situa-se nas mãos de cada sujeito, das coisas que faça, que adquira; portanto, para conseguir uma vida realizada, o fundamental é a educação dos sentimentos, das tendências e da pessoa em seu todo. Educar é a tarefa de colocar objetivos comuns a todas as instâncias humanas, acostumando-as a praticar aquilo que conduz a esses fins.

Qual é o caminho para essa harmonia? A ética, que consiste em

alcançar um ponto intermediário de equilíbrio a respeito dos sentimentos: ter os sentimentos adequados, a respeito dos objetos adequados, com a intensidade e o modo adequados, evitando o defeito e o excesso(83). Esse ter depende das habilidades (virtudes, hábitos) que cada pessoa tenha adquirido. Assim, a covardia é o medo excessivo, exagerado, que leva à imobilidade; a temeridade é não temer nada, nem sequer aquilo que se deve temer, quando se deve, com a intensidade que se deve.

O caráter colérico é o daquele que se aborrece por qualquer coisa; a indolência é o caráter daquele para quem dá tudo na mesma, e não se aborrece nem mesmo quando deveria; a justa indignação é aborrecer-se apenas quando e como a ocasião o merece. O despudor é característica

de quem é um sem vergonha; a timidez é própria de quem se envergonha de tudo, inclusive quando não há motivo (falar em público etc.); o pudor é envergonhar-se do modo devido por aquilo que é realmente vergonhoso.

A ética, segundo esta perspectiva, pode entender-se como a educação dos sentimentos(84). Quando se consegue obter um ponto intermediário, os sentimentos entram em harmonia com as tendências, e as reforçam, fazendo com que a conduta humana se torne formosa, bela. Por isso, admiramos os caracteres maduros, equilibrados, donos de si, ricos em sentimentos. Não é demasiado freqüente apresentar a ética como o modo de harmonizar as tendências humanas, para otimizá-las. O modelo racionalista e dualista não

a compreendeu como um conjunto de normas abstratas, gerais e aborrecidas. A visão que se propõe aqui é: a aprendizagem ética consiste em otimizar os sentimentos e as tendências; quer dizer, ajudá-los a alcançar seu máximo fortalecimento e intensidade, resultando deles a máxima harmonia psíquica, a máxima riqueza e firmeza interiores.

Esta é uma visão da ética que dá uma grande importância à beleza da conduta humana85. O belo é o equilibrado, o harmônico, aquilo que está completo, sem que lhe falte nada, e cujas partes estão ordenadas no conjunto. Portanto, aqui estamos à porta de entrada da ética como caminho em direção à plenitude humana. Por isso, podemos insistir em que ter equilíbrio interior e harmonia psíquica é o único modo de

ser feliz. O método mais eficaz para alcançar a harmonia psíquica é a educação dos sentimentos, e isso coincide com a ética. Logo, o único modo de se ser feliz, é vivendo eticamente. A ética não é um conjunto de proibições, mas, sim, a afirmação da possibilidade do homem de ser homem.

Este caminho em direção à plenitude humana em que consiste a ética necessita de algumas normas orientadoras, cujo cumprimento permite alcançar os bens e valores nos quais essa ética está radicada. Assim, a ética consiste em: adquirir alguns hábitos chamados virtudes, mediante o respeito a algumas normas que capacitem para se possuir os bens que façam o homem ser feliz. O que ocorre é que a plenitude humana implica já em liberdade, e, ao nomeá-

la, tocamos o núcleo da condição humana, aquela profundidade, sempre insondável, que culmina o que foi dito até o momento e que justifica o que se seguirá: o caráter pessoal do homem, que constitui cada ser humano, como algo único e irrepetível. É este o tema que devemos abordar no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3[86]

A PESSOA

Nossa cultura foi descobrindo paulatinamente a importância da pessoa humana. Por exemplo, no campo jurídico: o Direito apóia nesse conceito a legislação positiva acerca dos direitos fundamentais, os direitos humanos etc. A fonte última da dignidade do homem é sua condição de pessoa.

Do mesmo modo, essa noção é básica em outras ciências humanas, especialmente na filosofia recente, na ética profissional etc. Por que? Porque é um conceito que indica o que constitui o núcleo mais

específico de cada ser humano. Nosso propósito aqui é abordar a questão fazendo uma descrição antropológica desse núcleo, que sirva em primeiro lugar para entender por que o homem é inviolável e, em conseqüência, por que os atentados contra o homem – ainda possíveis na prática – são sempre uma desordem. Além disso, ao traçar o perfil da pessoa, virão à luz os aspectos mais profundos de seu ser. Trata-se, portanto, de uma descrição que indica apenas seus traços fundamentais(87), para permitir a compreensão do que é mais relevante e inédito em cada ser humano.

Tendo já descrito esses traços, poderemos abordar algumas definições do homem e de sua natureza, baseadas em sua condição pessoal. O ser pessoa lança nova luz

sobre o que foi dito nos dois primeiros capítulos. Trata-se de obter assim uma visão global do homem a partir de seu ser pessoal. A partir dela, se pode alcançar facilmente os vários e muitos diferentes âmbitos da vida humana, cujo conjunto dirige-se à antropologia: a noção de pessoa constitui o núcleo de tudo quanto vamos tratar a seguir.

3.1 MARCAS QUE DEFINEM A PESSOA

Como não se podem separar as marcas características da pessoa, primeiro as descreveremos muito brevemente em seu conjunto. Depois, nos deteremos em cada uma delas(88). Dissemos que a imanência era uma das características mais importantes dos seres vivos. Imanente

é o que se guarda e permanece no interior. Colocamos exemplos de operações imanentes, tais como: conhecer, viver, dormir, ler, nas quais o que o sujeito faz permanece dentro dele. As pedras não têm um dentro, os seres vivos sim. Há vários graus de vida, cuja hierarquia vem estabelecida pelo diferente grau de imanência. Os animais realizam operações mais imanentes do que as plantas, e o homem realiza operações mais imanentes do que os animais.

O conhecimento intelectual e o querer, por serem imateriais, não são mensuráveis organicamente: são "internos". Só os conhecem quem os possui, e só se comunicam mediante a linguagem, ou através da conduta, pois ninguém pode ler os pensamentos de outro. Cada um tem em suas próprias mãos a decisão de

comunicá-los. A primeira marca, denotando bem o que acabamos de dizer, é a intimidade. A intimidade indica um dentro que só a própria pessoa conhece. O homem tem um dentro, é para si, e se abre em direção ao seu próprio interior, na medida em que se atreve a conhecer-se, a introduzir-se na profundidade de sua alma. Ninguém sabe nada dos meus pensamentos, até que eu os diga. Possuir interioridade, um mundo interior aberto para mim e oculto para os demais, é intimidade: uma abertura para dentro(89). A intimidade é o grau máximo de imanência, porque não é somente um lugar onde as coisas ficam guardadas para si próprio sem que ninguém as veja, mas, além disso, é por assim dizer, um dentro que cresce, do qual brotam realidades inéditas, que não

existiam antes: são as coisas que nos ocorrem, planos que colocamos em prática, invenções etc. Quer dizer, do caráter de intimidade surge também a criatividade: porque tenho interior e me abro para ele, sou capaz de inovar, de trazer o que antes não estava ali e nem sequer era previsível. A intimidade tem capacidade criativa. Por isso, a pessoa é uma intimidade da qual brotam novidades, capaz de crescer. O próprio do homem é que ele seja algo novo e que causa o novo.

Entretanto, as novidades que brotam de dentro (por exemplo, um romance que alguém acredita poder escrever) tendem a sair para fora. A pessoa possui uma segunda e surpreendente capacidade: tirar de dentro de si próprio o que existe em sua intimidade. A isso se pode

chamar de manifestação da intimidade. A pessoa é um ser que se manifesta, pode mostrar-se a si mesma e mostrar as “novidades” que tem, é “um ente que fala”, que se expressa, que mostra o que traz por dentro. “Com a palavra e o ato, nos inserimos no mundo humano, e esta inserção é como um segundo nascimento (...). Seu impulso surge do começo que se introduziu no mundo quando nascemos, e ao que respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa (...). Este começo não é o começo do mundo, não é o começo de algo, mas, sim, de alguém: o princípio da liberdade foi criado ao se criar o homem”.(90)

A intimidade e a manifestação indicam que o homem é dono de ambas, e ao sê-lo, é dono de si mesmo e princípio de seus atos. Isso

nos indica que a liberdade é a terceira marca que define a pessoa e uma de suas características mais radicais. O homem é o animal que, como origem de seus atos, tem o domínio de fazer de si o que quer.

Mostrar-se a si mesmo e mostrar o que lhe ocorre é, de algum modo, dá-lo: outra marca característica da pessoa é a capacidade de dar. A pessoa humana é efusiva, capaz de tirar de si o que tem para dar ou presentear. Isso se vê especialmente na capacidade de amar. O amor "é o presente essencial"(91), no sentido de que é o dar-se totalmente do amante ao amado: quem se guarda, quem não se doa, não está amando, e, portanto, não se completa como amante, não é capaz de realizar a atividade mais alta para os seres que pensam e querem. Mas, para que haja

possibilidade de doação ou de presentear, é necessário que alguém fique com aquilo que damos. À capacidade de dar de uma pessoa, corresponde a capacidade de aceitar, de acolher em nossa própria intimidade aquilo que nos é dado. Em caso contrário, o dom se frustra.

É preciso concentrar-se no dar. Pode parecer um pouco estranho, mas nos desvela o núcleo do pessoal: o homem, enquanto pessoa, não se completa sozinho, não alcança sua plenitude centrado em si, mas, sim, dando-se. Mas esse dar-se é comunicativo no sentido de que existe uma reciprocidade: o dom deve ser recebido, agradecido, correspondido. De outro modo, esse amor é uma sombra, um aborto como amor, pois ninguém o acolhe e se perde. Dar não é só abandonar algo, mas precisa,

sim, que alguém o recolha. Alguém tem de ficar com o que damos. Senão, não há dar, apenas o deixar.

Se não há um outro, a pessoa fica frustrada, porque não poderíamos dar. Dá-se alguma coisa a alguém. Portanto, outra marca característica da pessoa é o diálogo com outra intimidade. Essa abertura que se entrega tem como receptor lógico outra pessoa e assim se estabelece a necessidade do diálogo: dar leva ao intercâmbio inteligente da palavra, da novidade, da riqueza interior de cada um dos que se dá. Uma pessoa só não pode nem se manifestar, nem dar, nem dialogar: se frustraria por completo.

3.1.1. A intimidade: o eu e o mundo interior

A intimidade designa o âmbito interior protegido de estranhos (J.

Choza). O íntimo é o que só a própria pessoa sabe: o mais próprio. Intimidade significa mundo interior, o "santuário" do humano, um lugar onde só a própria pessoa pode entrar. O íntimo é algo tão central ao homem que existe um sentimento natural que o protege: a vergonha ou pudor. Esses são os que cobrem ou ocultam espontaneamente o íntimo diante de olhares de estranhos. Existe o direito à intimidade que assiste às pessoas que são observadas sem que o saibam ou que são questionadas publicamente em assuntos muito pessoais.

A vergonha ou pudor é o sentimento que surge quando vemos descoberta nossa intimidade sem que queiramos abri-la. O íntimo confio às pessoas que participam da minha intimidade, mas não a todos: "canto

minha canção para quem caminha comigo", não para todo mundo. A vergonha surge não por ter feito algo de errado, mas, sim, porque se publica algo que por definição não é público. Assim, quando em meio ao murmúrio de uma aula se produz um silêncio e de repente ouve-se a voz de alguém que diz uma besteira, a reação é de riso e de constrangimento do outro: há coisas que só se podem dizer sozinhos, quando se está dentro de um grupo, não individualmente. Uma pessoa dança numa festa, mas não é um lugar sério: a expressão do meu interior pertence ao seu contexto, não fica indiferente ante as circunstâncias. Do mesmo modo, incomoda que entre outra pessoa e olhe o que estamos escrevendo; não revelamos nossos pensamentos mais profundos a qualquer um, mas

exigimos uma certa confiança, quer dizer, mundo compartilhado, intimidade comum expressa por um: “você, sim, pode me compreender”.

A vergonha ou pudor (um sentimento muito exaltado nos adolescentes e atenuado nos anciãos) dá origem ao conceito de privacy, o “privado”, um reduto onde não se admitem estranhos (na minha casa, no meu quarto, na minha pasta, no meu diário não entra qualquer um). O pudor se refere a tudo o que é próprio da pessoa, que forma parte de sua intimidade. Tudo o que o homem tem pertence à sua intimidade; quanto mais intensamente é sentido, mais íntimo é: o corpo, a roupa, o armário, o quarto, a casa, a conversa em família, os conceitos que nos são dados por nossos pais... São coisas que não têm por que sair a público.

A característica mais importante da intimidade é que não é estática, mas algo vivo fonte de coisas novas, criadora: está sempre em ebulição, é um núcleo do qual brota o mundo interior(92). Nenhuma intimidade é igual a outra, cada uma é algo irrepetível, incomunicável: ninguém pode ser o eu que eu sou. A pessoa é única e irrepetível, porque é um alguém; não é apenas um que, mas sim um quem. A pessoa é a resposta à pergunta: "Quem és?". Pessoa significa, imediatamente, quem, e quem é um ser que tem nome. Assim, o homem é o animal que usa nome próprio, porque o nome designa a pessoa.

"A noção de pessoa está ligada de forma indissolúvel ao nome, que se adquire ou se recebe depois do nascimento, de parte de uma

descendência que junto com outras constitui uma sociedade, e em virtude da qual o que recebe, fica reconhecido, (...) constituído como ”ator” em um “cenário” – a sociedade. De forma que pode representar ou exercer as funções e capacidades que lhe são próprias”. (93) Ser pessoa significa ser reconhecido pelos demais como tal pessoa concreta. O conceito de pessoa surgiu como resposta às perguntas: “Quem és?”; “Quem sou?”. Quer dizer, resposta às perguntas sobre um eu.

As pessoas não são intercambiáveis, não são indivíduos numéricos: não são como os frangos. “Tenho três galinhas” não tem o mesmo conteúdo que “tenho três filhos”, ainda que coincidam quantitativamente. Não pelo interesse

protetor da própria espécie, mas porque cada filho representa para a mãe sempre uma totalidade irredutível a qualquer dos outros. De fato, nos chamamos sempre pelo nome. Expressões do tipo: “Ei, você!” são altamente desprezíveis. Além disso, cada um tem consciência de si mesmo: eu não posso mudar minha personalidade com ninguém. Quem significa: intimidade única, um eu interior, irrepetível, consciente de si. A pessoa é um absoluto, no sentido de algo único, irredutível a qualquer outra coisa. A palavra eu indica esse núcleo de caráter irrepetível: eu sou eu, e mais ninguém é a pessoa que eu sou.

3.1.2. A manifestação: o corpo

Dissemos que a manifestação da

pessoa é o mostrar-se ou expressar-se a si mesma e as “novidades” que nascem dela. A manifestação da intimidade se realiza através do corpo, da linguagem e da ação. Chama-se de cultura a manifestação da pessoa em sociedade.

A pessoa humana experimenta muitas vezes que, precisamente por ter uma interioridade, não se identifica com seu corpo, mas se encontra a si mesma dentro dele, “como corpo dentro do corpo”. Somos o nosso corpo, e ao mesmo tempo o possuímos; podemos usá-lo como instrumento, porque temos um dentro, uma consciência a partir da qual o governamos. O corpo não se identifica com a intimidade da pessoa, mas ao mesmo tempo não é um acréscimo que se coloca na alma: eu também sou meu corpo.

Trata-se de uma dualidade que nos ajusta pela raiz: existe uma posição interna de nós mesmos em nosso corpo, e dele dependemos. Precisamente por isso, “a existência do homem no mundo é determinada pela relação com seu corpo”(94), pois ele é o seu mediador entre o dentro e o fora, entre a pessoa e o mundo. Assim, o corpo é a condição de possibilidade da manifestação humana. A pessoa expressa e manifesta sua intimidade precisamente através do corpo.

Isso se vê, sobretudo, no rosto, que é “uma singular abreviatura da realidade pessoal em sua integridade”.(95) A cara representa a pessoa externamente. Costuma-se dizer que “a cara é o espelho da alma”: o homem não se limita a ter cara, mas tem rosto. O rosto humano,

especialmente o olhar, é tremendamente significativo e interpelante: cruzar o olhar com o de outra pessoa é entrar em comunicação com ela. Se não queremos cumprimentar alguém, o melhor é desviarmos o olhar, pois quando nossos olhares se cruzarem estarão necessariamente encadeados.

A intimidade também é expressada mediante um conjunto de ações expressivas. Através delas, o homem fala a linguagem dos gestos: expressões faciais (desprezo, alegria), das mãos (cumprimento, ameaça, ternura) etc. Através dos gestos, o homem expressa seu interior.

Outra forma de manifestação é falar. É um ato mediante o qual exteriorizo a intimidade, e o que

penso se torna público, de modo que pode ser compreendido por outros. A palavra nasceu para ser compartilhada. Tem maior capacidade de manifestação que o gesto. Além disso, pode ficar registrada pela expressão escrita. A pessoa é um animal que fala, e, portanto, é um ser social, aberto aos outros.

Também é necessário levar em conta que o corpo faz parte da intimidade: a pessoa é também seu corpo. A intimidade não é algo estranho como um anjo, que habita em nós, mas, sim, o próprio homem que precisa viver a intimidade. A tendência espontânea de proteger a intimidade de olhares estranhos envolve também o corpo. Por isso, o homem se veste, trocando seu traje de acordo com as circunstâncias (festa,

trabalho, bodas, esporte), pois assim mostra o que quer dizer em cada ocasião.

Ao mesmo tempo, não deixa de ser estranho, deixa seu rosto descoberto, a não ser que pratique uma ação desonrosa (os ladrões ou os assassinos usam máscaras), que necessite ocultar sua intimidade (policial em missão perigosa) ou, quem sabe, realize uma ação na qual represente algo que não seja ele mesmo (o bruxo e o ator se ocultam por trás de máscaras e da maquiagem). O homem se veste para esconder sua indigência corporal do meio exterior, mas também o faz porque seu corpo faz parte de sua intimidade, e não está à disposição de qualquer olhar.

Em primeiro lugar, a roupa

protege a intimidade do anonimato: eu, ao vestir-me, me distingo dos outros, deixando claro quem sou. A roupa contribui para identificar o quem. A roupa também me identifica como pessoa. A personalidade se reflete com freqüência no modo de vestir-se, constituindo o que podemos chamar de "estilo" (tribo urbana, clássico, profissional, à vontade, vulgar etc.). A roupa serve também para manter o corpo dentro da intimidade(96).

O nudismo não é natural, porque supõe uma renúncia à intimidade. Ao que não a protege, se denomina impudico. O perigo está claro: a coisificação do corpo que se apresenta de modo anônimo. É isso que ocorre com a pornografia: utiliza-se como objeto uma realidade (o corpo) que é pessoal (fim em si

mesma), e, portanto, se degrada.

O mesmo pode ocorrer com modos de se vestir que desvelam demasiadamente a própria nudez: acaso é um âmbito aberto para qualquer um? Não, se se entende que no amor erótico a entrega do corpo significa a doação da pessoa.Teremos de voltar a este assunto ao falarmos do amor. A variação das modas e o aspecto das roupas, segundo as épocas e os povos, são variações na intensidade e na maneira em que se vive o sentido do pudor. Esta diferença de intensidade tem a ver com diferenças de intensidade na relação entre sexualidade e família: quando o exercício da sexualidade fica reservado à intimidade familiar, então é "modesta", não se mostra facilmente. Quando o indivíduo dispõe de sua própria sexualidade ao

seu arbítrio individual, e chega a considerá-la como um intercâmbio ocasional com o companheiro, o pudor perde a importância e o sexo sai da intimidade com maior facilidade.

A sexualidade tem uma relação intensa com a intimidade e a vergonha. A sexualidade permissiva tem a ver com o enfraquecimento da família; a perda do sentido do pudor corporal, com a aparição do erotismo e da pornografia(97).

3.1.3 O diálogo: a intersubjetividade

Dissemos que uma forma de manifestar a intimidade é falar: o homem precisa dialogar. Para falarmos precisamos de um interlocutor, alguém que nos compreenda. As pessoas falam para

que alguém as escute; não se dirigem ao vazio. A condição dialógica da pessoa é estritamente social, comunitária. O homem não pode viver sem dialogar, é um ser constitutivamente dialogante(98). Para crescer, é preciso poder falar, de outro modo a existência se torna impossível, o homem se transforma em um idiota e a vida fica cinzenta, aborrecida. Não se pode crer na ficção do bom selvagem do ponto da perspectiva antropológica. Os selvagens de ficção (como Tarzã ou Mowgli) sobrevivem porque em seus contos os animais falam, são personificados. Por ser pessoa, o homem necessita do encontro com o tu. A linguagem perde o sentido se não for para esta abertura aos demais.

Isso se comprova porque a falta de diálogo é o que motiva quase

todas as discórdias, e o que arruína as comunidades humanas (casamentos, famílias, empresas, instituições políticas etc.). Sem comunicação, não existe vida social verdadeira, no máximo aparência de equilíbrio, mas falta o terreno comum sobre o qual se possa construir. Muitos estudiosos concebem a sociedade ideal como aquela na qual todos dialogam livremente(99).

A preocupação teórica e prática com o diálogo está hoje mais viva que nunca: quando uma sociedade tem muitos problemas, é necessário haver muitas conversas para que as pessoas entrem em acordo. Porém, não basta reunir-se: dialogar é compartilhar a interioridade, quer dizer, estar disposto a escutar, a crescer na companhia do outro. Por isso, tantas mesas de negociação não

passam de uma farsa, becos sem saída, pois os que ali se sentam, não abandonam o solipcismo de suas posturas por um bem superior: a melhoria para todos. A existência do diálogo e da comunicação não é algo garantido.

O verdadeiro diálogo só acontece quando se fala e se escuta, se neste intercâmbio a pessoa está disposta a modificar sua opinião quando o outro mostra uma verdade até agora desconhecida. Não existe diálogo se não se escuta. Também, como acabamos de ver, se não se afirma a necessidade da verdade. A verdade é aquilo que compartilham (e procuram) os que falam. Não há outro substituto. (L. Polo).

Não existe um eu se não existe um tu. Uma pessoa sozinha não existe

enquanto pessoa, porque nem sequer chegaria a reconhecer-se a si própria como tal. O conhecimento da própria identidade, a consciência de si mesmo, só se alcança mediante a intersubjetividade(100). Este processo de intercâmbio constitui a formação da personalidade humana(101). Nele, se molda o próprio caráter, se assimilam o idioma, os costumes e as instituições da coletividade em que se nasce, se incorporam seus valores comuns, suas normas de conduta etc.(102)

A educação – se procura a eficácia, marcando as pessoas, se quer evitar o converter-se em uma farsa de dados e frases feitas – deve basear-se em um processo de diálogo constante.

3.1.4 O dar e a liberdade

O homem é um ser capaz de dar, quer dizer, que se realiza como pessoa quando extrai algo de sua intimidade e o entrega a outra pessoa como algo valioso, e esta o recebe como seu. Nesse caso, consiste no uso da vontade que chamaremos de amor. Este é o caso, por exemplo, dos sentimentos de gratidão pelos pais: a pessoa fica em dívida com os que lhe deram a vida. A intimidade se constitui e se nutre com aquilo que os outros nos dão, com o que recebemos de presente. Por isso, nos sentimos obrigados a corresponder ao que recebemos.

Em linguagem popular, é expresso proverbialmente: "é do bem nascido ser agradecido", quer dizer, reconhecer a dívida que cada um tem por tudo o que recebeu e, portanto, evitar o egoísmo de quem crê que

tudo lhe é devido. Dar, retribuir é uma conseqüência da percepção realista da própria existência. Não há nada mais “enriquecedor“ que uma pessoa com coisas a ensinar e a dizer, com uma intimidade “plena”, rica.

O fenômeno do mestre e do discípulo está em transmitir um saber teórico e prático, e também uma experiência da vida. Poder-se-ia explicar a missão da universidade, como a tentativa de construir uma comunidade de diálogo entre mestres e discípulo, e de intercâmbio de conhecimentos entre pessoas, e não apenas um lugar onde aprende algumas técnicas. O mestre reúne, porque tem algo que dar aos discípulos. Por outro lado, existe a liberdade. A pessoa é livre porque é dona de seus atos e do princípio de seus atos. Ao ser dona de seus atos,

também o é do desenvolvimento de sua vida e de seu destino: escolhe ambos. Definimos o voluntário como aquilo cujo princípio existe em si mesmo. O voluntário é o livre: faz se a pessoa quer; se não, não faz.

3.1.5. Aparição de um problema

Após a apresentação das marcas que definem a pessoa, se poderia colocar uma pergunta delicada: para ser pessoa é preciso exercer no momento ou haver exercido as capacidades ou dimensões mencionadas até agora? É considerado pessoa quem está em coma profundo, o menino não nascido, ou o incapacitado? Quem não tem consciência de si próprio é já, ou ainda, uma pessoa? A eutanásia e o aborto voluntário são respostas

negativas a essa pergunta: se abortar ou matar um ancião ou um doente não tem mal algum, ou até é uma conquista da liberdade (?), então, a vida da pessoa não é sagrada ou os fetos, embriões, dementes, doentes e anciãos não são pessoas.

Não se trata de discutir se é pessoa para efeitos jurídicos, mas se é em si mesma ou não é pessoa, quem não exerce as capacidades próprias dela. Um feto de três semanas é uma mera vida humana, mas não uma pessoa?

A resposta mais simples, que nos limitaremos indicar, diz que o fato de não exercer, ou não haver exercido ainda, as capacidades próprias da pessoa não implica em que essa não o seja ou deixe de sê-lo, já que quem não é pessoa nunca poderá agir como

tal, e quem, sim, pode chegar no futuro a agir como tal, tem essa capacidade porque já é uma pessoa. Os que dizem que só se é pessoa uma vez que tenha agido como tal reduzem o homem a suas ações, e não explicam de onde é procedida essa capacidade: é a explicação materialista.

Novamente, afirmamos que nela se dá uma precipitação metodológica que leva a reduzir a realidade ao que é mensurável, negando a pergunta pela razão da possibilidade daquilo que se mede. Um exemplo pode esclarecer o argumento. Eu poderia ser engenheiro de estradas, tenho a capacidade para isso (supondo que me dedicasse a estudar conscienciosamente). O fato de que tenha estudado Direito, Biologia, Economia ou de que tenha começado

a trabalhar aos dezesseis anos, indica que ainda não sou engenheiro, mas não que não possa vir a sê-lo: a capacidade de desenvolver meu intelecto nessa direção estará sempre presente, ainda no caso de que nunca a realize. Um feto tem tanta capacidade de pensar quanto um menino de três meses, um homem adulto ou um doente terminal.

Um doente mental também (eu serei sempre um engenheiro em potencial ainda que na realidade não vá nunca sê-lo). Evidentemente a realização dessa capacidade só será levada a cabo no homem adulto e saudável. Mas, é claro, se esse homem é capaz de pensar agora é porque desde o princípio de sua existência, de um modo potencial, estava capacitado para pensar ou – ao menos – podia estar. A dignidade

da pessoa não pode depender do nível atual de autoconsciência que alguém tenha, mas de que qualquer pessoa se apresenta como a imagem de um absoluto. De outro modo, poderíamos dispor da vida das crianças, dos velhos, dos que dormem, ou dos que a lei decretasse como não pertencentes ao universo das pessoas (os escravos, os judeus, os anti-stalinistas etc.). A dor que esses argumentos prepotentes causaram é demasiado grande para que se continue apoiando-os.

3.2 A PESSOA COMO FIM EM SI MESMA

As marcas da pessoa, que acabam de ser mostradas, nos fazem vê-la, portanto, como uma realidade absoluta, não condicionada por

nenhuma realidade inferior ou da mesma classe. Deve ser sempre respeitada por isso. Respeitá-la é a atitude mais digna do homem, porque ao fazê-lo se respeita a si mesmo; e ao contrário: quando a pessoa agride a pessoa, se prostitui a si própria, se degrada. A pessoa é um fim em si mesma(103). É um princípio moral fundamental: "Trabalhe de tal modo que trates à humanidade, seja na tua própria pessoa ou na de outro, sempre como um fim, nunca apenas como um meio".(104) Segundo nos diz Kant, usar as pessoas é instrumentalizá-las, quer dizer, tratá-las como seres que não são livres. Nunca é lícito negar-se a reconhecer e aceitar a condição pessoal, livre e plenamente humana dos outros(105). Por isso, servir-se delas para conseguir nossos próprios fins é

manipulação, algo criticável, incorreto. Dirigir as pessoas como se fossem instrumentos, procurando que não sejam conscientes de que estão servindo nossos interesses, é profundamente imoral.

A atitude de respeito às pessoas se apóia no reconhecimento de sua dignidade e em comportar-se com as pessoas de acordo com a altura desta dignidade. O reconhecimento não é uma declaração jurídica abstrata, mas um tipo de comportamento prático para com os outros. Todas as pessoas devem ser reconhecidas como pessoas concretas, com uma identidade própria e diferente das outras, nascida de sua biografia, de sua situação, de sua cultura e do exercício de sua liberdade. “A negação do reconhecimento pode se constituir em uma forma de

opressão”(106): significa despojar a pessoa daquilo que o faz ser ele mesmo e que lhe confere sua identidade. Por exemplo: não se deve trocar o nome de ninguém por um número, negar-lhe o direito de manifestar suas convicções, a falar sua própria língua, a reunir-se com outros etc.

Dissemos que a pessoa tem uma certa dignidade absoluta, no que diz respeito aos seus pares e inferiores. Isso indica que possa fazer o que desejar? Não parece, na medida em que os outros homens também lhe parecem como absolutos. O homem é um absoluto relativo(107). O fato de que duas pessoas se reconheçam mutuamente como absolutas e respeitáveis em si mesmas, só pode ocorrer se existir uma instância superior que as reconheça a ambas

como tais: um absoluto do qual ambas dependam de alguma maneira. Quer dizer, o “absoluto relativo”, enquanto relativo, se sabe imagem de um absoluto incondicionado, que lhe empresta sua própria incondicionalidade, ao mesmo tempo em que o torna responsável pelo respeito à dignidade de imagem do incondicionado, do resto das pessoas humanas. A dignidade do homem, então, só se capta em profundidade se sustenta-se que é fruto da afirmação que o mesmo Deus faz de cada homem, do novum que cada um de nós é. Aqui se entra necessariamente no terreno do teológico e da revelação.

Não há nenhum motivo suficientemente sério para respeitar os outros se não se reconhece que, respeitando os outros, respeito

Àquele que me faz ser respeitável diante deles. Se só estamos frente a frente, dois iguais, e nada mais, quem sabe posso decidir não respeitar o outro, se me sinto mais forte que ele. Se não tivesse que responder a nenhuma instância superior, que problema traria o viver na injustiça se pudesse fazê-lo de fato? A dignidade da pessoa humana não pode surgir dos mesmos homens, pois, nesse caso, estaria sujeita aos caprichos dos que mandam, que são volúveis. Para afirmar o respeito incondicionado, tenho de me referir a um nível anterior de incondicionalidade que seja fundamento do humano. De outro modo, a violência é uma tentação demasiado freqüente para o homem para que não a leve em conta(108).

Se, em troca, reconheço no outro a

obra d'Aquele que me faz ser respeitável, então, já não tenho direito de maltratá-lo e negar-lhe meu reconhecimento, porque maltrataria também o que me criou: estaria portando-me injustamente com alguém com quem tenho uma dívida profunda. A estas alturas, já o havíamos indicado, podemos enfocar uma justificativa ética e antropológica de uma das tendências humanas mais importantes: Deus, a religião.

3.3 A PESSOA NO ESPAÇO E NO TEMPO

A pessoa não é apenas um "alguém", mas um "alguém corporal" (J. Marías): somos também nosso corpo e, portanto, nos encontramos instalados no espaço e no tempo. Os

homens são as pessoas que vivem sua vida em um mundo configurado epaço-temporalmente. Este viver em se expressa muito bem com o verbo castelhano estar: eu estou no mundo; vivo, me movo e passo além com ele. Estou instalado dentro dessas coordenadas.

A situação ou instalação no tempo e no espaço é uma realidade que afeta a pessoa muito profundamente: a vida humana se desenrola a partir dessa instalação e contando sempre com ela. A dimensão corporal da pessoa constitui um traço central da pessoa. Por ser-no-tempo, o homem vive em uma instalação que vai mudando com seu próprio transcorrer e na qual o homem projeta e realiza sua própria vida. Meu estar no mundo tem uma *estrutura biográfica*.

A existência no tempo do homem é curiosa. Graças à sua inteligência, tem a singular capacidade e a constante tendência a situar-se acima do tempo, na medida em que é capaz de pensar sobre ele, de objetivá-lo, de considerá-lo de uma maneira abstrata, atemporal(109). O homem luta contra o tempo, trata de deixá-lo para trás, de estar acima dele. Essa luta não seria possível, se não existisse no homem algo de efetivamente atemporal, imaterial e imortal. O temporal e o atemporal convivem juntos no homem, conferindo-lhe seu perfil característico.

O primeiro modo de superar o tempo é preservar a memória do passado, ser capaz de voltar-se na sua direção e reparar até que ponto dependemos do que temos sido. A

segunda maneira é desejar converter o presente em algo que permaneça, que fique a salvo do futuro que tudo leva consigo. Assim, o homem deseja que as coisas boas e valiosas durem, que o amor não murche, que os momentos felizes “se detenham”, que a morte não chegue, que o belo se salve por meio da arte ou que exista a eternidade. No homem, ocorre uma pretensão de imortalidade: os homens querem permanecer, que seu passar não passe nunca. Uma festa, o enamoramento em seus primeiros momentos cheios de fantasia, a maturidade de uma relação que soube alcançar seu equilíbrio perfeito e que a faz bela: são momentos que reclamam permanência e que, por isso mesmo, marcam a vida humana com certa melancolia, amargura ou esperança, segundo se confie ou não

em sua permanência. Resgatar o tempo, reviver o verdadeiro são constantes no comportamento humano (daí as representações populares das grandes histórias dos povos, ou as confidências familiares em torno da mesa nas grandes festas). O ser humano é reiterativo: quer voltar porque queria ficar. Neste sentido, a proposta cristã de uma eternidade que sacie sem saciar é antropologicamente pertinente.

Há uma terceira maneira de situar-se por cima do tempo que é antecipar o futuro, projetar-se com a inteligência e a imaginação em direção a ele, para decidir o que vamos ser e fazer. "A vida é uma operação que se faz para frente. Eu sou futuriço: orientado para o futuro, projetado em direção a ele(110). Assim, além de instalação em uma

forma concreta de estar no mundo, o homem tem projeção, pois vive o presente em função do futuro. A biografia é a maneira em que se viveu, a vida que se teve. Por ser, cada pessoa, singular e irrepetível, cada biografia é diferente. Não há duas vidas humanas iguais, porque não há duas pessoas iguais. Mas não apenas porque as circunstâncias ou movimentos sejam distintos (nisso são iguais aos animais), mas porque cada um é fonte original de novidade. Para captar o que é uma pessoa é preciso conhecer sua vida, contar sua história, narrar sua existência. Como toda história, para ser minimamente interessante, tem de ter uma meta (fim), que se concretiza em um projeto e a aquisição dos meios para executar esse projeto (virtudes), ao mesmo tempo em que é acompanhada

por obstáculos (externos e a própria fraqueza), que dão os toques de emoção e a possibilidade do fracasso a essa narração. Pela decisão da própria liberdade, cada um chega a ser, ou não, aquele que quer ser.

O transcurso temporal da vida humana pode ser contemplado como uma unidade, graças à narração, uma história contada, quer dizer, recriada, depositada como objeto cultural transmissível. A narração biográfica é o enunciado adequado para a realidade da pessoa: à pergunta "quem és?", se responde contando a própria história. A memória é a que possibilita a identidade das pessoas e instituições. Isso explica o constante afã do homem de recuperar, conhecer e conservar suas próprias origens. Sem elas, perde-se a identidade, a possibilidade de ser reconhecido. Se

eu não sei quem é meu pai, me falta algo decisivo: de onde venho, onde foram colocados meus antepassados? São perguntas que necessitam ser respondidas.

Entretanto, o homem não depende completamente do passado, ele não o determina, porque tem capacidade criadora. Ao longo do tempo, podem aparecer novos assuntos, que não estão previamente contidos no que já aconteceu: a novidade não se explica em termos de genética, não tem causas, a liberdade é o estritamente novo, o colocado ”porque sim”. “A estrutura da vida consiste em ser inovação radical: a vida é sempre nova… O fato decisivo é que em qualquer fase dela se iniciam novas trajetórias, e, portanto, surgem novidades(111).

3.4 A PESSOA COMO SER CAPAZ DE TER

Temos tratado de dar resposta à pergunta quem é o homem? Essa pergunta dirige-se ao ser pessoal, ao caráter de quem, de alguém. Trataremos agora de responder a esta outra pergunta: que é o homem? Por isso, falaremos antes de tudo, das dimensões essenciais da pessoa, quer dizer, aquelas que expressam seu trabalho, sua atividade, em suma, sua natureza. Quem é o homem? É uma pergunta que se dirige ao ser pessoal, singular e irrepetível; se se pergunta: o que é o homem?, focaliza-se aquilo que todos temos em comum.

A pessoa possui mediante o conhecimento. Mas uma consideração mais detida da possessão nos permite acessar uma nova definição do

homem. Costuma-se defini-lo como o animal racional(112). Essa definição é valida, mas insuficiente, porque resume demasiadamente. O homem tem razão, é racional, e a razão é hegemônica nele. Mas também tem outras dimensões: vontade, sentimentos, tendências e apetites, conhecimento sensível, história, projetos… O homem é um ser capaz de ter, um possuidor. A história de cada ser humano é a de alguém que possui realidades, que as atribui a si mesmo, tornando-as parte de sua narração (sou de Bilbao, tenho estas habilidades, estes são meus amigos, meus sonhos etc.). Podemos definir a pessoa humana como um ser capaz de ter, capaz de dizer meu. Pode-se ter através do corpo ou da inteligência. Ambos os modos culminam em uma terceira, que é uma possessão mais

permanente e estável: os hábitos. Estes últimos, por sua importância, requerem uma explicação especial(113).

O verbo ter é normalmente empregado para expressar o ter com o corpo. Alguém "tem" o que segura com a mão ou coloca (atribui) em seu corpo: tem um martelo, colocou um vestido etc. Como veremos, a relação do homem com o meio físico em que ele vive, realiza-se mediante este ter: o homem tem os campos e os montes, enquanto os organiza por meio de cultivo ou estradas; tem as cidades, pois as causa; pelo mesmo motivo, tem as paisagens, pois as cria ao mesmo tempo em que tem consciência delas; tem suas posses: essa jóia, um relógio, meus livros, minhas coisas (com alguns significados que existem porque eu os assinalo). Em geral, o

ter físico do homem é uma maneira de criar relações de sentido entre os corpos (que não existiriam se não existisse o ser humano), ao mesmo tempo em que são prolongamentos do mesmo corpo humano. Esta criação de relações nos leva ao segundo nível de ter: o ter cognoscitivo. Se o homem não conhecesse, não seria capaz de fabricar instrumentos nem de inventar campos de sentido entre as coisas.

Dizíamos que o terceiro nível do ter é o hábito. Um hábito é uma tendência não natural, mas adquirida, que reforça nossa conduta, concretizando nossa abertura à totalidade do real, por meio da aquisição de alguns automatismos que impedem que tenhamos de estar sempre inventando tudo. Ter hábitos é o modo mais perfeito de ter, porque

os hábitos aperfeiçoam o próprio homem, ficam nele de modo estável, configurando seu modo de ser. Quando o homem atua, o que faz o melhora ou o piora, e, definitivamente, o transforma. A ação humana é o meio pelo qual a pessoa se realiza como tal(114), porque com isso adquire hábitos. Os hábitos, a partir desse ponto de vista, se podem definir como uma segunda natureza: de saída, todos somos bastante parecidos; a realidade final depende em boa parte do desenvolvimento que saibamos administrar em nós mesmos. São adquiridos pela repetição de atos, produzindo o costume que dá facilidade para a execução da ação própria.

Há várias classes de hábitos:

a) técnicos: destreza no manejo de

instrumentos ou na produção de determinadas coisas (saber fabricar sapatos, cozinhar "paelhas" no campo, fazer dobraduras em papel ou dar toques na bola sem que ela toque no chão);

b) intelectuais: é o pensar habitual (saber multiplicar, falar francês, conhecer a própria história);

c) do caráter: são os que se referem à conduta, pois nos fazem ser de um modo determinado (sorrir, ser afáveis, ser rígidos ou intransigentes, ter duplicidade de caráter, fumar depois de comer, criar mundos imaginários enquanto damos um passeio, nos envergonharmos ao falar em público, mentir…).

Parte desses hábitos de caráter se referem ao domínio dos sentimentos. A ética trata deles, e os divide em

positivos e negativos, dependendo de que ajudem esta harmonia ou não. Aos primeiros, os chama virtudes, e, aos segundos, vícios.

Como se adquirem os hábitos? Mediante o exercício das ações correspondentes: como se aprende a dirigir? Dirigindo. Como se aprende a não ser tímido? Superando a vergonha, ainda que a princípio custe. A ser justo? Exercendo atos de justiça etc. É muito importante estar consciente de que os hábitos se adquirem com a prática. Não existe outra maneira(115). A repetição de atos se transforma em costume e o costume é como uma segunda natureza, uma continuação da natureza humana que permite a realização, o aperfeiçoamento do próprio homem. O homem é um animal de costumes, porque sua natureza se desenvolve

mediante a aquisição de hábitos.

Os hábitos são importantes porque modificam o sujeito que os adquire, modulando sua natureza de uma determinada maneira, fazendo-o ser de um determinado modo. Os que gostam muito dos movimentos em adágio costumam ser mais voltados para o interior, ao mesmo tempo em que se predispõem a um excesso de sensibilidade (de cuidado com a realidade) que pode facilitar o sofrimento ante as situações injustas que não se podem mudar. Construir casas ou tocar a cítara é a única maneira de se fazer construções ou tocadores de cítara(116). Cometer injustiças ou atos covardes é o modo de acabar sendo injusto e covarde. “O homem não faz nada sem que ao fazê-lo não produza alguma modificação de sua própria

realidade”.(117) Isso quer dizer que as ações que o homem leva a cabo repercutem sempre sobre ele mesmo: “nada funciona sem que ao funcionar não se modifique: a máquina, o animal, o ser humano, em tudo a ação repercute nele”.(118) O ser humano acaba sendo afetado por suas próprias ações: o que faz não é um produto alheio à sua própria intimidade, mas o afeta. “O homem é aquele ser que não pode agir sem melhorar ou piorar”,(119) pois ao agir sempre se transforma.

Se alguém deprecia, se converte em depreciador; quando alguém comete uma injustiça, se converte em injusto(120), quando alguém faz um trabalho com desleixo, começou a se converter em desleixado. Não basta se preocupar com o fato de um produtor fabricar um bom produto

(uns sapatos): há que se preocupar com o próprio produtor (sua preparação técnica para fabricar os sapatos, seu estado de ânimo, sua identificação com a empresa, sua situação pessoal). A preocupação com os recursos humanos no universo da empresa aponta para esta direção. O motivo pode aumentar a produtividade, mas não importa: as causas antropológicas são claras, pois, para otimizar recursos, há que se cuidar do principal recurso (o trabalhador), mas isso só se pode fazer tratando-o como pessoa, quer dizer, dotando-o de iniciativa, responsabilidade, imaginação, na sua esfera de poder etc. Chamou-se de caráter cibernético a essa repercussão da ação do homem sobre si mesmo(121). As ações mudam o sujeito, ao mesmo tempo em que

modificam seus objetivos: o que o homem realiza reincide sobre o próprio homem; ocorre uma retroalimentação que muda as condições de partida.

3. 5. A NATUREZA HUMANA

A pergunta "o que é o homem?" procura aquilo que todos temos em comum. A isso se costuma chamar essência ou natureza. O debate sobre o que é a "natureza humana" (e se realmente é, existe, de algum modo) deu lugar a interpretações tão variadas e a polêmicas tão inacabáveis que, antes de estudar em que consiste, é necessário esclarecer os conceitos de natureza em geral, e natureza humana em particular. Pisamos um terreno onde convém esclarecer os equívocos.

3.5.1. A teleologia natural

Uma das características dos seres vivos é a tendência a crescer e de desenvolver-se até chegar ao seu telos, seu fim e perfeição. Isso coincide com a idéia de bem: o bem é aquilo que é conveniente para cada coisa porque a leva à sua plenitude. O bem tem caráter de fim, significa perfeição. A natureza do homem é precisamente a condição de possibilidade do desdobramento do homem ao seu bem final, que constitui sua perfeição. Prestemos atenção: a natureza está no ponto de partida, mas ao mesmo tempo é a causa do dinamismo biográfico de que já falamos. Se o homem procura a perfeição, se nele existe um anelo, uma inquietação de ser mais, é

precisamente porque é feito por natureza, para esse crescimento. Por isso, no mundo clássico, se denominou a natureza também de princípio de operações. Deste modo, a natureza de todos os seres, e especialmente do homem, tem caráter final, teleológico. A teleologia foi muito criticada a partir do racionalismo e do vitalismo porque foi interpretada como uma imposição externa aos seres, que os impede de serem "espontâneos" e livres. Nessas posturas, se interpreta que a "teologia" é algo estranho às coisas, imposta ou introduzida no seu interior, violentando-as. Mas não é assim. Nos seres, existe uma teologia para o desdobramento e desenvolvimento das próprias tendências, até aperfeiçoá-las. A teleologia de um ser é sua direção

para a plenitude da qual é capaz(122). Parte do fato de que existe uma ordem no universo. Essa ordem é uma ordem dinâmica. Isso fica especialmente claro no caso dos seres vivos: sua plenitude é alcançada após o crescimento. A ordem significa harmonia e beleza, plenitude e perfeição das coisas(123). Por isso se pode dizer que o mais importante no homem são os fins, quer dizer, aqueles objetivos em direção aos quais tende e se inclina. O homem por natureza nasceu para o excelente. Isso não acontece no ponto de partida, mas como inclinação natural. Dar conta dessa inclinação é uma tarefa da qual cada um é, em último caso, o responsável.

3.5.2. Dificuldades do conceito natureza humana

Para entender corretamente o que é o homem e o que é a natureza humana, é importante evitar, novamente, a tentação do dualismo. Seria dualismo, com efeito, pensar que no homem existe uma natureza abstrata, atemporal, quando ocorre que somos seres concretos, históricos, em algumas circunstâncias determinadas que continuamente estão variando. Mas também seria parcial o modelo historicista ou relativista, segundo o qual, o homem é relativo a cada época, a cada cultura etc. Não haveria uma natureza humana, mas diversidade de seres humanos em relação aos quais os bens do homem, os fins, a moralidade etc. Variariam não sendo nenhum sistema melhor ou pior que seu oposto.

O racionalista é tão dualista que

pretende fazer uma ciência exata do homem, como o historicista ou relativista cultural. Para alguns, a natureza humana está, por assim dizer, acima do tempo e do espaço, não se intimidando. Para outros, não existe, mas o que existe são os indivíduos concretos. Ambas posturas nos colocam no conflito entre natureza e liberdade(124): nossa natureza é livre? Existe a liberdade se ocorre por imposição de uma natureza dada? A liberdade não supõe que a realidade humana deva ser criada por cada homem? Existe um conflito entre natureza e liberdade?(125) Essa discussão se tornou aguda na Europa em torno de 1800, e foi freqüente em algumas escolas científicas e filosóficas modernas, para as quais, o homem ou é matéria evoluída, ou uma liberdade

desarraigada, que se enfrenta com a natureza ao ter o dever de construir sua própria essência. Responde-se à pergunta “que é o homem?”, dizendo: sua história. Desse modo, o universal perde seu valor.

O homem tem uma dimensão atemporal e outra temporal, e não podemos prescindir de nenhuma das duas. Os modelos explicativos anteriores tendem a afirmar um dos dois pólos, em detrimento do outro. Tentaremos expor o assunto de um modo não dualista, de maneira que se comece a ver que a natureza humana é livre: natureza e liberdade, no homem, não podem separar-se, como também não pode fazê-lo o binômio alma e corpo.

3.5.3. Os fins da natureza humana

O quê é o natural no homem? O que lhe é próprio: exercer suas faculdades. O natural no homem é, portanto, o desenvolvimento de suas capacidades. Esse desenvolvimento se posiciona para conseguir o que é objeto dessas faculdades. O natural e próprio do homem é alcançar seu fim. O fim do homem é aperfeiçoar suas capacidades ao máximo, em especial as superiores (inteligência e vontade; verdade e bem). A inteligência busca o conhecimento da realidade. Quando o alcança, alcança a verdade, que é o bem próprio da inteligência: abrir-se ao real(126). Querer o verdadeiramente bom é exercer a vontade aperfeiçoando-a.

O natural no homem, como em todos os demais seres têm caráter de fim, é algo em direção ao qual nos encaminhamos. Esse fim não se pode

entender de um modo cronológico (pois, nesse caso, só teriam verdadeira natureza humana, os homens que alcançaram uma determinada perfeição ou idade; as crianças, fetos, anciãos, doentes mentais etc., ou não teriam alcançado essa natureza ou a teriam perdido). Não se diz fim em sentido cronológico, mas de um modo mais delicado do que aquele que temos feito referência anteriormente: o fim do homem é a verdade e o bem, porque, de fato, já desde o início de sua existência (e desde que começa a exercer operações de um modo mais visível) anela alcançar a verdade e conseguir o bem, e por isso mesmo se move em direção a eles, desenvolvendo sua história. Quer dizer, por natureza se possui o fim desde o princípio, ao mesmo tempo

(historicamente, ou por razão) estrutura a tensão dessa busca em que consiste nossa existência.

A pergunta "o que é o homem?" se transforma nesta outra: és capaz de chegar a ser aquilo ao qual estás destinado desde o início de teu existir? "O que faz o homem a partir de si mesmo, como ser que atua livremente, ou que pode e deve fazer? (127) Assim, descobrimos que a natureza se transcende a si mesma no homem",(128) "o homem supera infinitamente o homem" (Pascal). A natureza humana é autotranscendência, abertura, atividade e possessão daqueles fins que lhe são próprios: o homem só é ele mesmo quando vai mais além do que é de um modo factual, em direção ao que ainda não é, mas que se lhe apresenta como a única possibilidade

adequada à riqueza de sua abertura, de seu projeto. Renunciar a ele seria renunciar à grandeza da vocação que todo homem tem por natureza ou – como afirma a teologia – seria renunciar à chamada que Deus (Trindade de Pessoas) fez "a cada" homem (pessoa). "A realidade humana só está incoativamente dada". (129)

3.5.4. A natureza humana e a ética

A natureza humana convida a alcançar o fim que lhe é mais próprio, a não se conformar com seu ponto de partida, mas a aceitar a tensão do desejo de perfeição, de excelência, que existe nela. "Homem, atreve-te a ser quem és" seria o compromisso que focaliza a capacidade de ação do homem.

Atrever-se indica que depende de uma decisão da vontade de cada um: o homem, nesse sentido é uma tarefa para si próprio: o acertar ou o fracassar está em suas mãos. Com propriedade, se pode falar de vidas fracassadas se em conseqüência já está registrada, em toda a existência, a possibilidade do melhor. Não sendo assim, poder-se-ia dizer, no máximo, que existem opções diferentes, mais ou menos atraentes, mas igualmente válidas. Desse modo, ser justo ou injusto dependeria de uma decisão emocional, mas não haveria diferença de valor entre essas duas atitudes. A verdade é que ninguém acredita nisso: o justo atrai, o malvado repele. Mas concentremos a atenção sobre essa idéia: o homem é livre. De que modo esse fato influirá na ação da pessoa?

Por um lado, o bem e a verdade somente podem ser alcançados livremente. Ninguém que não queira pode chegar a eles na base da obrigação. No final, a decisão de respeito do bem de outros depende não tanto dos argumentos racionais que lhes dêem, como de sua própria decisão de respeito. Se tivéssemos que convencer alguém da conveniência de não maltratar seus pais, estaríamos tratando com uma besta, e o melhor seria cuidar para que não nos atacasse também. Não atender a razões é uma das possibilidades que a liberdade nos abre.

Além do mais, não é garantido que se alcance o próprio bem, nem a verdade. É preciso desejá-los. Os fins da natureza humana vêm exigidos (se desejam, se procuram), mas pode-

se ou não consegui-los. Depende da liberdade, de que eu queira. Como dizia Albert Camus: “o homem é a única criatura que se nega a ser o que ela é”.(130)

Os modos concretos de alcançar a verdade e o bem não são dados, porque é a liberdade que tem de escolhê-los. É dado o fim geral da natureza humana (felicidade, perfeição), mas não os meios que conduzem a esses fins. Quer dizer, existe muitíssimo o que inventar, que decidir, ao que se aventurar. A orientação geral é dada por nossa natureza, mas essa necessita que a pessoa escolha os fins secundários e os meios. Dado que não é garantido que alcancemos os fins naturais do homem, a natureza humana tem algumas referências orientadoras para a liberdade; quer dizer, tem

algumas normas, algumas leis que lhe permitem encaminhar (livremente) o cumprimento desse desejo constitutivo. Se se cumpre o indicado nelas, estaremos um pouco mais próximos do objetivo. Se não se cumpre, nos afastaremos dele.

A primeira das normas deste "guia da natureza humana" foi tradicionalmente formulada assim: "Faz o bem e evita o mal". Não um bem e um mal externos e estranhos para nós, mas nosso melhor bem, evitando o que nos causa dano: fazer o bem e evitar o mal é um convite positivo para que cada um faça de si mesmo o melhor dos projetos possíveis. Isso são as normas morais, que têm como fim estabelecer alguns caminhos para que a liberdade escolha de tal modo que contribua aos fins e tendências naturais. A ética

estuda como e de que modo são obrigatórias as normas morais, e quais são concretamente essas normas ou leis.

Essas normas também não se cumprem necessariamente, mas somente se alguém o quer. Estão aí porque a realidade humana está aí, e "há suas leis", seus caminhos. O desenvolvimento da pessoa e o alcançar de seus fins naturais têm um caráter moral, ético. A ética é algo intrínseco à pessoa, à sua educação e ao seu desenvolvimento natural. É o critério de uso da liberdade.

Portanto, não se pode entender a ética como um "regulamento" que venha a prejudicar os que vivem segundo lhes apetecem. Sem ética não há desenvolvimento da pessoa, nem harmonia da alma. Por pouco que se

considere quem é o homem, logo surge a evidência de que, por ser pessoa, é necessariamente ético: “a ética é aquele modo de usar o próprio tempo segundo o qual o homem cresce como um ser completo”.(131) A natureza humana se realiza e aperfeiçoa mediante decisões livres, que nos fazem melhores porque desenvolvem nossas capacidades. O homem, ou é ético, ou não é homem.

Dissemos que os hábitos são importantes, porque modificam o sujeito que os adquire, modulando sua natureza de uma determinada maneira. É claro que a natureza humana se aperfeiçoa com os hábitos, porque eles facilitam alcançar os fins do homem. É claro também que o homem se aperfeiçoa a si mesmo adquirindo-os: é, então, “o aperfeiçoador perfectível”:(132)

aperfeiçoa o mundo, dá finalidades às coisas ao tê-las, e agindo se aperfeiçoa a si mesmo.

Podemos definir o homem como um ser intrinsecamente perfectível. Nessa definição, o termo "intrinsecamente" se refere a que o homem se aperfeiçoa a si mesmo de dentro, a partir da liberdade: ou se aperfeiçoa a si mesmo, ou não se pode aperfeiçoar de nenhuma maneira: alcançar a plenitude humana, a felicidade, depende da liberdade.

Com tudo o que foi dito, talvez tenha começado a ficar claro o que é o homem. De qualquer maneira ainda é uma resposta demasiado abstrata. Por exemplo, o bem e a verdade os encarnamos sempre nos valores e nos modelos: ninguém age "pelo bem",

mas porque lhe agrada o vinho, o futebol, uma pessoa de quem gosta, ou o rock. Portanto, se queremos ver o que o homem é à luz do que pode chegar a ser, é preciso entrar quanto antes em um enfoque mais concreto de sua atividade. Começaremos pelo ter corporal e a situação física em que o homem vive. Mais tarde, nos referiremos ao lugar do conhecimento na vida humana, e depois trataremos da liberdade com a qual age, entrando nos grandes temas das relações interpessoais, o sentido da vida, a vida social etc.

CAPÍTULO 4

TÉCNICA E MUNDO HUMANO

A pessoa humana está instalada no espaço. O âmbito dentro do qual os seres se mostram, formam seu mundo circunvizinho, em cujo interior já está existindo. O mundo é o "âmbito, ou onde, em que as coisas estão e no qual eu estou".(133) O mundo exterior, no qual o homem vive, é físico, material, e considerado em seu conjunto, recebe o nome de Natureza. Não se concebe a pessoa humana fora dessa instalação material: sua vida se desenrola nesse meio e através dele.

A síntese peculiar, de corporalidade e inteligência, que é o

homem lhe confere uma relação também peculiar com esse mundo exterior. Não é uma simples parte da Natureza e dos seres e lugares que esta contém, mas, sim, podendo distanciar-se dela, transcendê-la, usá-la como meio e como fonte de recursos: "para o modo humano de viver, o que chamamos Natureza não é apenas uma circunstância material, mas também – e isso é mais decisivo – um conjunto de "disponibilidades". Está certo que, ao mesmo tempo, a natureza é para o homem um enraizado sistema de resistências. De qualquer modo, representa algo com o que se tem de contar para podermos viver (...). Para viver, temos de agregar nossas disponibilidades naturais, nossos próprios recursos. (...) A natureza nos mostra o âmbito universal e originário dos recursos

que nossa vida exige segundo suas necessidades materiais”.(134)

Ao mesmo tempo, a peculiaridade corporal humana o converte em um ser que precisa modificar sua circunstância material para poder viver. O homem não vive em uma cova, ou dentro da fenda de uma árvore, mas, sim, em uma casa construída por ele, onde caibam “suas coisas”. Portanto, o estar situado do homem dentro da Natureza é algo radical e determinante para seu existir e seu modo de ser, pois é a partir daí que faz as coisas, age e se projeta.

4.1. OS INSTRUMENTOS TÉCNICOS

O verbo ter se emprega

normalmente para expressar o ter com o corpo. O possuir com o corpo refere-se a qualquer instrumento dos que o homem se utiliza para satisfazer suas necessidades. Vejamos algumas características deste modo de possuir:

Uma primeira caracterização de qualquer instrumento é sua referência à função para a qual foi inventado: não se compreende um martelo sem a ação de pregar. Um instrumento é "essencialmente algo para":(135) "a obra que tem de produzir é o para quê do martelo",(136) seu ser é relação com o que tem de fazer.

Ao mesmo tempo, todo instrumento pede um aditamento(137), segundo o qual contém uma referência intrínseca ao possuidor: uma luva perde seu

sentido sem uma mão; óculos “são para” que alguém os use; sem essa relação esse objeto não pode ser entendido. Correlacionando, o corpo humano é capaz de acrescentar coisas a si: uma vestimenta, sapatos, um martelo, uma luva, óculos. Isso é conseqüência de seu caráter de corpo não-especializado, não “terminado”, que precisa de instrumentos, e é capaz de fabricá-los mediante a inteligência. Se o homem tivesse garras em vez de mãos, não seria capaz de adscrever coisas ao seu corpo. Possuímos corporalmente coisas porque nosso corpo está morfologicamente preparado para isso.

Por isso, a coisa tida fica medida pelo corpo. O corpo é a medida das coisas que o homem tem. Pode-se ter um anel, mas tem de ser

suficientemente grande para que o dedo caiba dentro. Pode-se ter sapatos, mas se forem grandes demais, são abandonados, porque não se adaptam ao pé e nesse caso não servem. As coisas têm de ter uma medida humana. O pequeno é bonito, diz o título de um simpático livro de Schumacher(138): quer dizer, as coisas são agradáveis quando o homem pode abarcá-las, manuseá-las a seu gosto. O que é gigantesco é angustiante e desumano (assim acontece com as cidades grandes). Dito de outra forma: o homem tem de ser a medida das coisas que tem.

Isso já tem importantes conseqüências: é a técnica que deve adequar-se ao homem e não o contrário. Os aparelhos têm de ser simpáticos, amáveis, não hostis ou pouco dóceis. As máquinas devem ter

um rosto humano. Talvez por isso tenham triunfado os computadores que usam o sistema de janelas, os carros feitos com perfil generoso, com instrumentos reconhecíveis, as televisões de poucos botões e preparados para as mãos mais rudes.

4.2. O HOMEM COMO TRABALHADOR E PRODUTOR

A capacidade humana de ter com o corpo não se pode separar da capacidade de usar e fabricar instrumentos. O homem usa com seu corpo objetos adaptados, tirados da natureza e fabricados, fruto de sua invenção. O homem inventa sua adaptação ao mundo e também os meios para levar a cabo essa adaptação.

A aparição de instrumentos é uma manifestação de comportamento inteligente(139): é o conhecimento intelectual que possibilita separar-se das necessidades imediatas e inventar uma solução para necessidades futuras. Deduzir que se pode fabricar uma lança para caçar, não este búfalo, mas, sim, qualquer búfalo, é pensar, situar-se acima da fome instintiva de um dado momento, e antecipar-se à fome futura. Sem inteligência não se podem fabricar instrumentos.

O uso de instrumentos, e posteriormente sua fabricação, tem como finalidade a satisfação das necessidades humanas: o homem começa a usá-los para aperfeiçoar o modo de caçar, de pescar, cultiva a terra, constrói sua casa, transporta os alimentos e mercadorias, os armazena

etc. O homem é um ser intrinsecamente perfectível que aperfeiçoa o modo de satisfazer suas necessidades mediante a técnica. Isso se pode definir como trabalho.

O fim do trabalho é triplo:

Obter aquilo de que necessita. As necessidades humanas não são apenas biológicas, mas também culturais, educativas, familiares etc.: tudo aquilo que o homem se propõe alcançar acaba convertendo-se em uma necessidade; o trabalho organiza e transforma o meio natural no qual o homem vive. Essa transformação significa uma melhora do mundo enquanto se dá racionalidade ao mundo, ajudando-o a alcançar seus fins (o homem pode plantar árvores, ou transformar um deserto em terra de cultivo). Entretanto, essa melhora não

é garantida: de fato, podemos estragar o mundo, e isso já é um problema ético; o homem, trabalhando, se aperfeiçoa a si próprio, adquire novos hábitos, faz novos descobrimentos, fortalece sua capacidade, sua preparação, sua experiência, seus conhecimentos, se torna apto para novas tarefas, adquire uma profissão. Partindo desse ponto de vista, pode-se perceber que a preguiça é um vício antropológico, pois suprime os três fins do trabalho aqui mencionados.

Entretanto, porque o ser humano é inteligente, e porque a inteligência é criadora, é capaz de produzir mais do que ele mesmo necessita, é capaz de caçar para si e seus filhos, e, inclusive, pode evitar o exercício da caça, substituindo-o pela criação de gado, comercializando com ele, e

assim dedicar seu tempo a alguma coisa mais do que a sobrevivência. Essa é a origem da divisão de trabalho e a dimensão social do trabalho.

Em verdade, o trabalho e a produção são uma parte fundamental e básica da atividade e da cultura humanas, mas o homem é algo mais que um homo faber, é uma pessoa capaz de atividades superiores e modos de ter mais altos (amor, conhecimento). Ainda melhor, na vida, além de trabalho e seriedade, existe lazer e diversão. Sem eles, o trabalho não se entende: o trabalho é um caminho para a diversão. Inclusive, ele mesmo pode converter-se em uma maneira de se divertir.

4.3. O HOMEM COMO

HABITANTE

O homem modifica o meio natural ao introduzir entre ele e a natureza um conjunto de instrumentos que lhe pertencem: roupas, utensílios de cozinha, aparelhagem para cultivo de terra, armas defensivas, depósitos, galpões para armazenar grãos, cidades, indústrias, estradas, rodovias, parques e jardins, fontes etc. Os gregos definiam a casa como o conjunto de todos os instrumentos(140) que o homem tem para satisfazer suas necessidades. A casa é o lugar onde se guardam os instrumentos. Esses se guardam juntos, não se podem considerar isoladamente.

O martelo é para pregar um prego. O prego é para que a mesa tenha pés e possa sustentar os copos, os copos

remetem à jarra, a jarra é para a torneira etc. Nenhum utensílio humano pode ser considerado isoladamente; todos guardam uma relação com o corpo e a função que exercem sobre os demais instrumentos: “ao ser do instrumento, é inerente sempre, um conjunto de instrumentos”.(141) Um dique em um rio é para armazenar a água, a água é para regar, e exige um canal, a rega é para cultivo de milho, o milho é para as galinhas, as galinhas precisam de galinheiro etc. Os exemplos são ainda mais claros em uma cidade: entradas de metrô, cabos, sinais de trânsito, canteiros, calçada para pedestres, parques, caros, postos de gasolina, caminhões que abastecem os postos de gasolina, refinarias, oleodutos, poços de petróleo etc.

Cada instrumento ou utilitário traz

à tona “um conjunto de utensílios”(142) que podemos chamar de “plexo de referência”.(143) O homem vive rodeado pelos instrumentos criados por ele próprio. Esses instrumentos formam um plexo ou rede na qual uns se referem aos outros, e todos eles formam o mundo humano. Uma cidade não é nada além de um gigantesco plexo de instrumentos técnicos, dentro do qual o homem vive. Uma casa é um lugar onde se guardam os instrumentos, sendo a própria casa outro instrumento que protege todos os outros, e ao próprio homem também.

É muito importante destacar aqui que a referência de uns instrumentos a outros procede do fato de que um instrumento abre possibilidades de criar outros novos, e estes não seriam possíveis sem o primeiro: sem a roda

não dava para inventar o carro, sem pólvora não existiriam armas de fogo, sem motores não existem carros etc. Uma parte não tão pequena da história da humanidade é o descobrimento e aproveitamento, pelo homem, das possibilidades que as descobertas técnicas oferecem.

Por outro lado, o conjunto de utensílios ou instrumentos inclui a natureza em suas referências: o "bosque é parque florestal, a montanha é pedreira, o rio é força hidráulica, o vento é vento nas velas".(144) Assim, o plexo de instrumentos enquanto está imerso na natureza configura o mundo humano como local onde se vive, como "tudo o que está diante"(145) e está "em torno de nós". O conjunto de seres naturais e artificiais em meio aos quais estamos vivendo em nosso

“mundo”.

O plexo dos instrumentos modifica o ambiente físico original no qual o homem se instala. Aqui surge o problema ecológico: essa modificação pode ser prejudicial ou excessiva para a natureza, e inclusive desnecessária ao homem. Agora, o importante é alertar que a pessoa humana só se adapta ao meio em uma pequena medida; melhor: o homem é o ser que adapta a si o meio(146), modificando-o segundo suas necessidades.

Portanto, o homem não está inativo, como os leões quando não têm fome. Move-se, vai e vem, se instala, traz “suas coisas”, trabalha e modifica o local onde vive: parece sempre impulsionado a melhorar seu viver. O homem não “passa” pelos

lugares sem deixar pegada, mas "fica", permanece em um lugar e o habita. O homem converte a Terra em Mundo, habita o mundo, não se limita a viver na terra.

O que significa "habitar"? "Habitar quer dizer estar em um local possuindo-o".(147) O homem é "habitante" porque é "habiente". Ambas as palavras procedem da mesma raiz latina habere, que significa ter. Habitante é o habiente, quer dizer, o que tem. "Os animais não habitam o mundo, o único que habita o mundo é o homem: e o habita na mesma medida em que estabelece referências a seu corpo nas coisas, segundo as quais, o corpo as tem. Todo habitar é ter, e se o homem habita é porque é um habiente".(148)

A palavra habitación tem dois

significados em castelhano: um quarto e a ação de habitar. Muitas vezes, por exemplo, quando se fala de “mi habitación” se empregam os dois significados ao mesmo tempo. Habita-se ali onde se tem o plexo de instrumentos que criam um campo de significado para a pessoa. Por isso, percebemos quando desarrumaram – ou arrumaram – nosso quarto: já não está igual; mudaram algo que projetava nossa intimidade. Pela mesma razão, quando alguém morre ou não está presente, as coisas que lhe pertenciam ficam abandonadas, sem razão própria para existir, e as pessoas que vêm de fora não sabem qual a relação que tinham entre si esses livros ou objetos que povoam a mesa do defunto. Também se habita em um lugar que foi modificado pela presença do homem e onde está

“depositado” o plexo ou conjunto de instrumentos que uma pessoa tem como próprios. As paisagens que rodeiam as pessoas (ao menos no Ocidente) só são explicáveis a partir do próprio homem (ordem dos campos, árvores, existência de estradas, leitos de rios etc.). Por isso, diante da Natureza nua ou indômita (o mar, a montanha alta) a reação habitual é um misto de medo, respeito e admiração, pois nela nos encontramos com o sublime, que ao mesmo tempo coincide em nós com o estranho.

4.4. O LAR COMO PRIMEIRA PROPRIEDADE

Dissemos que os gregos definiam a casa como o conjunto de todos os instrumentos, o lugar onde são

guardados. A casa também é o lugar onde a própria pessoa se guarda, o lugar onde o homem "fica" junto às suas posses, o lugar para aonde volta após atarefar-se no âmbito abstrato do mundo sério e as generalizações. A própria casa é esse rincão da terra onde cada um tem a consciência clara de ser ele mesmo, sem necessidade de representar, de dissimular. O caráter pessoal do homem dá origem a um lugar absolutamente peculiar: seu lar.

O enraizar-se no lugar onde se habita é uma inclinação natural. Enraizar significa fixar raízes. O homem tende a identificar-se com o local onde vive, onde nasce, onde cria sua biografia. A inclinação para estar em casa se amplia ao lugar de origem, ao povo, à própria terra, à origem da minha descendência. O

homem tende a enraizar-se no lugar onde nasceu ou onde vive, habitando-o em razão do seu trabalho e por possuir sua casa.

A função da casa na vida humana tem a ver com os períodos cíclicos desta vida: “ficar em casa” é o que uma pessoa deve fazer, para recompor-se, cobrar forças e poder depois voltar a trabalhar, à luta no mundo de estranhos. Mais ainda, voltar a casa é uma das grandes necessidades do homem: voltar ao lugar do reconhecimento, onde se sabe quem é pelo que se é, e não como no trabalho, pelo que fazes, ou o que produzes ou o que vendes. O homem tem necessidade de voltar para “sua” casa. A vida humana tem um ritmo alternativo: primeiro, fazer, produzir, trabalhar; em seguida, voltar ao lar, descansar.

Esse enraizar e o desejo de volta acontecem porque a casa é o lar, o lugar onde a pessoa habita. Lar é a casa própria, possuída. Não há lar sem um teto. Não há lar sem dono. Não se pode falar dele se não existe a materialidade de uma casa da qual a pessoa é a dona. De fato, estas duas palavras se empregam como sinônima. Mas o lar é algo mais: forma parte da intimidade. Em casa, abrimos a intimidade a um ambiente que também é íntimo, que se vive como ampliação da própria pessoa e de sua alma. O lar é esse lugar onde nos encontramos conosco mesmos. Nele, guardamos parte do nosso eu. Quando à noite fechamos a porta do nosso quarto e ficamos sós, aparece o que realmente somos e nos defrontamos sem máscaras com a alegria, o sentimento de solidão ou

tristeza, cansaço etc. Em casa, finalmente, não existem olhares estranhos, tudo nos é familiar, não há o que dissimular.

O lar é também o lugar onde se compartilha a intimidade, onde os demais passam a formar parte da minha intimidade. Assim, o diálogo acontece, sobretudo, no lar: ali é realmente onde nos conhecem. Onde se tem de falar desinteressadamente é, sobretudo, na própria casa: nela, o ideal é o reino da amizade, pois, justamente, é ali que cada um ama o outro pelo que é, e não pelo que contribui, distrai ou por sua utilidade. Por isso, se aceitam em casa os filhos difíceis, como são, e aos mais rudes também, e aos egoístas tenta-se ajudar e aos tristes lhes contam piadas ou se os leva para passear e para tomar algo. Por isso, em casa as

festas têm esse ar nostálgico para os que talvez este ano não se sentem à mesa: não estão e não são substituíveis, como se pode substituir, pelo contrário, os comensais de um banquete ou os clientes de um restaurante. Inclusive a morte de alguém próximo da casa pode ter ar de festa, pois é nessas ocasiões que se descobre o carinho, o amor que é forte como rocha e do qual não se fala no dia-a-dia, porque existe o pudor dos que sabem que não queriam agir de outra maneira.

Quando em um lar existe falta de comunicação, discórdias, divisões, afeta muito a pessoa. Às vezes, se diz: “tem problemas em casa” para estimular a compreensão dos outros. Os problemas que mais doem são os que a pessoa tem ali: a divisão dos irmãos, pais brigados, a reação dos

filhos ante o divórcio etc. A felicidade humana depende em boa medida de que no lar se compartilhe de verdade a intimidade.

O lar, portanto, é o âmbito da intimidade familiar, e por isso a nostalgia da casa é fortíssima no homem. É o lugar onde o homem toma consciência pela primeira vez, de sua condição de filho, de que sua existência tem raízes, do sorriso acolhedor da mãe que é uma afirmação do que é positivo na existência. No lar, realiza-se o processo de formação da personalidade humana. É a moldura natural do amor, do sexo, da família(149). Nenhum ser humano pode carecer de um lar sem grave prejuízo. Os meninos de rua, que se pode encontrar em tantas cidades do globo, são pessoas às quais faltou o

mais importante. Sua situação clama ao céu, pois a injustiça que se faz com eles tem dimensões ontológicas: lhes foi negado o humus com o qual humanizar-se, lhes negou a mãe, a segurança, as referências.

Algumas das melhores obras da narrativa têm a ver com o lar, com a casa, com sua perda e recuperação. Basta recordar obras antigas, como A Odisséia, de Homero, ou modernas, como E o vento levou (M. Michell), Retorno a Brideshead (E. Waugh). Os quatro quartetos (T.S. Eliot), Ao Farol (V. Woolf), A casa acesa (L. Rosales) etc. Voltar a casa expressa uma inclinação humana profundíssima. Ter um lar é imprescindível ao homem.

O lar também é onde se guarda a pessoa amando-a, o lugar onde se

cuida do doente, da criança, do ancião, de quem está cansado, de quem retorna de viagem, de quem quis partir e agora volta. Não de qualquer maneira, mas amando-os. Construir um lar, mantê-lo e cuidar das pessoas que há nele, é mais rico e mais profundamente humano do que trabalhar e transformar o ambiente. A felicidade de uma pessoa se mede pelo lar que tem.

Tudo isso apresenta uma grande quantidade de conseqüências jurídicas e organizacionais: se o lar é tão importante, é preciso preparar as coisas para protegê-lo, para que todo mundo tenha um, para fazer com que o trabalho não o anule e que a pessoa possa dedicar tempo para estar com os seus em sua casa. Mais que isso, tem um caráter ético: a pessoa não pode ausentar-se da casa como e

quando queira; tem de cuidar de quem vive ali; um pai deve alimentar os filhos; o filho deve alegrar seus pais etc.

Isso pode ser ligado facilmente com as reivindicações do “feminismo”: a mulher tem sido discriminada quando se indica como sua única missão o cuidado do lar, negando-lhe acesso ao mundo profissional; o homem adotou atitudes dominantes ao se fazer artífice dessa discriminação. Hoje em dia se conseguiu uma igualdade maior na divisão de oportunidades entre o homem e a mulher no mundo do trabalho dos países desenvolvidos, ainda faltando muito por fazer. Entretanto, a família viu reduzido o número de seus membros e sua estabilidade. Fala-se muito de lares desfeitos. Há muitas crianças sem

carinho que os acolha. O mundo se apresenta cada vez mais hostil para os que sofrem e os doentes, pois faltam as casas para voltar.

As reivindicações do feminismo não podem ser separadas da crise do exercício da paternidade e da maternidade. “Feminismo” e “machismo” são duas atitudes extremas, que coincidem em proclamar a independência da mulher ou do homem a respeito das tarefas que lhes impõe a construção do lar(150). As atitudes machistas ou feministas concebem o homem ou a mulher como sujeitos “emancipados”, que se dedicam afanosamente à sua auto-realização individual, como se não tivesse nada a ver com uma relação dialógica, amorosa, com outros.

4.5. A TECNOLOGIA E O PROBLEMA ECOLÓGICO

O desmedido crescimento da técnica tem preocupado intensamente o homem do século XX. Os possíveis danificados por um crescimento sem controle são dois: a Natureza e o próprio homem.

A ameaça de uma técnica desmedida e independente de seu criador tem sido sentida intensamente, já desde o século passado. Com efeito, o processo de crescimento da técnica tem sido feito de forma cada vez mais autônoma, pois na criação dos novos instrumentos parte-se dos já existentes; parte-se, portanto, de uma posição cada vez mais longínqua do que são as coisas no seu estado natural. O problema aparece se o

homem já não domina a técnica que criou, mas é dominado por ela: um engarrafamento no trânsito ou um vírus em um sistema informático podem ser exemplos mais ou menos leves. Em troca, a bomba atômica ou a subordinação à cadeia de montagem são trágicos. O homem pode destruir-se a si mesmo mediante suas obras.

"À medida que a complicadíssima maquinaria técnica vai se desenvolvendo, cada vez mais, parece que a ação do sujeito individual é menos relevante, até chegar a transformar-se em um objeto a mais dessa cadeia. O homem se converte, apenas, em um instrumento de produção; ele mesmo é transformado por esse processo de possibilidades técnicas. (…) O que importa, agora, o que o homem pense, sinta ou diga? A única coisa que

conta é a função que desempenhe no processo de produção objetiva. O homem como sujeito, como pessoa única e irrepetível, já não conta para nada. A partir dessa perspectiva, o conflito entre humanismo e tecnologia aparece em toda a sua crueza. Efetivamente, o sistema de produtos técnicos impõe suas próprias exigências, submetidas a parâmetros valorativos de índole material e quantitativa".(151) Curiosamente, é o homem quem acaba se atando ao horário da máquina, e não o inverso. Isso é injusto, agride o ser da pessoa, que é fim e não meio.

O segundo grande erro da técnica e da mentalidade economicista dos últimos séculos(152) tem sido o de terem sido desconsiderados para com a Natureza até o ponto de causar-lhe danos. O homem cometeu um sério

equívoco: pensou que a Natureza podia ser usada como se fosse um instrumento exclusivamente a seu serviço. Essa atitude arrogante consiste em tomá-la unicamente como um meio para a produção industrial e econômica(153).

As reivindicações ecológicas são justas enquanto exigem do homem que mude de atitude(154). Não se trata de condenar completamente a técnica e fazer da defesa da Natureza uma nova ideologia que contemple o homem como uma simples parte do Ecossistema, esse novo absoluto ao qual deveríamos nos condicionar(155). Trata-se de reconhecer que os seres naturais têm alguns fins e uma harmonia que devem ser respeitados. Não fazê-lo causa danos a esses seres, danifica a Natureza e – como se comprova

freqüentemente pela experiência de diversas catástrofes – causa danos aos próprios seres humanos. Há um uso dos seres naturais que os dignifica, enquanto servem para a realização do humano: assim, o que era pedra converte-se em cristal, a planta em alimento etc. Em troca, utilizá-los sem uma finalidade, por mero capricho ou por crueldade, é incorreto, pois faz o homem esquecer-se de seu caráter de administrador (e não de dono) e sua responsabilidade para com as gerações futuras.

Focaliza-se a questão ecológica a partir de quatro planos(156): 1) o científico-técnico, para buscar soluções não contaminadoras nem destrutivas; 2) o econômico, para aplicá-las à indústria e à tecnologia, conseguindo um desenvolvimento

sustentável; 3) o legislativo, para assegurar essa aplicação e prever uma exploração razoável dos recursos que permita um desenvolvimento desse tipo; 4) o político, que inclua na agenda de trabalho de todos os políticos a solução para os problemas do meio ambiente. Porém, existe também um problema ético que reflete no pensamento ecológico, que busca uma fórmula correta para nossa relação com a Natureza(157). A melhor atitude diante da Natureza consiste em reconhecê-la e respeitá-la. Chamaremos essa atitude de benevolência.

4.6. TECNOCRACIA E VALORES ECOLÓGICOS

Chamaremos de tecnocracia ao

poder de uma técnica que aprisiona o homem e à atitude prepotente de se fazer uso dela “contra” a Natureza. É um termo que designa a técnica como força dominadora. A tecnocracia é um funcionamento autônomo do plexo de instrumentos que não reconhece a pessoa singular. Além disso, é um uso excessivo da técnica por parte da vontade de poder, a qual usa a hegemonia da ação, esquecendo-se das atitudes de respeito, ajuda ou amor. Com a tecnocracia, aparece a pretensão de converter a Natureza em um puro objeto de domínio a serviço dos ditames humanos.

O movimento ecológico nos fez tomar consciência dos perigos que a tecnocracia encerra para a Natureza, e propõe substituir os valores tecnocráticos – hoje, alguns deles inclusive se converteram em

desvalores – e parte dos novos valores da ecologia. É conveniente levar-se em conta que aqui só se mostra para ver o contraste: o negativo da técnica e o positivo da ecologia. É claro que uma absolutização do ecológico também seria negativa.

	TECNOCRACIA	V ECO
Resultados	Extinção das espécies	Defes espéci
	Desmatamento	Reflo
	Energias não renováveis	Energ renová
	Lixo	Recic
	Ruído	Silênc
	Pressa	Lentic
	Gigantismo	Peque

	Arsenais Militares	Defes
	Aceleração	Ritmo
Categorias	Quantidade	Quali
	Lógica	Harm
	Exatidão	Oport
	Rentabilidade	Equil
	Progresso	Conse
	Exploração da Propriedade	Admi Recurs
	Engenharia	Prese
	Cuidado	Preve
	Consumo	Mode
	Acumulação	Cresc
	Qualidade de vida	Deser sustent
	Possesão territorial	Distri riquez
	Defesa Militar	Solid Univer
	Uniformidade	Difer

Atitudes	Agressividade	Conte
	Competitividade	Ajuda
	Funcionalidade	Unida global
	Utilidade	Belez
	Eficácia	Culpa perdão
	Oposição	Comp

Esse quadro é meramente indicativo da ampla diferença de pontos de vista e do alcance da mudança de visão que se propugna a partir da recuperação da consciência ecológica: trata-se de dar prioridade a resultados diferentes dos do capitalismo selvagem, pensar com categorias diferentes das da razão instrumental e deixar de lado o individualismo interesseiro.

Uma das idéias básicas dos valores ecologistas é a de recuperar o ritmo natural, ficar em harmonia com a Natureza. A vida humana, para ser verdadeiramente humana, não deve estar apenas em harmonia consigo mesma, mas também com o habitat natural. Isso se consegue sincronizando os ritmos humanos com os da Natureza. Quando falta essa sincronia (compassado), aparecem duas patologias que povoam nosso viver: a pressa (um fenômeno exclusivamente humano, produzido pelo aumento de velocidade derivada da tecnologia); e o ruído (desarmonia que só o homem é capaz de fazer, produzido pela técnica)(158). O silêncio da Natureza está repleto de harmonia. Os sons naturais não são resíduos, mas compassam com seu ecossistema. A partir do ecologismo,

se faz uma chamada à recuperação da lentidão e do silêncio. No mundo clássico, a tranqüilidade de gestos e a parcimônia de palavras eram sinais de se possuir a virtude da magnanimidade, quer dizer, uma nobreza de caráter que permitia ver as coisas sempre dentro da sua devida importância, sem estridências, sem exagerar.

A ecologia apresenta uma verdade atraente: habitamos a Natureza; somos parte dela. Esse habitar é peculiar, na medida em que é consciente, está marcado pela liberdade, transforma a natureza convertendo-a em habitat etc. Por isso, quando a reivindicação ecológica sai de órbita aparece a deep ecology, segundo a qual não somos mais que uma simples peça neste Todo chamado Natureza: “As

partes das quais sou constituído sempre têm existido e continuarão a existir enquanto existir a vida sobre a terra. O que muda são as relações entre espécie e ambiente”.(159) A *deep ecology* acaba rebaixando o humano ao nível puramente sensível, reduzindo o homem a ser um animal entre animais e despojando-o de qualquer prerrogativa diante do resto das espécies. Assim, a partir dos enfoques ecologistas, chega-se a defender que a dignidade de um porco adulto é maior que a de um bebê ou de um ancião incapacitado, pois seu nível de autoconsciência é maior(160). Diante disso, aqui se propõe adotar uma atitude benevolente.

4.7. A BENEVOLÊNCIA COMO ATITUDE ANTE

A NATUREZA E OS SERES VIVOS

Usaremos aqui a palavra benevolência em um sentido diferente do que se emprega na linguagem ordinária, onde significa um sentimento de compaixão para com o fraco e desprotegido, que induz a dar uma esmola, ou expressar um gesto compassivo. O sentido em que empregaremos o termo benevolência refere-se à atitude moral da qual é capaz o ser humano(161).

O que é a benevolência? Prestar assentimento ao real(162), dizer à Natureza: “seja você mesma! Chega de ser o que era!”. Se encontro um besouro de cabeça para baixo, e o coloco novamente sobre as patas, para que continue caminhando, estou dizendo-lhe: “seja você mesmo!”. A benevolência é prestar ajuda aos

seres para que alcancem seu fim: “queremos que todos eles sejam como são”,(163) que cada ser alcance seu melhor modo de ser. O besouro não faz nada de cabeça para baixo: foi feito para caminhar com as patas. Fazê-lo retornar à posição normal é uma atitude benevolente. Esmagá-lo não. A benevolência é prestar ajuda ao real, para que chegue a alcançar sua plenitude, acompanhar as coisas para que possam cumprir sua finalidade própria. Por isso, é benevolente quem sabe sair em socorro da vida ameaçada(164).

O importante da benevolência é que com ela respeitamos e reconhecemos o valor do real em si mesmo, e não apenas para nós próprios.Quer dizer, quem é benevolente sabe superar a relatividade dos interesses de uma

visão centrada na satisfação de instintos (por utilidade, prazer ou interesses) para captar de um modo absoluto o que são as coisas, para, desse modo, poder gostar delas, respeitá-las e usá-las como são. Só assim poderemos prestar-lhes nossa ajuda para que alcancem sua plenitude. Tanto faz se for um besouro, ou qualquer outro animal, ou uma pessoa (assim, sabemos que é melhor educar uma pessoa do que se utilizar dela, ainda que a pessoa em questão não tivesse consciência para reclamarmos essa ajuda). Por isso, com a benevolência se pode conseguir a harmonia desses seres, já que lhes é permitido alcançar sua plenitude, essa perfeição que os faz ser belos.

A benevolência é a atitude ética em direção ao real que o homem deve

ter, porque supõe reconhecer o que as coisas e as pessoas são, e ajudar para que o sejam. Parafraseando Kant, o imperativo da benevolência diria assim: “trabalha de tal maneira que não consideres nada no mundo meramente como meio, mas, sempre, ao mesmo tempo como fim.”(165)

Mediante a benevolência, entendida como o fazemos aqui, o homem não apenas se aperfeiçoa a si próprio, mas também se converte em um aperfeiçoador da Natureza, enquanto a ajuda a cumprir sua finalidade de Natureza. Novamente vê-se que o desenvolvimento da pessoa tem um nítido caráter moral, pois não é um desenvolvimento isolado, mas que influi sobre a totalidade da realidade circundante. Como a benevolência é uma atitude voluntária, que não vem dada por

necessidade, mas que é um hábito que se adquire, também existe no homem a possibilidade de danificar seu mundo circundante (coisas e pessoas). O homem é o aperfeiçoador perfectível (Polo), mas por isso mesmo é quem pode encher suas circunstâncias de fealdade e maldade.

Com tudo o que foi dito, ainda há uma pergunta que tem inquietado ao longo do pensamento moral sobre o homem: por que ser benevolente? Não é mais atraente uma vontade de poder que não se curve diante de nada diferente do seu próprio capricho? Se posso exercê-la, se tivesse capacidade real de fazer o que me desse vontade, a quem me desse vontade, por que renunciar a isso? Existe algum motivo sério para o respeito, para não ser injusto com as coisas e com os homens?

Definitivamente, por que vou ter de respeitar os seres naturais? Por que não destruí-los, se meu interesse ou o que me apetece assim o aconselha?

Foram inventadas diversas respostas de conveniência: por que ser justo é o que mais interessa se alguém não quer que sejam injustos com ele (o que é falso: com freqüência os que fazem o bem são maltratados); por ser um valor em moda na sociedade, ou por ser o habitual, o bem visto; por que a maioria considera que a justiça é boa (o que não dá razões contra alguém que possa utilizar sua vontade violentamente); porque sim, porque é o que tem de ser feito (o que não é dar razões em absoluto). Qualquer tipo de resposta de conveniência acaba se deparando com as críticas que Platão coloca na boca de

Cálicles ao final do Górgias, e que foram retomadas por Nietzsche: a moral, o respeito aos homens, a contenção da força selvagem da vontade, não é mais que uma corrente que os fracos colocaram sobre os homens naturalmente poderosos. Por que não derrubar tudo e começar um reino de super-homens no qual só os fortes tenham voz e lugar para a ação? Diante disso, só é possível uma resposta, última e radical: porque os homens e as coisas foram criados. Assim como a razão última de respeitar o "absoluto relativo" que é a pessoa humana radica em Deus, do mesmo modo a razão última para respeitar a Natureza é que tem um dono, que além do mais, é seu autor. Reaparece assim o tema de Deus.

A religião tem muito a ver com a ecologia e com o respeito à

dignidade da pessoa. Por exemplo, o cristianismo afirma que o Universo é feitura divina(166), e que a beleza que existe nele é um reflexo de Deus. O amor à Natureza é caminho do conhecimento e do amor de Deus. Em troca, se o Universo fosse uma mera matéria organizando-se a si mesma, sem referência a nenhum ser superior – evolucionismo emergentista – não haveria motivos para respeitar o ser das coisas, e que qualquer ação que o homem realizasse sobre elas (sendo para ajudá-las a ser ou destruindo-as) deveria ser tomada como um novo momento dessa evolução total. Além disso, quem poderia queixar-se e a qual instância se a Terra ou os homens que a habitam fossem destruídos, por exemplo, por um bombardeio atômico? Se tudo fosse matéria, não teríamos instâncias ante

as quais ser responsáveis nem às quais pedir ajuda. .

A benevolência para com os seres naturais leva a contemplar o mistério da vida e da ordem cósmica como algo organizado e dotado de fins. Trata-se de um conjunto fascinante, através do qual adivinhamos o Ser que o criou. Quando se parte dessa atitude, o homem torna-se não só o aperfeiçoador de si mesmo, mas também da Natureza criada. O trabalho, "essa nobre fadiga criadora dos homens", é então "assumido e integrado na obra prodigiosa da Criação"(167), como uma parte dela que lhe acrescenta perfeição e adorno.

4.8. O SENTIDO DAS COISAS E SUA NEGAÇÃO

Assentir com o real significa que conhecemos e aceitamos as coisas como são. Vê-las em seu verdadeiro sentido é vê-las em relação ao que são quando são plenamente: achatar o besouro não faz sentido, porque o destrói. O homem é capaz de ver o sentido das coisas, quer dizer, sua teleologia, a finalidade para a qual existem, sua razão de ser.

O ser humano também pode dar um sentido às palavras, aos instrumentos que maneja, e inclusive aos seres naturais. Esse dar sentido consiste em colocar as coisas em relação ao seu fim. Então, podemos afirmar que o fim dá sentido às coisas: o sentido que tem um martelo é a função de pregar, o de uma palavra é seu significado, que é o objeto aludido por ela etc.(168) A esse colocar as coisas em relação a

um fim, chamaremos de dispor (Polo). Vamos defini-lo como ordenar uma coisa ao seu fim. Dispor é dar sentido às coisas: dispor de um martelo é usá-lo para pregar, dispor da linguagem é falar querendo dizer algo, se dispõe de um terreno que se otimiza para o cultivo ou que se converte em uma cidade. Isso é especialmente importante com respeito aos seres naturais e os seres vivos, pois nesses casos dar sentido consiste em descobrir o sentido próprio que têm esses seres e ajudá-los no seu cumprimento. O sentido do besouro é viver, cumprir sua função na natureza sendo o que é.

O homem pode não ser benevolente, pode não levar em conta o sentido das coisas. A essa atitude chamaremos de instrumentalismo, porque despoja as coisas de seu

sentido próprio, e as reduz a puros instrumentos, submetendo-as a fins alheios a elas. Existem muitos modos de instrumentalismo: o uso unilateral do método científico da análise, cientificismo, que reduz o ser e o sentido das coisas à sua descrição formal quantitativa, substituindo a pergunta do para quê (qualidade) pela de como e quanto (quantidade). Para escapar ao método analítico, o sentido não aparece nele e, por isso, freqüentemente as questões de sentido se esquecem. Para dar um exemplo, reduz-se a água à H2O como se isso explicasse a totalidade de significados desse líquido. Ou se reduz o pensamento e o afeto a atividades de centros nervosos, confundindo o homem com a máquina, fechando os olhos a tudo o que não seja mensurável sem dar-se

conta, talvez, de que as razões desse absolutismo científico também não são mensuráveis por qualquer aparelho.

O instrumentalismo também consiste em uma confusão peculiar dos meios e dos fins: o instrumentalista prefere, antes de tudo, os meios, e só se preocupa com eles: identifica o homem com seu poder e procura multiplicar os meios e o próprio poder (pois esse é diretamente proporcional aos meios de que se dispõe). Desse modo, converte os fins em meios (por exemplo, o chefe que escraviza seus empregados) e os meios em fins (por exemplo, o dinheiro, o êxito, o poder, a fama).

Um caso típico de instrumentalismo é a tecnocracia, que

leva a crer demasiadamente na técnica e a confiar tudo a ela (a saúde, o prazer, a felicidade, e inclusive o próprio homem). A tecnocracia julga o homem por sua capacidade de produzir, extrapola a importância da rentabilidade e dos processos econômicos, e dá origem ao consumismo. Essa atitude é a que define o homo faber e suas posturas ante temas tão importantes como o trabalho, a dor e o destino.

Gandhi disse uma vez: "Os meios são como a semente, e o fim, como a árvore. Entre o fim e o meio existe uma relação tão iniludível quanto entre a árvore e a semente".(169) A pressa, o ruído e o afã excessivo de eficácia acabam desumanizando o mundo e também o homem. Os valores ecológicos são uma chamada a esquecermos a frieza do

instrumentalismo em troca de voltar a viver o mundo e a sociedade humana como o verdadeiro lar do homem.

CAPÍTULO 5

A CIÊNCIA, OS VALORES E A VERDADE

5.1. O CONHECIMENTO TEÓRICO: A CIÊNCIA

Nos capítulos precedentes, começamos a descobrir o que é o homem considerando seu ter físico e cognoscitivo. O estatuto prático do ter físico foi desenvolvido no capítulo anterior, enquanto que nos dois primeiros tratamos das faculdades cognoscitivas. Com efeito, quando se exerce o conhecimento, esse pode ser de duas classes: teórico e prático. O primeiro dá lugar à ciência; e o segundo é empregado para executar a ação humana. São

duas classes distintas de conhecimento, ainda que intimamente relacionadas entre si. Apontar essa diferença evita o erro, freqüente no racionalismo(170), de confundir teoria e prática aplicando o estatuto próprio da primeira à segunda.

Neste capítulo, vamos ocupar-nos em primeiro lugar da ciência e depois da ação humana e dos modelos nos quais esta se baseia. São questões que remetem de modo natural ao problema da verdade teórica e prática. O conhecimento da verdade, em suas duas vertentes, constitui uma grande tarefa humana, sobre a qual se fundamenta o uso da liberdade. Mas, antes de falar da verdade, é preciso esclarecer suficientemente o estatuto antropológico do conhecimento teórico e prático.

A ciência é a realização mais importante do homem moderno, pois lhe permitiu levar a cabo a transformação do mundo. Uma aproximação dela exige o máximo respeito, e a convicção de que talvez abrigue em si o melhor que o talento humano produziu. No século XVII, o descobrimento e a aplicação sistemática do modelo físico-matemático deu origem a uma mudança de mentalidade que configurou toda a Idade Moderna européia. Cresceu, então, na Europa a confiança na razão(171), e se desenvolveram, de modo mais rápido e intenso, as ciências físico-experimentais e, a partir do século XIX, as ciências sociais.

Importa destacar agora três traços da mentalidade que acompanhou esse desenvolvimento: 1) a convicção de

que na ciência se dava um progresso linear e ascendente, garantido por métodos racionais, o qual nos remete ao método científico; 2) a convicção de que a ciência era um modo de conhecimento privilegiado sobre todos os outros, o qual nos remete ao lugar da ciência no conhecimento humano; 3) a convicção de que aplicando a ciência era possível conseguir um progresso indefinido no mundo humano, o qual nos remete aos limites desse progresso. Essas três convicções foram hoje superadas em boa parte, e substituídas por outras que resumiremos a seguir.

5.1.1 O MÉTODO CIENTÍFICO

Hoje em dia parece que não é verdade que na ciência se dê um progresso linear e ascendente: não

avança por acumulação indefinida de conhecimentos, mas com o auxílio de alguns métodos que nem sempre dão resultados satisfatórios, e nela influem fatores aleatórios de todo tipo (econômicos, políticos, culturais ou ideológicos).

O método mais corrente na ciência é o hipotético-dedutivo: parte da observação, com os dados que adquire, elabora um modelo interpretativo, e procede na correção do modelo inicial a partir de novas observações. A metodologia das ciências experimentais permite alcançar uma explicação de aspectos da realidade: os dados que utiliza são sempre parte, enfoques, da realidade que tem como objeto. Com a informação obtida, se constroem teorias que deverão ser verificadas por meio da experimentação. As

teorias não são um reflexo direto da realidade; são, antes, uma trama do abstrato, uma rede de modelos. Qualquer teoria é um reflexo do real por meio de equações, quantidades, medidas. A realidade não é números, o conseguido pela ciência sim. Por isso, é preciso insistir em que existe um conhecimento espontâneo e anterior à ciência, e que esta é parte desse conhecimento, um desenvolvimento concreto dele.

Os numerosos partidários do método hipotético-dedutivo estão convencidos de que a ciência não avança tanto por acumulação progressiva de conhecimentos, quanto seguindo o método estudado por Popper de ensaio e eliminação de erros. Segundo ele, um pesquisador não deve justificar suas novas teorias, mas é obrigado a ser crítico

com elas, e a procurar sua refutação. Saber que algo é falso é um avanço no conhecimento, pois se evitou uma aparência. Quanto mais ataques superar, mais verdadeira será, ainda que nunca estaremos seguros da verdade de nada. A proposta é bem negativa, crítica. Parece dizer: “antes que outros ataquem tuas hipóteses, ataca-as tu mesmo”.(172) Afinal de contas, a falsidade é possível, enquanto que a verdade acaba convertendo-se em uma busca sem fim.

Entretanto, as teorias científicas têm certa validade, pois permitem alcançar uma explicação de alguns aspectos da realidade. De um modo positivo, isso quer dizer que a realidade é muito mais rica que o modelo científico que nos ajuda a conhecê-la e por isso esse modelo é

modificável. Na hora de escolher entre dois modelos científicos, devemos escolher o que tenha maior poder de explicação do observado, maior poder de predizer as conseqüências que se seguirão do fenômeno descrito, e maior capacidade de convergir com outras teorias independentes dele(173).

5.1.2. Ciência e conhecimentos: cientificismo

Hoje ninguém duvida da extraordinária importância da ciência. Para muitos, "conhecimento significa conhecimento científico". (174) Talvez seja conveniente dar algumas diretrizes para evitar exageros. A ciência no mundo moderno tem um imenso poder, que, em boa parte, procede de que ela

permite ao homem intervir eficazmente nos processos físicos cujas leis vai descobrindo. Essa intervenção modifica esses processos, colocando-os sob o controle humano, convertendo o homem em “senhor” da realidade. Assim, a ciência deixa de ser um saber teórico para ser um saber prático: a técnica. A ciência é a condição que possibilita o avanço da tecnologia.

Foi o entrever esse poder o que fascinou os homens dos séculos anteriores. Por isso, pensavam que era o conhecimento humano mais privilegiado, e concebia a vida humana como um grandioso fazer(175). Assim, apareceu o homo faber. A descoberta da exatidão e o poder de predizer desse tipo de conhecimento fizeram com que

aparecesse, aos olhos desses homens, como o único confiável. Essa última idéia se incorporou em boa medida à mentalidade atual: “existe no mundo científico uma reticência bastante generalizada: a desconfiança, a insegurança ante todo o conhecimento, toda a argumentação, ante tudo aquilo que por sua própria natureza não é suscetível a um tratamento científico-experimental, ante o que de seu não é verificável, medindo-o ou pesando-o”.(176)

A ciência, como conhecimento rigoroso, ligada ao empírico, ao que é experimentável, pode propiciar o desprezo de outros modos de conhecimento, que seriam considerados “pouco sérios”. Este excesso de unilateralidade na valorização da ciência, em muitos casos, fruto de sua própria

especialização, pode chegar a conformar uma atitude explícita que defenda e trate de reduzir todo o conhecimento humano aos proporcionados por ela. Isso é o “cientificismo”.

O primeiro desprezado pelo cientifismo é o conhecimento espontâneo, a experiência pré-científica, própria da vida cotidiana.Talvez não se dêem conta de que sem este conhecimento espontâneo da situação em que a pessoa já se encontra não se pode viver nem agir. A experiência científica se baseia na experiência pré-científica. Nem tudo é ciência e razão, mas vida e tempo: “A diferença fundamental entre ambos os níveis é que na ciência se procuram conscientemente os erros dos modelos científicos. Na experiência

pré-científica, os erros aparecem sozinhos, se mostram sem que os procuremos”.(177) A vida não é uma máquina lógica, que funcione com exatidão milimétrica, mas que na ordem existe um lugar para a desordem e, inclusive, freqüentemente parece que é essa última a que impera.

Qualquer cientista é um homem que tem uma vida real e concreta, e, além disso, uma determinada visão do mundo, alguns valores que persegue e que toma como critério de suas decisões livres: a ciência não é acética. Um cientista, se está colaborando em um projeto nuclear para desenvolver armas de destruição em massa, não pode justificar-se simplesmente dizendo que ele se limita a fazer formulações de física. Tanto é assim a influência da vida

dos próprios cientistas que a criatividade dos gênios é um fato de primeira grandeza para o avanço científico e no desenho de novas teorias gerais que mudam o que havia até então, como intocável (Newton, Einstein etc.).

Nem sequer na ciência todas as motivações são científicas. Assim, se coloca em relevo a importância do conhecimento que se pergunta pelo sentido das coisas e procura a visão global. Perguntas, como: "o que posso conhecer? O que devo fazer? Pelo que devo esperar?", não podem ser respondidas pela ciência positiva; estão mais além da ciência, para elas é necessário avaliar outros modos de saber.

A conduta humana não admite um tratamento puramente científico, pois

a pessoa escapa a seus métodos. Por um lado, a ciência versa sobre o geral e o abstrato. Em troca, o próprio da pessoa é o singular e sua intimidade. As leis não refletem a singularidade do quem. Por outro lado, na conduta humana o primeiro são os fins; portanto, importa à pessoa o sentido das coisas, seu significado natural e próprio. Entretanto, o método científico procura antes de tudo a descrição quantitativa e analítica de seus objetos de estudo, incluídas as situações humanas e suas explicações, que nos remitem às condições iniciais dos processos(178). Esse olhar volta para trás, em direção ao começo das coisas, e não olha adiante, para o fim. Assim desaparece a teleologia (o sentido) da explicação do humano,

ficando estas questões reduzidas ao âmbito da irracionalidade, do privado e subjetivo, estabelecendo uma trágica dicotomia entre o âmbito científico-técnico e a liberdade e a moral das pessoas singulares.

5.1.3. Progresso e especialização

O sonho do progresso linear e indefinido, produzido pelo desenvolvimento científico, foi generalizado na segunda metade do século XIX, graças a um clima de grande otimismo: desde 1870 a 1914 apenas houve na Europa conflitos bélicos, a ciência avançou muito etc. Entretanto, em 1914 se produz a quebra desse ideal do século XIX, em conseqüência da Primeira Guerra Mundial e da nova situação histórica. A ciência não garante o bem do

progresso nem a civilidade dos povos. Inclusive seu crescimento pode ser grandemente nocivo (arma, mortes em massa etc.). Com o abandono do grande mito do progresso indefinido, se gera um problema novo: a unidade da ciência e sua consideração global. Hoje em dia, a ciência está muito afetada pelo fenômeno da especialização. Cresceu tanto que ficou completamente incontrolável; não se pode dominar com facilidade, e a compreensão do sentido dos avanços científicos se torna difícil.

Este crescimento da especialização faz com que avance o progresso da ciência, mas gera problemas novos como a acumulação de conhecimentos e seu manejo, e seu sentido humano(179). Como adquirir uma visão global da ciência? Supõe-

se que essa tarefa corresponda à universidade, mas essa já não proporciona visões globais, e sim as completamente centradas em aspectos parciais, isolados. A ciência enquanto comunidade de saber desaparece dentro da especialização e o excesso de informação a que a humanidade está submetida. “O humanismo é precisamente esse saber unitário”,(180) que permite adquirir uma visão de conjunto de todos os conhecimentos e harmonizá-los entre si(181), a partir de uma visão mais geral do homem e do mundo.

Trata-se, definitivamente, de transmitir não apenas ciência, mas, sim, cultura em sentido estrito. O incremento exterior da ciência termina perdendo seu sentido se não há também um incremento interior do homem: a ciência, como a técnica,

recebe sua medida do homem, é necessário que cresça e que seja transmitida de modo que este possa aprendê-la e dar-lhe sentido.

5.2. O CONHECIMENTO PRÁTICO E A AÇÃO HUMANA

O conhecimento prático é aquele que versa sobre as ações humanas: “esta tarde irei ao cinema”, “quero sair de férias”, “prefiro cerveja” etc. Tem uma característica especial: é a aplicação do conhecimento intelectual à situação concreta em que cada um se encontra. As ações humanas têm lugar na realidade concreta e singular, no hoje e no agora. As grandes teorias, para serem eficazes, devem ser traduzíveis para o concreto próprio da existência humana.

Os clássicos criaram o conceito de razão prática(182) para se referir ao emprego da razão como reguladora da conduta, em oposição à razão teórica.

A análise do conhecimento prático exige mostrar os elementos que intervêm na ação humana(183). A vontade ocupa um papel principal neste processo: uma ação é humana quando resulta de uma escolha da vontade, por ser desejada pelo sujeito que atua. Respirar não é algo que pertença à razão prática; ser fiel à palavra dada é. Os elementos da ação prática são os seguintes:

O fim. A ação começa quando as potências do homem tendem a um determinado fim: chegar em casa para comer, estudar para uma profissão, viajar para Barcelona, procurar a

felicidade etc. O principal na ação é o fim: De acordo com o que escolhermos como fim, desenvolveremos uma ou outra conduta. Assim, o fim é a primeira coisa que aparece e a última que se consegue(184), o motor de arranque da ação, aquilo que "provoca" o homem a se pôr a caminho. Se não existem os fins, aparecem o aborrecimento, o tédio, a falta de sentido. Estar aborrecido é ter em frente um tempo que não podemos estruturar, ao qual não podemos atribuir um sentido, uma tarefa.

A deliberação e a prudência. Captar o fim produz uma deliberação acerca de como realizar a ação, quer dizer, de que meios se dispõe para conseguir o desejado, que circunstâncias concorrem etc. Aqui se inclui tudo o que designam os termos

como conselho, assessoramento, consultoria, análise de situações etc. Essa fase da ação pode ter grande complexidade quando não se conhecem as circunstâncias(185).

A prudência é a virtude que permite levar a termo, com acerto, esta deliberação. Ser prudente é resolver o que convém fazer e sobre o modo de fazê-lo. Esta virtude ajuda a captar retamente o que é bom para o homem em geral, o que é o natural e o conveniente para ele. Além disso, serve para captar se uma ação concreta favorece ou prejudica esse homem em concreto, e, por último, por meio dela podemos avaliar as circunstâncias que favorecem ou dificultam a ação para modificar o plano que tenhamos, para a consecução do fim que nos parece ser bom. Um exemplo pode ilustrar:

quero fazer um curso universitário porque gostaria de exercer cargos de direção de empresas no futuro; isso me exige dedicação e aquisição de alguns hábitos de trabalho sérios. Tenho oportunidade de realizar uma viagem turística pouco antes dos exames; considerando que isso é um fim prazeroso, mas que está em contradição com o fim a que me propus neste momento da minha vida, decido ficar estudando.

3. A decisão. Esse foi o último passo que indicamos no exemplo anterior. Uma vez feita a deliberação acerca dos meios, se escolhe um deles, se toma a decisão: fico e consigo meios para poder cumprir no futuro o fim a que me propus, ou pelo contrário, viajo, aproveito uma semana, e em seguida decido aspirar a menos ou esperar um milagre

acadêmico.

4. A execução vem depois da decisão. Manter a decisão tomada e colocá-la em prática até o final é algo que custa muito mais que tomar a decisão. A execução das decisões tem a ver também com as virtudes morais: a fortaleza, a constância etc.

5. Os resultados. Depois de realizar o que foi decidido, se comprova que os resultados quase nunca são exatamente os esperados. As coisas não costumam sair como se havia pensado; os fins podem não ser alcançados, os meios podem ser inadequados, a decisão ser errônea etc. Uma das características mais claras da ação humana é a diferença entre as expectativas e os resultados. O conhecimento prático se diferencia do teórico em que se tem de prestar

atenção às contingências, que podem derrubar por terra os planos teoricamente mais perfeitos, e deve levar em conta a debilidade humana. A realidade é rebelde à melhor teoria. É imprevisível, inconstante, aleatória. A razão prática tem de ser consciente de seus limites, modesta, tem de saber que pode falhar186. O finito é imperfeito, e só chega a ser perfeito à base de retificá-lo.

6. A correção. Na ação humana se faz necessário, portanto, introduzir os resultados obtidos, fazer balanço da situação e corrigir as previsões iniciais. Esses resultados (por exemplo, um exame com má colocação, uma operação de vendas fracassada etc.) obrigam muitas vezes a mudar o plano de trabalho e os objetivos. Para isso, é preciso agir ciberneticamente, quer dizer,

aprender dos próprios erros para retificar o rumo da ação. A razão prática humana é uma razão corrigida(187), que volta sobre si própria para retificar as decisões. Quem não sabe retificar é irredutível ou teórico, mas não se conhece nem conhece a realidade, e se chocará com ela. “Retificar é de sábios”, quer dizer, dos prudentes. O homem é capaz de aprender de seus erros.

7. As conseqüências. Na ação, é necessário levar em conta não apenas o resultado, mas também suas conseqüências: as ações têm efeitos imprevistos. A consideração dos efeitos secundários tem uma grande importância (basta pensar nos medicamentos, na economia etc.).

5.3. OS VALORES E MODELOS

DE CONDUTA

Em todas as fases da ação intervêm alguns critérios prévios que a pessoa já tem formados antes de agir, e dos quais parte para escolher o fim, escolher alguns meios ou outros etc. Iremos chamá-los de valores. Caracterizam-se por valerem por si mesmos: o restante vale por referência a eles. São aquilo que nos diz o que cada coisa significa para nós. Por exemplo, um carneiro assado pode ser avaliado de várias maneiras. Um amante da boa mesa procurará ver se está bem cozido, se tem sabor agradável etc. Aquele que se preocupa com a saúde, examinará o grau de colesterol que tem e as calorias, e talvez se conforme com uma salada etc. Todos agimos contando já com alguns valores

determinados que podem ser muito variados.

— a utilidade, que procura antes de tudo que as coisas funcionem;

— a beleza, que quer que as coisas estejam enfeitadas, no seu lugar, que sejam harmônicas, perfeitas;

— o poder: Ter autoridade e domínio sobre territórios, seres naturais, coisas e pessoas;

— o dinheiro: o que sempre se pergunta: “o que posso ganhar com essa ação? Com esse trabalho, com esse esforço?”; só se mexem quando há dinheiro envolvido;

— a família: meu lar e minha gente, os meus são os valores em torno dos quais se constroem muitas vidas humanas;

— a pátria, a tradição: são valores referidos à coletividade que nos viu nascer;

— a sabedoria, ou o valor de procurar compreender o sentido das coisas;

— a destreza técnica, ou a habilidade para executar determinadas ações etc.

Os valores se apreendem dos fins da ação e, com freqüência, esses fins são os valores que cada um tem, pois essas são as diversas maneiras de se concretizar a verdade e o bem que constituem os fins naturais do homem. Se acontecer que os valores que eu tenho dependem do que aceite como verdade ou bem para minha vida, é urgentíssimo fazer-se a pergunta sobre quais são os valores pelos quais cada um rege sua vida. Um erro

nessa área acabaria sendo fatal: construir a própria vida sobre um erro é a origem do fracasso.

Os valores costumam materializar-se em símbolos, que se respeitam pelo que representam: a bandeira, as imagens religiosas, as fotos de família, as cores do time etc., são símbolos dos valores que a pessoa defende. O símbolo faz presente a realidade valorizada. Os símbolos dos valores também podem aparecer em modelos de conduta: alguém pode gostar de ser enfermeira, ou ator de cinema, ou parecer-se com seu pai, ou ter um ideal que viu encarnado em alguém a quem ama etc. Os valores não se transmitem por meio de discursos teóricos e frios, mas, sim, através de modelos vivos e reais, que se apresentam, se aprendem e se imitam.

Não existe valor sem seu modelo correspondente.

O modelo que realiza um valor pode apresentar-se em primeiro lugar como herói, como ídolo. O homem precisa ter alguém com quem possa se identificar, a quem admirar e imitar(188). Os heróis são pessoas que viveram uma vida cheia de plenitude e significado: chegaram, por assim dizer, a uma cota muita alta de humanidade, e por isso atraem. O herói convida a realizar o excelente: sua vida mostra que existem ideais pelos quais vale a pena se arriscar, deixar de lado as seguranças cinzentas em troca de ações belas ou devidas. Mas essa excelência não pode ser tão inexeqüível que não possa ser imitada, pois nesse caso já não serviriam como modelos: “a virtude é a democratização do

heroísmo”,(189) porque com ela todos podem alcançar esse estado.

A narrativa costuma falar de heróis. Em tempos de crises de valores suas personagens são desconstruções do herói, anti-heróis(190). A Igreja também concedeu grande importância aos modelos. Os santos não são outra coisa além de heróis religiosos, figuras exemplares que em cada época encarnam o ideal cristão. Hoje em dia, os modelos se diversificaram: desportistas, ”famosos” do mundo do espetáculo, da moda, da política, da grande empresa etc. Entretanto, no final de tudo, os modelos mais influentes no homem não deveriam ser esses triunfadores, mas, sim, exemplos mais próximos da vida cotidiana, que penetram na intimidade, porque

encarnam valores mais profundos. Os modelos familiares(191), os mestres, os amigos e aquelas pessoas a quem chegamos a admirar através de uma relação estável (familiar, profissional etc.), são os que têm real possibilidade de construir a partir de seu exemplo, de edificar novas vidas. A responsabilidade da conduta desses homens é, por isso, muito grande.

Os homens que se constituem em modelos o fazem por meio de sua história, da narração de sua existência e de suas façanhas. Contar histórias tem uma influência prática maior do que os discursos teóricos na configuração dos tipos de conduta dos povos(192). A transmissão oral (o conto narrado pela mãe aos filhos antes de dormirem), o romance, o conto épico, o drama, o cinema etc.,

são veículos para a transmissão desses modelos. Por isso a arte narrativa tem uma enorme influência na vida humana, pois gera condutas (o menino quer ser guerreiro, o empresário triunfante desperta fantasias nos estudantes de administração de empresas, o gesto desinteressado de uma boa mulher move a atenção mundial para as carências do chamado Terceiro Mundo).

Todos os povos, desde as mais remotas origens da humanidade, foram educados mediante narrativas (mitos, sagas, lendas…). Em nossos dias, os grandes narradores são o cinema, a televisão, a publicidade. Muitas vezes apresentam um mundo idealizado e tratam de induzir o consumidor a repetir o modelo que oferecem, fazendo com que a reação

mimética (de imitação) se desencadeie, sobretudo, através da imagem(193).

O porquê de imitar alguns modelos e não outros tem a ver com a educação e a liberdade. A pergunta pelos valores é a pergunta pelos modelos: “diz-me com quem andas e te direi quem és”, quer dizer, “diz-me quais modelos escolheste, talvez sem saberes exatamente quais, e te direi quais valores aspiras encarnar”. Insistimos: ter modelos não é nem bom nem mau, é algo “simplesmente humano”. A questão é que se pode acertar ou errar na escolha. Aqui entra a importância dos modismos: porque escolher um modelo de diversão, de conduta, de vestir-se só pelo fato de que todos o fazem? Qual deve ser meu grau de independência? O fato de todos imitarem o mesmo

modelo converte-o em correto? A personalidade madura escolhe por convicção, não apenas pela moda. Quem só escolhe os modelos de sucesso, se deixa envolver pela massificação(194) e deixam que outros decidam por ele. A educação, em boa parte, consiste em transmitir modelos e valores que guiem o conhecimento prático e a ação, quer dizer, que permitam que cada um seja o seu próprio guia, partindo da verdade do homem. Claro que, então, se nos abre necessariamente a pergunta sobre a possibilidade de que o homem conheça – ou não – algo verdadeiramente e, mais concretamente, a verdade acerca de si próprio. A partir daqui se abriria uma ampla consideração sobre como educar(195).

5.4. A VERDADE COMO CONFORMIDADE COM O REAL

A inteligência procura o conhecimento da realidade. Quando o consegue, alcança a verdade. A verdade, portanto, é o bem próprio da inteligência, e consiste na capacidade de abrir-se ao real. A distinção dos dois tipos de conhecimento, teórico e prático, implica na distinção de dois tipos de verdade, verdade teórica e verdade prática.

Verdadeiro significa que conhecemos algo tal qual é. Quer dizer, existe verdade se ocorre uma conformidade entre as coisas e nosso conhecimento acerca delas. A verdade é a conformidade entre a realidade e o pensamento(196). Saber a verdade é não estar enganado, despertar à realidade. As

coisas são de uma determinada maneira: conhecer a verdade é conhecer a forma das coisas, saber "como" são(197).

Isso supõe, de um lado, que as coisas têm certa estabilidade, ou um determinado modo de ser, que faz com que umas se distingam de outras (a isso se pode chamar de essência ou forma). Em segundo lugar, nossa mente é capaz de descobrir essa coerência interna do universo, por ser uma forma cognoscível. É o sentido aristotélico da verdade: minha mente e a realidade se amoldam. A verdade é interna ao universo e eu tenho acesso a ela. Minha capacidade de raciocinar, se é permitida a comparação com a informática, a password que me abre o arquivo codificado do cosmos. Admitir isso traz inegáveis vantagens. O esforço

intelectual da humanidade não seria uma série descontinua de tentativas de criação de sentido em um mundo que não o possui, mas, sim, a história do descobrimento do sentido que conforma a realidade do mundo, e a história e liberdade humana. Negar que o mundo tem uma lógica, que seja razoável, conduz ao ceticismo e ao niilismo.

5.5. A VERDADE COMO INSPIRAÇÃO

Uma verdade que se converte em fim ou critério de conduta é um valor. A conduta é regida por valores (se eu gosto muito da música de Chopin, posso decidir estudá-la, aprender a tocar piano, pagar para ter aulas e chegar a tocá-la, convertendo essa música em um valor importante para

mim). A verdade rege a conduta por meio dos valores. É essa a dimensão prática da verdade.

A verdade prática aparece na vida do homem como um achado, que leva a uma confirmação posterior da própria conduta com o achado. A verdade muda o homem quando este a encontra e o enche de inspiração para a vida futura(198). O encontro com a verdade supõe uma surpresa, rompe a rotina. Encontrar-se com a verdade é emocionante, sobretudo quando se trata de verdades grandes, essas que determinam a direção da própria vida, o que vou decidir ser.

A verdade é uma realidade com a qual nos encontramos, vem experimentada como um deslumbramento, pois ela mesma – por seu elevado conteúdo de

realidade, por outorgar um sentido à própria vida – pode se entender como esplendor. O encontro com a verdade pode ser mais ou menos intenso: podemos encontrar a verdade em um teorema matemático (neste caso, equivale a entendê-lo), dar-se conta da importância dos sentimentos, encontrar uma pessoa da qual nos enamoramos; descobrir que temos uma enfermidade incurável e que vamos morrer; podemos encontrar a verdade no exemplo de um sábio, de um santo, de um homem de ação etc. Num sentido forte, é descobrir, identificar e aceitar, com emoção, qual é o modelo ou a pessoa conforme a qual vamos pautar nossa vida. A experiência mais clara do encontro com a verdade é a conversão religiosa. Nela, se encontra Deus, Alguém em quem

talvez não se acreditava, e que se apresenta de repente como Pessoa que interpela o sujeito e lhe sai ao encontro.

A realidade encontrada como verdade comove o homem profundamente. A primeira conseqüência do encontro é precisamente uma certa comoção, pois é um descobrir a realidade que compromete a quem encontra. O exemplo mais clássico é o enamoramento. A comoção do enamoramento adquire um verdadeiro caráter de metanóia, transformação interior: me transformo interiormente, descubro que na minha vida faltava essa verdade que encontrei, verdade sem a qual minha vida anterior parece vazia, pobre, sem sentido, um perda de tempo.

Em que consiste essa mudança provocada pelo encontro? Em perceber e aceitar a tarefa que a realidade encontrada me encarregou. Tenho que me abrir a uma nova ocupação. O encargo implica em novidade, me transforma. Começa a aventura: a reorganização da minha vida para dedicar-me ao cumprimento da tarefa que me vem ao encontro com a verdade. Ocupo-me dela porque se situa diante de mim: me encarrega de uma missão.

A verdade merece ser conquistada, e é essa a tarefa que aparece como novidade.

Além disso, o encontro me traz inspiração. A partir de então ”nada é igual”. A inspiração é um impulso para exercer minha liberdade tratando de reproduzir e expressar a

realidade com a qual me encontrei, e encarná-la na minha vida ou em minha obra. A verdade tem um caráter dinamizante a respeito do nosso agir. Nos faz ver as coisas de outra maneira. Seguir a inspiração é atuar conforme o encargo que ela me dá. Se a verdade encontrada é uma pessoa, torna-se muitíssimo inspiradora. O amor a está permeando. Então, a verdade chama porque tem uma voz. É alguém que sou capaz de ouvir, que está diante de mim e concretiza um vocare, uma vocação. Aceitar a própria vocação é deixar-se descobrir pela verdade que inspira, estar disposto a aceitar a tarefa que se apresenta como melhor – como verdadeira – para a própria vida(199).

Para que a verdade seja plena, não apenas se tem de conhecê-la, mas

também vivê-la. Não se trata apenas de entendê-la teoricamente, mas de incorporá-la a nós, de viver a vida a partir da inspiração que ela nos outorga. As grandes verdades transformam nossa vida. Aqui se pode ver a estreita relação entre verdade e liberdade: a primeira é a que dá sentido à segunda, pois a verdade é o bem que uma inteligência livre procura.

Quando me encontro com a verdade, quando um pedaço do sentido do real se manifesta a mim, a minha capacidade criadora também se põe em movimento, pois a beleza aparece. O homem encontra na verdade um arranque para sua capacidade artística porque a verdade tem de ser expressa, e, enquanto tem esplendor, é bela. A obra de arte nasce da "repentina

comoção produzida pelo contemplado”.(200) As grandes façanhas humanas são fruto da inspiração que uma determinada verdade colocou nas vidas de seus protagonistas, verdade que faz dessas vidas algo digno de ser imitado, algo belo. Toda a vida humana carregada de sentido tem uma verdade inspiradora. O crescimento do homem se realiza graças à sua inspiração na verdade. É ela a que inflama as asas das capacidades humanas.

Que relação existe entre a verdade teórica e a prática, entre o que se pensa e o que se vive? Existe hoje uma separação entre ambos os tipos de verdades. Antes, se alguém era convencido de algo, tinha de combinar seu modo de viver para adequá-lo a essa verdade aceita e

incorporada, porque teoria e prática formavam um bloco compacto (D. Innerarity): alguém podia estar enganado, mas era coerente com suas idéias. Hoje, essa relação já não é tão evidente: admite-se que alguém possa demonstrar ter algumas idéias radicais acerca da sociedade e ao mesmo tempo viver com o luxo e a tranqüilidade de um burguês.

Atualmente, a autenticidade, a influência das convicções na conduta prática deixaram de ser eticamente exigíveis. Isso quer dizer que o encontro com a verdade é débil, que não chega a inspirar a conduta. A autenticidade ou coerência é a harmonia entre a verdade teórica que alguém tem como certa e a verdade prática que reflete na própria conduta. Se a verdade teórica e a prática não têm nada a ver, ambas

ficam triviais e não há um modo de conseguir uma inspiração séria. Tudo o que se disse aqui acerca do encontro com a verdade reforça a idéia de que a verdade encontrada é autenticamente possuída, quando a conduta é coerente com ela. Em caso contrário, essa verdade torna-se trivial, e não tem interesse algum além da curiosidade, mais além do desejo de aparência de sabedoria que costuma rodear os pedantes ou os frívolos. A verdade converte-se assim em algo suscetível de ser substituída por outra coisa mais útil. Se a verdade como admiração não vigora, o que fica é um terreno rico para a ditadura da conveniência e da força.

5.6. AS OBJEÇÕES CONTRA A VERDADE

O assunto da verdade é pouco pacífico: não há nada que provoque mais discussões nem divisões. Em nome da verdade, freqüentemente, se realizam empresas heróicas e sacrifícios enormes; mas também se perpetram crimes e se cometem injustiças. Nada pode produzir maior temor que uma força política que se chame a si própria "o partido da verdade", pois nesse caso, todos os que não pensem como eles começarão a ser vistos como inimigos e, se tal partido chega ao poder, não haverá razões para respeitá-los. A verdade não é um assunto que se possa considerar como evidente e tranqüilo. O problema se agrava quando se focaliza o terreno da prática. Não seria melhor viver em um mundo sem verdade, sem exigências que obriguem à

consciência dos homens? Não seria esse um mundo sem divisões, ainda que fosse ao preço de ser um mundo sem conteúdo? Assim o coloca o ceticismo: ”verdade?“ Cada um com a sua, ou melhor, nenhuma. Quando muito, enfocá-la como uma possibilidade teórica que não comprometa em absoluto. A pergunta pronunciada por Pilatos, “o que é a verdade?”,(201) continua repetindo-se sem cessar. Sua atitude de desprezo em relação a ela, também.

É cabível alguma objeção séria diante da postura cética? Esta faz a seguinte objeção: o que é verdade para alguns, não é para outros; portanto, toda a verdade é uma opinião. A primeira frase sustenta que “nada é verdade nem é mentira, tudo é segundo a cor do espelho em que se olha”. A segunda diz que não há

verdade, mas apenas aparência de verdade. Assim, se afirma que o que para alguns homens é valor, para outros é um contravalor; portanto, não há valores universais, comuns a todos, nem tão pouco verdades universais. É como se cada um tivesse, por si mesmo, que decidir que coisas constituirão a verdade para ele. Parte-se de uma desconfiança radical das capacidades do próprio conhecimento, que nos engana, nos representa um mundo que é válido só para nós. O que resulta daí, é o ceticismo(202), a postura que afirma que a verdade não está ao alcance do homem: o homem não é capaz da verdade, deve conformar-se com opiniões mais ou menos plausíveis, pois seu conhecimento é frágil e, talvez, a realidade que está ao alcance de seu conhecimento,

também.

Mas o ceticismo total é muito difícil de se manter, não pode ser rigoroso. Por quê? Porque o cético age contando já com a verdade, pois, ao proferir essa doutrina, profere-a convencido de que os demais entendam o que ele diz, de que tem alguma razão para dizê-lo, de que não é o mesmo dizê-lo que não dizê-lo, ou de que quer abrir os olhos aos que crêem que existe alguma verdade para que conheçam "a verdade de que não existe nenhuma verdade". Na hora de agir, a pessoa tem preferências, supõe coisas, funciona contando já com certas certezas(203). Por isso, o mais comum é que o ceticismo adote formas moderadas(204). A mais corrente é aquela que afirma que a verdade é uma realidade estritamente relativa a

cada homem e a cada época. Para o relativista tudo são “verdades pequenas”, provisionais, em meio a um mar de dúvidas e de ignorância.

Em troca, nós sustentamos que o homem pode conhecer as coisas tal qual realmente são, e penetrar cada vez mais no conhecimento do real. O conhecimento espontâneo nos diz isto; a mesma presença da dúvida nos fala da experiência do engano e, portanto, da verdade; a realidade de uma linguagem consistente na qual não é o mesmo dizer ”cachorro” e “cavalo” do que manter a boca fechada, também nos fala da segurança da linguagem, do nosso conhecer e das coisas que nomeamos ao falar. Não há que temer a verdade. Freqüentemente, muitas formas de ceticismo são bem mais prejudiciais às verdades determinadas, que não se

está disposto a admitir de maneira nenhuma.

De qualquer maneira, a objeção mais persuasiva contra a verdade é a que estabelece o relativismo dos valores: cada qual tem que ter por bem o que considera que é bom para si, sem ter de se submeter a alguns critérios subjetivos que, no final das contas, seriam estranhos às capacidades de sua própria liberdade. Os valores seriam algo privado, inclusive as puras preferências sentimentais e irracionais. Vamos por partes.

Existem alguns valores ou critérios de atuação comuns a todos os homens? O relativismo dos valores contesta negativamente essa pergunta. É a aplicação do ceticismo no âmbito da razão prática.

Mas se a pessoa se define por algumas marcas, que são as que fundam, entre outras coisas, os direitos humanos, e a natureza humana consiste em alcançar o bem e a verdade, então, podemos concluir que o bem e a verdade são os valores ou critérios práticos que presidem sempre a ação humana. Por que fazer isso e não outra coisa? Porque, dadas tais circunstâncias, parece ao sujeito que seja o melhor, o bom aqui e agora. Quer dizer, esse bem, essa verdade são os critérios últimos de atuação. Isso colocado, cada ser humano tem em suas mãos a tarefa de concretizá-los segundo sua própria situação (na paz ou na guerra, na saúde ou na doença, na riqueza ou na pobreza...). Não existe ciência do singular, nem da conduta pessoal. Nela, o papel da prudência (virtude

que aplica os princípios gerais ao concreto) é determinante(205).

A proposição “o que é verdade para uns não é verdade para outros” poderia se aplicar às decisões que conformam a conduta, mas não às premissas a partir das quais se decide a conduta, porque estas são os princípios da atuação e os valores comuns a todos os homens. Os direitos humanos brotam das exigências próprias da natureza e do ser do homem. São os valores comuns a todos: não são algo negociável, não se podem deixar à decisão da maioria, pois não dependem do que decidamos acerca de nós mesmos, mas daquilo que somos na realidade.

Se o relativismo dos valores se mantém de uma forma extrema, faz-se

necessário negar que exista uma natureza humana, mas de fato as certezas básicas e iniciais do comportamento prático são espontâneas e não demonstráveis(206). E dão como supostos esses bens na hora de reger a conduta, pois estão já presentes em todo o atuar.

5.7. A ACEITAÇÃO E A REJEIÇÃO DA VERDADE

A verdade só se incorpora à vida do homem se este a aceita livremente. Mesmo assim pode rejeitá-la: não se impõe necessariamente. A presença ou ausência da verdade na vida do homem e na sociedade é um assunto fundamental, que dá lugar a uma enorme quantidade de situações que têm a ver com a ética. Como

conseguir essa aceitação? Por meio do respeito para com ela. A verdade deve ser hospitaleiramente recebida na vida humana. Sua presença enobrece o homem. Sua ausência, a mentira e a falsidade, o envilece. Verdade significa riqueza, precisamente porque faz com que a pessoa seja possuidora daquelas realidades cuja verdade aceita e reconhece.

A aceitação da verdade tem quatro momentos sucessivos. O primeiro deles é adquirir a disposição de aprender, que exige antes de tudo tomar consciência de que a pessoa não sabe. Isso é o que Sócrates fazia consigo mesmo e com os demais(207). Essa disposição nos faz ser abertos às verdades novas com que podemos nos deparar. O mais ignorante é o que não sabe que o é, o

que crê que sabe. Essa aquisição pode ser feita por meio da curiosidade, do assombro ou a admiração, ou da perplexidade, que faz as seguranças do mundo em que vivemos entrarem em crise.

Uma vez dispostos a aprender algo, se requer o cultivo da atenção(208), mediante a observação atenta da realidade de que se trata, em cada caso. A maior parte dos erros que cometemos se deve à falta de atenção, que equivale de certo modo à inconsciência. Cultivar a atenção significa: estar desperto(209), não adormecer, vigiar. Uma forma de cultivar a atenção é buscar a verdade.

Em terceiro lugar, respeitar a verdade é aceitá-la. Há verdades que podem nos aborrecer, especialmente

se fazem referência a nossas próprias falhas. Mas é preciso aprender a aceitar os próprios erros. Quem não sabe aceitar a verdade, se frustra. Nega-se a se conhecer. Nega-se a conhecer as pessoas que o rodeiam, acontece que também não está disposto a admitir as falhas nelas. Não se envergonhar da verdade é sintoma de ter uma personalidade madura, que não vacila em aceitá-la, com suas conseqüências, sejam elas favoráveis ou adversas (por exemplo, aceitar que uma pessoa tem câncer). É preciso encarar a verdade, enfrentá-la. Aceitá-la não implica em não fazer nada para superar o erro; ou melhor, só se sei onde falhei, posso retificar.

Uma verdade aceita gera uma convicção. As verdades das quais a pessoa está convicta passam a formar

parte da própria pessoa, ficam "guardadas" em nossa intimidade. As convicções nascem da experiência, de ter encontrado verdades determinadas.

Entretanto, a verdade pode ser rejeitada pelo homem. As razões são várias. Por um lado, pode passar inadvertida, por falta de disposição de aprender ou por falta de atenção. Quem carece dessa disposição passa sua vida sem que surja nada de verdadeiramente interessante, girando do tédio à diversão, e vice-versa. A causa é que essa pessoa se alimenta só de verdades pequenas. Um exemplo claro aparece na figura do "pesado". Sempre contam o mesmo, algo que não tem por que ter graça e que acaba produzindo irritação por sua superficialidade.

Esta situação de inconsciência a propósito da verdade se parece um pouco com o sonho. A rotina consiste precisamente em acostumar-se às verdades grandes, que passam a ser pequenas quando à base de tê-las diante de nós, acabamos por não vê-las. Isso acontece, às vezes, com o amor: a grande paixão com que começou o casamento, pode acabar transformada em domingos de televisão porque não existe nenhuma verdade em comum sobre a qual organizar a convivência.

Uma falta de disposição para aprender são os preconceitos, convicções imotivadas a priori, induzidas quase sempre por outros, que nos fazem perceber a realidade, não como ela é, mas como nos disseram que é, ou como nós a imaginamos. Os preconceitos fazem

pouca justiça à verdade e são pouco benevolentes com o real. Costumam ser acompanhados do receio e da suspeita, e procedem mais da vontade particular e dos sentimentos, do que da razão. Porque são mais irracionais, causam a perda da concórdia e da fantasia. Outra falta parecida é a incapacidade de escutar.

Descartar a verdade é o segundo grau de sua rejeição. Consiste em "afastar furtivamente o olhar"(210) dela. Nós a vemos por um momento, mas fazemos como se não a tivéssemos visto. Nós a tratamos como aquele vizinho aborrecido que parece disposto a entrar no elevador conosco – seis andares! – e fechamos a porta do elevador como se não o tivéssemos visto chegando, ainda que ele próprio e nós também saibamos que o vimos, "mas é que incomoda",

pensamos. “Afastar furtivamente o olhar” é a maneira mais comum de agir mal, porque não queremos encarar a verdadeira situação. É o caso de “não querer reconhecer o que vê”, por exemplo, o descontentamento que o chefe causa aos seus empregados, por sua atitude de pouca compreensão ou ajuda.

A forma extrema de enganar a verdade é fugir dela, dar-lhe as costas, escapar de sua proximidade. A bebida como refúgio, as drogas são formas de eludir a totalidade da situação na qual a pessoa se encontra. A tristeza que esse tipo de fuga provoca é sinal claro da necessidade de verdade para a vida: sem ela não dá para ser feliz, sem ela o melhor é não ter consciência da própria existência, pois esta é deprimente. Na verdade, nasce a liberdade como

afirmação da beleza do próprio ser.

Por último, a forma extrema de rejeitar a verdade é negá-la, dizer que não existe. Para isso, pode-se utilizar a manipulação da verdade, para que pareça outra coisa ou aparente menos do que é na realidade. Esse é o risco dos jornalistas, narradores e políticos. Ou se pode tentar ocultar a verdade mediante o uso da mentira ou impondo o silêncio: dar baforados de fumaça, não deixar que falem os que dizem verdades que não queremos ouvir, castigar os subordinados que discordam da versão "oficial" da realidade, não dar a palavra etc. Em todos esses modos de rejeitar a verdade existe uma ausência de reconhecimento do real. Retira-se a benevolência das coisas: não quero saber nada delas; invento minha

própria verdade. Assim, o que mente atribui a si falsos poderes criadores.

A atitude ética a respeito da verdade consiste em respeitá-la, e enfrentar-se com ela, para reconhecê-la, se bem que esta aceitação possa ser incômoda ou complicar a vida. Ainda que a verdade traga problemas, é preciso evidenciá-la, como fez Sócrates. Caso contrário, a convivência se deteriora, pois se rompe a confiança. Veritas parit odium, diziam os clássicos, a verdade gera ódio. Mas isso só acontece quando se rejeita, quando seu conhecimento não aceita a correção. Quando a verdade é aceita, o homem se enriquece, e sua existência adquire uma dignidade e um brilho inusitados, porque nela há mais liberdade.

CAPÍTULO 6

A LIBERDADE

6.1. OS USOS DA VONTADE OU OS CINCO MODOS DE QUERER

A liberdade, como vimos ao falar da pessoa, tem sua raiz no mais profundo da pessoa humana, que é um ser livre. Conseqüentemente, a liberdade permeia todos os atos da pessoa, inclusive parece estar refletida no caráter especial de sua corporeidade. Mas a liberdade se apóia, sobretudo, no exercício da vontade: com freqüência "ser livre" se identifica com "fazer o que quero", ou ao menos "poder fazer" o que se quer.

De que maneira se pode exercer a vontade? Já sabemos que os usos da razão são principalmente três: o uso técnico, que chamamos de ter corporal; o uso teórico, mediante o que a ciência e o campo do saber constroem; o uso prático, com o qual se delineia a ação e a conduta. Assim, sustentamos que usar um garfo é um comportamento prático, diferente ao de ocultar a verdade, pois no segundo aparece uma dimensão moral. As ações morais me constituem, dando-me um modo de ser, dizendo (a mim e aos que me cercam) quem sou. Também sabemos que a vontade tem três momentos: o desejo, a deliberação e a escolha. A decisão acontece a cargo da razão prática. Dessas diferenças podemos fazer aparecer cinco modos de querer(211):

O desejo é o uso primeiro. Consiste na inclinação para um bem racionalmente captado que nos parece ser bom. O desejo consiste na busca da união ou possessão do que é desejado. Uma vez conseguido isso, se transforma em gozo. Do ponto de vista dessa tendência, a vontade é querer.

A escolha voluntária pode ser dupla, segundo se oriente para o passado ou para o futuro. Caso se oriente para o passado, a coisas que já aconteceram, adota a forma de aprovar ou rejeitar. Esse uso da vontade se aplica especialmente a tudo o que a pessoa já é, e ao modo em que convive com sua própria realidade: filho de tais pais, nascido em tal cidade e ano, gordo ou magro, alto ou baixo etc. Isso se pratica dizendo sim ou não.

Se a escolha se orienta para o futuro podemos chamá-la de domínio ou poder, porque me encontro na situação de decidir acerca do que será meu futuro, estou por cima das coisas que me acontecem, sendo eu no final quem decide o que é que vai pertencer às minhas circunstâncias. Dominar é ser senhor da própria vida, decidir acerca daquilo que posso fazer, porque depende de mim.

A vontade criadora é a que se aplica a todas as ações técnicas e artísticas, nas quais dou forma a uma matéria. A capacidade criadora do homem transcende o âmbito puramente técnico e artístico, sua inventividade é muito mais ampla, pois da intimidade pessoal brotam novidades inéditas já que é criativa em si mesma. A criação humana pode consistir em transformar uma matéria

(criar riqueza, por exemplo), realizar atos lingüísticos (falar ou escrever), ou em criar instituições (uma associação, o direito positivo etc.) ou relações pessoais (amizade). Tudo isso é possível porque a inteligência é criadora(212). É a vontade criadora que causa o brotar inteligente da pessoa. A vontade é criar.

Por último, existe um uso da vontade que podemos chamar de amor, e consiste no reconhecimento e afirmação de uma realidade pela qual existe e vale em si mesma. Amar é deleitar-se, alegrar-se, no bem do outro. A benevolência é um caso do uso da vontade como afirmação, como amor. Trata-se da resposta voluntária à captação que a inteligência faz das coisas como são em si mesmas, na sua alteridade. A vontade é amar.

Esses usos da vontade têm muita relação e podem, ou melhor, deveriam, acontecer simultaneamente. Por exemplo, estou feliz (aprovação) porque um amigo me chamou e por fim posso (poder) realizar uma antiga aspiração minha (desejo): começar (criar) uma relação que forme um projeto compartilhado (amor). Um casamento significa uma união desejada pelos que a contraem, que se aceitam mutuamente, porque se escolheram um ao outro para criar uma família, pois se amam. O mesmo acontece com o arrependimento, no qual uma pessoa rejeita uma parte do passado desaprovando-o, e procura o poder sobre seu futuro para não repetir o erro.

Nenhum desses cinco usos pode deixar de ser considerado, pois nesse caso as conseqüências se fazem sentir

logo em seguida: aparece um homem incompleto, irreal ou disforme. Em tais casos se exageram uns, enquanto não se levam em conta outros: o homem não é só desejo (Freud), nem só vontade de poder (Nietzsche), nem vontade criadora, nem amor benevolente, mas sim tudo ao mesmo tempo e harmonicamente.

6.2. A LIBERDADE INTERIOR OU CONSTITUTIVA

A liberdade, uma das marcas que definem a pessoa, permite ao homem alcançar sua grandeza máxima, mas também é a condição de possibilidade de sua maior degradação. É talvez seu dom mais valioso, porque impregna e define toda a sua atuação. O homem é livre desde o mais profundo do seu ser.

Por isso, os homens modernos identificaram o exercício da liberdade com a realização da pessoa(213): trata-se de um direito e de um ideal ao qual não podemos nem queremos renunciar. Não se concebe que se possa ser verdadeiramente humano sem ser livre de verdade.

A liberdade tem quatro grandes planos, que se sobrepõem e implicam mutuamente. Considerá-los atenta e corretamente permite admirar este dom peculiar do homem e a evitar reducionismos e confusões em sua consideração(214). A isso se dedicarão as epígrafes deste capítulo: primeiro falaremos da liberdade constitutiva, depois da liberdade de escolha; em terceiro lugar da realização da liberdade e em quarto lugar da liberdade social.

O primeiro nível de consideração é a liberdade constitutiva, também chamada fundamental ou transcendental. É seu nível mais profundo e indica que a pessoa humana é um ser livre. Esta liberdade não vem considerada como uma mera propriedade dos atos do homem, mas, sim, como seu próprio ser. Em que consiste? Em ser uma intimidade livre, um espaço interior que ninguém pode possuir se não o quero, e no qual eu me encontro à disposição de mim mesmo. Sou independente, autônomo, tenho um campo interior de novidade inacessível para outros que não eu mesmo. Pode-se definir como um possuir-se na origem, ser dono de si mesmo e, em conseqüência, das próprias manifestações e ações.

Nenhum cativeiro, prisão ou

castigo é capaz de suprimir este nível de liberdade: pode-se manter uma crença, um desejo ou um amor no interior da alma, ainda que externamente se decrete sua abolição absoluta. O homem tem um dentro que é inviolável, na mesma medida em que o ser do homem pode caracterizar-se como liberdade: eu não tenho liberdade, mas, sim, sou livre. Nesse sentido, o único modo de eliminar a liberdade fundamental é fazendo desaparecer o mesmo homem. Todas as formas de perseguir a religião ou a liberdade de pensamento terminam em fracasso, porque jamais chegam ao interior da consciência. A tortura é a violência dirigida para conseguir esse rompimento: conseguir a destruição da própria pessoa, por meio da destruição da liberdade. O torturador

não muda o modo de pensar de alguém, mas se direciona para a destruição de seu núcleo mais sagrado. A maldade desse tipo de ações é assim porque ataca justamente o próprio ser do homem, a sua intimidade.

Esta liberdade interior que nos permite falar de dignidade da pessoa, já que a partir dela fica claro que cada ser humano é a fonte de sua atuação (um quem), é a base de seus direitos humanos e do ordenamento jurídico. Dela, brotam os direitos à liberdade de expressão; o direito à livre discussão na busca da verdade, tanto teórica como prática; o direito à liberdade religiosa, que inclui não apenas crer, mas também praticar uma fé; o direito a viver segundo ditem as próprias crenças e convicções, quer dizer, a respeitar e

seguir as normas morais e éticas que assinalem a própria consciência, ou a tradição à qual a pessoa livremente pertence, ou o projeto vital que escolha etc.

Também é preciso levar em conta que a liberdade interior não é uma trincheira atrás da qual a pessoa se isola. É bom descobrir e experimentar esta dimensão da liberdade (tão própria da adolescência, idade na qual o mundo interior é vivido pela primeira vez como algo livre e inédito), mas é preciso passar ao segundo nível, a abertura, a manifestação, o exercício da liberdade e seu desenvolvimento. O que fica no seu dentro é o introvertido. Só vive a liberdade em relação a si mesmo, ama antes de tudo sua independência, não compartilha sua esfera privada e, em

conseqüência, fica só, sem amigos. Esse tipo de pessoa se cerca de uma vivência da própria liberdade que empobrece as possibilidades criativas dela; que a empobrece a ela mesma.

A liberdade constitutiva é abertura a tudo o que é real, não está atada a alguns poucos objetos, tem uma amplitude irrestrita de possibilidades(215): a pessoa pode "passear" pelo mundo inteiro, porque é aberta, não está centralizada em um campo de interesses pré-determinável, mas ela mesma escolhe o que lhe interessa. O homem não suporta o isolamento porque, além de corpo e vida, tem espírito, quer dizer, abertura e liberdade. Só se pode encarcerar um ser livre. Por isso é tão grave a privação da liberdade sem causa e procedimento justos. O

crime de seqüestro, por exemplo, é dos que clamam ao céu, já que atenta diretamente contra a estrutura ontológica do homem. As sociedades totalitárias também são um atentado: não é por lhe ser tirada a liberdade que o homem deixa de ser livre; mas, por isso mesmo, tentar suprimi-la se torna muitíssimo antinatural e violento, obrigando a que aí se restabeleça a ordem da liberdade.

O espírito, além de abertura, é atividade. A liberdade deve realizar-se: devo delinear minha conduta livremente. Portanto, a liberdade constitutiva é também inquietude de liberdade, inclinação para a auto-realização, para alcançar o fim da natureza humana do modo que a pessoa decida fazê-lo. A liberdade faz com que o homem seja causa de si mesmo na ordem das

operações(216): a pessoa se move na direção que quer, para alcançar a própria plenitude. O homem, enquanto é radicalmente livre, está em suas próprias mãos. A liberdade fundamental torna possível o forjar um projeto de vida. Pode-se expressar assim: “Realiza-te! Sei o que podes chegar a ser!”.

Junto ao que temos dito, é muito importante chamar a atenção para o fato de que o homem não é só liberdade, não é um ser abstrato, não delineado, que tem de começar do zero. A liberdade constitutiva convive com tudo o que a pessoa já é: o próprio corpo, os elementos genéticos, cognitivos, afetivos, educacionais que cada homem recebe no seu nascimento e em sua própria tradição. A essa herança chamamos de síntese passiva. “Síntese passiva é

cronologicamente anterior à liberdade, mas, quando esta se constitui, a assume. Eu não sou livre de ter uma determinada constituição biopsicológica, mas, sim, sou livre para assumi-la ou não no meu projeto biográfico“.(217) O homem conta com uma liberdade situada, pois um determinado homem é livre (o homem “em geral” não existe), em um momento preciso. Não apenas não é independente do que recebeu, mas também não é livre nem a respeito do seu nascimento nem a respeito de sua morte (são coisas que lhe acontecem). Por último, ainda que a pessoa coloque as balizas da própria vida, ainda que cada qual ao escolher se escolha como projeto vital, também é certo que todos necessitamos de ajuda e que, no final das contas, as grandes coisas que nos

acontecem são presentes, dons, que a pessoa tem consciência de que não os merece (os amigos, a pessoa que se ama como o marido ou a mulher, Deus, etc.)(218).

Imaginar que a liberdade consiste na ausência total de limites que me constrangem é uma fantasia, uma liberdade indeterminada, genérica, que não é nada e pode ser tudo, é uma abstração inexistente. O homem tem corpo, história, nascimento e síntese passiva. Confundir essa abstração com a liberdade é um erro que Hegel soube criticar com agudeza(219). Se do início se coloca uma liberdade que careça de qualquer limite ou determinação, o que acontece é a arbitrariedade e o capricho(220). A pessoa humana nunca parte do zero: vivemos em uma situação determinada e concreta; somos livres

a partir dela. É preciso assumir a síntese passiva não como um empecilho, mas como uma riqueza que me coloca em condições de formular livremente um determinado projeto vital. O que já sou não é um inconveniente, mas, precisamente, aquilo que possibilita na prática, o exercício da minha liberdade.

6.3. A LIBERDADE DE ESCOLHA OU DE ARBÍTRIO

Nós temos consciência de que podemos escolher e de que podemos escolher isto ou aquilo. Estas duas capacidades, de exercício e de especificação, integram a capacidade de autodeterminação da vontade, que se conhece como liberdade de arbítrio, segundo a qual fazemos a escolha. “Choice” é a palavra inglesa

hoje mais característica para designar a liberdade de escolha. Talvez a instituição mais característica de um uso desconsiderado desta acepção da liberdade, seja a sociedade de consumo: a liberdade freqüentemente se entende como a capacidade de escolher produtos em um mercado. Estes podem ser mais ou menos iguais, inclusive idênticos, mas o importante é o fato de poder selecionar um e não outro.

O defeito nessa acepção da liberdade consiste em dizer que a liberdade de arbítrio não é real, mas só aparente. Segundo esta doutrina (o determinismo), nossas escolhas e decisões são previamente determinadas por motivações que ignoramos, mas que são autênticas causas de nosso comportamento. Estas motivações determinantes

procederiam da síntese passiva: o código genético, os sistemas de condicionamento devido à aprendizagem infantil, as frustrações psicológicas, o subconsciente, a classe social, o sistema econômico… Todos esses fatores reduziriam quase a zero a margem da liberdade de escolha: a liberdade seria apenas uma aparência de liberdade. Quando a pessoa acredita que atua livremente, na realidade está seguindo um interesse pré-determinado, ainda que o desconheça (sobrevivência da espécie, da classe social, inconsciente, repressões etc.). Responde a uma explicação materialista do homem.

Em troca, a experiência espontânea nos assegura de modo rotundo e inegável que uma pessoa pode afirmar diante de algo: “faço

porque me dá vontade”.(221) Essa evidência só se pode negar formulando uma teoria que diz que “não me dá vontade!“. É uma aparência falsa. Porém, viver na suspeita acaba criando uma atitude suspeita de interesses. A “filosofia da suspeita” que atrás de tudo vê motivações ocultas, é um caminho já desacreditado para entender o homem. É evidente que a síntese passiva condiciona nossa liberdade de decisão. Mas uma coisa é condicionar e outra, suprimir. Os interesses inclinam a vontade em um determinado sentido, mas não anulam a liberdade.

O excesso na valorização da escolha consiste em dizer que a liberdade significa, de modo principal, escolha, e que basta escolher para esgotar os projetos de

quem é livre. O importante é escolher; o bem ou o mal são categorias externas à liberdade, não influem nela. O mais qualificado representante desse modo de pensar é J. S. Mill, para quem "se uma pessoa possui uma quantidade razoável de sentido comum e experiência, seu próprio modo de dispor de sua existência é o melhor, não porque seja o melhor em si mesmo, mas porque é seu modo próprio".(222) Trata-se de um exagero do direito a viver segundo suas próprias convicções. Exagero, não porque ter convicções seja mau, mas porque se pede que as tenha de um modo que esquece o que é o homem.

Mill sustenta que "a única liberdade que merece esse nome é a de perseguir nosso próprio bem, à nossa maneira (our own good in our

own way) enquanto não tentemos privar aos outros do seu (…). Cada um é o melhor guardião de sua própria saúde física, mental ou espiritual. A humanidade se beneficia mais consentindo que cada um viva à sua maneira, do que a obrigando a viver à maneira dos outros”.(223) Essa mentalidade está muito estendida no Ocidente, e vem sustentar que cada um é livre para escolher o que quer desde que os outros não se vejam prejudicados: ainda que alguém se equivoque, é preferível deixá-lo no erro do que lhe impor uma opinião ou uma escolha que não seja a sua própria. Não se pode falar de projetos de liberdade melhores ou piores. O melhor que se pode dizer ao homem é que somos livres, mas não como ser bom, como viver uma vida boa, já que a de cada

um é incomunicável aos outros.

Este modo de entender a liberdade vai necessariamente acompanhado da idéia de que todos os valores são igualmente bons para aquele que livremente os elege, pois o que os faz serem bons não é que o sejam em si mesmos, mas o fato de que são escolhidos livremente. Por sua vez, tudo aquilo que alguém escolha livremente é não somente tolerável, mas admirável, já que é expressão de autenticidade. O importante – se sustenta – não é fazer o bem ou o mal (isso acaba tornando-se categorias subjetivas que dependem de cada um), mas ser honrado consigo mesmo, expressar-se de um modo autêntico, não reprimir a própria espontaneidade com regras ou modos de fazer estranhos a si mesmo.

Essa opinião contém verdades indubitáveis: sem liberdade de escolha, não se pode usar da liberdade que constitutivamente se é; também não se pode impor a ninguém o bem e a verdade a custa de sacrificar sua liberdade: é válido tentar educar, guiar em direção a alguns valores etc., mas impor a alguém que já tenha capacidade de decidir por si mesmo é rebaixá-la como pessoa; a autenticidade é um ideal irrenunciável(224), e consiste em ser fiel a si mesmo. Mas, no caso de se colocar a liberdade de escolha como valor primeiro, alerta-se para algumas deficiências:

a) Tende-se a deixar na penumbra os condicionamentos da eleição. Para Mill, a liberdade equivale praticamente ao uso da vontade como poder ou domínio, que é a escolha a

respeito do futuro. A escolha relativa ao passado, que chamávamos aprovar ou rejeitar, e que se exerce em relação ao que já sou, é tida em pouca conta. Por isso, se concebe a liberdade como espontaneidade, porque se pensa que o desejo espontâneo nasce apenas de si próprio, e com ele a pessoa se realiza. Mas ser espontâneo de verdade é muito difícil: crer que a pessoa se realiza a si mesma só por escolher o que "espontaneamente" prefira é enganar-se, pois equivale a guiar-se pelos desejos e impulsos sensíveis, não pela vontade. É um viver que me acontece, mais que um viver cuja fonte de autenticidade seja eu.

b) Os fins da ação passam a ser indiferentes, o que importa é o caráter livre da escolha. Prioriza-se a

espontaneidade, mas não se recomenda nenhum valor em especial, nem a um fim mais que a outro. Cada um deve buscá-los por sua própria conta; o que fomenta a falta de projetos comuns, o individualismo, a falta de solidariedade, a competência e a desorientação à hora de escolher. Se viver com autenticidade significa provar tudo, no final, o que fica é o vazio.

c) Quando a minha liberdade se relaciona com a dos outros, até onde devo ser tolerante com a escolha alheia? A partir da liberdade entendida como espontaneidade, há sentido na ação de aconselhar, de ajudar? Existe algum critério ou tudo tem o mesmo valor, ou tudo nada vale? Se só existe espontaneidade, se não existe um acordo prévio acerca

de que coisas são prejudiciais, é impossível estabelecer os limites do tolerável e do intolerável. “O ideal da livre escolha supõe que haja outros critérios além do simples fato de escolher”.(225)

d) Independentemente da escolha de algo, o escolhido tem em si mesmo um determinado valor, que favorece ou não o aperfeiçoamento da pessoa interessada e dos que a rodeiam: as coisas e as ações têm um valor e uma natureza objetivos. Se a maconha é prejudicial ou não, não é algo que dependa apenas da minha convicção. Quando se afirma que minha escolha é boa pelo mero fato de ser minha, na realidade se está dizendo que eu não me engano ao escolher, e que, portanto, qualquer coisa que faça é sinal de autenticidade. Mas, assim, cada um fica sozinho com seus

problemas: não importa a ninguém o que tu faças, ”é assunto teu”. E acontece, afinal, que a liberdade reduzida à espontaneidade não é nada além que a consagração teórica do egoísmo: cada um centrado em seus problemas, a falta de solidariedade é incomodar os outros, intrometer-se em seu âmbito privado. Não é de estranhar que se tenha chegado a falar, nos países ocidentais, de uma multidão solitária. As causas teóricas disso são as que nomeamos.

e) Por último, a idéia de que o espontâneo é o natural, e, portanto, o bom, supõe colocar-se nas mãos da biologia. Valham como exemplo algumas palavras de J. A. MARINA(226), a propósito de um programa de rádio, dando educação sexual para jovens que aconselhava ter relações sexuais “quando se

deseja": "Esse conselho é de uma simplicidade mortal. A liberdade é a gestão adequada para os desejos, que algumas vezes deverá ser seguida e outras não. O desejo não é indício de nada, além de si mesmo. É sempre um "motivo" para agir, mas só o desejo inteligente é "uma razão" para agir. A inteligência integra o desejo dentro dos projetos mais amplos, brilhantes e criativos (...). Com freqüência se confunde espontaneidade com liberdade, o que é demonstração de analfabetismo. Todos os burros que conheço são, desde já, muito espontâneos, mas tenho minhas dúvidas acerca de sua liberdade".

Entre o determinismo e a liberdade se pode afirmar que algumas decisões humanas são fruto da liberdade de escolha; que a escolha pode ser acertada ou errada,

porque podemos escolher bem, e melhorar nossa condição, ou mal, e nos equivocarmos a respeito do que nos convém. A espontaneidade não nos garante que acertemos na escolha. Para consegui-lo, necessitamos alguns critérios, de modo que as preferências se levem a termo, não segundo a "vontade", mas respondendo a um projeto de vida concretizado em certos valores, marcados por um determinado fim. Esses valores se aprendem mediante uma educação: a pessoa se encontra situada dentro de uma instituição (por exemplo, e sobretudo, a família) e de uma tradição. Além do que, se aplicam à própria circunstância concreta, mediante a prudência.

De outro lado, nossas escolhas têm conseqüências também no sujeito que age, pois quando são repetidas,

provocam hábitos, e estes, dão lugar a uma segunda natureza, a um novo modo de ser. Requer-se um critério ético para julgar as decisões, pois produzem um enriquecimento ou um empobrecimento pessoal. Pode-se escolher livremente uma conduta que arruíne a própria vida, ou melhor, a pessoa pode maximizar sua liberdade fazendo da sua vida uma vida bela.

6.4. O CRESCIMENTO DA LIBERDADE: SEU RENDIMENTO

O uso do livre arbítrio produz costumes e hábitos. Existe uma classe de hábitos em cuja formação a liberdade de escolha intervém decisivamente. A natureza se aperfeiçoa com os hábitos, já que estes facilitam alcançar os fins do homem. Definimos o homem como um

ser intrinsecamente perfectível, quer dizer, que toma a si próprio como tarefa. Se isso é possível é pelo caráter aberto da pessoa: suas possibilidades são limitadas em certo sentido, e estas vão se concretizando por força de escolha. Quer dizer, cada homem é um quem em suas próprias mãos: a mais bela das obras que nos foram encomendadas é a própria história. A responsabilidade neste campo é iniludível.

Mas, no desenvolver da vida, existem inumeráveis obstáculos: externos (impedimentos, cantos de sereia, o mal) e internos (o cansaço, a distração, a debilidade da vontade etc.). É preciso fortalecer a capacidade humana. A esta ação se costuma chamar de virtude, uma "facilidade" adquirida para escolher o conveniente. "Virtuoso" parece

sinônimo de “bondoso” e de “espírito frágil”.(227) Entretanto, virtude vem de vis, que significa “força”; em seu significado clássico(228): o que tem “virtude” é o que tem “fortaleza” para manter a excelência como objetivo de sua vida. A virtude é, portanto, um fortalecimento da vontade, que leva ao rendimento positivo da liberdade. Graças a ela a pessoa adquire uma força que antes não tinha, e pode fazer coisas que antes pareciam impossíveis. Assim também é no campo do esporte: o treinamento permite adquirir facilidade para o esforço.

A aquisição da virtude permite aspirar a bens árduos, mais afastados que a satisfação sensível presente, mas cuja consecução exige tempo e esforço. Sem as virtudes morais, o homem fica debilitado para

empreender a busca e a conquista de bens árduos. Nem a investigação, nem a busca da verdade, nem a fidelidade à palavra dada, podem ser entendidas sem a virtude da fortaleza. Mas para saber o que é conveniente necessitamos da prudência, e querer ser justos, e não nos deixarmos levar pelas paixões, mas sermos temperados. Prudência, justiça, fortaleza e temperança são os eixos em torno dos quais gira a porta da moralidade. A terceira dimensão da liberdade se chama liberdade moral, que nasce do bom uso da liberdade de escolha e consiste no fortalecimento e ampliação da capacidade humana que se chama virtude.

Se o homem escolhe mal, se opta pelo que não lhe convém, lhe sobrevém uma debilidade que se

chama vício, hábito negativo que consiste em tornar-se incapaz de aspirar e perseguir bens convenientes e possíveis. Se uma pessoa mente, acaba sendo mentiroso, e lhe custará deixar esse modo de ser. As virtudes e os vícios se obtêm com a prática dos atos que os produzem, atos que no princípio são livres, mas logo não são tanto, pois a inclinação que produz o costume, economizando a decisão, torna mais custoso agir em sentido contrário(229).

Assim, pois, a liberdade moral pode ser um ganho de liberdade, na medida em que a pessoa torna-se capaz de realizar coisas que antes não podia. A virtude é uma "expansão" da capacidade operativa. Assim entendida, é o principal enriquecimento que a liberdade proporciona. A liberdade cresce ou

diminui, em primeiro lugar, dependendo de como se usa. O próprio do homem é conseguir o incremento de sua liberdade.

6.5. A REALIZAÇÃO DA LIBERDADE: O PROJETO VITAL

Se olharmos as coisas agora, não tanto pela perspectiva ética, mas a partir de uma perspectiva vital e existencial, diremos que a terceira dimensão da liberdade consiste na realização da liberdade fundamental ao longo do tempo, quer dizer, na tarefa de viver a própria vida e configurar uma determinada biografia e identidade: a de si próprio. A realização da liberdade consiste no conjunto de decisões que vão delineando a própria vida e na incorporação dos resultados que

essas decisões produzem. Com isso, a pessoa opta por um determinado caminho, deixando de lado os outros: “a vida humana consiste em um mecanismo de escolha, de preferência e adiamento. Toda escolha é ao mesmo tempo exclusão…”.(230) Chama-se projeto vital ao perfil e realização desse conjunto de decisões.

A instalação do homem no tempo vai mudando com seu próprio transcorrer. Nela, o homem vai se enfrentando com o futuro enquanto projeta e realiza sua própria vida. E a própria vida se vive para frente. Concretizá-la é decidir-se por um conjunto de trajetórias vitais que nascem das decisões tomadas por cada um em suas circunstâncias, é tomar decisões que acabam decidindo o mapa do mundo pessoal:

escolher uma carreira ou outra, casar-se com uma pessoa, aceitar um posto de trabalho, mudar de cidade, sofrer um acidente, ter um filho etc.

A biografia de nossa vida se compõe de um feixe de trajetórias concretas que têm a ver com o modo como uso minha liberdade em momentos diferentes, mas também com a felicidade que procuro e não chego a encontrar, com as oportunidades que tenha ou encontre, com as verdades que descubra, os acontecimentos que ocorram etc. Viver é exercer a capacidade de criar projetos, e de levá-los a termo. Daí que, dependendo da ambição dos projetos, as vidas sejam cinzentas, iluminadas, previsíveis, rotineiras, belas, heróicas, aborrecidas etc. Dessa maneira, notamos como a terceira dimensão da liberdade é o

desenvolvimento no tempo da liberdade fundamental ou, dito de outra maneira, viver a própria vida, completar a própria biografia.

Nesse caminho, a espontaneidade não basta. Se não existe um em direção a, uma meta, a liberdade se torna irrelevante: “whisky ou genebra?”. Essa é uma escolha trivial(231). Não importa, a liberdade não merece ter de pagar por isso. “A liberdade se mede por aquilo a respeito do qual a empregamos”.(232) Por isso, o importante nela são os projetos, o alvo para o qual as trajetórias apontam, o fim que se procura etc.

Os clássicos chamavam de magnanimidade à virtude de aspirar ao verdadeiramente importante. Era magnânimo o homem que aspirava a

coisas grandes por ser merecedor delas(233). Nós, hoje, podemos continuar dizendo que todo ser humano merece aspirar a coisas grandes, ainda que sua realização seja difícil. O risco e a dificuldade são próprios das tarefas que valem a pena e dos valores mais altos. Em caso contrário, a vida se converte em um contínuo "whisky ou genebra?", em duvidar sobre escolhas que se tornam banais, estúpidas. Se não há um fim alto e atraente, um projeto rico e arriscado, a escolha se reduz ao trivial e a pessoa se empobrece vitalmente. Se existe, a liberdade e o homem mesmo se dilatam de modo irrestrito(234). Isto quer dizer, de momento, que à sua capacidade de auto-aperfeiçoamento mediante um bom uso da liberdade, a pessoa agrega uma capacidade de colocar-se

metas ilimitadamente altas, que estimulam sua ação, e que nascem de certa infinitude de sua inteligência e de sua vontade.

Às metas altas que o homem se propõe, se chamam ideais. Um ideal é um modelo de vida que a pessoa escolhe para si e que decide incorporar em suas ações. Converte-se em projeto vital quando se decide seriamente colocá-lo em prática. A terceira dimensão da liberdade consiste em realizar os próprios ideais. Chegar a ser o que a pessoa quer ser, ou não; ter êxito, na tarefa que mais importa, ou fracassar.

6.6. A LIBERDADE SOCIAL: MISÉRIA E OPORTUNIDADES

É necessário realizar a liberdade: colocar-se a caminho, levar adiante o

próprio projeto vital. Mas essa realização exige que se possa fazer o que a pessoa quer na sociedade. A liberdade social consiste em que os ideais possam ser vividos, e que toda pessoa tenha em suas mãos, a possibilidade de realizar suas metas. Por exemplo, para adquirir uma nova moradia não apenas é necessário que seja permitida a liberdade de residência, mas também que haja moradias a um preço acessível. Além disso, o ambiente social deveria encorajar o exercício da iniciativa na equação dos próprios ideais. Uma sociedade que só sabe ser crítica, ou que esteja demasiadamente ancorada a uma tradição que acaba se tornando uma corrente, atenta também contra o desenvolvimento equilibrado da pessoa.

"A maioria das situações de falta

de liberdade que não podem ser superadas autonomamente podem caracterizar-se como situações de miséria".(235) A miséria é "aquela situação na qual o homem fica reduzido a uma dinâmica mecânica e automática, na qual não pode crescer".(236) Miséria significa não poder sair da pobreza, "sofrer"(237) o que não se quer. Liberação é "o processo através do qual se alcança a liberdade, a remoção de todos os obstáculos que a impedem",(238) a superação da situação de necessidade na qual o homem está amarrado.

A liberdade social pode ser definida como liberação da falta de recursos econômicos, jurídicos, políticos, afetivos etc. Liberação da ignorância, a pobreza, a falta de propriedade e de trabalho, a opressão política, a ausência de liberdades, a

insegurança, a enfermidade, a solidão etc. A miséria é a forma mais grave de ausência de liberdade, porque tolera a falta de bens necessários para a realização da vida humana em sociedade. Não nos esqueçamos, a sociedade – diálogo, partilha racional, projetos de trabalho ou de família – é o campo no qual, com propriedade, o homem pode inventar o humano. Por isso, a conquista das liberdades segue paralela à liberação da miséria. A partir desse ponto de vista, liberdade significa educação, quer dizer, se proporciona a liberdade ao colocar os meios para que as pessoas que formam uma sociedade tenham a possibilidade de guiar suas próprias vidas. O melhor investimento para o desenvolvimento não está em dar comida, mas em ensinar a criar riqueza. Somente os

povos com meios econômicos e de autogoverno podem viver seus próprios fins.

De todo modo, não é um processo simples. Não é normal que o melhor seja o mais fácil: a excelência requer virtude, a justiça social também. Além disso, é preciso levar em conta que a utopia (a abolição definitiva de toda miséria) não é nunca completamente realizável, já que a limitação do material nos é própria. Por outro lado, reduzir a liberação ao âmbito material é uma proposta unilateral e limitada, ainda que seja necessária a liberdade social. Habitualmente, o processo de liberação cresce quando se dão oportunidades, ocasiões para que as pessoas possam colocar em prática seus projetos. Se não se concede às pessoas oportunidades reais, a

proclamação de liberdade é puramente retórica.

As oportunidades são situações que têm de ser aproveitadas em um dado momento porque podem não voltar a acontecer. Na vida ordinária, é um argumento recorrente: os vendedores sempre tratam de "colocar" uma promoção, uma "oportunidade", ainda que eles saibam que o comprador não precisa desse produto para nada; ou o argumento de "apenas é uma vez na vida" causa um gasto muito grande de dinheiro em festas ou celebrações que – de um modo suspeito – se repetem às dezenas a cada ano. É preciso dar ao homem a oportunidade para que dê o melhor de si mesmo. Sem elas, não faríamos nada. O aproveitamento das oportunidades(239) é decisivo.

Uma sociedade aberta é aquela na qual a liberdade existe, não apenas em teoria, mas também na prática. Há vários séculos, a América tem sido atraente por este motivo: ali cada um é o causador de seu próprio êxito ou fracasso. Se a postura se radicaliza, como ocorre em alguns pontos dos Estados Unidos, pode-se acabar criando uma sociedade excessivamente competitiva, que não conhece a virtude da piedade para com os que não ganham. Assim, não é estranho encontrar em meio de algumas grandes cidades (Los Angeles, Nova York etc.) bolsões de pobreza muito mais agudos que os que existem em países com um menor índice de desenvolvimento. Apesar desses excessos, uma sociedade fechada entrega tudo resolvido, é menos livre: não há possibilidade de

“colocar-se” onde a pessoa quer ou onde ela merece. Assim, acontecia com o sistema gremial do final da Idade Média. Nele, a sociedade era estática, a vida estava perfeitamente prevista.

Quando agimos, nossa conduta afeta os outros e nós próprios: o uso da liberdade e a ação humana modificam as situações. O uso da liberdade tem sempre algumas conseqüências. É muito corrente falar de liberdade, mas nem sempre se insiste suficientemente em que a pessoa é responsável por seus atos, e pelas modificações que seus atos levem consigo. Consideremos a relação entre a liberdade social e a responsabilidade e autoridade.

O excesso de liberdade social, e o conseqüente defeito de

responsabilidade e autoridade, pode ser chamado de permissivismo(240). É um modo de pensar e agir que hoje chega a ser predominante em muitos países desenvolvidos, em especial a partir de 1968. O permissivismo assume uma tese digna de apoio: o pluralismo, a diversidade e a tolerância são valores irrenunciáveis, que adotam a forma de um ideal ao qual aspirar, a partir do fato evidente de que somos diferentes, e temos de respeitar-nos como somos. O processo cultural dos três últimos séculos na Europa nos ensinou que essa pluralidade não é uma perda, mas, sim, um ganho. De todo modo, não tem sido – nem é – um processo carente de traumas: basta pensar sobre o tratamento que os emigrantes de países pobres recebem nos diferentes estados ocidentais.

O respeito ao pluralismo é um valor que transcende em muito a tolerância do permissivismo. A ideologia tolerante é o desenvolvimento lógico da visão liberal do homem, arraigada principalmente no mundo anglo-saxão e germânico. Segundo essa visão, a liberdade consiste sobretudo na emancipação, quer dizer, independência, autonomia a respeito de qualquer autoridade: considera-se que cada um é a única autoridade legislativa sobre si mesmo(241) e a autoridade civil não é mais que um simples árbitro, que organiza os interesses de indivíduos que escolhem livremente o que querem.

A isso lhe acrescentam a idéia de que "minha liberdade termina onde começa a dos outros", mas ambas se relacionam pouco: eu posso fazer o

que quiser enquanto não prejudique. Este seria o único critério para decidir o que se pode ou não se pode fazer? Enquanto não se lese os direitos dos outros, cada um pode agir como lhe agrade. O problema desse princípio está em que na realidade não há nenhuma ação que não tenha influência nos outros, pois cada um ao escolher "se escolhe", forma um caráter, uma história que influirá de um modo ou outro sobre os homens que o rodeiem. Ou, o que dá no mesmo, na medida em que o homem é pessoa, sua realização não é independente do resto dos homens, mas tem uma dimensão relacional. A idéia de "indivíduo isolado" não é mais que uma abstração racionalista que não quer enfrentar-se com a concretização da vida. O princípio de não causar dano a outros é um

critério necessário, mas não é o único. Encerrar as pessoas nesse egoísmo constitutivo é empobrecê-las.

A tolerância entendida como permissivismo(242) pretende excluir qualquer forma de reprovação às condutas diferentes das que nós temos. Isto se chama political correctness, o politicamente correto. Consiste em não reprovar ninguém por sua conduta e evitar qualquer sinal que possa ser interpretado como discriminatório. É um mundo no qual a linguagem adquire um poder tremendo: se "interrompe a gravidez", se produz "uma morte doce", se adota uma "estratégia de molde", se usa o @ como pretenso símbolo de neutralidade sexual, se fala de "novos modelos de família", de "avanços em direção da

democratização da instituição familiar" ou de "famílias homossexuais" etc.(243) Sobretudo, se prega um mundo no qual tudo – palavras, conteúdos das palavras, a realidade etc. – seja evitar um grau de compromisso elevado. A verdade se transtorna pela opinião: o importante é ter algo que dizer, não saber o que são as coisas. Assim, o paradigma da sabedoria é o talk-show televisivo, sempre na condição de que não se chegue a um acordo, de que haja um polêmico – e estéril – debate de posturas necessariamente enfrentadas. A afirmação da verdade é considerada como "fundamentalismo"; o respeito a uma moral se reduz a uma convicção subjetiva e incomunicável.

Uma coisa é respeitar o pluralismo e outra impor uma

tolerância ao preço da perda de todo conteúdo, ao preço da anulação da atitude benevolente: se as coisas são como são, por que não posso exigir que se respeitem? Confunde-se a liberdade com um encontrar-se só, que nega que se possa saber algo sobre a realidade e que , portanto, encerra o sujeito em suas próprias convicções. Visto isso, se nenhum tipo de convicção tem entidade superior ao seu contrário, por que vou ter de incluir, de um modo dogmático, a obrigação de ser tolerante ou respeitar a liberdade do outro? Se nos esquecemos do valor do real e de nosso possível acesso a ele, nos encontramos também sem motivos para sermos tolerantes.

Os limites da ideologia tolerante aparecem de um modo especial quando se quer excluir do jogo o que

não é tolerante. A partir da absolutização da tolerância, existe algum motivo para não aceitar a intolerância como opção? E se for essa a vontade da maioria de um povo? E se desejam algo que vá contra o próprio ser humano? Novamente, são perguntas que só se podem responder a partir de uma consideração da natureza humana: ou existe uma legalidade que pertence a todo ser humano ou, ante os argumentos da força, só nos resta unir-nos a eles ou fugir. Se o homem deve ser tolerante é porque nele existe uma verdade a ser defendida: o caráter situado de sua liberdade. Quer dizer, a existência dessa combinação entre liberdade e respeito ao que já se é.

O defeito contrário à tolerância absoluta está em dizer que a

liberdade é menos importante que assegurar que ela seja bem utilizada, e que, portanto, se necessita de uma autoridade forte encarregada de decidir por todos o que deve ser feito. O autoritarismo é uma institucionalização da atitude paternalista, e leva consigo um desprezo pela pessoa já que a considera incapaz de ser responsável por si mesma. O autoritarismo trata seus homens como meninos, como imbecis. O autoritarismo considera que não se pode correr o risco de que as pessoas sejam livres porque agiriam mal, porque não saberiam sê-lo. Hoje em dia, o autoritarismo mais temido se conhece com o fim do fundamentalismo(244), um amor radicalizado à tradição e de inspiração religiosa. O fundamentalismo costuma apoiar-se

em uma doutrina moral muito severa e pode ter ramificações políticas, já que sua intenção é reorganizar a sociedade(245) moral e religiosamente.

O justo meio da liberdade social não pode prescindir nem da liberdade nem da autoridade: ambas são necessárias. Para isso, coloca o acento na responsabilidade social das pessoas. Conseguir um uso responsável da liberdade, obriga a preocupar-se com que o sistema educativo transmita valores morais e não apenas conteúdos neutros (o qual, como indicou MacIntyre(246), não é nenhuma postura neutra). O homem é um ser aberto: portanto, existe uma responsabilidade de ensinar a ser livre por parte dos estratos sociais dedicados à educação (em especial as famílias, mas também as escolas,

universidades, meios de comunicação etc.), pois o fato de ser livre não garante que cada sujeito otimize as possibilidades de sua liberdade.

Por outro lado, é certa a afirmação de muitos liberais(247) convictos de que a liberdade é o motor da história e da sociedade inteira. A criatividade humana não se desenrola se não for em um clima de liberdade que a permita e alente. Por exemplo, um Estado que não estimule os empresários a investir criará pobreza, não riqueza. A liberdade é especialmente necessária no terreno econômico e social: é preciso um clima de confiança e de apoio à iniciativa privada. Essa é a maior riqueza de uma sociedade. Só os povos livres são capazes de progredir. Quando não há liberdade, a vida social se paralisa, decai a

busca da verdade, desaparece a responsabilidade e a iniciativa, sobrevêm novas formas de miséria. Para que tudo isso ocorra, é preciso que a autoridade não seja despótica, mas política, que respeite o ser próprio das pessoas, que tenha uma atitude benevolente para com elas. (248)

A autoridade política é aquela que trata aos subordinados como seres livres, capazes de exercer a inteligência: as ordens da autoridade política se dão mediante a linguagem, e se espera que o receptor as entenda e execute, colocando nelas sua própria personalidade, idéia e iniciativa. A autoridade política é a única verdadeiramente adequada para mandar sobre as pessoas humanas. Talvez um menino necessite ser mandado sem opção (por exemplo,

“não coloque os dedos na tomada”, ou “coma a carne”), mas é evidente que isso é porque seu caráter está sendo forjado: uma educação – e um governo – é boa quando sabe incentivar os homens a comportarem-se livremente, e mais ainda quando ainda assim sabe coordená-los em uma sinergia de frente para a ação comum.

A autoridade política é a que os homens livres se dão a si próprios para governarem-se quando vivem em sociedade. Quando se manda com autoridade despótica sobre pessoas humanas, as rebaixam à condição de instrumentos. Logicamente, encontrar-se nessa situação antinatural leva a movimentos de rebelião e desordem. Em princípio, é muito mais fácil exercer a autoridade despótica do que a política, pois esta última exige

o diálogo, a argumentação com raciocínio, e uma abertura à retificação e melhora das ordens. Aceitar o diálogo leva consigo não se considerar onisciente, saber que os outros também são fontes de colaboração e idéias, saber que o que a pessoa propõe pode ser considerado como pior que outras propostas. É mais difícil o governo político porque a retidão do governante não garante que o súdito queira colaborar: existem os preguiçosos, os que não se interessam, os que não querem interessar-se, os que gostam de fazer o mal ou procuram tirar um benefício da atitude confiante do que dirige. É um risco, mas vale a pena: viver na verdade do que é o ser humano, em longo prazo, é fazer justiça à realidade. O difícil é confiar nas

pessoas e convencer mediante o diálogo racional argumentado. “Porque sou eu que digo” não é argumento, mas imposição voluntariosa, ineficaz para dirigir homens.

Por sua vez, saber obedecer supõe não tapear as ordens: se os súbitos não aceitam o que comanda, ou não fazem caso dele, a tarefa comum é paralisada. Obedecer não é o mesmo que não pensar sobre o que me mandam, não é converter-se em um instrumento, mas estar disposto a entrar no jogo de realizar uma tarefa comum. Obedecer é uma doação livre do próprio projeto vital enquanto não se entende, mas como parte (e colaboração) de outro projeto maior. No fundo, mandar é mais difícil, mas obedecer não pode por isso entender-se como passividade. Saber mandar e

saber obedecer são requisitos necessários para que exista autoridade política. Origina-se nela um fluxo duplo: o que manda emite uma ordem ao que obedece. Este a aceita e a exerce, mas, por sua vez, ante os resultados emite sugestões de mudança, e assim estabelece o refluxo, a aceitação por parte do que comanda, de um diálogo com os subordinados sobre as condições de trabalho, os resultados obtidos etc. Só assim surge melhora real nas relações laborais e nos demais âmbitos nos quais a pessoa cumpre cooperando. Se o que comanda rejeita o refluxo, os subordinados por sua vez, deixam de aceitar o fluxo das ordens, e se interrompe o diálogo: passa-se então às formas de autoridade despótica, se apela para a força como meio de pressão, se

abandona o diálogo etc.

Quando se confia nas pessoas, elas crescem e aumentam sua criatividade, sua motivação. O que tem de se fazer, é pedir-lhes responsabilidades e conseguir que façam suas as ordens. O melhor modo de fazer crescer a liberdade social é que o que comanda saiba exercer a autoridade política e alente a liberdade e a iniciativa, e que o que obedece aceite as ordens e as execute de modo racional, livre e responsável, aceitando as conseqüências de sua atuação. Tudo isso pressupõe o diálogo racional, que é o único modo de garantir um uso responsável da liberdade, a única maneira de edificar uma sociedade realmente livre.(249)

CAPÍTULO 7

RELAÇÕES INTERPESSOAIS

7.1. PESSOA E PESSOAS

A pessoa, além das características que desenvolvemos nos capítulos anteriores, é abertura para o tu e para os outros. As relações interpessoais constituem o verdadeiro cenário da existência humana. Dissemos que a liberdade constitutiva significa a abertura radical do homem para o mundo e as outras pessoas. A pessoa humana é um ser constitutivamente dialogante(250). Se o propriamente humano é manifestar a criatividade de nossa intimidade, dialogar e dar, o que sucederia se não houvesse outro

alguém que nos reconhecesse, escutasse e aceitasse o diálogo e o dom que lhe oferecemos? Teríamos de responder que a vida da pessoa seria então um fracasso, uma solidão completa.

A pessoa, sem os outros, frustrar-se-ia de modo radical, porque não teria destinatário: sua capacidade de dar estaria frustrada. Uma vida solitária é estéril, é converter-se em uma sombra entre os viventes. Era assim que se caracterizava na Grécia a pena do desterro: ficar sem pátria, ir para um lugar onde se falava outra língua e onde os problemas eram diferentes do que tínhamos vivido sempre, era mais difícil do que morrer porque, de fato, era uma morte em vida. A necessidade de convívio com outros seres se vê desde o nível biológico: no homem, o instinto

precisa de hábitos para realizar todas as suas funções, tem de aprender, precisa dos outros. O homem só é um animal inviável, fraco, desvalido.

A pessoa, ao longo de todas as etapas de sua vida, necessita de outras para aprender a reconhecer-se a si mesma, desenvolver sua vida com normalidade e alcançar sua plenitude. A solidão no homem significa sua frustração radical. Não há eu sem o tu. E o tu é um rosto. Na sua origem, pessoa significava a máscara do ator no teatro, o rosto do representado. O “outro“ é sempre um rosto que se mostra para nós. Assim, a criança aprende ao conhecer o rosto de sua mãe antes do seu próprio rosto: o sorriso da mãe é o primeiro contato da criança com a realidade. Precisa dela para poder entender a maravilha, o lado positivo da

existência.

O homem é constitutivamente dialógico. Isso supera a relação com a Natureza: precisamos falar, compartilhar com a razão, crescer em um campo de contribuições comuns. Não bastam os animais, as árvores. Diante deles, a existência do homem é incompleta. Adão necessitava de Eva, o contrário era o tédio. Em seu fundamento, as relações interpessoais precisam esclarecer as seguintes noções: o comum, o amor e a amizade. Sobre elas o eu e o tu se articulam da maneira mais profunda e intensamente humana. A partir destas, e nos capítulos posteriores, é pertinente falar dos mundos humanos que nascem desse compartilhar: a relação sexual, a família, o direito, a sociedade, a festa etc.

7.2. O COMUM

As pessoas têm coisas em comum. O mais primário é um pensar que compartilham. O instrumento deste compartilhar é a linguagem. Sem ela não existiria a vida social, porque não poderíamos compartilhar o conhecimento nem nos comunicarmos com os outros(251). “Uma idéia pode estar em duas cabeças sem nenhuma desvalorização; muito pelo contrário, fica melhor em duas cabeças do que em uma”,(252) porque, então, se pode tirar mais proveito dela. Quando um professor fala em uma aula, entende o que está dizendo e os alunos também o entendem, sendo 5 ou 500. Todos podem compartilhar a idéia do professor sem que essa idéia deixe de estar na mente daquele que explica.

As idéias pertencem a um tipo de bens que se podem compartilhar indefinidamente: “há bens que não podem ser compartilhados; o máximo que podem é ser repartidos. Uma torta tem de ser repartida, porque aquilo que uma pessoa comeu não pode ser comido também pelo outro. Ao contrário, quando se trata de bens mais elevados, são compartilháveis”, (253) e esses são bens verdadeiros. Os bens que se podem compartilhar podem ser desfrutados simultaneamente por um número indefinido de pessoas: manifestam-se a muitos, enriquecem a muitos.

Os bens que só podem ser repartidos são materiais, neles não há simultaneidade, mas, sim, exclusão de algumas partes a respeito de outras. Não se pode compartilhá-los sem dividi-los e diminui-los: se uma

pessoa os possui, a outra não. Os bens compartilháveis, em troca, são imateriais, pois neles existe simultaneidade, já que podem ser de várias pessoas ao mesmo tempo. Além do mais, quando são compartilhados com os outros, longe de diminuir, aumentam. É assim que acontece com a alegria, uma espécie de riqueza interior que tende naturalmente a comunicar-se: uma pessoa canta a sua alegria, convida os outros a ficarem alegres com ela, e assim a multiplica.

Os bens materiais são aqueles que se incluem na ordem da utilidade, quer dizer, servem como meio para um fim, são instrumentos, mas não têm um valor definitivo por si próprios: pelo dinheiro que tenho, posso perder meus amigos, ou a estabilidade familiar, se não ganhei o

suficiente; a torta que se quer ter na festa: comê-la estando só é uma experiência que entristece, que pode acabar amargurando. Os bens racionais encontram-se em uma ordem superior: também podem ter utilidade, mas têm valor em si próprios. Para que se têm amigos? Porque é fantástico tê-los. E o que se procura nos amigos? A própria amizade. Além disso, dão prazer, ajudam etc., mas o interessante é(254) que ter amigos é o melhor que te pode acontecer.

Além de tudo, os bens racionais podem ser compartilhados. A vida social se baseia sobre o compartilhar esse tipo de bens e repartir os outros. Compartilhar denota a presença do espírito. Uma sociedade que se ocupa apenas em repartir não tem vida em comum: é um plano burocrático que

não cria mais riqueza além daquela que tem materialmente. Em troca, compartilhar espiritualiza a sociedade, a torna mais humana, pois da convivência surge a riqueza da novidade que cada pessoa é. Se somente me dão, se repartem os dividendos comigo, se apenas tenho direitos, minha existência é passiva. Se tiver de agir, se precisar fazer com que todos progridam, então minha vida é um projeto que tem todas as características de uma aventura.

O comum, é formado por bens compartilhados. A vida social se baseia na existência do comum. O comum não é o universal, o que está na razão abstrata, mas o que está ao mesmo tempo em várias pessoas(255). E não é fácil: mantê-lo e conquistá-lo são objetivos que exigem muito da virtude dos que os

compartilham. O ideal é compartilhar. A realidade faz com que a maioria dos homens esqueça essa meta. A forma mais intensa de compartilhar que ocorre entre as pessoas é o amor. Graças a ele, se compartilha com outros tudo o que a pessoa é. O amor é a forma mais rica de relação entre as pessoas; por isso ocupa o posto superior na escala do comum. Quando se exerce a vontade como amor, chegam a ser comuns os bens íntimos da pessoa que de outra forma não seriam nunca compartilhados. Amar, no final das contas, é um fundir-se de duas vidas em uma, se entende só como uma vida em comum, uma vida na qual tudo o que pertence ao amante é do amado e vice-versa.

7.3. DEFINIÇÕES DO AMOR E

SUAS CLASSES

A benevolência, dizíamos, consiste em aderir ao real, ajudar aos seres a serem eles mesmos. Consiste em afirmar o outro enquanto outro. Isto também pode se chamar de amor: “Amar é querer um bem para o outro”,(256) alegrar-se com o bem do outro, afirmar com satisfação o bem que supõe sua existência e desejar melhorá-lo, que cresça. Essa forma de amor não refere o ser amado às próprias necessidades ou desejos, mas o afirma em si mesmo. O relevante não é o que me oferece, mas aquilo que ele é e, ao final de contas, o que poderia chegar a ser. Além de amor de benevolência podemos chamá-lo de amor-dádiva, porque é um tipo de amor no qual o outro se descobre como presente, e

no qual a relação voltada para ele é de dar-lhe, presenteá-lo, o máximo possível. É um amor alegre, que não procura calcular, que se inclina ao outro porque se dá.

Também existe a inclinação para a própria plenitude, um querer ser mais como si mesmo. Essa forma de amor podemos chamar de amor-necessidade(257), porque nos inclina à nossa própria perfeição e desenvolvimento. Ou também amor de desejo, pois nele predominam metas que têm a ver com o próprio amante, e o amado serve na medida em que proporciona esses objetivos. De qualquer maneira, chamar de amor o desejo da própria plenitude, a inclinação para ser feliz, a tendência sensível e a racional, é possível desde que, e quando, este desejo não se separe do amor de benevolência,

que é a forma genuína e própria de amar dos seres humanos(258). A razão é a seguinte: o puro desejo sujeita o desejado a si próprio, porque busca a própria plenitude e a conseqüente satisfação. Mas não se pode amar as pessoas simplesmente desejando-as, porque então as utilizaríamos para nossa própria satisfação. É necessário que se amem as pessoas como fim, afirmando seu próprio bem, benevolentemente, como amigos(259). O amor dádiva reforça e transforma o amor-necessidade. Há uma correspondência do amor de benevolência com o amor-necessidade e os restantes usos da vontade, resultando que estes se potenciam ao unir-se com aquele.

Ainda são necessárias três determinações: 1. Todos os atos da

vida humana, de um modo ou de outro, têm a ver com o amor(260), seja porque o afirmam ou o negam. O amor é o uso mais humano e mais profundo da vontade. Amar é um ato da pessoa, e por isso antes de tudo se dirige às outras pessoas. O amor faz com que a vida valha a pena.

Portanto, o amor não é um sentimento, mas um ato da vontade, acompanhado por um sentimento. Este pode desaparecer, ou deixar de se sentir por um tempo. Ama-se porque se quer, quer dizer, porque nossa vontade – nós mesmos – quer querer. O sentimento é algo que nos acontece. É agradável quando se sente, mas não é necessário. Pode haver amor sem sentimento, e "sentimento" sem amor (quem se enamora facilmente não tem porque gostar das pessoas que atraem sua

atenção, simplesmente vive deslumbrado). Sentir não é gostar. Os pais costumam querer muito bem aos seus filhos pequenos, mas no terceiro mês de ficarem se levantando no meio da noite para atender aos seus choros, não é normal que sintam nada de especialmente positivo. Nas linhas que se seguem se podem ver muitos exemplos de atos de amor que podem acontecer, e de fato acontecem, sem sentimento "amoroso". O amor sem sentimento é mais puro, se concentra mais no amado, e por isso acaba sendo mais gozoso.

Este sentimento, que não acompanha necessariamente o amor, pode chamar-se de afeto. O afeto(261) é sentir que se quer bem. Produz familiaridade, proximidade física, e também nasce delas: não existe afeto sem o trato; e o trato

convida ao crescimento do afeto. Mas além de afetos, o amor tem efeitos: manifesta-se com atos, obras e ações que atestam sua existência também na vontade. Os afetos são sentimentos; os efeitos são obra da vontade. Se sinto afeto por alguém, posso modificar minha conduta para que essa relação se produza e crie um núcleo compartilhado ("Olá! Como te chamas?"). Se surge o afeto erótico, mas já se está comprometido com outra pessoa, o efeito pode ser evitar que essa reação se produza por causa do compromisso anterior, ou buscar o contato ("Olá! Como te chamas?"), sabendo que o compromisso anterior corre o risco de acabar se rompendo. O amor é composto por afetos e efeitos. Se só ocorrem os primeiros, é puro sentimentalismo. Mas diante dos obstáculos, o sentimentalismo

não basta, pois o afeto sempre mudará para o fácil.

Um dos efeitos do amor é o “prazer”, que é o gozo ou deleite sentido ao se possuir o que se procura ou realizar aquilo que se quer. “O prazer aperfeiçoa toda a atividade” e a própria vida, levando-a à sua consumação(262). Pode-se assinalar duas classes de prazeres: "os que não o seriam se não estivessem precedidos pelo desejo, e aqueles que o são por si próprios, e não necessitam dessa preparação". (263)

Aos primeiros, podemos chamar de prazeres-necessidade, e nascem do possuir tudo aquilo que se ama com amor-necessidade, por exemplo, um gole de água quando se tem sede. Aos segundos, podemos denominar

prazeres de apreciação, e chegam logo, como um dom não procurado, por exemplo, o aroma de um laranjal com que cruzamos pelo caminho. Este segundo tipo de prazer exige saber apreciá-lo: “os objetos que produzem prazer de apreciação nos dão a sensação de que, de certo modo, somos obrigados a elogiá-los, a gozá-los(264). Situam-se na ordem do amor-dádiva, porque exigem uma afirmação prazerosa do amado independente da utilidade imediata para quem o sente. Os prazeres agradam ao homem, de tal forma que ele os procura sempre que pode. Fica exposto por isso ao perigo de procurá-los por capricho, fazendo deles um fim e incorrendo no excesso265.

Ensinar a alcançar o ponto médio de equilíbrio entre o excesso e o

defeito dos prazeres corresponde à educação moral, que procura produzir a harmonia da alma. Nesse sentido, é instrutivo observar uma criança sedenta bebendo água: ainda não sabe a quantidade e se lança sobre o copo ou a mamadeira com a ânsia de quem pensa que sua vida depende desse gole. Também lhes costuma acontecer, de se saciarem de um modo rápido, inclusive prematuro, acontecendo a curiosa experiência de tristeza por não ter sabido desfrutar desse prazer com certo distanciamento (e por isso a criança acaba chorando quando termina o sorvete e nem percebeu que já o havia comido todo), com essa medida que faz com que o prazeroso seja mais nosso, e não apenas a satisfação do corpóreo. Nesse sentido, pode-se dizer que uma

pessoa educada ou moralmente reta, está em condições de desfrutar mais dos prazeres que aqueles que não sabem conter-se e dependem excessivamente das necessidades que o corpo lhes indica.

Também se pode dividir o amor segundo as pessoas a quem se dirige, segundo tenham conosco uma comunidade de origem, natural ou biológica, ou não. No primeiro caso, ocorre uma proximidade e uma familiaridade físicas que fazem crescer espontaneamente o afeto: pais, filhos, parentes… Este é um amor que tem a ver com os de minha origem natural. Podemos chamá-lo de amor familiar ou amor natural. Quando não se dá esta comunidade de origem, o tipo de amor é diferente: vamos chamá-lo de amizade, que pode ser entendida como uma relação

intensa e continuada, ou simplesmente ocasional. Um terceiro tipo é aquela forma de amor entre homem e mulher que chamaremos Eros e faz parte da sexualidade. Dela, nasce a comunidade biológica humana chamada família, que é um amor de amizade transformado, intermediário entre esta última e o amor natural.

7.4. O AMOR E SEUS ATOS

Exporemos agora as ações nascidas da vontade amorosa. Estes atos próprios do amor se dão em cada uma das diferentes relações mencionadas no parágrafo anterior. São as formas de comportar-se amorosa ou amistosamente. Trata-se de apresentar uma descrição das relações interpessoais que se fazem mais enriquecedoras para o homem e

para a sociedade. Tudo o que se diz nesta epígrafe pode ser resumido em uma única idéia: o amor consiste em fazer feliz à pessoa amada(266). Quando alguém quer tornar feliz outra pessoa, realiza os atos próprios do amor, enumerados a seguir :

O Amor e seus atos

	Desejo	Afirmação	Es
Amor	Desejar	Alegrar-se	P
	Possuir	Perdoar	L ou
	Gozar	Ajudar	C

	Conhecer	Cuidar	C
	Dialogar	Curar	P
	Acompanhar	Sofrer	C
		Compadecer	E
		Aceitar	
		Respeitar	

7.4.1. O desejo e o conhecimento do outro

A inclinação à própria plenitude nos faz desejar e amar aquilo que nos aperfeiçoa. Por isso, amar é desejar, quer dizer, procurar com afinco aquilo que nos falta. Existe no homem um desejo de plenitude que parece que nunca se apaga. O que preenche esse desejo, total ou parcialmente, é a felicidade: só é feliz quem já não deseja mais nada porque nele se cumpriu esse desejo, porque tem tudo o que pode querer e não sente falta de nada. O homem procura possuir aquilo que ama, pois o amor tende à união(267). Amar é possuir, alcançar o amado fazer-se um com ele. Possuir o amado significa gozo, quer dizer, deleitar-se naquilo que se alcança: "o gozo é causado pela presença do bem-amado, ou também o fato de que esse bem-amado tem a posse do bem que lhe corresponde e o conserva".

(268) Amar é gozar.

É natural confundir o desejo e a possessão próprios da vontade com o desejo e possessão sensíveis (tomar um sorvete etc.). Certamente, o desejo e o gozo sensíveis também são formas sensíveis de amor, vividas em presente, mas se vê facilmente que os impulsos da vida intelectual procuram formas mais altas de gozo e possessão. Se se fala de um amor entre pessoas (no qual aparece aquele núcleo do pessoal do outro e, precisamente, se quer o outro como outro, como um tu), não faz sentido reduzir o amor a gozo físico (agrado pela presença do amigo, prazer sensual etc.): no amor da vontade entram em jogo dimensões muito mais profundas da realidade do homem. Por isso, o amor do homem procura o conhecimento do amado(269), um

possuir muito mais profundo que o ter físico. Nenhum amante se conforma com conhecimentos superficiais do ser amado: procura conhecê-lo por inteiro, até identificar-se com ele. Amar é conhecer.

Quando duas pessoas se amam, se têm em comum uma à outra. Não se trata de apenas fazer o mesmo, ou compartilhar algumas idéias, mas de conhecer-se de dar-se a conhecer. O amado possui a quem ama ao mesmo tempo em que se dá a ele. O inverso também vale: amar é uma relação de ida e volta na qual se produz uma doação recíproca, na qual um manifesta sua intimidade ao outro. Isso é a característica do diálogo. Sem essa comunicação não se pode conhecer a pessoa amada, nem, portanto, afirmá-la. Amar é dialogar.

Neste diálogo se revela ao amigo aquilo que tenho e que sou. Ao dialogar, se comunica a realidade do que dá e se converte em uma realidade compartilhada, comum. No caso de duas pessoas que se amam o comum é o íntimo. Amar é compartilhar. A intimidade é aquilo que compartilham os que se amam, aquilo que só os amigos podem saber, o que não se diz em praça pública. Ao compartilhar, nasce o desejo de continuar compartilhando; do gozo que dá a presença da pessoa amada, nasce a vontade de não se separar, de continuar a ficar com ela mais tempo. Amar é acompanhar, permanecer e estar juntos: "não há nada tão próprio da amizade como conviver".(270) O amor procura a companhia do ser amado.

7.4.2. A afirmação do outro

No amor, se usa a afirmação do outro; quando se odeia se desejaria que o odiado não existisse, ele é negado como pessoa. Por isso, o sim é próprio do amor: com ele aceitamos o ser amado. O que ama recebe afirmando a existência do amado, é uma confirmação de que seu próprio viver vale a pena. Vale a pena com aquele a quem ama: os que se amam procuram ficar juntos, conviver, viver junto ao amado, ser um sendo dois. Dessa aceitação nasce a alegria de estar com ele. Amar é alegrar-se. Quem ama fica alegre; percebe-se em seu semblante, em seus gestos. A alegria é o sentimento que nasce ao afirmar: "É bom que tu existas!".(271)

Amar é afirmar. Essa afirmação

inclui não só o presente, mas também o passado. O amante aprova o que o amado fez, e quando não pode fazê-lo, porque agiu mal, o que faz é perdoá-lo. O amante se faz dono do tempo do amado: tem-no em suas mãos, e por isso pode transformar o que já foi. Perdoar consiste em apagar o inaceitável e ofensivo na conduta passada do outro, e renovar o amor, como se não tivesse acontecido nada: perdoar é "apagar" as limitações e defeitos do outro, não levá-las excessivamente em conta, não levá-las tão a sério(272), mas com bom humor, tirar-lhes a importância dizendo: "sei que não és assim!" Amar é perdoar. Não se concebe que haja verdadeiro amor se não se sabe perdoar, porque nesse caso não se quer reconhecer que o outro, como toda pessoa, tem um

ponto fraco e de maldade. Quem não é capaz de perdoar, se nega a amar o outro como ele é, a recebê-lo como tarefa, a realizar um projeto ao seu lado. Quem não perdoa não ama: o amor redime a feiúra da vida. O amor faz novas coisas do amado: as vê cada dia como se fosse a primeira vez. Amar é renovar o amor. Só se ama, quando se está sempre disposto a descobrir o novo, que o outro é um presente, que o outro é um dom imerecido. Perdoar e afirmar o outro também se pode chamar de ajudar. Em contra-partida, também é preciso deixar-se ajudar, saber aceitar o oferecimento. Amar é ajudar.

Pode ser que o erro e a feiúra no ser amado sejam evitáveis no futuro: para isto se necessita ter cuidado com o ser amado, para que não se machuque, para que não corra perigo,

para que não sofra, para que nada freie sua caminhada em direção à perfeição. Amar é cuidar, tomar o outro como tarefa, saber que conseguir “seu melhor tu” é o único modo pelo qual o amante pode ter uma vida que valha a pena. Quem ama atende, pede, vigia, vai a serviço, se esquece de si pois tudo nele é um voltar-se para o outro. Em especial é necessário cuidar dos fracos, porque eles não sabem cuidar de si mesmos, nem se proteger do perigo, do engano. O principal objeto de cuidado são as crianças, os anciãos. Cuidar é amar. Parte do cuidado é reparar o erro, a feiúra ou a dor uma vez que se haja produzido: isto é curar. A cura consiste em remediar os defeitos do ser amado, aliviar seu mal. Amar é curar a alma e o corpo nos seres amados, fazer

todo o possível para que os defeitos desapareçam deles.

Afirmar o outro pode se fazer, quando o amado está ausente. Com freqüência parece que se ama mais o ausente: quem está viajando, o que morreu, quem mudou de cidade. Por isso, amar é recordar, evocar a presença do amado mediante as recordações, mediante essa vida em comum que se retém como os momentos em que viver foi uma atividade intensa, bela, e merecedora dessa alegria que afirma. Uma mãe sente a dor mais intensamente quando perdeu um filho; o esposo, a mulher; ou um noivado desfeito; ou uma guerra que destrói vínculos: o amor se converte então em sofrimento. Só quem ama pode sentir a perda: amar é sofrer. O amor é a porta para a dureza da vida, pois amar alguém possibilita

perdê-lo. Ainda assim, sem esse risco, quê vida valeria a pena? Além disso, lutar para conservar o belo, esmerar-se em seu cuidado, é dar relevo ao cotidiano.

O sofrimento próprio do amor, entretanto, nasce do fato de que compartilhamos as dores com o amado: "quem ama considera o amigo como a si mesmo e faz seu o mal do qual ele padece",(273) multiplica suas possibilidades de sofrimento. Além disso, porque sabe amar, quem ama tem "coração", "entranhas", sabe colocar-se na dor do outro e sofrer com ele, e ter o desejo de sofrer por ele. Os clássicos chamavam este sentimento de misericórdia, e por isso "nos entristecemos e sofremos pela miséria alheia enquanto a consideramos como nossa".(274)

Amar é compadecer-se, padecer-com. Se o amado está triste, lhe damos consolo e alento no seu sofrimento: amar é consolar.

A chegada do amado é sempre alegre, porque se consegue por fim tê-lo e estar com ele. Um ato específico do amor é acolher, receber bem a pessoa que chega, ser hospitaleiro, aceitar tudo o que nos queira oferecer, ainda que sejam também problemas. É o que fazem as mães ao abraçar os filhos: os une outra vez a si. É a imagem original do voltar a casa: existe um abraço de boas-vindas sempre esperando. Amar é acolher. Quem ama espera na parte mais alta do caminho para avistar as pegadas do caminhante que retorna. Quem ama se alegra com essa volta e prepara uma festa. Quem ama recolhe aquilo que a outra pessoa lhe dá, o

aceita, porque se trata de algo que o amado guardava em sua intimidade: amar é aceitar o que o outro nos dá e torná-lo próprio. Amar é aceitar o dom do outro e fazê-lo nosso.

7.4.3. A antecipação do futuro

O terceiro uso da vontade, consiste em dispor do futuro mediante a escolha daquilo que está em nosso poder. Escolher amorosamente transforma a escolha, destingue-a. Por isso, amar é preferir. Entretanto, quando se trata de outro ser humano, amar é colocar-se no lugar do outro, e escolher aquilo que ele escolheria. É outra forma de querer que haja mais outro. Preferimos que o amado seja feliz e perfeito. Por isso, escolhemos o que lhe agrada, não a nós mesmos. Colocar-se no lugar do

outro é uma das chaves para que o amor possa consolidar-se e crescer: quando falta isso, nasce a discórdia, pois não há uma cooperação no egoísmo. Mas isso não pode terminar sem enfrentamento.

A concórdia é também compreensão, quer dizer, um conhecimento do outro que nos leva a nos colocarmos em seu lugar e compreender e apoiar suas decisões, seus pontos de vista. Amar é compreender. Mas não se pode compreender se não se dialoga, se não há um intercâmbio inteligente, porque assim é como conhecemos os motivos e opiniões do amigo, sua interioridade. Às vezes se pensa que o amor (sobretudo na amizade) consiste em fazer coisas juntos, em compartilhar atividades (um jogo, um esporte, uma diversão). Mas isso

reduz a amizade à atividade que se compartilha (camaradagem, razões de oportunidade). Quando essa atividade acaba não há motivos para continuar juntos (se dissolve, por exemplo, o time de futebol do colégio e tudo termina entre eles). A amizade profunda não está em fazer, mas em ser com o outro. A maneira de consegui-lo é compartilhar a intimidade, e isso se leva a fundo no diálogo: ao falar, não há papéis ou representações, mas cada um conta quem é, canta sua canção, desvela sua alma. E por isso, amar é escutar, dar nosso tempo ao amado. Aquele que não escuta, nunca se coloca no lugar do outro. Para escutar é necessário cultivar a atenção para com o amigo: o carinho é atento, nada lhe passa sem ser percebido. O amor é receptivo, escrutador: amar é atender.

O amor e a concórdia se vivem também como união e identificação de vontades, mediante a qual queremos o que o outro quer, damos importância à sua opinião: “é próprio dos amigos dar prazer e querer o mesmo”.(275) Este fazer nossa a vontade daquele a quem amamos se converte, por exemplo, em obediência. Amar é obedecer, agir com gosto pela vontade do outro. Uma verdadeira obediência é cumprida com gosto, porque se sabe o bem que se procura, e que esse é um bem que se quer. Evidentemente, mais difícil que obedecer é saber mandar: ao fazê-lo, é preciso respeitar a realidade do outro e ajudá-la a conseguir o melhor. O capricho é o que há de mais afastado da arte de governar. A preocupação com o súdito é, em troca, sua mais

plena realização.

Pode-se escolher antecipadamente, sobretudo se alguém a quem amamos nos pede com insistência. Isso é fazer uma promessa. Que amar é prometer, significa que entregamos nosso futuro ao amado, o damos a ele. Sem promessas, o amor não poderia ser duradouro. Amar significa uma escolha reafirmada com o tempo. Prometer é dizer: “sempre voltarei a te escolher!”. Uma promessa é diferente de um acordo. A primeira tem três características: 1) é futura, pois se refere a um bem que virá e antecipa uma decisão; 2) é desinteressada, pois se trata de um dom espontâneo, que se dá sem pedir nada em troca: ainda que o amado logo nos recompense, não se faz pela recompensa; 3) é incondicional, pois

a pessoa se compromete de um modo determinado. A promessa obriga ao que promete a respeito de algo futuro, e dela só se segue um benefício para o que a recebe. Para o que a faz, é mais uma carga, ainda que por gosto. A promessa nasce do amor, o convênio, do interesse. Um comportamento verdadeiramente amoroso é capaz de prometer, precisamente porque ama com intensidade e benevolência. Em contrapartida, os que recorreram ao pacto não foram ainda capazes de elevar-se até o amor. Um matrimônio é algo muito diferente, dependendo se for fruto de uma promessa ou de um pacto. Em um dos casos os esposos acertam um compromisso que eles já não podem dissolver. No outro, têm o convencimento de que só existe matrimônio enquanto haja benefício

mútuo e se mantenha o acordo.

O amor humano tem vocação de imortalidade. Quer ser eterno: que não acabe nunca, que não se esqueça. O amor autêntico nunca diz: “te amo só até aqui”. O amor é inteiro, e isso significa que prescinde voluntariamente de colocar limites e prazos: é o dom íntegro da pessoa. Hoje em dia, é freqüente uma versão “fraca” e “pactuante” do amor, que consiste em renunciar a que não se possa interromper. Este modo de vivê-lo se traduz no abandono das promessas: ninguém quer comprometer sua futura escolha, porque se compreende o amor como convênio, e se espera que dê benefícios sempre.

A rigor, a escolha mais intensa é a incondicional, a que promete “um

amor sem condições” nem interesses: és capaz de amar alguém na sua doença, na feiúra de um rosto deformado pela dor ou pela idade? Estás disposto a amar um fracassado na profissão, ainda que no início parecera anunciar um futuro brilhante? E a alguém que atraiçoa, ou que discute, ou que se engana? Quer dizer, és capaz de prometer, porque inclui no amor também o futuro, e se arrisca a dar. Desde o início, o que o amor promete é seguir amando. “O amor é a vida da vontade que mantém definitivamente a afirmação que se fez na escolha. O amor supõe o reafirmar dia a dia a escolha, a afirmação aceitadora inicial”.(276)

Continuar amando quando o ser amado está ausente significa ser leal, agir como se o amado estivesse

presente, evitar que o caluniem, fazer ouvidos surdos ao mal que digam dele. Amar é ser leal. Não se pode aceitar alguém como amigo e ao mesmo tempo escutar com tranqüilidade comentários do tipo: “Fulaninho é um canalha”: o amigo, quem ama, sabe perdoar, e não permite diz-que-me-diz. O amante confia no amado, deixa que aja como quer, porque sabe que será fiel. Ter confiança em alguém é dá-la a ela, deixá-la fazer o que quiser, não fiscalizá-la, não ser ciumento. Confiar é dar liberdade ao amado, sabendo que o uso dela fará crescer o amor, em vez de diminuí-lo. Novamente se vê como o amor se abre à dor (pois o outro, na realidade, pode ser um canalha). De qualquer modo, é um bem tão grande que por ele vale a pena arriscar tudo.

A vida sem amor seria serena, mas também triste, e cinzenta. Sem confiança, é impossível conviver. Confiar é estar seguro de que o outro não me engana. A ele se opõe a suspeita, que atribui ao outro um acobertamento e uma ameaça conseqüentes para mim. A suspeita destrói o amor e a amizade, porque impede a presença da verdade nas relações interpessoais. Amar é confiar, o que exige dizer a verdade. O amor não mente.

Pode-se desejar o bem futuro com esperança. O próprio do bem esperado é ser árduo e difícil, mas possível(277). A esperança se apóia na segurança de que alcançaremos o bem amado, o "vemos chegar" até nós. Amar é esperar, e a esperança fundada no amor é a mais tenaz, a que agüenta todas as dificuldades e

sustenta ao que espera, ainda que pareça impossível, continua esperando.

7.4.4 A manifestação do amor

O quarto uso da vontade é a capacidade de criar, que brota dessa origem de novidades que é a pessoa. Criar é fazer com que existam coisas novas. O que há de mais criativo é o amor: “todo amor é criativo, e não se cria mais do que por amor”.(278)

Por exemplo, o amor aguça a capacidade de superar as dificuldades para unir-se e conhecer o amado, busca sempre novas formas de afirmação do outro. Mas, sobretudo, a capacidade criadora do homem, aplicada ao amor, procura duas coisas fundamentais: manifestar o amor e perpetuá-lo reproduzindo o

amado. Ambas ocorrem, com freqüência, unidas. Se o amor não se manifesta e não se perpetua nos bens que cria, é um amor que não deixa marcas. O amor incita a criar.

O amor se manifesta com palavras que o declarem de modo explícito. É preciso dizê-lo muitas vezes, para que continue vivo e com o passar do tempo se intensifique. Manifesta-se com palavras, que expressam e reproduzem a beleza do ser amado. Dizia Platão que o amor é o desejo de gerar na beleza(279): o amado é belo para o amante, e desperta nele o desejo de expressar sua beleza e reproduzi-la. Por isso, o amor se manifesta em obras de arte, ainda que sejam muito domésticas (o desenho da criança para seus pais – casa, pai, mãe, criança com balão, o presente de aniversário, a carta de amor

intencionalmente artística ou o poema etc.), que tratam de expressar e reproduzir a beleza e a imagem do ser amado. E o amor se expressa também em mil gestos e modos da conduta. Quando não se faz assim, pode-se começar a duvidar de sua sinceridade: se não aparecem frutos do amor, é que este não gera beleza, é que talvez não exista.

Um dos atos criadores que manifestam e alimentam amor é o presente. Presentear é uma das formas mais puras de dar(280), porque implica desprender-se totalmente de algo: seu sentido é que seja para a pessoa amada, aquele a quem se presenteia. Renuncia-se ao direito da devolução. Em caso contrário, não é assim. Não existe o interesse próprio no presente, apenas importa que o outro receba um bem e

que seja só para ele. Presentear é dar uma parte de nós mesmos. Se um presente não custa (não apenas dinheiro, mas o tempo, imaginação, procurar o mais apropriado etc.) esse amor não se manifesta. O presente implica em certa surpresa: é algo inesperado ou desconhecido. Por isso, implica em fantasia. Um presente verdadeiro tem de, além de tudo, ser algo valioso, exige desprender-se de algo que custe. Os presentes mais sentidos são aqueles que nós próprios construímos, com nossas mãos, porque são fruto de um esforço ou um objeto precioso que tenha custado "uma fortuna" (quer dizer, o fruto de muitas horas de trabalho, de muito tempo de nossa vida: o dinheiro é tempo acumulado; o presente é expressão de que o tempo vivido foi para dá-lo a quem

se ama). O valor do presente (uma pedra preciosa, por exemplo) simboliza e expressa o valor da pessoa amada e o amor de quem presenteia: não faz sentido presentear com um saco de cimento, Amar é presentear.

Outro modo de manifestar o amor é honrar a pessoa amada. Honrar é estimar, mostrar um reconhecimento que torna o outro mais digno: "ser amado é ser honrado".(281) Existem tantos modos de honrar que não podemos enumerá-los todos: agradecer, mostrar publicamente o mérito, devolver o que foi recebido, sentir-se devedor, premiar, dar testemunho da excelência de alguém, dizer que a pessoa amada é valiosa etc. Um modo especial de honrar é dar honra, honrar publicamente, diante de todos. As honras são para

que o amado tenha boa fama, e seja considerado justo, bom e belo: é um reconhecimento público dos méritos e da excelência de alguém: “a honra é atribuída a uma pessoa como testemunho do bem que existe nela”. (282)

7.4.5. Amor como dom

Se amar é querer o bem para o outro, esse querer se reforça quando o outro deseja o bem para mim e o amor se torna mútuo: então querer o bem para o outro é querer também o meu próprio bem, porque é o que o outro quer. Assim como repeitar-se mutuamente é a única maneira de não instrumentalizar aos demais, o amor culmina quando se torna recíproco, porque, então, seus atos se reforçam: se me sinto amado, amarei mais,

porque o outro quer o meu bem. Amar é, então, corresponder ao amor, retribui-lo.

Existem muitos modos de se corresponder ao dom do amor recebido. Costumam brotar de um dos sentimentos mais puros e desinteressados que existem: a gratidão. Mediante ela, o homem se converte a si próprio em devedor daquele de quem recebe o dom: é uma intensificação da justiça(283), porque procura afirmar o outro, pagando-lhe amorosamente o que lhe é devido. Ter recebido coloca o homem diante da justa obrigação de devolver pelo menos uma parte do presente(284). Muitas vezes este dever se vive mais radicalmente, como ato prazeroso e espontâneo de agradecimento. Amar é agradecer.

É evidente que amar é dar, e que muitos atos de amor descritos até agora, são modos de dar: dar tempo presente e futuro, cuidado, abertura de nossa interioridade, presente e honra etc. Dizemos que o homem é livre porque é dono de si. Por isso, quando ama é dono de dar do que lhe pertence. O modo mais radical de dar é dar-se a si próprio: possuir-se para dar-se a quem nos ama. Então lhe damos o que ele mais deseja: nós próprios. Este é o modo mais intenso de amar. Amar é dar-se dom de si. O modo mais habitual de dar-se a si mesmo é renunciar a algo próprio para dá-lo ao amado.

Mas o mais radical que se pode dar é o ser: fazer existir uma coisa, é o modo mais intenso de afirmar algo, porque é criá-lo. Amar é dar o ser. O homem e a mulher podem dar o ser a

seus filhos, e nesse sentido se parecem com Deus, que é o único que pode dar o ser radicalmente. Outro ato do amor como dom é dar a verdade que se possui, quer dizer, mostrar o que se sabe. Por isso, amar é corrigir também, quando vemos que a pessoa amada se engana: não queremos que permaneça no erro.

7. 5. A CONTEMPLAÇÃO DA BELEZA

Não se pode entender de verdade o amor se não se percebe que seu objeto é belo e formoso. Pode-se caracterizar o belo do seguinte modo:

Belo se contrapõe de modo agudo ao útil. O útil é o que serve de meio para um fim, o instrumental. O útil é para outra coisa que não ele mesmo.

Um ser belo, em troca, é valioso por si mesmo, não é para outra coisa, mas para seu próprio fim: “o belo é preferível por si mesmo”,(285) o que nos capta pelo seu próprio valor e nos atrai por sua dignidade(286). b) Belo é aquilo que possui ordem e harmonia interiores, aquilo cuja forma é proporcional, cujas partes são bem dispostas em relação umas com as outras. c) Belo é o perfeito, o acabado, aquilo ao qual não falta nada; o que tem plenitude interior, o que possui excelência.

Estas três características são as que definem as propriedades do ser amado, qualquer que seja este: o amado é valioso em si mesmo, e por isso merece assentimento e respeito; é harmônico e perfeito, e por isso é aprovado e é amável. O bom e o verdadeiro, quando os afirmamos

amorosamente, são algo belo. Por isso, pode-se também dizer que gostar da beleza não é outra coisa que amar o bem e a verdade. O ato de amar transforma o bom e o verdadeiro em belo: ao afirmar algo amorosamente, ao dizer-lhe: “que bom que existas!” o amado se transforma diante de nós e começa a brilhar; sua existência se justifica por si mesma.

O ato de conhecer, mediante o qual captamos o amado deste modo, se chama contemplação, um olhar que se detém em algo belo. Amar é contemplar, deter o tempo: o amor não tem pressa quando contempla o amado, se demora nele e celebra sua existência. Contemplar é olhar amando. Assim, a beleza é o resplendor do amado, algo que só se capta quando se olha com olhar

contemplativo. Amar uma coisa significa que é bela para mim. Contemplar é o ato de conhecer que corresponde ao ato da vontade, que é amar. Diante da contemplação existe o interesse. O olhar interessado, se não for benevolente, tende a instrumentalizar o objeto, submetendo-o aos fins da atividade própria, extrínsecos ao objeto. O interesse é um olhar instrumentalizante, desprovido de amor. Diante disso, Aristóteles disse que as coisas belas são, entre outras, aquelas que a pessoa faz "descuidando seu próprio interesse", (287) e inclusive a própria vida. A beleza é tudo aquilo pelo qual vale a pena abandonar o próprio interesse. Um olhar e o outro não são intercambiáveis nem equivalentes: o belo não pode ser substituído pelo

útil sem que o homem fique empobrecido.

7.6. EXCESSOS E DEFEITOS DO AMOR

Tudo o que acabamos de dizer sobre o amor, pode ocorrer no homem de maneiras muito diferentes. Quando ocorre um excesso ou um defeito de cada um desses atos, originam-se situações contrárias à ética. Quando se conseguem virtudes que ajudam a harmonizar esses fatores, se originam condutas eticamente recomendáveis e humanamente enriquecedoras.

Os excessos do amor costumam derivar do indevido protagonizar dos afetos. “Existem amores que matam”. É um ditado que alude à certa tirania

que os ciúmes provocam, que são uma paralisação do ser amado para que a pessoa não saia de baixo de nossa vista(288). Estes exageros e exclusivismos tiram a liberdade e acabam tirando a benevolência para com o ser amado porque o subjugam a nós mesmos. Os defeitos do amor produzem a desaparição do mesmo, pois a duração deste e sua existência não são garantidos. O amor é livre, depende em boa medida da vontade. Além do mais, podem ocorrer dificuldades externas que produzam a separação dos amigos, a diminuição da benevolência, o crescer do interesse e deixar de exercitar o diálogo, a compreensão, a união de vontades. Essas são as quebras e o fracasso do amor. Outras vezes o amor não chega a ser exercitado, porque não se chegou a conhecer

verdadeiramente. Muitas vezes se chama amor a algo que é um mero sentimento, no qual a vontade não esteve em controle por nenhum momento. Com freqüência, se confundem reações físicas com o amor: a experiência do intersubjetivo (o que expressamos com ele "que bom que tu existes!") é necessária para afirmar a realidade do amor.

Todos os atos de amor podem voltar-se ao contrário quando existe ódio: as relações interpessoais baseadas no ódio implicam o desejo de destruir o outro ou de diminuí-lo ao máximo (desconfiar dele, desonrá-lo publicamente, fazer-lhe mal, instrumentalizá-lo, mentir para ele, evitar todo o diálogo com ele, ignorá-lo, não perdoar etc.). Todos esses atos prejudicam, ou fazem desaparecer as relações

interpessoais.

7.6. DEFINIÇÃO DE AMIZADE. SEUS GRAUS

Após os defeitos do amor é necessário falar de seus modos de realização, segundo as pessoas que o recebem. A amizade é um deles. “Nem todo amor tem razão de amizade, apenas aquele que comporta a benevolência”(289). Mas, benevolência recíproca dialogada: “quando a benevolência é recíproca, dizemos que existe amizade”.(290) Deve ser uma benevolência que ambos conheçam, e que se realize mediante o diálogo. Por isso, a amizade é um diálogo habitual, uma conversa que se interrompe só por uns tempos curtos: o tempo que transcorre entre um encontro e outro.

Os amigos ou amigas, quando se encontram de novo, se contam o que fizerem nesse meio tempo, assumem esse período dentro do seu diálogo, e o continuam.

Na amizade, “deve desejar-se o bem do amigo, pelo próprio amigo”, (291) porque “o amigo é outro eu”. (292) Fazer o elogio de amizade consiste em dizer que é “o mais necessário para a vida”(293) e que sem ela o homem não pode ser feliz(294). “Não sei, disse Cicerón, se, com exceção da sabedoria, os deuses imortais deram ao homem algo melhor que ela”.(295) Hoje em dia, pode-se dizer que “poucos a valorizam porque poucos a experimentam”,(296) e, entretanto, ter bons amigos continua sendo um ingrediente imprescindível da vida plena.

É preciso distinguir dois sentidos da palavra amizade, que indicam dois graus de intensidade possíveis nela: aquele que designa uma relação estável de amizade pessoal e "privada" (no sentido de que compartilhamos com o amigo coisas íntimas) e o que poderíamos chamar amizade cívica, sociabilidade ou atitude amistosa, que pode estender-se a qualquer pessoa com a qual tratamos em sociedade. Em troca, o primeiro grau pode ocorrer com algumas pessoas, mas não demasiadamente.

Aristóteles divide a amizade segundo o bem que se ame no amigo: o prazer que produz, a utilidade que nos traz ou o próprio amigo. Só o terceiro tipo de amizade merece o nome de amizade perfeita. É a mais rara, a menos freqüente, inclusive

podendo parecer inalcançável, mas ao menos é um horizonte, um ideal, pelo qual deveríamos nos empenhar. Vejamos o que disse o pensador grego:

"São três as espécies de amizade, iguais em número às coisas amáveis. Assim, os que se querem por interesse não se querem por si mesmos, mas na medida em que podem obter algum bem uns dos outros. Igualmente, ocorre com os que amam por prazer; assim, o que se compraz com os frívolos não por seu caráter, mas porque são agradáveis. Portanto, os que se amam por interesse ou por prazer, fazem-no, respectivamente, pelo que é bom ou complacente para eles, e não pelo modo de ser do amigo, mas porque lhes é útil ou agradável. Estas amizades existem, portanto, por

acidente, porque uma pessoa é amada não pelo que é, mas pelo que procura, seja a utilidade seja o prazer. Por isso, tais amizades são fáceis de se dissolver, se as partes não continuam com a mesma disposição; quando já não são mais úteis ou agradáveis um para o outro, deixam de querer-se”. (297)

Em outras palavras: o interesse e o prazer não são causa de amizade perfeita, pois desaparecem logo que se obtém o que se procurava nessa relação. Talvez a maioria dos que se dizem amigos, na realidade procuram encontrar nos outros sua própria utilidade. Isso significa não querer bem aos amigos por eles mesmos, tê-los como meios. Mas então, não têm valor pelo que são, mas pelo que proporcionam: são amizades nas quais o amigo – o amado – é

substituível, porque não é um fim para quem os quer. Por isso, o primeiro traço da verdadeira amizade é ser desinteressada. O amigo é o "lugar de chegada" do amor, com ele se basta.

A pergunta pertinente aqui é: é possível viver uma amizade perfeita? Existem amigos assim? A resposta é: sim, desde que se cumpram as condições da verdadeira amizade, condições que são em princípio, custosas de cumprir. A verdadeira amizade surge do companheirismo, que é compartilhar uma tarefa ou um trabalho que se converte em ocasião de se conhecer e comentar os incidentes do caso. O traço mais característico da amizade é que procura a companhia do amigo, encontra satisfação nela: "há coisa mais doce que ter com quem se

atrever a falar como se fosse contigo mesmo?”.(298) O estar juntos costuma dar-se como um caminhar em direção a um objetivo comum, que é a finalidade da tarefa que se compartilha.

É lógico que nesse “caminhar juntos” surjam discrepâncias. Mas a amizade tem como característica especial, a discussão dialogada das discrepâncias, que sabe obter um enriquecimento dos próprios pontos de vista, à base de integrar os dos demais, as diferenças. Isso faz com que a amizade implique em semelhança. Os amigos se identificam nos seus interesses, opiniões, gostos, leituras, diversões e até em suas maneiras de falar e de vestir. Os amigos compartilham o que fazem: gostam de fazer juntos. A amizade mobiliza energias e permite levar a

cabo tarefas que sozinhos não seríamos capazes de fazer: a amizade contagia o entusiasmo e o espírito empreendedor.

Outro traço importante da amizade, é que ela custa a crescer: não se pode ter amizade a não ser depois de ter feito algo juntos. A amizade precisa de tempo. Não ocorre sem cultivar a atenção para com o amigo. A amizade não começa a crescer até que abrimos o mundo interior ao que começa a ser nosso amigo. A confiança, o ter tesouros em comum, necessita ter compartilhado história. Se se trata de uma pessoa introvertida, que tem uma alta consideração do que significa deixar que alguém entre na sua intimidade, este abrir a alma é ainda mais significativo. Se essa abertura não chega a acontecer, porque não se quer

ou porque não se sabe, a amizade nunca deixa de ser superficial e se deixa de acreditar nela. Por isso, a amizade verdadeira é difícil, é uma conquista que inclui o saber exercer os atos próprios do amor.

Uma vez que tenha surgido, a amizade se torna resistente, porque se baseia em um conhecimento íntimo e pessoal do outro, tecendo laços em comum. Se não é resistente e se rompe facilmente, não é verdadeira amizade, ou é pouco íntima: ter-se-á feito coisas juntos, mas não se terá um ser comum, uma alma comum. Esta facilidade de trato que se tem com os amigos faz com que se procure relacionar-se mais com eles: o próprio da amizade é que vá crescendo e intensificando-se. Se não existe trato, ela desaparece pouco a pouco.

A amizade tem muito a ver com a justiça, ainda que essa relação não costume ser levada muito em conta. Ser amigo implica “na constante e perpétua vontade de dar o que é seu ao amigo”, aquilo que merece por ser amigo, que é tudo. A concepção clássica da amizade, entendida como atitude e relação amistosa para com meus iguais, incluía uma proximidade muito grande entre os atos próprios da amizade e os da justiça(299): o amigo é aquela pessoa para a qual se quer algo, o que lhe pertence como seu. Se não o tem, nós não ficamos felizes, nem ele fica. Para que sejamos felizes, os outros também devem sê-lo: trata-se de dar a cada um o que é seu, não apenas uma vez, mas sempre.

A justiça pode ser vista em relação com os atos próprios do

amor, enquanto leva a respeitar e a honrar aos demais como merecem. Quando as relações interpessoais se exercitam segundo a amizade e o amor, a justiça acompanha essas relações. A perda da amizade acarreta na perda da justiça. Uma sociedade sem amizade só pode resolver seus conflitos mediante os tribunais e os advogados, e não mediante o diálogo e a concórdia: aparece então uma "judicialização" da vida social e uma tendência progressiva em direção à violência, pois tudo se torna litígio. O amor e a justiça são, portanto, os dois tipos de relação interpessoal mais propriamente humanos e se necessitam mutuamente. O interesse (biológico ou intelectivo) exige ser elevado até eles, pois, por si só, olha somente para si próprio. Quando fica

sozinho, dá à luz a uma luta violenta.

CAPÍTULO 8

A FELICIDADE E O SENTIDO DA VIDA

8.1. A FELICIDADE: PROPOSIÇÃO

A felicidade é aquilo a que todos aspiramos, ainda que sem sabê-lo, pelo mero fato de vivermos. Acontece assim, simplesmente porque "a felicidade é para as pessoas o que a perfeição é para os seres" (Leibniz). Felicidade significa para o homem plenitude, perfeição. Por isso, toda pretensão humana é "pretensão de felicidade"(300); todo projeto vital é sua busca; todo sonho, aspiração por encontrá-la. Com a

finalidade de esclarecer este complexo e sugestivo tema, adotaremos já desde o princípio, uma dupla perspectiva: uma exterior e objetiva, vendo as coisas “a partir de fora”, e outra mais experimental e subjetiva, metendo-nos dentro de nós mesmos. Ambas se complementam mutuamente.

A vida realizada, felicidade ou auto-realização, exige a plenitude de desenvolvimento de todas as dimensões humanas, a harmonia da alma e esta, considerada a partir de fora, consegue-se se existe um fim, um objetivo (skopós) que unifique os afãs, tendências e amores da pessoa, e que dê unidade e direção à sua conduta. Os clássicos se acostumaram a dizer que a felicidade é esse fim, o bem último e máximo ao qual todos aspiramos, e que todos os

demais fins, bens e valores os escolhemos por ele(301). A felicidade seria, pois, o bem incondicional, o que dirige todas nossas ações e preenche todos os nossos desejos. Esse bem incondicional não seria, evidentemente, meio para conseguir nenhum outro, pois os conteria todos e alcançá-lo suporia ter uma vida realizada. Os clássicos nunca vacilaram em dizer que um bem semelhante só podia ser o Bem Absoluto, quer dizer, Deus(302).

Segundo esta consideração "objetiva", a felicidade consiste na posse de um conjunto de bens que significa plenitude e perfeição para o homem. É uma proposição que busca a resposta para esta pergunta: que bens fazem o homem feliz? Tratar-se-ia daqueles que constituem uma vida

realizada, uma vida boa. Entretanto, para abarcar todo o alcance da questão da felicidade, é preciso ver as coisas “a partir de dentro” de nós mesmos, de uma maneira mais vital e prática, experimental. A pergunta sobre a felicidade é sempre de caráter existencial: não é algo que nos envolva em teoria, mas na prática; não é algo que seja de interesse geral, mas apenas para mim: o que tenho de fazer para viver bem, para otimizar as conquistas de minha vida, para que esta valha a pena? Posso ser feliz ou isso é uma utopia? O que posso esperar?

Dissemos que viver é exercer a capacidade de construir projetos e depois executá-los. Cada pessoa faz sua própria vida de um modo biográfico, e por isso tem tanta importância a pretensão vital de cada

um, aquilo que cada um pede da vida e procura alcançar por todos os meios. Pois bem, somos felizes na medida em que alcançamos aquilo ao qual aspiramos. O problema é que muitas vezes não se consegue isso, porque talvez queiramos demasiadas coisas. Ou porque aspiramos a menos do que nos é devido, ou por aspirarmos algo que não responde ao nosso anelo de felicidade. “Como a pretensão é complexa e múltipla, sua realização é sempre insuficiente”. (303) A felicidade parece ter, então, um caráter bifrontal; constitui o motivo de todos os nossos atos, mas nunca conseguimos alcançá-lo completamente.

Por isso, para estudar a felicidade do ponto de vista pessoal, biográfico, temos de nos fixar, sobretudo, nas pretensões que temos, no alcance de

nossos projetos e ideais, e no modo em que os realizamos. É uma perspectiva da felicidade que olha em direção ao futuro, pois é nele que estão os bens que procuramos. A felicidade é algo que se procura, mas, pode ser conseguida, pode-se encontrá-la, pode nos ser proporcionada? Como ser feliz? (304). Daí surgem as perguntas sobre o sentido da vida: Que vida vale a pena ser vivida? Em geral, a vida vale a pena ser vivida? Que sentido tem a minha vida?

Uma primeira condição para aspirar à felicidade, é não ser miserável: na vida humana o mais elevado não se sustenta sem o mais baixo. Existem condições mínimas a serem cumpridas. É imprescindível um mínimo de bem-estar. A desgraça é o advento do mal e da dor na vida

humana. A felicidade consiste, radicalmente, na liberação do mal. O ponto de partida para a consideração da felicidade humana é a limitação natural do homem, temporal, física, moral. A felicidade tem certo caráter de meta ou fim a alcançar, a partir da inevitável experiência da limitação, cuja serena aceitação é a primeira condição para não botar a perder a felicidade que se pode conseguir dentro dela.

Entretanto, vamos tratar aqui da felicidade, não tanto como liberação do mal e da desgraça, mas como a obtenção e a celebração do bem. Agora não vamos nos fixar nos mínimos da felicidade, mas na resposta às perguntas colocadas. Ainda que nas primeiras epígrafes deste capítulo demos uma resposta realista e séria a todas elas, não

podemos esquecer que existe muita gente que não crê na felicidade, que a considera uma fantasia, um impossível. Além do mais, existe muita gente que entende por uma vida boa algo muito diferente do que vamos sustentar aqui. Todas essas posições merecem ser caracterizadas e apresentadas aqui, já que são tentativas de soluções para o problema da felicidade e do sentido.

8.2 OS ELEMENTOS DA VIDA BOA

Procuremos uma resposta às nossas perguntas. A vida boa era para os clássicos a que contém e possui os bens mais apreciados: a família e os filhos no lar, uma quantia moderada de riquezas, os bons amigos, boa sorte ou fortuna que afaste de nós a

desgraça, a fama, a honra, a boa saúde, e, sobretudo, uma vida nutrida na contemplação da verdade e a prática da virtude. Hoje ainda se pode manter que a posse pacífica de todos esses bens constitui o tipo de vida que pode nos fazer felizes(305).

A vida boa inclui em primeiro lugar o bem-estar, quer dizer, algumas condições materiais que permitam "estar bem" e em conseqüência estar "desafogado", "folgado" suficientemente para pensar em bens mais altos e não estar sempre preocupado com os mínimos de sobrevivência. O que essa qualidade de vida inclui? Em primeiro lugar, a saúde física e psíquica, o cuidado do corpo e da mente, e a harmonia da alma. Em segundo lugar, a satisfação das diferentes necessidades humanas. Em terceiro lugar, contar com as

adequadas condições naturais e técnicas ao nosso redor. A adequada instalação e conservação da pessoa nestas circunstâncias corporais, anímicas, naturais e técnicas, constituem a qualidade de vida necessária para a felicidade. Entretanto, os bens que fazem o homem feliz não são apenas os úteis, os que se definem por servir para algo, mas também, e, sobretudo, aqueles outros que são dignos de ser amados por si mesmos, porque são valiosos e belos por si próprios. Quais são estes?

O saber e a virtude, possessões humanas mais altas e enriquecedoras que o puramente técnico e corporal. São realidades que transforma o próprio homem, que lhe dão um modo de ser (ser sábio, ser justo ou prudente), o qual nos faz ver que a

felicidade não está tanto na ordem do ter, como na do ser. Este é o ensinamento básico de Sócrates: O que tem de ser feito para ser feliz é praticar as virtudes e tornar-se assim virtuoso; esta é a melhor sabedoria(306). Ser virtuoso é o modo de crescer e chegar à plenitude humana.

Além disso, o modo de estar conforme com a pessoa é ser com outros, e o modo mais intenso de viver o comum é o amor. Boa parte da felicidade radica em ter a quem amar e amá-lo efetivamente, até fazê-lo feliz: A felicidade está unida ao nome próprio que uma pessoa tem e aos laços que sabe criar a partir da própria intimidade pessoal. Querer o bem do outro, abrir-se à doação do pessoal, são os âmbitos principalmente ligados à

felicidade(307): a vida humana não vale a pena ser vivida se a capacidade radical de amar que o homem tem fica inédita ou truncada, pois nela existe tanto de felicidade quanto existe de amor.

Por último, é preciso recordar que o mais profundo e elevado do homem está no seu interior. É em vão procurar a felicidade no exterior se não se encontra dentro de nós mesmos. A plenitude humana leva consigo riqueza de espírito, paz e harmonia da alma, serenidade. O caminho da felicidade é um caminho interior. Assim, chegamos à perspectiva "interior" e biográfica que agora é o momento de desenvolver.

8.3 FELICIDADE COMO VIVÊNCIA E EXPECTATIVA

É impossível entender a felicidade e nada humano, esquece-se que o homem, por sua condição biográfica e temporal, é alguém instalado no tempo, e em uma situação concreta, e simultaneamente é também um ser voltado para o futuro, que vive uma contínua antecipação do que será e fará.

"A felicidade afeta primariamente o futuro",(308) visto que o homem é um ser futuriço, aberto para frente. "Ser feliz quer dizer, primariamente, que será feliz; já sendo feliz agora, continuará sendo depois. É mais importante a antecipação do que a felicidade atual: se sou feliz, mas vejo que vou deixar de sê-lo, estou mais distante da felicidade, do que se não estou feliz mas sinto que vou ser depois".(309)

Com efeito, “suportamos muito bem o estar mal, se amanhã estaremos muito bem”. Pelo contrário, “alguém que está certo de que vai passar mal, acaba passando”. A expectativa, a fantasia (310), são traços que definem aquele que será feliz. Uma pessoa é feliz quando desfruta do que tem, e com o que ainda não tem, mas espera ter. Na esperança (basta ver as crianças) se vive antecipadamente esse desfrute, nasce a alegria.

Se ser feliz consiste em realizar o que pretendemos, para consegui-lo é preciso ter imaginação , e depois, atrevimento para querer e sonhar. Com efeito, a Imagem criadora é a encarregada de mostrar os caminhos para o cumprimento das grandes metas: ”a imaginação funciona como um esboço da felicidade”.(311) Por isso, “os principais obstáculos para a

felicidade são o temor e a falta de imaginação. Ambas ocorrem freqüentemente”.(312) O primeiro nos detém, e a segunda nos leva a ter projetos vitais pouco pessoais, com os quais não nos comprometemos e, portanto, não podemos nos identificar com eles. “Se, em condições objetivamente favoráveis, não nos sentimos identificados com aquilo que estamos sendo, se não somos justamente aquilo que estamos fazendo, que estamos vivendo, não podemos dizer que somos felizes”.(313) A felicidade é uma coisa radical que afeta a pessoa no que há de mais profundo, em sua própria vida. A felicidade não é um sentimento, nem um prazer, nem um estado, nem um hábito, mas uma condição da própria pessoa.

Precisamente por isso, “pode-se

ser feliz em meio a bastante sofrimento e vice-versa, pode-se ser infeliz em meio do bem-estar, dos prazeres, do favorável. Existe o perigo de não vermos a felicidade por termos mal-estares, sofrimentos reais, e ainda assim sermos felizes; ao contrário, freqüentemente se procuram prazeres, êxitos, bem-estar, deixando em branco o fundo da vida, e então a felicidade escapa”.(314) A felicidade nasce da conformidade íntima entre o que se quer e o que se vive. Possuir essa conformidade íntima da pessoa consigo mesma é o que muitas vezes permite enfrentar as dificuldades sem sentir-se infeliz(315). Em tais casos, “se existe um ponto pelo qual a felicidade penetra nesse mundo, ela exercerá seu poder transfigurador e poder-se-á ter uma felicidade precária, difícil,

combatida, mas felicidade apesar de tudo”.(316)

Existe “uma irradiação da felicidade ou seu contrário sobre a vida inteira”. Com efeito, “fazemos mil coisas triviais e que não estão relacionadas com a felicidade, mas, se somos felizes, essas ocupações ficam transfiguradas e adquirem uma espécie de auréola”(317). A felicidade exige “uma conformidade íntima” com nossa condição. Devemos encontrá-la no cotidiano: “um cotidiano profundo é a fórmula mais provável de felicidade. Fazer todos os dias certas coisas, ver algumas pessoas, contar com elas, se isto é realmente profundo, é com o que se parece a felicidade”(318). Os leões que caçavam Tartarín, o personagem de Daudet, pelos corredores nada mais eram que

produto de sua imaginação. Os combates quixotescos produzem um riso misturado com pena (embora não se deixe de admirar a pureza de intenção do herói de Cervantes). É condição necessária para a felicidade, assumir a própria condição, ao mesmo tempo em que a pessoa se esforça por conseguir nela a excelência.

8.4. A VIDA COMO TAREFA

A juventude é a etapa da vida na qual é preciso realizar o desenho do próprio projeto vital(319). Por isso, é o tempo da esperança e das expectativas. A maturidade consiste em conhecer, assumir e percorrer a distância que separa o ideal de sua realização. Um bom projeto vital e uma vida bem enfocada são aqueles

articulados a partir de convicções que conformam a conduta em longo prazo, com vistas ao fim que se pretende, e que orientam a duração da vida, dando-lhe sentido. As convicções contêm as verdades inspiradoras de meu projeto vital (320), dando um caráter moral à arte de viver. Viver é o difícil, porque é tarefa de cada um, mas para todos é algo novo, pois nunca o fizemos antes. A realização dos projetos assume a forma de uma tarefa ou trabalho que tem de ser realizado. A própria vida humana pode ser concebida como a tarefa de alcançar a felicidade. Tem a estrutura da esperança, pois esta se fundamenta na expectativa de conseguir no futuro o bem amado árduo. Nessa tarefa, se distinguem vários elementos fundamentais(321):

1) A fantasia, que podemos definir como a realização antecipada de nossos desejos e projetos. A imaginação proporciona otimismo, e nos impulsiona para frente. Sua ausência provoca pessimismo e paralisia na ação, pois suprime a esperança de alcançar o que se busca ao declarar que não há nada a se fazer. A fantasia produz alegria: nos induz a querer ser mais do que somos, é o requisito para o verdadeiro crescimento humano(322). A fantasia nutre-se de esperança e gozo, da vitalidade, energia ou "ganas" para empreender a ação.

2) Toda tarefa precisa de um encargo inicial, uma missão que nos seja encomendada. As narrações funcionam seguindo essa estrutura: Caperucita tem uma tarefa

encomendada (ir ver uma parenta doente), tarefa sem a qual sua história perderia todo o interesse(323). Quem encomenda é a verdade encontrada, colocada na boca daquele que a tem. Quando ninguém encomenda, não há nenhuma tarefa nem missão que levar a termo: faltam os objetivos e vem a desorientação. Os projetos vitais são muitas vezes fruto de uma chamada que alguém nos faz para que as assumamos: a vida humana não se constrói sozinho. No início de toda tarefa se dá uma ajuda originária, que é o ato de encomendarmos essa tarefa. A ajuda originária ou missão responde à pergunta: O que temos de fazer?

3) A ajuda originária costuma ir acompanhada da entrega de recursos. A realização dos ideais é trabalhosa e esforçada. Os recursos são sempre

escassos para a tarefa que queremos levar a termo. Surge assim a necessidade de uma ajuda acompanhante que proporcione novos recursos para atender as necessidades que vão surgindo ao levar a tarefa adiante. Essa ajuda provém de uma forma de amizade, de ensinamentos e orientação a cerca de como superar determinados obstáculos e assim ganhar tempo; de diálogo que nos sustenta nos momentos duros etc.

4) Toda tarefa humana encontra dificuldades e abrange os riscos. A própria liberdade é arriscada: ser livres, para o ser humano, é estar aberto à possibilidade do fracasso. Este pode vir pela presença de adversários, mas também pela própria desorientação, em alguém que não consegue deixar de ser

“senhor de si mesmo”, ou que não acerte o que quer. Toda tarefa humana consiste de amores e ódios. Quanto mais alta é a empresa que estamos levando a cabo, maiores são essas reações.

5) Enfrentar todas as dificuldades, despistar os adversários e perseverar no esforço justifica-se porque o bem futuro que pretendo não é apenas par mim sozinho. A esperança é incompatível com a solidão. Se não existe um beneficiário, alguém a quem dar, a tarefa não pode ser solidária e, no final, acaba aborrecida e sem sentido. A plenitude da tarefa é que seu fruto repercuta em outros, que meu esforço se perpetue em forma de dom e benefício para os demais.

Quando falta algum desses

ingredientes, a vida humana se torna incompleta. Se não existe encargo inicial, não sabemos o que fazer, e a determinação de “pôr onde ir” nos toma muito tempo, existem vacilações, mudanças de direção, atitudes de perplexidade etc. Sem encargo inicial o projeto e sua fantasia não se consolidam. Se não há ajuda, a tarefa naufraga por falta de recursos. Se não há beneficiários, nem sequer tem sentido começar: é melhor ficar em casa, não há risco que valha a pena.

A estrutura que acaba de ser explicada, pode ser reconhecida em tarefas grandes, como a conquista do México por Fernando Cortês ou a primeira viagem de Colombo; ou em tarefas normais, como iniciar o trabalho como enfermeira em um hospital, encarar novamente um

exame no qual se falhou, ser honrado com as contas da empresa, quando talvez poderia enganar sem ser descoberto, ou escrever uma tese de doutorado. A vida é uma tarefa. A felicidade aparece já no início, quando existe fantasia e um trabalho à frente que dá sentido ao futuro: é preciso construí-lo. Mas também aparece depois, ao longo dela, e em especial quando a tivermos concluído.

8.5. O SENTIDO DA VIDA

Podemos descrever o sentido da vida como a percepção da trajetória satisfatória ou insatisfatória de nossa vida. Descobrir o sentido da própria vida é tentar ver aonde ela leva, ter uma perspectiva de sua orientação geral e deu destino final. Como se

disse antes, a vida tem sentido quando temos uma tarefa a cumprir nela. Isso é o que introduz estabilidade, fantasia e, portanto, uma certa felicidade a cada dia que começa. “Quando existe felicidade se desperta para o dia, que pode não ser muito agradável, com um sim antecipado. Se a pessoa se desperta com um sim para a vida, com o desejo de que siga, de que possa continuar indefinidamente, isso é a felicidade. Em troca, se esse cotidiano se rompeu ou se perdeu, se a pessoa desperta para a infelicidade que está esperando ao pé da cama, não há outro remédio a não ser tentar recompô-la, procurar um sentido para esse dia que vai começar, ver se pode esperar dele algo que valha a pena, que justifique continuar vivendo”(324). O sentido da vida

“não se identifica com a felicidade, mas é condição para ela”, pois quando falta, quando os projetos se estragaram, começa a penosa tarefa de encontrar um motivo para a dura tarefa de viver.

Portanto, a pergunta pelo sentido da vida surge quando se perdeu o sentido de orientação no uso da própria liberdade; se não se sabe aonde se vai e para quê, quando não se tem uma idéia clara do para onde se conduzem as tarefas que a vida nos impõe. Hoje, esse sentido aparece muitas vezes como algo problemático e de nenhuma maneira evidente, pois há uma forte crise dos projetos vitais(325): faltam convicções, não existem verdades grandes nem valores fortes nos quais inspirar-se; sobrevém a falta de motivação e a aflição, pois não se encontram razões

para arriscar a instável segurança que se possui; decai a magnanimidade nos fins, os ideais não são suficientemente valiosos para justificar as dificuldades que acarreta colocá-los em prática etc.326 A ausência de motivação e de fantasia é o começo da perda do sentido da vida. É uma coisa muito clara nessa doença chamada depressão.

O que fazer se não se encontra sentido? Uma possibilidade é a atomização da vida, reduzindo a felicidade aos prazeres ou aos êxitos. Mas isso conduz à inautenticidade, à vida de "homens vazios, homens cheios de palha".(327) A pessoa que não encontra sentido para sua vida e a preenche de prazeres ou de êxitos como equivalentes, deixa introduzir a falsidade na sua vida. A outra possibilidade é reconhecer com

sinceridade a perda de sentido: isto é o niilismo.

Responder de uma maneira convincente à pergunta de qual o sentido da vida, exige ter uma tarefa que nos dê fantasia e que nos enfrentemos com as verdades grandes, com as grandes interrogações de nossa existência. Quem sabe respondê-las sabe o que importa verdadeiramente, o que vale a pena ser levado a sério. Dito de outra maneira: saber quais são os valores verdadeiramente importantes para mim é o que torna possível empreender a tarefa de realizá-los. Expressado cruamente: se é homem quando se tem saber teórico e capacidade prática para responder à estas perguntas: Por que estou aqui? Por que existo? O que devo fazer? (328). De outro modo, perde-se o

tempo.

8.6. AS AÇÕES LÚDICAS

A felicidade consiste em alcançar a plenitude, a qual está no fim, que é a primeira coisa que se deseja e a última que se consegue(329). Todo o chegar é feliz. O mais feliz é chegar a um lugar longamente desejado, e não ter de ir a nenhum outro: então, pode-se descansar, porque não existem tarefas pendentes.

A felicidade se alcança na medida em que o término da tarefa a que nos tínhamos proposto continua na região de tempo que vem depois. Os clássicos o chamam de ócio. Para eles, o ócio é um tempo dedicado aos prazeres de apreciação, à contemplação para saborear os bens mais altos; quer dizer, os que não são

úteis, mas formosos; os que amamos em si mesmos e não por outro motivo(330). A felicidade seria a contemplação amorosa do que amamos. Mas contemplar não é ficar estático, paralisado pela beleza do ser amado. Assim sendo, no ócio se celebra a plenitude. Após a contemplação amorosa do ser amado, segue sempre a necessidade de sair cantando. Hoje, podemos chamar o ócio de ações lúdicas. Não são simplesmente "entreter-se brincando" ou "divertir-se, quando não há o que fazer", mas algo muito mais rico: celebrar a plenitude alcançada. Essas ações têm alguns traços especiais:

1) As ações lúdicas pertencem àquelas que contêm o fim dentro de si mesmas. Por isso, procedem do imaterial que existe no homem. Por exemplo, cantar, dançar, beijar-se

pelo caminho; não servem para outra coisa: esta é sua diferença essencial das ações técnicas, com o trabalho, que sempre está organizado para depois. São ações que realizamos porque nos agradam.

2) A ação lúdica tem lugar num tempo diferente do comum: a festa, o jogo. O tempo das ações lúdicas está separado do tempo normal: uma pessoa pode chegar a esquecer-se deste último por envolver-se por completo no jogo ou na festa da qual se trate (por exemplo, quando vemos um filme somos “transportados” para “dentro” do que vemos, nos esquecemos de onde estamos). A felicidade tem caráter festivo, e não se pode viver mais que do modo festivo. Se fosse impossível celebrar festas, o homem não poderia ser feliz.

3) As ações lúdicas incluem todas as que têm relação com o riso, a alegria, a brincadeira e o cômico. Rir é ser feliz por um momento. A extraordinária e singular capacidade humana de levar as coisas na brincadeira exercita-se quando se entrou, de alguma maneira, na região do lúdico, na qual somos felizes por ter alcançado o fim e a plenitude. Na vida humana nem tudo é seriedade, nem pode sê-lo. É preciso rir: "todas as coisas boas riem"(331). O que é sempre sério acaba sendo ridículo. A brincadeira, a ironia, relativizam a seriedade, parece que a dão por terminada, dispensam a urgência um pouco servil do sobreviver cotidiano: rir-se de um problema, rir-se do próprio gesto severo tem um efeito liberador, na medida em que o riso te tira da necessidade do que depende

demasiadamente do tempo.

4) O homem, para ser feliz, precisa brincar(332). Por isso, as crianças são mais felizes que os mais velhos, porque não precisam trabalhar para viver; estão quase sempre brincando: o que fazem é um fim em si mesmo, não se inquietam pelo que virá, porque, do seu ponto de vista, já chegaram. Uma partida de "mus"* é uma felicidade provisória, que enquanto a estamos jogando, detemos o tempo, e nos sentimos em casa, felizes. Gabriel Celaya o expressou magistralmente assim:

"Quando o amigo chega, a casa está vazia, mas minha amada tira presunto, anchovas, queijo, azeitonas, 'percebes', duas garrafas de branco, e eu assisto ao milagre – sei que tudo é fiado –, e não quero pensar se

poderemos pagá-lo; e quando bebemos sem medida e conversamos, e o amigo é feliz, crê que somos felizes, e o somos talvez burlando assim a morte, o que transcende não é a felicidade?

Quando vou ao mercado, olho os abridores e, apertando os dentes, as cerejas redondas, os figos soltando suco, as 'ciruelas' caídas da árvore da vida, com pecado sem dúvida pois que tanto me tentam. E pergunto seu preço, regateio, consigo por fim um desconto, mas terminado o jogo, pago o dobro e é pouco, e a vendedora abre seus olhos assombrados, não é a felicidade o que brota ali?"(333).

É que, no jogo, se adquire uma benevolência diante da vida que faz com que os instantes, em si menos importantes, adquiram um odor de

eternidade, como uma redenção das coordenadas do tempo.

8.7. A FELICIDADE E O DESTINO

Dar-se a si próprio é o modo mais intenso de amar. Dar-se exige um destinatário: alguém que receba o dom, sobretudo se o dom sou eu mesmo. O destino da pessoa é outra pessoa. Dar-se por completo só pode ser feito com relação a uma pessoa. Ser feliz é destinar-se à pessoa amada: "O que necessita para conseguir a felicidade não é uma vida cômoda, mas um coração enamorado"(334). O homem é, quando ama, dono de seu destino, porque se destina a quem quer. Esse se destinar à pessoa amada só pode ser feito com relação a outro ser humano? Logo salta à vista, que a

morte sinaliza a barreira que termina com esse destinar-se mútuo das pessoas humanas. Não existe outro destino além deste?(335).

Assim aparece de novo, uma pretensão humana sem a qual o problema da felicidade ficaria, em última instância, sem resolver: a necessidade de eternidade. O homem deseja deixar o tempo para trás e ir mais adiante dele, para uma região onde o amor e a felicidade não se trunquem, onde fiquem a salvo de qualquer eventualidade e se façam definitivos.

Por outro lado, o destinar-se à pessoa amada nos faz ver que uma pessoa humana não é suficiente para cumular as capacidades potencialmente infinitas do homem(336). Se o homem tem uma

abertura irrestrita, o que corresponde à sua liberdade fundamental, não é esta ou aquela pessoa humana, mas o Ser Absoluto. Novamente voltamos ao enfoque clássico: Deus é a suprema felicidade do homem(337), pois é n'Ele onde se cumula plenamente o desejo que marca a vida de todos os homens. Deus é o amigo que nunca falha; toda pessoa humana pode fazê-lo, ainda que sem querer. Só com Deus o destino do homem com o tu está garantido, porque qualquer outro tu é falível, inseguro e mortal. A resposta que se dê ao problema da felicidade e o sentido da vida está, em última instância, intensamente condicionado pela questão do mais além desta vida, do destino(338).

8.8 DIFERENTES MODELOS DE

FELICIDADE

Tudo o que foi dito até aqui está longe de parecer com o que se costuma dizer sobre a felicidade. Por isso, é preciso fazer alusão às respostas e modelos mais correntes que costumam se dar sobre ela. Interessam-nos principalmente as atitudes práticas, nascidas de ideais determinados. Pode-se agrupar em várias tendências, que serão descritas em seguida, de forma breve. É importante levar em conta que nas pessoas singulares, estas atitudes não ocorrem em estado puro, como aqui são descritas, mas misturadas umas com outras.

8.8.1. O niilismo

Por niilismo, entenderemos aqui

um tipo de niilismo prático(339) que afirma que a vida carece de sentido. Segundo ele, as perguntas por esse sentido e pelo valor da justiça e a felicidade não têm resposta. Para os niilistas, a felicidade não é possível, não existe; é inútil procurá-la, porque nunca se encontra. O modo e intensidade de viver estas afirmações varia.

O niilismo leva consigo a vivência do nada. O nada é, pela perspectiva da vontade(340), a vivência de que não existe ninguém que seja fim da minha manifestação, interlocutor do meu diálogo e receptor do meu dom. A vontade é afirmação do outro ou intenção ou inclinação para o outro(341). Quando o outro desaparece da minha vista, a pessoa não tem ninguém a quem se dirigir: não há outro, e, portanto, o

que me rodeia é o nada, a solidão. Se não há um tu ao qual nos dirigirmos é que estamos sós, ninguém nos espera. Isso é o desespero e o niilismo, cujas variantes vamos enumerar a agora:

a) O desespero

É o grau extremo do niilismo prático. Quem o adota tem uma indigestão de dor: é como se a vida lhes tivesse caído mal. O desesperado é o que deixou de esperar, aquele para quem o futuro não apresenta nenhum bem. O que precisa é de ajuda.

Há muitas formas de desespero, e algumas delas conduzem à loucura: os desequilibrados, os depressivos, os desgraçados em geral, os profundamente infelizes formam parte

da família dos desesperados e daqueles que tentam se esquivar da própria vida, porque viver é uma verdade que não suportam. Quando a vida é insuportável, o suicídio aparece como uma solução. Só um rosto amável, um tu, pode tirar alguém dela. É uma obrigação ajudar o desesperado, pois perdeu a objetividade do conhecimento e já não sabe de sua própria grandeza. Deixá-lo sozinho é um ato que carece de humanidade.

b) O fatalismo

Para o fatalista, o homem não é dono de seu destino. Na Antigüidade clássica, essa postura foi a mais freqüente, especialmente entre os estóicos(342). Caracteriza-se pela crença de que o universo alberga

dentro de si um elemento irracional, chamado destino ou acaso, que é a sorte ou casualidade que move a roda do cosmo e dá a cada um a felicidade ou a desgraça de uma maneira aleatória, mas necessária(343). No fatalismo, a liberdade fica deprimida ante o irracional: necessidade cega e iniludível, frente a qual eu não posso destinar-me a ninguém. É este destino impessoal e cego quem decide por mim de uma forma mecânica e inexorável.

No fatalismo, o único recurso é que cada um se contente com a sorte que lhe tocou. Isso significa adotar uma atitude pessimista, pois as coisas não podem mudar, são inevitáveis. Essa é uma resignação que acaba sendo trágica e fatal; severa, porém elegante: não vale a pena apaixonar-se por nada(344). A tragédia grega é

penetrada por essa atitude. O fatalismo inclui como única aspiração a de tratar de diminuir a dor. No que diz respeito à felicidade, lhe concede um lugar bastante discreto na vida humana: é uma doutrina triste, incapaz de alegria, porque para ela o mundo não tem nada que mereça ser celebrado, mas muito pelo contrário. Para o fatalismo todo amor está fecundado pela dor(345).

c) O absurdo

O absurdo é a vivência da falta de sentido. Quando nos vemos obrigados a realizar ações que não sentimos como nossas, porque não foram feitas por decisão nossa, nem têm relevância para nós, aparece o absurdo, para o qual a vida é uma

representação teatral, hipócrita e falsa(346), sem lógica, pois o sistema social obriga o homem a comportar-se de uma maneira que para ele parece absurda, carente de toda finalidade.

O século XX teve artistas, escritores e representantes do absurdo(347) em medida muito maior do que os séculos anteriores, porque nessa época o homem se sentiu prisioneiro da técnica, dos sistemas políticos, da massificação, e se viu a si próprio como um pigmeu dominado por um gigantesco aparelho que carece de toda medida e finalidade humana. A aceitação do absurdo contém um certo fatalismo pessimista: o homem é um boneco nas mãos de forças impessoais.

d) Cinismo

O cínico finge interessar-se de verdade por uma pessoa, e na realidade só procura obter veladamente dela uma utilidade. Faz como se lhe importasse, quando na realidade não é assim: o cínico não crê no que diz ou faz, mas aparenta que sim, porque dá na mesma para ele uma coisa ou outra. O cinismo é uma degeneração do interesse, e se transforma em hipocrisia.

O cinismo pode chegar a converter-se em uma postura radical diante da vida, e, então, se transforma em ceticismo zombador: não acredita na verdade e leva tudo na brincadeira. O cínico autêntico, no fundo, é trágico e niilista, e aceita o absurdo, mas por fora e nesse momento "representa" o papel que

lhe corresponde em cada caso, ainda que o faça como uma ficção que no fundo não é real e que, portanto, carece de sentido. Cínico é o que não leva nada a sério, nem sequer aquilo que é sério. O sentido da vida não existe, mas faz rir: isso é o cinismo. Para o cínico a vida não passa de um teatro; nela tudo é máscara; a pessoa não é mais que seu semblante, uma máscara que oculta a desorientação amarga do próprio eu; uma careta de palhaço que esconde os rastros do horror, do vazio: não existe interioridade, não existe ninguém por trás da máscara. O homem está vazio, tudo é uma troça.

O cínico desconhece a autenticidade, pois carece de mundo interior: não oculta nada porque não tem nada, não contribui com nada porque não tem nada. Confunde o

sério com a troça, o trabalho com a diversão, o compromisso com a negligência. A conseqüência logo sobrevém: a comicidade cínica termina na tragédia e no desespero. Por isso, o riso cínico acompanha a violência que destrói: o riso pode deixar de ser ironia que dispensa, para converter-se no adorno da maldade.

e) O pessimismo ou ceticismo prático

Existe um niilismo "light", que podemos chamar de pessimismo. Este postula que o esforço para conseguir bens árduos sempre resulta em fracasso, e, portanto, não vale a pena; é preferível resignar-se. O desengano é uma forma mais profunda de niilismo, pois produz a convicção de que a falsidade se alberga no próprio

interior da verdade: o que parece verdadeiro, na realidade, está vazio. O desiludido perde toda a esperança e confiança: não crê em nada como fruto de uma má experiência. A amargura, por último, é uma desilusão ressentida, um aborrecimento radical com o variável das coisas.

O modo intelectualmente mais lúcido de pessimismo é sua mistura com uma dose moderada de fatalismo, que leva a duvidar de que o indivíduo deva desejar e possa concretizar tarefas verdadeiramente relevantes e transformadoras. O pessimista, em sentido estrito, é o que pensa que o fracasso acompanha necessariamente a vida da pessoa individual: pensa que o destino do que é finito seja fracassar, passar, que no final não resta nada. Por isso, ser

inevitável, é preferível resignar-se, não criar fantasias das quais depois nos desiludiremos: “o caminho da imaginação até a perfeição passa pela decepção”. Os traços otimistas e pessimistas estão presentes, como se pode supor, em todos os homens, e marcam uma atitude diferente em direção aos ideais e sua realização.

f) Contraponto: a afirmação eufórica da vida e a embriaguez

Todos os céticos são de algum modo niilistas. O niilismo é uma experiência amarga, na qual o homem é profundamente infeliz, e da qual, por natureza, trata de fugir. Para sair da prostração anímica, procura então um estado de euforia que compense o sentimento negativo.

Quando o homem se empapa

inesperadamente e excessivamente no feitiço que possui a força da vida, pode sobrevir um estado de embriaguez, que é um procedimento de exaltação e estímulo dionísico, no qual o homem se põe, por assim dizer, em um certo “transe” de explosão vitalista. Para isso, costuma servir-se de algum estimulante que lhe proporcione o otimismo que ele não consegue sentir: substitui sua falta de alegria por um sucedâneo que, na realidade, é alheio à sua pessoa. Beber para perder a timidez, drogar-se para encontrar motivos de luz para as coisas, ou para fugir da miséria de minhas circunstâncias etc. Os estimulantes são as máscaras que escondem o vazio do próprio espírito. Sua ação costuma ir diretamente contra a faculdade que nos traz as perguntas acerca do

sentido das coisas: a razão. Por meio do estimulante, procura-se dar protagonismo às forças irracionais da vida(348), liberá-las, e que elas se encarreguem de transportar-nos em um "êxtase" no qual esquecemos o rosto feio do cotidiano. Trata-se de esquecer a própria vida.

Poderia parecer que a embriaguez não tem nada a ver com o niilismo, mas na realidade é seu contraponto necessário, pois no niilismo constante não se pode viver, porque é insuportável. Os que vivem no tédio e no pessimismo às vezes podem pensar que a embriaguez é o que põe um pouco de sal na vida e dota-a da "chispa" de inspiração necessária para criar algo que valha a pena. Na realidade, vem a ser um substituto das ações lúdicas e do diálogo: o ébrio não dialoga. O próprio do

bêbado, no máximo, é um monólogo que é esgotante para os que o escutam. Não é raro que cause dano aos que vivem ao seu redor. O bêbado também não sabe brincar, pois nem quer compartilhar, nem tem certeza de ter nada que dar ou que receber. Saint-Exupery nos fala no Pequeno Príncipe daquele bêbado que bebe para esquecer. “Esquecer o quê?”, pergunta o pequeno Príncipe. “Esquecer-me que bebo“. A tristeza acompanha os que dependem dos estímulos externos. De fato, a degeneração que aparece em torno deles (o mundo da droga, o alcoolismo, a pobreza, a autodestruição) é um indicador de que o eufórico tem a liberdade debilitada, porque sofre de uma dependência(349) e é muito vulnerável. A embriaguez se baseia

na renúncia temporal de conduzir-se a partir da razão, da vontade e da liberdade. É um empobrecimento do próprio horizonte.

A embriaguez tem duas caras. No princípio nos chama: para não sentir o horrível peso do Tempo que rompe vossas costas e inclina-os em direção à Terra, necessitais sem cessar. Mas do quê? De vinho, de poesia ou de virtude, a vosso gosto. Mas os embriaga" (Ch. Baudelaire). Coloca-se em prática, então, o conselho de A. Rimbaud: "lançar-se ao fundo do abismo, Inferno ou Céu – quê importa? Ao fundo do desconhecido para encontrar o novo". Mas, uma vez lançados, sobrevém "o desarranjo de todos os sentidos", o descontrole, a violência, e finalmente a letargia. Reaparece o feio rosto do cotidiano, impossível de aceitar. Repete-se o

ciclo. A embriaguez passa a fatura, tem “efeitos secundários”: com freqüência a rejeição da realidade que nos coube viver. Não há domingo sem segunda.

8.8.2. O Carpe diem!

Carpe diem! Significa “aproveita o momento”, “desfruta o dia”. É uma expressão de Horácio na qual se faz uma aposta no presente: o que quiseres ser, vive-o agora, antes que percas a oportunidade. Assim, nos convida a viver o presente o mais intensamente que possamos, a colher os frutos saborosos que a vida, generosamente, coloca diante de nós. Trata-se de uma forma de afirmação vitalista imediata e direta. O que costuma acontecer quando se adota essa postura é que a felicidade e o

sentido da vida se identificam com o prazer(350). A intensidade com a qual essa atitude pode ser mantida é muito variável, mas o conjunto de seus traços é bastante constante:

1) A virtude e o prazer apresentam-se como opostos. Para os partidários da primeira, “tudo o que dá prazer é pecado, e o que não é proibido é obrigatório”. A doutrina é popular. Faz alguns anos, uma marca de charutos utilizava a seguinte frase para sua publicidade: “Dá prazer e não é pecado. O que será?” E acabou sendo apenas umas cigarrilhas que nem sequer tiveram êxito. A bondade moral significa, então, tédio, e a verdadeira liberdade, acabar com os tabus que nos impedem de desfrutar as coisas boas: “a vida é um manancial do prazer”, dizia Nietzsche(351).

2) Afirma-se com Rousseau, que a natureza humana é boa por si só: “Nada de mau sairá de ti de agora em diante”, Nietzsche disse também(352). Portanto, é preciso dar livre curso à força natural da vida que a pessoa leva dentro, que é por si mesma inocente e boa. A virtude e a bondade moral significariam uma repressão das forças da vida, e por isso são algo antinatural(353). A cultura e a vida social teriam demasiadas formas de repressão das forças vitais. Por isso, a embriaguez pode ser bem-vinda, porque é uma forma de viver a vida com intensidade.

3) A supremacia no homem é então o corpo: “corpo sou, de todo e por completo”(354). O espírito esmaece. Tudo o que se refere ao corpo converte-se em

extraordinariamente importante: a dieta, a forma física, o "funcionamento" dos meus órgãos sexuais (instrumentos do que é, talvez, o rei dos prazeres), o aspecto da minha pele etc. O determinante é a biologia, o corporal. O cuidado do homem reduz-se ao cuidado do corpo.

4) Que a vida seja um manancial de prazer significa que devo aproveitá-la: o futuro não me interessa, porque me trará complicações: trabalho, velhice, escassez de dinheiro, enfermidades e morte. Devo desfrutar agora, e tudo o que possa. Devo evitar também compromissos que me prendam no futuro. É preciso renunciar ao árduo. Viver só, em presente e em um âmbito físico e emocional. É preciso estar voltados para o presente: Carpe

diem! Isso significa uma primazia da gratificação instantânea.

Os pontos fracos desse enfoque são fáceis de adivinhar:

a) Confundir a felicidade com o prazer é um erro perigoso. O prazer tem duas características: por um lado, é momentâneo; por outro, admite a repetição. Além disso, é sempre parcial, no sentido de que afeta apenas uma dimensão da vida, mas a partir dela, pode "preenchê-la". Pode ter uma grande vivacidade e energia, mas ao mesmo tempo o sente como constitutivamente insuficiente, pois é algo passageiro e parcial; é algo que afeta a vida psíquica, mais que ao núcleo da própria pessoa. Sobretudo, sua excessiva repetição provoca uma dependência deles não totalmente voluntária, e ao final, o fastio(355).

Um exemplo bobo: tomar um sorvete de morango é agradável com as duas primeiras bolas. Quando o que se pretende é que tomes cinco litros de sorvete, o mais provável é que acabe odiando-o, além de ter uma boa ingestão. A felicidade, ao contrário, afeta a totalidade da pessoa: está em um nível mais profundo. Em segundo lugar, a intensificação da felicidade não provoca fastio, mas um desejo de que se faça ainda mais intensa e profunda.

b) Apostar na felicidade no presente destrói a expectativa dos bens futuros. No Carpe diem!, há uma traição secreta contra o valor da espera. Há mais felicidade em esperar bens futuros do que em tê-los todos já. Quando não há expectativas, mas apenas o gozo dos prazeres, já não se espera nada do futuro; começa

então a expectativa da infelicidade. Há mais felicidade no futuro que no presente. A felicidade consiste em aprender a esperar.

c) Por último, o Carpe diem! não é aplicável à vida profissional, onde impera a lógica do sério e das tarefas em longo prazo. É, portanto, um enfoque incompleto da vida, pois também não atende ao esforço, à dor, à limitação e à enfermidade humanas, diante dos que está ameaçando de fatalismo. O hedonista, o homem centrado na consecução do prazer, carece de respostas diante do esforço e da dor. No fundo, acaba sempre vivendo assustado, pois o presente segue uma sucessão que não pode ser parada no tempo, sobre a qual ele não exerce nenhum domínio. É a lógica dos imaturos e dos irresponsáveis. No fundo, trata-se de uma postura

muito pouco solidária, egoísta. Por isso, sua crítica detalhada deve ser feita a partir do ponto de vista ético.

8.8.3. A postura pragmática: o interesse

Uma das posturas mais freqüentes frente à felicidade consiste em dizer que toda a felicidade que consiga será à base de cuidar de seus próprios interesses. Essa atitude não se deixa levar por excessivas ilusões, é realista, pragmática, não aspira a mudar o mundo, nem tem outro ideal além de um afã moderado de garantir-se uma existência o mais cômoda possível, sem sobressaltos nem riscos: “mais vale um pássaro na mão que dois voando”. O característico dessa mentalidade é a moderação dos objetivos. Estamos diante de um modo de ver a vida que coloca como

fim e valor primeiro eu mesmo e meus interesses.

A felicidade interesseira é alheia aos idealismos. Não se expõem teorias. Compartilha pouco, pois desconfia do público. Ama o dinheiro e opina que um homem vale o que valem seus recursos, e só coopera se pensa que pode ver-se prejudicada por não fazê-lo. Parece dizer que "todos os atos voluntários do homem têm como fim algum bem para ele próprio"(356). Concluindo: o homem tem um só fim, que é ele mesmo. Todas suas ações se submetem a esse objetivo. Não se trata tanto de um egoísmo puro e duro, como de procurar só o conveniente e útil para mim.

8.8.4. A postura contemporânea: o bem-estar

“A maioria dos homens e mulheres de nosso tempo não são muito felizes, nem se sentem desgraçados – e não o são –; mas se movem mais em uma zona cinzenta” (357) Por quê? Porque identificaram a felicidade com o que é apenas seu requisito prévio: o bem-estar. “A identificação da felicidade com o bem-estar foi adquirindo desenvolvimento, difusão e vigência em nossa época, sem proporção com a qualidade intelectual dessa interpretação; em todo caso, é essencial para compreender a época em que vivemos”.(358)

Como isso foi produzido? Trata-se da extensão de uma mentalidade que encaixa muito bem com o desenvolvimento tecnológico e material, e que de fato o tem acompanhado: “é preciso procurar a felicidade no maior número, na maior

quantidade de prazer e no mínimo de dor, e que as dores sejam transitórias e terminem logo. Isto é como aproximadamente o mundo atual opina”.(359) Essa mentalidade apresenta duas características: 1) identifica a felicidade, não tanto com o prazer, como com a ausência de dor; 2) identifica o bom com o útil, e assim a utilidade passa a ser o valor que define as coisas, e as pessoas.

No que se refere à felicidade, o mundo atual acreditou que se realizaria quando se alcançassem algumas determinadas condições de bem-estar material para todos, um certo nível de vida e de segurança, no propósito de evitar riscos e males. Esse ideal consiste na tentativa de fazer desaparecer a miséria, a dor e o esforço, mediante o desenvolvimento econômico e os avanços e

comodidades da tecnologia. São objetivos completamente louváveis, mas não são projetos pessoais, mas genéricos, impessoais, anônimos, que correm a cargo do Estado e das empresas. Perde-se de vista o caráter pessoal da felicidade, pois "a felicidade perde seu conteúdo próprio: faz-se equivalente às suas condições; quer dizer, dadas certas condições, existe o bem-estar, e, portanto, felicidade. Mas felicidade de quem? De qualquer um, de todo o mundo".(360)

Substitui-se o projeto pessoal de vida pela aquisição de algumas determinadas condições materiais de bem-estar e de segurança. "Para o homem médio de nossa época, a insegurança parece infelicidade", suporta mal os riscos e necessita de "seguros" e garantias contínuos.

Assim, a felicidade passa a depender dos objetos e dos procedimentos técnicos, se despersonaliza e torna-se objeto de planejamento: depende do Estado, ou de que eu ganhe na loteria, mas não do meu próprio projeto, de minha força interior. Com isso, a felicidade converte-se em objeto de consumo, está "em oferta", anuncia-se e vende-se. Conseguida (em forma de carro, de apartamento, de roupas ou de viagem), decepciona.

Em nossa sociedade, a comodidade e a diversão converteram-se nos elementos centrais: concede-se uma importância enorme ao estado de saúde, ao cuidado do corpo, à indústria do lazer, à rapidez e às sensações fortes; ao desfrute de avanços tecnológicos e de novidades gratificantes e prazenteiras, definitivamente, ao ter.

Assim, entende-se por qualidade de vida a supressão de todo o esforço que não se dirija a aumentá-la a si própria. A conseqüência é que muita gente intitula os tempos em que vivemos de amorfos, passivos, pouco interessantes e, na hora da verdade, cheios de interesses egoístas, de um materialismo bastante pouco solidário, e sem valores morais verdadeiramente profundos. É uma queixa hoje universal: existe um vácuo.

"Essa pergunta fundamental que o homem se faz de vez em quando, se está feliz, deixou de se fazer, e a razão é que se considera como certo que a felicidade consiste em que se cumpram certas condições".(361) Mas, apesar disso, o certo é que "o bem-estar por si mesmo não produz a felicidade; é simplesmente um

requisito para ela (...) A felicidade não consiste simplesmente em estar bem, mas em estar fazendo algo que preencha a vida".(362) Isso é o que muitas vezes se esquece; entretanto, é o mais verdadeiro que se pode dizer sobre a felicidade. Mas a graça está em que a busca da felicidade corre por conta de cada um, porque é a realização de um projeto pessoal.

8.8.5. O poder do dinheiro

Existe um ideal de felicidade que é o mais adequado para os ambiciosos: o poder. Na época moderna, o ideal burguês fez seu este valor ao dizer que o homem é medido pelos seus recursos(363). Poder significa potência, capacidade, força. Reduzir a felicidade nele significa apostar em si mesmo como

dominador do que o rodeia.

Hoje em dia, o poder mais evidente e direto é o dinheiro, pois o uso que se faz dele é muito mais amplo, flexível, técnico e sofisticado que em épocas anteriores. Por isso, não é de estranhar que um certo número de pessoas viva segundo a idéia de que dinheiro é poder, e felicidade é poder. Essa mentalidade age como se a felicidade e os próprios homens se rendessem ao feitiço implacável do poder financeiro. O luxo aparece então como sinal e ostentação de poder e o dinheiro se utiliza para demonstrar força e distinção: tem-se o melhor carro, o perfume das mulheres mais elegantes etc. Colocar a felicidade no dinheiro é muito tentador: com dinheiro pode-se conseguir quase tudo.

Os pontos fracos dessa postura aumentam na medida do exagero. Basta apelar para a experiência: dizer que o dinheiro não dá felicidade parece um dos tópicos mais repetidos, mas não deixa de ser uma grande verdade. Também o é acrescentar continuando que, ainda que não a dê, contribui muito decisivamente para ela, o que é óbvio, pois dentro da vida boa está também o bem-estar. Entretanto, o principal inconveniente do dinheiro é este: não se pode compartilhar, mas apenas repartir, visto que é de um só, e de ninguém mais. Por isso, onde existe dinheiro existe discórdia, e na discórdia ninguém pode ser feliz. Além disso, a excessiva preocupação pelo dinheiro materializa a vida humana até torná-la miserável. De todo modo, a tentação do poder não

aparece somente em referência ao dinheiro, mas também ao domínio efetivo de quanto tenho ao meu redor.

8.8.6. O afã de poder e a lei do mais forte

Há bastante gente que na sua conduta demonstra um grande afã de poder. Movem-se pelo afã de possuí-lo e conquistá-lo, ainda que seja em uma dose miserável, como se só pudessem descansar uma vez que tenham levantado uma trincheira em torno do seu território e tenham dito: "Isto é meu e só meu! Aqui mando eu!". O homem tem uma tendência, secreta ou manifesta, de dominar uns aos outros e a não se deixar dominar por eles: os clássicos a chamavam de hybris, que aproximadamente significa orgulho, desejo de sobressair.

A vontade de poder não é só uma teoria filosófica de Nietzsche, mas o afã contínuo que o homem tem de dominar aos demais e submetê-los a seus ditames, ainda que só seja dentro do lar. Esse afã costuma aparecer como autoridade despótica, que consiste em não querer súditos, mas, sim, escravos. É um uso da vontade que esquece que os homens não podem ser dominados, nem se pode desejá-los ou escolhê-los, como se fossem um prato de comida, mas tem-se de respeitá-los, aprová-los ou rejeitá-los, e devem ser amados.

Entretanto, exaltar a vontade de poder e aplicá-la a nossos semelhantes é uma postura que faz mais sentido do que pode parecer à primeira vista. O argumento mais eficaz consiste em dizer que na vida os que triunfam são os fortes, e que

para triunfar é preciso impor-se aos demais. O que triunfa é a força, não a justiça. Além disso, a justiça não é outra coisa que o nome que se coloca no que me convém, àquele estado de coisas que favorece meus interesses e meu poder. A justiça é a lei que o mais forte impõe ao mais fraco. O homem, para ser feliz, precisa ser vencedor. Pensar que poder ser justo (não roubar, não mentir, não se aproveitar do próximo quando podes fazê-lo etc.) é, segundo essa mentalidade, uma ingenuidade, porque se tu não dominas aos demais, eles te dominarão.

Sob a justificativa prática da vontade de poder, entendida desse modo, existe a convicção de que não existem ações desinteressadas e de que as relações entre os homens são sempre de domínio de uns sobre

outros. Entretanto, o específico da justificativa prática da vontade de poder é que despreza a justiça que a mentalidade burguesa e o individualismo ainda aceitam como um valor. A justiça não é outra coisa que a lei do mais forte(364). Quem expressou teoricamente essa postura com frases mais rotundas foi Maquiavel(365).

A lógica dessa postura é, pois, a lei do mais forte: este deve dominar o fraco, que é desprezível e inferior. A vontade de poder coloca todos os meios de que dispõe a seu próprio serviço. Um deles é o dinheiro. Quando este se torna instrumento dessa vontade, utiliza-se para abrir todas as portas, suavizar todas as vontades e comprar todas as liberdades, sem deter-se em "preconceitos" de tipo moral. Essa

postura considera a lei como um instrumento mais de domínio, pois já se disse que não crê na justiça.

A vontade de poder conduz rapidamente à infelicidade: 1) não respeita as pessoas como fins em si mesmas; 2) incorre nas piores formas de tirania; 3) lança algumas pessoas contra outras, porque instaura a lei do mais forte; 4) destrói a segurança, o direito, o respeito à lei e à justiça dentro de uma comunidade; 5) envilece a convivência, porque justifica todas as mentiras, aumenta a rejeição sistemática contra a verdade e gera um espírito de ressentimento e de ruptura; 6) destrói os valores morais restantes e, em conseqüência, a própria sociedade. Trata-se, portanto, de um enfoque extremamente degenerado e pernicioso, ainda que se possa

explicar sua aceitação surpreendente e colocação em prática pelo fato de que alguns continuam, e provavelmente continuarão, sucumbindo à tentação de conseguir dominar os outros ao seu gosto(366).

Depois de analisar estas alternativas ou ideais de felicidade, reaparece uma verdade muito clara: não é garantido que o homem chegue a ser feliz. O caminho não parece ser outro a não ser o de ter uma adequada compreensão e colocação na prática do que o homem é e do tipo de ações e hábitos que o aperfeiçoam. Se o homem não se eleva acima de seus interesses exclusivamente privados, não será feliz. Isso nos leva de novo à consideração da dimensão social humana como algo completamente irrenunciável: a pessoa não pode chegar à felicidade se não exerce o

tipo de atos que têm os outros como destinatários. Por isso, temos de falar agora mais detidamente da dimensão social do homem.

CAPÍTULO 9

A VIDA SOCIAL

9 .1. O CARÁTER NATURAL DA SOCIEDADE

A pessoa necessita de outras para comportar-se de acordo com o que é e alcançar sua plenitude: não existe eu sem tu. As relações interpessoais não são um acidente acrescentado, do qual se possa prescindir. Entender isso é entender o homem: seu ser é ser-com outros, com o mundo. Como já se mostrou, o homem não existe isoladamente, mas é um ser-com, coexiste com os demais e com a Natureza, e esse coexistir é o seu próprio existir. O ser do homem é coexistir (367).

Como ser aberto aos demais, o homem é naturalmente social, quer dizer, pertence à sua essência, viver em sociedade. Parece completamente irrealizável, uma vida humana que não aconteça em sociedade. Esse é, precisamente, o nervo da visão clássica do homem. “É evidente que a cidade é uma das coisas naturais e o homem é por natureza um animal ‘político’(368), onde se entende ‘cidade’ como ‘comunidade social’ e ‘político’, como ‘social’.”

Segundo essa maneira de entender as coisas, “uma natureza autoperfectível é naturalmente social”.(369) No próprio impulso do ser humano, aparecem os demais. Sim, ser homem é pôr-se em marcha livremente em direção aos fins próprios de um ser inteligente, adquirindo hábitos e aperfeiçoando-

se. Isso não pode acontecer sem educação, sem convivência com outros, sem coexistir. “Aquele que não pode viver em comunidade, ou não precisa de nada pela sua auto-suficiência, não é membro da cidade, mas uma besta ou um deus.”(370)

Ante essa maneira de conceber a pessoa, existe outra diferente, nascida nos séculos XVII e XVIII. Naquela época, se pensou que a sociedade era uma convenção que o homem se viu obrigado a admitir, quando vivia isolado em um suposto estado “natural”, e que a vida social repousava em um contrato imemorial, mediante o qual os homens entraram em acordo para conviver, cedendo parte de seus direitos em troca de segurança. Segundo essa visão(371), a sociedade é uma espécie de invenção construída pelo homem para

sair do estado “selvagem” ou “pré-social”, e conseguir assim mais facilmente aquilo de que necessita para viver, por meio de um acordo entre um conjunto de indivíduos independentes. Esse ponto de partida costuma gerar uma determinada visão da vida social, à qual aludiremos em detalhes: o individualismo.

Nós nos concentraremos especialmente na resposta clássica. Segundo nosso plano, será preciso falar primeiro do fim e dos elementos da vida social, para depois passar a tratar de sua articulação nas instituições e de suas características internas. Após essas descrições, será preciso classificar as instituições segundo os fins do homem e a perspectiva teleológica adotada aqui, e depois referir esse desenvolvimento à sua dimensão

temporal e histórica, o qual nos leva a falar da tradição e dos traços principais da sociedade atual.

9.2. O FIM DA VIDA SOCIAL E SEUS ELEMENTOS

A visão clássica da vida social(372) colocava como fim da cidade a vida boa. “O fim da cidade é a vida boa”,(373) e não apenas a conveniência, ou o simples viver. O “viver bem” supõe a convivência com outros, e esta é obra da amizade. Os homens associam-se não apenas para sobreviver e satisfazer suas necessidades materiais mais prementes, mas, sobretudo, para alcançar os bens que formam parte da vida boa. Em conseqüência, mantém Aristóteles, a justiça, o respeito à lei, a segurança, a educação e os valores

são os bens que constituem o fim da vida social, pois só nela se podem realizar. Segundo a visão aristotélica, o fim da vida social é a felicidade da pessoa. Em conseqüência, a sociedade e suas instituições devem ajudar os homens a serem felizes e plenamente humanos, quer dizer, devem ajudá-los a ser virtuosos. O fim da cidade é conseguir o que convém para uma vida boa: se a vida social é o conjunto das relações interpessoais, quando estas se exercem em sua forma mais elevada, o homem alcança sua realização nos (e com os) demais, na dinâmica do coexistir.

Disso se conclui que a vida social tem muito a ver com a ética. Dependendo de como a sociedade esteja constituída, esta pode favorecer ou impedir a liberdade e a

felicidade, o desenvolvimento dos que vivem nela. Por outro lado, não podemos considerar a vida social separadamente de seu fim. Isto é dar ao homem os bens que lhe permitem levar uma "vida boa" e, em conseqüência, ser feliz. Corresponde ao conjunto da sociedade, e não apenas a cada indivíduo isoladamente, conseguir os bens que constituem a vida boa para aqueles que estão dentro dela.

Quais são os elementos da vida social? Primeiro, a ação humana: a sociedade surge dos intercâmbios dos homens, das relações que inventam entre eles. Depois, é a linguagem, pois sem ela não existiria sociedade, já que não poderíamos nos manifestar, nem compartilhar o conhecimento, nem entrarmos em acordo com os outros. Aristóteles o

expressou de uma maneira que se tornou proverbial:

"A razão pela qual o homem é um animal político, mais que qualquer abelha e que qualquer animal gregário, é evidente – a natureza, como dissemos, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que tem palavra. Pois a voz é sinal da dor e do prazer, e por isso os outros animais também a possuem, porque sua natureza chega a ter sensação de dor e de prazer e indica isso entre eles. Mas a palavra é para mostrar o que é conveniente e o que é prejudicial, assim como o que é justo e o que é injusto. Isto é o próprio do homem, diante dos outros animais: possuir, somente ele, o sentido do bem e do mal, do justo e do injusto e dos demais valores, e a participação comunitária (koinonía) destas coisas

é o que constitui a casa e a cidade”. (374)

A linguagem é o veículo para compartilhar o conhecimento, os sentimentos, os projetos, os valores, para distribuir as tarefas, para expressar, em suma, tudo o que há no meu pensamento e na minha intimidade, de modo que possa articular-se com o pensamento e a conduta dos demais. A linguagem tem duas funções: manifestar-se e comunicar-se. Sem comunicação não há sociedade, como não existe a amizade ou o amor sem diálogo. A sociedade pode definir-se como um sistema de intercâmbio.

Para realizar esse intercâmbio, o homem inventou um meio que mede os bens repartíveis, para igualá-los e regular sua troca: o dinheiro. A

sociedade não se forma sem o intercâmbio dos bens necessários, os quais necessitam ser comparados entre si segundo um critério que meça todos nós: essa é a função do dinheiro. É uma convenção, mas uma convenção universal, que todos aceitam, porque tem um valor de troca que ele mesmo fixa: "o dinheiro é o elemento básico e o fim da troca"(375). A organização da ação comum, que inclui a divisão do trabalho, e a autoridade, que é a que leva a termo essa organização, são também elementos constitutivos do social.

Quer dizer, é necessário que alguém tenha emitido as ordens para coordenar uma ação conjunta dos homens. Além do mais, a divisão do trabalho nasce da capacidade humana de produzir mediante a técnica, mais

bens de uma determinada classe dos quais o sujeito produtor necessita. O trabalho humano enfoca, a seguir, o problema do intercâmbio, distribuição e repartição dos bens produzidos. A autoridade aparece como a encarregada de vigiar essa repartição e distribuição que em boa parte ela mesma encomendou.

A autoridade destaca a seguir, ainda mais que o dinheiro, o problema da igualdade da repartição, da distribuição adequada de bens e tarefas. Essa distribuição necessita de uma regulamentação adequada, alguns critérios que permitam manter a igualdade, a harmonia, a comunicação e a ação combinada, e que não se destrua a vida social pela discórdia e a violência. Estamos diante da justiça e do direito, elementos fundamentais da vida

social(376).

9.3. AS INSTITUIÇÕES E A AUTORIDADE POLÍTICA

O homem organiza sua sociedade (e assim sua vida) por meio de instituições: existe uma repartição de tarefas; cada qual assume algumas, e entre os diversos membros dessa sociedade se tecem alguns princípios de convivência. Essas instituições surgem, se desenvolvem e se consolidam de modo propriamente humano quando se dá nelas a autoridade política.

A autoridade política é uma forma de emitir as ordens que estabelece um diálogo com o que as recebe, de maneira que este aceita a ordem e a torna sua, e modifica livremente sua

conduta para obedecê-la, ainda que também possa pedir esclarecimentos, sugerir uma modificação etc. A autoridade política se exerce assim por meio de um discurso racional, que origina uma identificação de vontades e propósitos entre o que manda e o que obedece(377). Na autoridade política, mandar e obedecer são alternativos, porque obedecer significa colocar em marcha a própria inteligência e a vontade para assumir e executar a ordem: a pessoa passa então a ser dona de sua tarefa e de sua missão, ainda que a tenha recebido de outro. A obediência é mandar sobre a tarefa que nos foi confiada.

A vida social é o intercâmbio de uma série de razões dialogadas, de tal modo que a razão vitoriosa não é a que se impõe à força, mas mediante

a persuasão racional, a que convence os outros(378). A razão, enquanto é particular e apenas de uma pessoa, é estéril: Quando passa a ser razão de todos é quando o que a sustenta sai de sua particularidade e entra no âmbito do comum(379). Os fins, motivos e razões do que manda passa a ser, mediante o diálogo, fins e motivos de todos. A relação mando-obediência tem duas vertentes(380): a linguagem, empregada de modo político, quer dizer, racional, é por si mesma um conectivo entre os homens. Se essa ordem fosse somente descendente, de sentido único, seria despótica; não conectaria a autoridade com aquele que obedece, e os resultados não melhorariam.

Esse modo de relacionar-se se complementa com a descentralização do poder e a implantação de esferas

de autonomia, nas quais os súditos têm liberdade e capacidade de decisão sobre suas próprias tarefas, graças à atitude confiada dos chefes em relação à suas capacidades e experiência. O poder superior pede então que seja informado, mas sem que isso signifique paralisar a ação do súdito. Desse modo, este último pode reagir com rapidez para solucionar os problemas que entram em sua esfera de competências, sem inibir sua responsabilidade, trespassando o assunto à esfera superior: cada um responde pelo que lhe compete. Desse modo, a relação mando-obediência se estrutura sobre a responsabilidade de cada um sobre sua tarefa, tornando possível a iniciativa.

Do que foi dito anteriormente, se conclui que uma sociedade não pode

melhorar se as pessoas não são tratadas de modo que possam tornar suas as tarefas. Quando isso é excluído, só cabe a autoridade despótica. Então, o comum vai se debilitando e aparece a força como causa da coesão social: impõe-se quem é capaz de fazê-la prevalecer; substitui-se a negociação pela confrontação, o diálogo pelo protesto, e a persuasão pelo enganar ou pela retórica vazia. A autoridade despótica substitui o diálogo pela luta dialética e a oposição de vontades enfrentadas. Não existe persuasão, mas, sim, a imposição de uma vontade sobre outra. Por conseguinte, esse modelo de autoridade se baseia no domínio de uns sobre outros, sendo este a submissão do inferior ao superior, em virtude da força e da coação.

Torna-se evidente que esta segunda forma de autoridade é a que toma todas ou quase todas as decisões, mediante uma detalhada planificação central, que paralisa a liberdade dos súditos, inibindo sua responsabilidade. Desaparece, então, a iniciativa e a eficácia da tarefa comum. Quando essa situação ocorre durante gerações, os resultados econômicos e sociais são desastrosos: infantiliza-se os homens, fazendo-os depositar sua iniciativa e a novidade de seu caráter pessoal nas mãos de algo tão abstrato quanto a idéia moderna de Estado.

Sociedade livre, em sentido profundo, significa sociedade regida pela autoridade política, na qual todos tenham participação no mando das tarefas que lhes foram assinaladas, fazendo-se seus donos.

Quando se fala de democracia, se costuma querer fazer alusão a uma sociedade regida por este tipo de relações humanas, que fazem os homens crescerem em liberdade, e constituem um ideal pelo qual vale a pena lutar. “É mister compartilhar as razões: que o outro obedeça em virtude das mesmas que tem o que manda. Se o que obedece tem as mesmas razões e motivações, é evidente que estamos em um sistema comunitário.”(381) Sem isso, as instituições não podem se consolidar, pois se frustra, então, um segundo elemento imprescindível nelas: a comunicação.

9.4. AS INSTITUIÇÕES COMO COMUNIDADES.

As instituições se convertem em

comunidades quando há nelas autoridade política e comunicação. Esta última se pode definir como ter em comum(382). O comum é um bem compartilhado por muitos, e entre estes, o racional é o comum por excelência. Ter em comum significa participar nesses bens, comunicá-los ou recebê-los de outros. Essa é a forma de vida social por excelência. Se faltar a comunidade em uma instituição, esta pode estar muito organizada e ser muito complexa, mas não ter um verdadeiro caráter de instituição humana(383): existe comunidade (do grego koinonía) quando o que manda e o que obedece compartilham as razões, os fins e as motivações da tarefa comum.

No amor se dá o comum. Isso é o que constitui a amizade. Quem converte uma instituição fria e oficial

em uma comunidade são as pessoas que estão dentro dela, quando exercem o amor de benevolência e seus atos próprios. Por isso, os traços comunitários da vida social dependem das pessoas singulares: um rosto sorridente é uma atitude que não pode ser imposta por um regulamento, mas que pode transformar um lugar mais frio em um espaço acolhedor.

Assim, uma instituição sem koinonía é uma pura organização de funções sem bens compartilhados: é um puro sistema impessoal, sem alma. Comunicação não é transmitir informação ou repartir funções, mas dar e receber, aceitar e compartilhar: ter em comum. Uma comunidade é uma fonte de riqueza interpessoal, na medida em que seus membros, além de suas próprias vidas, compartilham

as riquezas da existência dos outros membros do grupo, com os que se chega a ter uma alma comum.

No há nada mais contrário a esse espírito do que a multidão solitária que habita nossa sociedade da informação. Os que assistem absortos a uma representação em um parque de diversões, ou os que esperam na mesma fila para pegar o metrô ou compartilham o mesmo tipo de comida rápida, os que riem embevecidos diante dessa televisão que consegue distraí-los do cansaço rotineiro do cotidiano, fazem coisas iguais, mas não têm nada comunitário. Em troca, como veremos, a atividade comunitária por excelência é a festa: todos se alegrando em um festejo comum, que nos compromete, na medida em que explica nossas próprias raízes.

O que se compartilha em uma instituição comunitária é querer os mesmos fins e valores e compartilhar os meios de que se disponha para alcançá-los. Uma instituição é tanto mais forte, quanto mais meios tiver para obter seus fins e defender seus valores. Os meios são bens úteis para alcançar os fins, os bem compartilhados.

Os bens comuns são os valores que uma comunidade defende, e os objetos materiais que são suporte e condição de possibilidade desses valores. Por sua vez, a tarefa e a obra comum se dirigem para realizar, incrementar para dentro e difundir para fora, esses valores. A integração na comunidade significa incorporar-se à sua tarefa comum e participar de seus bens. Nas famílias da nobreza, o patrimônio é a própria descendência,

a própria vida comum em unidade de origem: pertence-se a ela por nascimento. Em uma universidade, a transmissão do saber e seu depósito se recebem aprendendo. Em uma igreja, a salvação eterna colocada nas mãos dos ministros e dos fiéis se alcança mediante a participação nos ritos sagrados e na conduta prescrita.

É evidente que tudo o que dissemos anteriormente se mantém e cresce se a comunicação está presente. É fácil entender então que a amizade social surge, antes de tudo, dentro das comunidades, e é nelas onde se converte mais facilmente em amizade pessoal. Isto quer dizer que os atos próprios do amor se podem dar em uma medida muito intensa nas comunidades. As comunidades são o modo mais humano de viver em sociedade e a elas se aplica a visão

clássica acerca da cidade, segundo a qual, seu fim é a vida boa(384). A presença em uma comunidade dos elementos mencionados leva bastante tempo para se conseguir, porque unir inteligências e vontades é tarefa lenta que pode fracassar pela discórdia e a falta de diálogo.

9.5. OS FINS DO HOMEM: TIPOS DE INSTITUIÇÕES

Já temos falado muitas vezes da vigência do fim na vida humana e de como o fim geral do homem é a felicidade. Mas, a esta, se consente de diversos modos. Em parte, tem de estar presente em todas as etapas da vida: a felicidade não pode ser entendida como algo externo à realidade de nosso viver, mas este mesmo viver deve ser tal que se

possa dizer dele: “isso é uma vida realizada”. Portanto, ainda que o fim em geral seja um (ser feliz), este se concretiza de muitos modos diferentes. Trata-se agora de indicar as instituições que a sociedade humana arbitrou para ajudar o homem a alcançar esses fins, de modo que se possa ver que a sociedade é um sistema de auxílios à perfectibilidade humana.

Podemos distinguir até cinco tipos de fins humanos e suas instituições correspondentes(385):

1) O homem não dá a si mesmo a existência: nasce como filho. Por isso, deve ser criado. Mais tarde precisará alimentar-se e aos seus, sendo “os seus” aquelas pessoas que formam com ele uma comunidade de origem e de vida mediante a qual se

perpetua. A família constitui o lar, verdadeiro centro da existência humana, de criação da própria biografia. A família é a instituição humana mais básica(386).

2) A produção, o recolhimento de meios para satisfazer necessidades mediante a técnica e o trabalho, permite ao homem viver bem, administrando os meios de que dispõe. O conjunto organizacional do plexo instrumental, quando é orientado para a subsistência humana, forma a vida econômica. Sua expressão mais importante hoje em dia é o mercado e, dentro dele, a empresa.

3) A autoridade deve instaurar e defender um sistema que atenda à manutenção da justiça: são as instituições jurídicas e o conjunto do

aparato legislativo, formado pelos que geram esses regulamentos (poder legislativo), a aplicam (poder administrativo) e velam pelo seu cumprimento (poder judicial). Mas a autoridade necessita também de uma instituição que mande sobre esses poderes do Estado: é o poder executivo, o governo, que implica em um conjunto de organismos destinados a outorgar, dar uso e a controlar (ou retirar no caso) o poder dos que o detém. Toda essa maquinaria são as instituições políticas, que em princípio estão a serviço da organização da sociedade e da promoção das instituições comunitárias. Seu tamanho é tão grande que se torna difícil ver a relação que tem com a vida boa.

4) O homem precisa aprender, antes da sua maioridade, o uso do

conjunto instrumental em que irá viver, e isso implica em um processo longo e complexo. As instituições educativas capacitam o homem para desempenhar sua função no desenvolvimento social. Essa capacitação consiste em dotar o homem com uma profissão. Entretanto, a pessoa pode sofrer formas de miséria diferentes da ignorância, como a falta de saúde. Necessita-se por isso de instituições que cuidem do homem fraco, que o assistam e o ajudem a sair dessas situações. São as entidades assistenciais e as sanitárias, que velam pelos seres humanos que não se podem valer por si sós.

5) Mas esta diversidade de instituições, ao final, será o que seja a cultura de uma sociedade, quer dizer, o que sejam o conjunto de

conhecimentos e de obras humanas, o que determine os valores e os fins de uma determinada sociedade. Por exemplo: se a atenção de uma sociedade se volta completamente para o êxito econômico, a) o assistencial perderá força (a não ser que se compreenda como negócio), b) a educação procurará principalmente o útil, c) a economia será liberal e provavelmente pouco solidária e d) a família pode ver-se limitada a esses critérios de êxito e, portanto, ser uma instituição fraca. Se, em troca, trata-se de uma sociedade de modelo marcadamente tradicional, ou de agremiação, tudo terá outro patrão: a família será o núcleo forte, a imobilidade substituirá o êxito econômico, as leis serão diferentes segundo o estrato social ao que se pertença etc.

As instituições culturais mais importantes são aquelas que difundem, na sociedade, alguns critérios de conduta referidos ao conjunto da vida humana e ao seu sentido. Essas são especialmente a moral e a religião. A moral, como tal, pode ser ensinada por uma comunidade com fins culturais ou artísticos, ou como objeto de estudo em uma universidade etc. Entretanto, sempre se costumou ensinar a resposta última do homem acerca do sentido de sua vida, dentro da religião. Os dois tipos de instituições mais adequados para ensinar a moral são a família e as instituições religiosas. A religião fala da vida humana como uma tarefa que nos é comum a todos, e nos dá critérios para orientá-la em direção ao seu destino. A família, de um modo

similar e talvez mais íntimo, mais dirigido ao quem que cada homem é, nos ensina a viver.

9.6. A TRADIÇÃO

As tarefas comuns de uma instituição podem acumular-se durante gerações, formando um depósito de experiência e cultura de bens comuns, dos quais as gerações seguintes se beneficiarão. A educação consiste em anuir a esse depósito, não como uma mera informação que se memoriza ou à qual se tem acesso para "usá-la", mas como aquilo que fizeram os que estiveram aqui, antes de nós, e que "importa"(387) para mim.

Quando se vive desse modo, o depósito de bens comuns já marca

uma tarefa primeira e inicial: conhecê-lo e perpetuar os valores contidos nele, mantê-los atualizados, de modo que os que venham depois possam continuar beneficiando-se deles e, inclusive, incrementá-los. Esse depósito pode chamar-se tradição, e conclama a assumir a obra deixada pelos meus antecessores e trabalhar de modo criador e inédito, a partir da inspiração que esse legado outorga.

A tradição me permite conectar-me com meu próprio passado, que é vivido como um valioso depósito de experiências. O passado aparece como algo que vale a pena ser conservado, porque forma parte da própria identidade. Por isso, o passado tem de ser narrado, para ser conhecido e voltar-se a possuí-lo, para fazê-lo meu. Quando uma pessoa

se envolve com uma instituição ou com uma tarefa, gosta de saber sobre sua história: conhecer o passado da própria família, de uma sociedade gastronômica ou esportiva é estar em condições de habitá-la, de não ser um estranho e de possuir suas raízes. Essa conexão pode ser reforçada pelos sentimentos, em especial o que os clássicos chamavam de pietas, piedade, que consiste em amar e venerar as próprias origens(388), quer dizer, os pais, a família, a comunidade própria, a pátria, Deus etc.

A tradição mais imediata converte-se em um recurso a partir do qual abrem-se para mim possibilidades inéditas na minha atuação: começo onde terminaram meus antecessores, continuo sua obra, porém de modo criativo, adequado

aos tempos que me tocaram viver. “A história se desenvolve a partir de oportunidades e de alternativas descobertas.”(389) Essas descobertas se realizam quando se soma à criatividade humana o aproveitamento do passado. A tradição, assim entendida, coloca à minha disposição uma grande quantidade de possibilidades de futuro, baseadas na experiência anterior(390), mas abertas à novidade que eu posso acrescentar: “o futuro não é possível sem a tradição”(391).

O melhor que posso transmitir à geração seguinte é esse depósito tradicional, mas incrementado pela minha própria contribuição. Devo pensar nas gerações seguintes para passar-lhes os valores que recebi: não posso dispor de tudo o que tenho,

porque não é só meu, mas que também deverá ser dado com melhoramentos feitos, para as próximas gerações que estão por vir. O pensamento ecológico lembrou essa necessidade de um modo muito especial.

O que acaba de ser dito pode ser aplicado a uma família e às suas posses; a uma empresa (em muitas ocasiões é marca de prestígio e de qualidade, que uma marca diga "casa fundada em 1904"); a uma instituição educacional, a uma cidade, a uma nação, a uma instituição religiosa etc. A tradição forma a "cultura" de uma instituição: mostra como se faz sua tarefa própria e específica, que festas e costumes têm, que linguagem é adequada etc. Uma sociedade rica em tradições é rica em possibilidades e em vida comum, e tem sentido

histórico, visto que não há nada que una mais os membros de uma comunidade do que se sentir filhos e representantes de uma mesma raiz: crescem nela os costumes próprios, e com ela as leis, a segurança e o orgulho pela própria riqueza cultural.

É claro que se pode receber a tradição desengajada da inspiração histórica que a fez nascer, como uma mera experiência normativa do que se pode e não se pode fazer, e não como a resposta a um problema real que teve de ser solucionado no passado. Inclusive, a própria dinâmica histórica faz com que a tradição tenda a fossilizar-se, a reprimir a atuação livre e criadora dos educados nela. Em tais casos, as instituições perdem seu caráter de comunidades, pois só conservam o antigo, mas não criam nada novo, e seus valores convertem-

se em objetos sem força inspiradora: evaporou-se a verdade expressada neles. Então, é preciso renovar a tradição, e isso consiste em voltar às origens, quer dizer, em retomar a inspiração inicial e a abandonar o que já não serve. Também pode acontecer que essa instituição esteja obsoleta, porque já não existem os problemas ou situações que procurou solucionar: então se tem de criar outra nova e continuar vivendo. “Sempre se tem feito assim” é uma frase que não tem por que ser eternamente respeitada. As realidades que são temporais são, por definição, variáveis, suscetíveis de melhora.

Um processo desse tipo foi o que produziu, nos séculos XVII e XVIII na Europa, uma rejeição crescente e massiva das tradições recebidas dos

séculos anteriores: as instituições ficaram antiquadas e se tornaram opressoras. Forma parte da cultura da Ilustração, uma mentalidade que proclama o abandono da tradição em troca da aposta no progresso futuro(392). Os costumes herdados foram vistos como algo inútil, e apostou-se na capacidade criadora, por um valor de novidade que ainda está presente em nossa cultura, sob o nome de progressismo.

Houve também quem se opusesse a essa atitude e fundaram o que se chama tradicionalismo, um apreço excessivo pela tradição e as antigas instituições, que suprime a necessidade de inová-las e adequá-las aos novos tempos. Parece com o fundamentalismo. Em troca, o conservador sublinha a importância da tradição, e avalia que o progresso

só chega a partir dela(393).

9. 7. O ENFOQUE INDIVIDUALISTA DA VIDA SOCIAL

É próprio da época moderna a tendência a considerar a sociedade como um conjunto de indivíduos autônomos, aos que não resta outro remédio que conviver – ainda que se tenha de aparar um pouco a liberdade de cada um –, pois assim se obtém uma segurança que de outro modo se veria ameaçada. Essa visão, magnificamente exposta por Thomas Hobbes, em sua obra Leviathan, é a origem do individualismo liberal moderno(394). Este se pode caracterizar em duas idéias: 1) a liberdade de cada indivíduo é um poder de escolha que se estende até

onde começa a do vizinho; 2) o que o homem procura, antes de tudo, é seu próprio interesse: o homem é incapaz de ações desinteressadas.

Essa visão do homem eleva, em nível teórico, idéias bastante diversas. Por um lado, um pensamento tão louvável como a liberdade individual é um bem radical da pessoa, e que deve ser desenvolvido segundo o modo de ser de cada um. Por outro lado, ela há duas hipóteses que determinam uma visão muito concreta e pessimista do ser humano: decide afirmar que o homem é naturalmente egoísta e que sua capacidade de conviver sempre é interesseira, que se reduz a um meio para combater o medo de uma morte violenta. Se bem que individualismo e egoísmo não sejam a mesma coisa, suas características se aproximam

enormemente.

“O egoísmo é um amor apaixonado e exagerado, voltado para a própria pessoa que induz o homem a não referir a nada além de si mesmo, e a preferir-se em tudo. O individualismo é um sentimento reflexivo e agradável, que induz cada cidadão a isolar-se da massa de seus semelhantes e a manter-se à parte com sua família e amigos; de modo que, depois de formar uma pequena sociedade para seu uso particular, abandona a si mesma ao maior conforto (…) O egoísmo é um vício tão antigo quanto o mundo, e pertence a qualquer forma de sociedade. O individualismo é próprio das democracias, e ameaça desenvolver-se à medida que as condições se igualam”(395).

Se por egoísmo entendemos a atitude de não dar quando se pode dar, o individualismo é uma conduta que não compartilha, que não dialoga nem aceita ajudar ou realizar tarefas comuns, porque considera que o homem é auto-suficiente e não necessita dos demais. Ambas essas coisas não são exatamente o mesmo, em um mundo no qual ninguém ajuda ninguém, no qual todos estão sós. Como ficará uma sociedade constituída sobre princípios individualistas?

Em primeiro lugar, o individualismo estabelece uma excessiva separação entre o público e o privado, entre o íntimo e o compartilhável, entre o pessoal e o genérico. Haveria duas esferas na sociedade: aquela onde o indivíduo atua em sua intimidade, desfrutando

de seu próprio bem-estar, e aquela onde todos interatuam e na qual são árbitros o Estado e as instituições. Aparece assim uma dualidade muito característica em nossos dias: a vida verdadeira de cada homem se daria nesse âmbito privado (o lar, os hobbies, a família, o fim de semana), enquanto que a vida no público seria aquela onde o homem deve enfrentar-se com o sério, ao mesmo tempo em que com o alienante. O público constituiria esse mal menos inevitável, cansado pela necessidade de sobreviver. Ali está o trabalho, as obrigações (profissão, impostos, filas, aborrecimentos), a massa e o ser parte da massa, as segundas até sextas e sua rotina, o Estado e suas ameaças etc. A esfera privada estaria completamente separada da pública. O individualismo não aceita a idéia

de que o comum e os valores possam ser públicos: a vida social é um conjunto de regras organizativas que regulam os indivíduos autônomos, mas não existem tarefas comuns mais além das leis, do obrigatório, dos deveres que o Estado nos impõe.

Desse modo, essa separação radical tende a deixar na penumbra o papel de muitas instituições e seu modo próprio de articular a vida social. O comum só ocorreria na esfera privada: a pública estaria presidida pelo interesse e a utilidade. Na época em que estas doutrinas foram formuladas, se concebeu a sociedade como um grande mercado no qual o indivíduo fica à frente dos demais, vigiando todos eles: um Estado, que pouco a pouco vai crescendo, e os dois – mercado e controle estatal – bastariam para

coordenar os indivíduos.

Além disso, os indivíduos se relacionariam entre si, somente mediante contratos livremente assumidos e rescindidos: não há um compromisso mais para além da letra escrita. O determinante é o acordo alcançado por direito (e pelo tanto vivido também e por medo do castigo ao descumpri-lo), mas a sociedade já não é lugar para coisas como a honra, cumprir a palavra dada, a ação solidária desinteressada etc. Parece que o homem já não é capaz de se propor algo para além de sua própria utilidade, que inclusive o mais generoso, no fundo, se faz "pelo prazer que produz, porque a pessoa se sente bem com isso". As relações se reduzem a acordos. Assim se está dirigindo uma interpretação da liberdade como mera choice: é uma

boa escolha aquela que se faz por acordo. Portanto, se pode de igual maneira estabelecer uma promessa ou rompê-la, com tanto que se escolha assim. Desse ponto de vista, a sociedade não tem mais um ponto de apoio além do que o homem queira dar-lhe. A realidade tampouco. Toda relação humana, incluído o matrimônio, o amor e o sexo, é contratual, e só está em vigor enquanto dure a escolha do indivíduo sobre ela. É um mero pacto.

As insuficiências que o individualismo apresenta foram criticadas faz algum tempo. Primeiramente, este modelo de relações interpessoais tende a refletir uma lógica capitalista do mercado e da mentalidade burguesa e empresarial. O modelo nasce com uma determinada interpretação da

vida econômica, acostumada a lidar com bens úteis. Aplicá-lo ao resto das esferas da vida social não pode ser feito sem instrumentalizar os bens alheios à lógica puramente econômica. As instituições educativas, assistenciais, culturais e religiosas, são aquelas nas quais cresce com mais propriedade esse tipo de bens, e o modelo de funcionamento destas exige uma lógica solidária. Se se reduzem à busca de benefício, se degradam, se corrompem (basta ver a elevada quantidade de fraudes que ocorrem nos organismos supostamente assistenciais: dinheiro que não chega ao Terceiro Mundo, pobres que acabam escravizados por máfias nacionais, os mais indefesos sendo tapeados etc.).

O individualismo tende a

desinteressar-se das conseqüências que em longo prazo as opções do indivíduo produzem. Confia em que, devido a que a natureza seja boa por si mesma, essa espontaneidade produzirá por si mesma uma harmonia social. Mas essa hipótese mostrou-se falsa: as coisas humanas nunca são mecânicas. A harmonia social não é espontânea(396), mas para que o bem triunfe é necessário o constante esforço e a retificação em todos os membros dessa sociedade. Quem pensa que se pode ter uma vida boa sem assumir responsabilidades acabará baixando o nível do seu ideal até identificá-lo com sua própria falta de caráter. Mas isso, no final de contas, é enganar-se e criar motivos para que na vida social e pessoal reine a desilusão. Precisamente por isso, esse modelo obrigou em seguida

a uma rápida intervenção do Estado, para que ressarcisse as desordens causadas pelas ações dos indivíduos.

O individualismo, além disso, tende a abandonar os fracos à sua sorte, como se a necessidade de assistir não acrescentasse nada ao homem são. Isso é claramente um valor que – ao menos em nível epidérmico – está sendo revisto: a sensibilização para a ajuda ao desenvolvimento tem sido especialmente forte nos últimos anos. A solidariedade(397) nasce da consciência espontânea de que todos os homens somos iguais; portanto, não se pode abandonar quem tem um problema que o impeça de ter um desenvolvimento proporcional às suas capacidades humanas. Se um homem não pode estudar porque está procurando diariamente os meios

para subsistir, não será necessário ajudá-lo a sair dessa situação? Se uma mulher não aprendeu a ler porque lhe roubaram a infância, não é esse um problema digno de ser solucionado? O homem que afirma o individualismo acaba encerrado em uma cápsula egoísta. O problema é que quando ele for alcançado pela necessidade de ser ajudado (isso acaba nos acontecendo a todos), não terá nada além de argumentos para reconhecer que sua postura estava totalmente equivocada.

Cooperar é realizar tarefas comuns. Não fazê-lo é ter falta de solidariedade. Cooperar é não atirar papéis na calçada, avisar sobre a ocorrência de uma avaria, aceitar e fazer próprias as regras do jogo social, permitir que surjam as condições para poder trabalhar e

viver juntos, não se comportar como um estranho em um terreno a que pertence. Ninguém, em sua casa diz à sua mãe: “tem uma lâmpada queimada no meu quarto”, mas procura ver se resolve ele próprio o assunto, tentando encontrar outra e trocá-la. O sentido cívico caminha na mesma direção: não destruo as lixeiras da minha rua porque não são só minhas, os outros merecem ter um ambiente agradável; devo cooperar para que seja assim. Em troca, o individualismo tende a cooperar só até onde seu próprio interesse lhe diz que compensa fazê-lo para não se ver prejudicado. Mas essa é uma forma pobre de cooperação, afastada do amor. O individualismo, em longo prazo, desfaz o comum, e com isso a realidade de uma vida social.

A visão liberal da sociedade,

ainda que goze de muitos partidários teóricos e práticos, foi criticada desde o princípio(398) . De fato, pelas razões aludidas, durante o século XIX se pôs em prática a solução oposta: o coletivismo, no qual os indivíduos passam a ser instrumentos a serviço da autoridade do Estado. No coletivismo tudo é comum. É um excesso no compartilhar, que acaba subordinando a pessoa a fins abstratos.

9.8. TRAÇOS DA SOCIEDADE ATUAL

Mais que analisar outras teorias sobre a sociedade, interessa-nos assinalar, para concluir o capítulo, alguns traços da sociedade na qual vivemos. São muitos os traços

positivos: o extraordinário avanço da ciência, que é talvez a maior tarefa comum da humanidade; o conseqüente aperfeiçoamento do sistema tecnológico, que traz consigo um grande aumento do bem-estar e da qualidade de vida (comunicações, viagens, informática, melhora sanitária etc.), produzindo o retrocesso da miséria e um impressionante crescimento da esperança de vida em grandes massas de população(399); a globalização dos mercados, e da própria sociedade, com um considerável avanço das liberdades e um autêntico aumento das possibilidades de multiplicar a riqueza e os projetos vitais; o aumento da velocidade, variedade e riqueza das transformações sociais, econômicas, culturais e políticas; por último, a

ter-se prolongado a esperança de vida e as oportunidades disponíveis, a tarefa possível para a vida humana dilatou-se extraordinariamente: hoje se pode fazer mais coisas (estudos, viagens, férias, leituras, cultura etc.), em menos tempo e vivendo um maior número de anos em média. Parece claro, então, que o homem tem hoje possibilidades muito maiores que no passado.

Mas, junto a esse conjunto de traços, tão atraente e vivo, se podem mencionar outros um pouco mais inquietantes:

a) Uma das vivências mais freqüentes acerca de nossa sociedade é que está profundamente despersonalizada: é um sistema anônimo, formado por sistemas igualmente anônimos, frente aos quais

os indivíduos não são reconhecidos como pessoas singulares. Somos clientes, pacientes, um DNA, pedestres, números de uma estatística etc. Faltam âmbitos públicos nos quais possamos agir em nome próprio e ser reconhecidos(400).

Esta é uma realidade que fez surgir uma linha de pensamento(401) que sustenta que é a sociedade que faz o homem e não o contrário: a pessoa não seria livre dentro dela, mas uma mera função do sistema. Nesse sistema, as singularidades não têm possibilidade de modificá-lo, e têm de estar despersonalizadas para serem eficazes: o importante é que alguém dirija o ônibus, não é este ou aquele que o dirige. O motorista do ônibus não é ninguém, é somente um motorista de ônibus.

Este modo de explicar a sociedade denomina-se funcionalismo. Nele, existe pouca margem para a liberdade da pessoa: você só é alguém na medida em que tem um desempenho, um papel na sociedade, e ao tê-lo não é mais que o que esse papel lhe impõe que seja. A pessoa teria então uma liberdade muito escassa, porque estaria condicionada pela sua função. O funcionalismo detecta uma grande verdade, que é a força autônoma dos sistemas. Essa força carrega o perigo de que a sociedade automatize seus mecanismos e estes se tornem independentes da pessoa. Mas o funcionalismo é pessimista ao negar a possibilidade de uma atuação social personalizada que gere bens comuns.

b) Uma sociedade tão sofisticada e tecnológica como a nossa tem um

elevado grau de complexidade(402). A gestão da complexidade pode tornar-se angustiante, e se faz necessário encontrar fórmulas para simplificar esse sistema. Uma sociedade constituída como um sistema complexo e policêntrico gera necessariamente uma enorme burocracia que a faça funcionar. Quando o homem se vê preso à lógica interna desse aparato administrativo, que não o reconhece como quem é, se produz a vivência desse absurdo que Kafka expressou de maneira genial em algumas de suas novelas. É necessário dotar a burocracia de um rosto humano: ver atrás do guichê, uma pessoa e não um papel. Como se pode supor, isso só se consegue a partir de um compromisso pessoal.

c) a conseqüência do anterior é que as pessoas singulares estão muito

afastadas dos centros de poder. De fato, participam muito pouco da elaboração das decisões e na sua correção: as ordens são emitidas por escrito, de forma impessoal, sem atender os casos concretos, e se fazem necessários sistemas de reclamação complexos. Isso produz a convicção de que, de fato, a democracia não existe em nossa sociedade. Em boa medida o exercício da autoridade em nossa sociedade é despótico, quer dizer, pouco dialogado. Quando se perdeu o hábito de raciocinar acerca das ordens emitidas, se os subordinados têm oportunidade de fazer ouvir sua voz, o que desejam é impor sua quota de poder. Então a democracia converte-se na luta de pequenas autoridades despóticas, que tratam de conquistar quotas de poder para

impor suas decisões. Tudo aquilo mostra a necessidade urgente de uma regeneração comunitária das instituições e a recuperação de verdadeiros ideais políticos.

d) A partir dessas circunstâncias se produz uma ausência de responsabilidade pelos problemas públicos, manifestada em uma perda de interesse pela intervenção na política e nos processos de tomada de decisões: as pessoas singulares acabam se contentando com uma liberdade reduzida ao âmbito privado. Acentua-se, então, a cisão entre a esfera pública e a privada.

e) O pluralismo dos valores dignifica muitas vezes a ausência de valores e ideais, que são substituídos pelo consumo e pelos bens puramente materiais. Nossa sociedade é muito

materialista: em troca de um bem-estar físico, se deixam de lado as convicções ou os esforços, que sempre aparecem como extraordinários. Parece que o ideal maior a que se deve aspirar é a do bem-estar físico: “ser feliz é poder exclamar hoje não sinto nenhuma dor”. Mas isso é, evidentemente, uma idéia pobre sobre a liberdade.

É possível ser mais ambicioso e – se se tem uma consideração minimamente otimista pela condição humana – afirmar que a tarefa de melhorar o mundo continua estando nas mãos de todos, que não faz sentido desinteressar-se de um objetivo tão bonito. Mas esse todos implica que não basta que um ente abstrato o faça (o Estado) ou que cada um realize sua parte (individualismo), mas que assinale

que só é possível alcançar a excelência no social se realmente todos puserem mãos à obra no esforço para levar a termo um progresso comum, uma sinergia de forças que traga progresso. Ao mesmo tempo, tal tarefa só é possível a partir da responsabilidade de cada um. A pessoa é essa realidade tão complexa que unifica uma novidade irrepetível por um lado, e a necessidade do outro: somar o que muitos indivíduos fazem dá como resultado algo muito menor do que é capaz de realizar um grupo de pessoas que formem uma comunidade, que tenham uma tarefa em comum que transcenda e melhore os interesses privados ou egoístas de cada um.

O desenvolvimento do mercado empresarial assim o demonstra: a

qualidade laboral e de vida de quem trabalha com prazer, contando como um valor em sua empresa, e não apenas como instrumento, é muito mais alta que a do seu oposto. Quem tem sua empresa, sua cidade, sua sociedade como algo próprio, fará esforço para renová-la e fazê-la crescer, e será atendido, pois se saberá que todos os homens podem agregar pontos de vista surpreendentes. A iniciativa, e seu fomento, é um sinal de humanidade. Pelo contrário, o comportamento paternalista supõe a desconfiança e o desprezo pelo subordinado, e não ajuda ninguém a crescer.

CAPÍTULO 10[403]

SEXUALIDADE, MATRIMÔNIO E FAMÍLIA

10.1. AS DIMENSÕES DA SEXUALIDADE HUMANA

A sexualidade humana é uma bela, complexa e delicada realidade pessoal, submetida a múltiplos riscos de má interpretação, nos quais freqüentemente se incorre, ocasionando, então, transtornos e conflitos de alto custo humano e social. Imaginemos que a sexualidade se parece, por exemplo, com um quebra-cabeças de quatro peças (ainda que se poderia falar de um número maior). Só haveria um modo

segundo o qual as peças se encaixam e a figura aparece. Uma pessoa pode casar as peças de muitas maneiras, mas apenas por uma delas se resolve o enigma. A tese deste capítulo consiste em dizer que existem muitas fórmulas sexuais para combinar essas quatro peças, mas apenas uma delas é a mais natural e harmônica: aquela segundo a qual a sexualidade se torna mais perfeita porque nela os quatro elementos estão em seu lugar. Essa fórmula é a família de fundação matrimonial(404). Quais são as quatro peças das quais estamos falando e às quais dedicaremos nossa análise? A primeira é a diferença entre os sexos: ser homem e ser mulher. A segunda é a atração mútua entre eles, e sua recíproca complementaridade e conseguinte união, tão patente no processo do

enamoramento. A terceira é a dimensão comunitária e social da família na sociedade. A quarta é a dimensão mais pessoal dessa união, cifrada pela função da liberdade e do amor entre ambos. Esta última envolve todas as outras, e é talvez a mais decisiva. As fórmulas sexuais (os modos de combinar as peças) são muitas, mas o quebra-cabeças vem "de fábrica" desenhado para combiná-las de uma determinada maneira que é o natural, e que consegue o melhor ajuste entre elas. Quando se adota uma fórmula que descuida ou esquece de uma destas peças, estamos diante de uma realidade incompleta e insatisfatória. Começam então os desajustes.

10.2. SER HOMEM E SER MULHER

As pessoas humanas têm em comum os mesmos direitos e deveres, idênticas capacidades naturais, uma intimidade semelhante, inteligente e livre, e as mesmas marcas, com as que descrevemos o caráter pessoal da vida humana. Além disso, todas as pessoas humanas são varões ou mulheres. Ser uma coisa ou outra não é algo acrescentado, separável do resto, mas um modo de ser, de estar, de comportar-se. Dentro do enfoque não dualista que demos desde o princípio, tem de ser dito que a condição de homem ou de mulher pertence tanto à biologia como ao espírito, à cultura e à vida social, e que "afeta toda a ampla variedade de extratos ou dimensões que constitui a pessoa humana. A pessoa humana é homem ou mulher, e traz inscrita esta condição em todo o seu ser"(405). Os

caracteres diferenciais entre homem e mulher estão, pois, inscritos no conjunto da pessoa humana, segundo diversos níveis ascendentes. Em primeiro lugar, o gênero radica em uma determinada configuração cromossômica e, portanto, genética(406), e nesse nível se encontra a explicação da origem biológica da diferenciação sexual. Em segundo lugar, se encontra uma diferenciação dos órgãos corporais destinados a um dos tipos de reprodução existentes na escala zoológica: a sexual. Neles, se produzem algumas células especiais, chamadas gametas, que misturadas mediante a união de macho e fêmea, dão origem a seres da mesma espécie. O sexo é uma forma biológica de reprodução das espécies(407), que supõe algumas

funções biológicas, diferentes segundo os sexos, na procriação, gestação e alimentação das crias. No caso do homem, a diferenciação corporal, como em outros animais, afeta também uma morfologia anatômica e corporal, que se completa com alguns traços psicológicos, afetivos e cognitivos diferentes. Ser homem ou mulher não é ser macho ou fêmea: a sexualidade do homem não corresponde só ao corpo, mas também ao espírito, visto que ambos pertencem à unidade da pessoa. A sexualidade humana, diferentemente da animal, modula também a psicologia e a vida intelectual: os varões e as mulheres temos diferenças(408) que afetam o modo de ser, de pensar, de comportar-se, de ver as coisas, de estar no mundo. Existem alguns

caracteres próprios da feminilidade e outros da masculinidade e, além disso, se complementam: a diversidade, como veremos, é a origem de um enriquecimento mútuo. As diferenças corporais e psicológicas correspondem aos papéis distintos que cada um desempenha no conjunto de tarefas específicas que leva consigo ter filhos e criá-los. É importante assinalar que o homem e a mulher têm um papel diferente, precisamente nesse âmbito da aparição e cuidado de novas vidas humanas: em troca, em outros âmbitos não existe essa diferença de tarefas. Ser homem ou mulher aponta para uma divisão das tarefas familiares que logo se convertem em trabalhos e papéis dentro da família e do lar, e, em conseqüência, na sociedade. O sexo

tem, portanto, uma dimensão familiar, institucional, legal, social e cultural. Segundo sua condição, de ser homem ou mulher, a influência no âmbito da relação humana tenderá a ser de um ou de outro modo. Pode-se chamar essa influência de gênero. Existe gênero masculino e feminino. O conjunto de dimensões abarcadas pelo gênero não é de forma nenhuma menor, pois influi decisivamente na própria identidade que cada pessoa tem, e nas funções e costumes que essa identidade leva consigo, segundo os distintos gêneros e culturas(409).

As dimensões da sexualidade que acabam de ser enumeradas têm sido objeto de atenção especial por parte das ciências humanas e sociais nos últimos vinte anos(410). O conseguinte incremento de

conhecimentos sobre ela também se deveu em parte às reivindicações do feminismo, que procura erradicar as formas de descriminação da mulher em todos os níveis da sociedade e da organização das instituições. Essas demandas têm ajudado a estudar o problema do gênero, e a aumentar os conhecimentos dessa realidade rica e complexa que é a sexualidade humana. Hoje, se reconhece em muitas ocasiões que o ideal da mulher é levar os traços femininos à sua plenitude nela mesma e na sociedade, incrementando assim a harmonia com o homem e com os traços masculinos(411). Procura conseguir uma igualdade entre o homem e a mulher que, ao mesmo tempo, respeita a diferença de uns traços e de outros, e que busca a complementaridade. A harmonia dos

sexos não se restringe ao âmbito da vida sexual, mas é uma verdadeira necessidade de comunicação e de entendimento entre as duas metades da humanidade: nele, está em jogo a harmonia da família, instituições e da sociedade inteira. O modo de explicar estas diferenças ainda está muito longe de ser unânime(412), por razões muito diferentes. Entre outras, porque os varões e as mulheres vêem os traços de seu sexo de modo distinto de como os vê o sexo oposto. A meta é alcançar o equilíbrio entre os dois (uma harmonia de melhoramento mútuo, não uma mera neutralidade) e, ao mesmo tempo, conseguir uma comunicação enriquecedora. A realidade humana, no seu conjunto, é sexuada, quer dizer, está amoldada ao feminino ou ao masculino. O sexuado é algo muito

mais rico, amplo e complexo do que o meramente sexual. Confundir o sexuado (um rosto, um vestido etc.) com o sexual é entender de maneira muito reducionista, e quase cômica, a primeira peça da sexualidade(413).

10.3. ATRAÇÃO E DOAÇÃO: O SENTIDO HUMANO DA SEXUALIDADE

A diferença entre o homem e a mulher é complementária e recíproca: estabelece-se como referência de um para com o outro. Existe uma atração natural entre o masculino e o feminino: tendem a unir-se porque, por assim dizer, “encaixam” de modo natural. Trata-se de uma união cujo resultado natural, em um nível puramente biológico, é a fecundidade. Essa é a segunda peça

do “quebra-cabeças”. Como o homem é pessoa, ao mesmo tempo corpo e espírito, a quarta peça da sexualidade (a dimensão pessoal da sexualidade, seu caráter livre e amoroso) é completamente inseparável do caráter livre e amoroso que define a pessoa humana. Por isso, a atração humana do masculino e do feminino é atração sexuada, entre pessoas livres e capazes de amar. Se se considera a segunda peça à margem da quarta, teríamos uma virilidade e uma feminilidade puramente físicas, sem pessoa.

A sexualidade é algo por si só valiosa, pelo fato de pertencer à intimidade do humano. Evidentemente, não tem importância somente para cumprir a finalidade biológica reprodutiva, ou o que seja, mas vale por si mesma, é por si

mesma boa. Essa integração das diferentes dimensões é algo característico de tudo o que é humano. Ocorre também assim, por exemplo, com o sorriso. Definir o sorriso como poderia fazê-lo a fisiologia ou a psicologia (uma determinada contração dos músculos do rosto, ou um tipo de resposta a determinados estímulos positivos) é claramente verdadeiro, mas insuficiente. Sorrir também é afirmação, alegria, acolhida, amizade para com alguém; definitivamente, é um gesto que expressa e realiza sentimentos e alguns atos próprios do amor.

A sexualidade é aquela dimensão humana "em virtude da qual a pessoa é capaz de uma doação interpessoal específica"(414). Ser homem ou ser mulher é condição de toda pessoa,

mas é também uma capacidade física e psíquica de que duas pessoas se unam, se dêem uma à outra, se destinem reciprocamente. A entrega amorosa do homem à mulher tem essa forma específica de expressar-se e realizar-se.

Sabemos que dar é próprio da pessoa e que os atos de amor permitem realizar essa capacidade de mil modos. A relação amorosa entre homem e mulher é um tipo de amor especial, que inclui a entrega corporal. Não se pode entender a sexualidade se não se considera esse "amor especial", dentro do qual ela encontra seu sentido humano. Mais ainda, fora desse amor deixa de ser algo belo e bom, e se converte em algo simplesmente útil, cujo sentido e significado próprios podem acabar desaparecendo.

Ser homem ou mulher são modos de ser, mas também um impulso sensível, um desejo biológico, orgânico. Se não se acolhe esse impulso no âmbito da consciência e da vontade, geram-se conflitos e desarmonia. Se se acolhe, se exercem o amor e seus atos de uma forma específica. Com o amor, pode-se conseguir a harmonia da alma ao integrar o impulso sexual com o resto das dimensões humanas (sentimentos, vontade, razão etc.). Essa integração pode ser conseguida, mas não é garantida. O modo de consegui-lo é que a vontade amorosa "se encarregue" dele, e que expresse o amor e seus atos de maneira nova, servindo-se da sexualidade, elevando-a ao nível dos sentimentos e da inteligência, humanizando-a. É assim que as duas peças do nosso

quebra-cabeças, a atração mútua e a liberdade pessoal, encontram seu melhor encaixe: quando não se separam.

Dito de outra forma: a sexualidade, isolada da inteligência, torna-se independente dela, por ser um dos impulsos mais fortes do homem. Nesse caso, se desumaniza e desumaniza o próprio homem, atando-o a alguns desejos que não têm nada de livre por quanto o arrastam. Em troca, harmonizada com as dimensões restantes da alma, contribui para a harmonia desta e encontra seu sentido humano: a doação recíproca do homem e da mulher.

10.4. O EROS E O ENAMORAMENTO

Temos falado desse tipo de “amor especial” que acontece entre um homem e uma mulher. Vamos chamá-lo, segundo C. S. Lewis, eros. Este autor diz que: “entendo por eros esse estado que chamamos de estar enamorado; ou, se se prefere, à classe de amor na qual os enamorados estão”(415). Enamorar-se é uma experiência amorosa completamente peculiar, e talvez a mais radical de todas elas: consiste em encontrar de repente uma pessoa que é bela e amável como nenhuma outra, e ao mesmo tempo, e precisamente por isso, alguém sem a qual nossa felicidade se apresenta como impossível. Antes de analisar de modo sumário as notas próprias do enamoramento(416), se tem de esclarecer que a sexualidade “pode agir sem eros ou como parte do

eros”(417). Isso significa que se enamorar e sentir uma mera atração física não são absolutamente o mesmo: “O eros faz com que um homem deseje realmente não uma mulher, mas uma mulher em particular. De forma misteriosa, mas indiscutível, o enamorado quer a amada por si mesma, não o prazer que possa proporcionar-lhe…”(418) (E ocorrendo o mesmo com a enamorada em relação ao homem que ela ama.) A direção do eros é para a pessoa concreta (“tu”) e não aos sentimentos que surgem por causa de sua presença.

Isso nos ajuda a perceber que “haverá os que em um começo tenham sentido uma atração simplesmente física por uma mulher ou um homem, e mais tarde tenham chegado a se enamorar dela ou dele. Mas é

duvidoso que isso seja muito comum. Com mais freqüência, o que vem primeiro é simplesmente uma intensa preocupação pela pessoa amada: uma preocupação genérica e inespecífica por ela em sua totalidade. Para alguém nessa situação, a atração física não é primária: está demasiadamente ocupado pensando na pessoa. Se alguém lhe pergunta o que deseja, a verdadeira resposta será: ”Continuar pensando nessa pessoa”. É um contemplativo do amor. Quando em uma etapa posterior desperta explicitamente o elemento sexual, não sentirá – a menos que esteja sofrendo influência de teorias científicas – que isso tenha sido permanentemente a raiz de todo o assunto”(419).

O decisivo do eros é que é a forma de relação interpessoal na qual

a sexualidade adquire seu sentido. Se esse amor não está presente, a sexualidade não alcança sua plenitude, e se degrada. Entretanto, a peculiaridade do eros vem de ser um amor-dádiva que, sem deixar de sê-lo, se transforma em amor-necessidade. Estar enamorado é, por assim dizer, um amor-dádiva-necessário, algo paradoxal, mas fonte do encanto que tem um estado no qual todos quereríamos viver: "O eros transforma maravilhosamente o que par excellence é um prazer-necessidade no maior de todos os prazeres de apreciação (…) No Eros, uma necessidade em sua máxima intensidade vê seu objeto de modo mais intenso como uma coisa admirável em si mesma, algo que é importante para muito mais além de sua mera relação com a necessidade

do enamorado”(420). O enamorado ou a enamorada necessitam do amado e tendem para ele, mas ao mesmo tempo o afirmam do modo mais energicamente benevolente como algo mais belo que nenhum outro ser.

No enamoramento, existe um conteúdo e um continente. O conteúdo é o encontro com uma pessoa concreta, única e irrepetível, de quem nos enamoramos. Esse alguém se converte em meu projeto pessoal de vida. No caso de eros, a pessoa de quem nos enamoramos é atraente, em sua feminilidade ou virilidade. O continente do enamoramento é um estado psíquico todo especial. Em primeiro lugar, enamorar-se é algo que “acontece” a uma pessoa sem aviso prévio, ou sem que a pessoa tivesse se dado conta de que estava acontecendo: é algo gratuito, quer

dizer, não escolhido, não merecido e "grátis", presenteado (a pessoa amada é vista como presente). A "chispa" que surge no enamoramento é algo assim como "somos um presente um para o outro". O enamorado vê o outro como um dom. Enamorar-se é uma gratuidade imerecida: o outro se dá a mim, e eu me dou a ele.

Enamorar-se produz três sentimentos: comoção, alegria e amor. O primeiro é muito forte, por isso, Ortega definia o enamorar-se como "uma alteração psicológica da atenção",(421) na qual não há mais olhos para ninguém além do ser amado, pois não nos interessa outra coisa: não conseguimos tirar essa pessoa da cabeça. A alegria, por sua parte, nos faz sentir felizes. Enamorar-se é uma forma muito

elevada de ser feliz, talvez a mais plena. A felicidade provém de descobrir que o sentido de nossa existência é a afirmação do outro e nossa união com ele: ”não posso viver sem ti”, “fomos feitos um para o outro”. Isso nos faz ver a vida e o mundo de outra maneira: tudo tem um sentido novo. Os enamorados, na mesma hora, estréiam o mundo, lhe dão novos nomes, descobrem significados onde antes só havia rotina(422). O enamorado começa a cantar, a sua vida se expande. Esses dois sentimentos já são aviso do terceiro: o próprio amor, que surgiu no encontro amoroso, e que convida a realizá-lo em forma de tarefa que preenche a vida dos enamorados.

O enamoramento convida a tornar realidade o projeto de “viver para o outro”. Para isso, é preciso que ao

encontro e à comoção iniciais, lhes ocorra uma primeira fase de aproximação e conhecimento. Quando esta se consolida e os enamorados se reconhecem como tais, surge diante deles, mais próxima, a realidade da vida comum que se sentem convidados a viver. Começa, então, a segunda fase, de prova, na qual os enamorados não querem separar-se, mas concretizar seu ideal de viver um para o outro, ainda que para isso tenham de renunciar a outras coisas: "é especialmente característico do eros que, quando está em nós, nos faça preferir compartilhar o infortúnio com o ser amado do que sermos felizes de qualquer outra maneira"(423).

Nesta segunda fase, chamada noivado ou "o nosso", os enamorados têm diante de si uma primeira tarefa

comum: ver que possibilidades reais existem de unir suas duas biografias em uma só. Para isso, necessitam conhecer-se e querer-se de um modo seguro, que lhes permita passar à terceira fase do enamoramento: a fundação da união conjugal, que se explica em seguida.

10.5. O AMOR CONJUGAL, SEUS SINAIS E SUA REALIZAÇÃO

Já está contido no próprio enamoramento o essencial do amor específico com o qual um homem e uma mulher se sentem chamados a amar. Esse amor, já começado como eros, se realiza e expressa como amor conjugal, e os dois sinais essenciais que contêm desde o início são a exclusividade e a perpetuidade, o "um com uma" e o "para sempre".

Os enamorados sentem um convite ou inclinação para viver uma biografia comum. Trata-se apenas de uma possibilidade, de uma tendência natural, intrínseca do eros: não é algo já realizado, mas por realizar. É um projeto que tem de ser vivido, mas que não se cumpre necessariamente: depende, como todo o desenvolvimento humano, da vontade dos amantes. Isso é o que eles avaliam na fase de noivado e o que realizam ao fundar o matrimônio.

O amor conjugal não é a amizade, nem um amor qualquer. Trata-se de um amor dentro do qual está "alojada" a sexualidade. "O que distingue o amor conjugal de qualquer outro amor entre pessoas é seu caráter específico de complementaridade sexual. A pessoa do outro se ama através de sua

virilidade ou de sua feminilidade, nisso é sexualmente diferente e precisamente por sê-lo. A virilidade e a feminilidade são o bem através do qual se ama a pessoa do outro. O amor conjugal é o amor entre homem (pessoa e virilidade) e mulher (pessoa e feminilidade), precisamente por ser isso: homem e mulher”(424). É um amor que ama a outra pessoa, como tal, por ser quem é, através de sua sexualidade; e se dá enquanto o outro corresponde da mesma maneira com a doação da própria pessoa e da própria e complementária sexualidade.

Em uma cultura como a nossa, onde se aceitam muitas fórmulas sexuais diferentes, em especial a união temporal do casal, pode soar muito problemática a afirmação de que o amor conjugal é, em si mesmo,

e de modo natural, de “um com uma” (exclusividade) e “para sempre” (perpetuidade). Precisamente por isso é sumamente importante captar as razões pelas quais isso é assim, e entender que são intrínsecas ao próprio amor conjugal(425).

Com respeito à exclusividade, não são necessárias muitas explicações, pois ninguém que ame a sério seu enamorado/a tolera um “terceiro” em sua relação. A promiscuidade e a poligamia são fórmulas sexuais onde não se dá o “um com uma” e ninguém as considera de acordo com a estrutura bipolar e complementária que a condição pessoal do homem impõe na relação homem-mulher. A doação de si próprio e a própria sexualidade só pode ter um destinatário/a. Se se ama um ser humano, ama-se por inteiro, não é

possível dividi-lo em partes. Pede-se também a correspondência e que ele nos ame do mesmo modo. Amar o outro como homem ou como mulher significa tê-lo para si e dar-se a ele, mas tê-lo por inteiro, tê-lo ou tê-la. A pessoa não pode ser dividida: ou se dá inteira ao amado ou não se dá, ou ela se enamora de alguém de concreto e único, ou não se enamora, ou corresponde de verdade ou não corresponde, ou se "tem" o outro por inteiro ou não se tem.

A respeito da perpetuidade, no fundo não é mais que a exclusividade ao longo do tempo. No amor conjugal, a perspectiva simultânea (exclusividade) e a sucessiva (perpetuidade) são duas faces da mesma moeda. A única maneira de amar alguém com amor exclusivo é não amar a ninguém mais com esse

amor exclusivo. Entregar-se todo significa entregar-se uma só vez, a uma só pessoa e guardar tudo para ela. O “um com uma”, ou é para sempre, ou é um com vários/as ao longo do tempo. “Hoje contigo, amanhã vamos ver”, “até que o tempo nos separe”, são confissões de um amor que em realidade não tem intenção de exclusividade. Além disso, se amamos outra pessoa e a sua virilidade ou feminilidade, amamos tudo o que essa pessoa e sua sexualidade podem chegar a ser ao longo das idades da vida, incluída sua paternidade e maternidade em potencial. Quando o amor é verdadeiro, é incondicional, não admite cláusulas de temporalidade, restrições, nem reserva. Só o amor exclusivo e perpétuo é um amor total, e só o amor total preenche a pessoa

de verdade.

Se o amor conjugal fosse uma “união em prova”, o gesto sexual seria como um sorriso falseado por uma reserva interior. Ou a pessoa se doa totalmente ou não se deu: é preciso cumprir o dar-se. A união do eros é tão intensa que qualquer fissura acaba sendo fatal: é exclusivo e ciumento, não admite reservas, nem mesmo temporais. Mais do que isso, “que seja contigo para sempre” é a única maneira de que ocorra “contigo pão e cebola”, e agüente as tempestades que inevitavelmente virão. Se não for por inteiro, as fissuras abrirão logo.

De outra parte, a exclusividade e a perpetuidade vêm dadas também pelas conseqüências da união conjugal, que são os filhos. Só se

existir uma vida conjugal comum, uma família pode existir. Mais ainda, a vida conjugal se desenrola de modo natural na família. A família que uma pessoa tem não pode mudar: uma pessoa é filho de seus pais, e de ninguém mais. Só se eles viverem juntos, uma pessoa pode ter seu lar e sua família.

O modo de realizar a exclusividade e a perpetuidade está longe de ser automático ou fácil. Em primeiro lugar, é preciso edificar o amor conjugal sobre a vontade, e não só sobre o sexo e o sentimento afetivo. A vida sexual é só uma parte do amor conjugal. Quando se quer baseá-lo apenas no sexo no sentimento afetivo, se identifica, sobretudo, com uma vida sexual satisfatória. Na realidade, a sexualidade necessita estar incrustada

em uma comunidade de vida na qual muitas outras coisas têm de ser satisfatórias para que ela também o seja. Quando essas outras coisas são satisfatórias, dá-se conta de que a vida sexual ocupa um lugar principal, ainda que menos importante do que parecia a princípio.

Quando se leva a vida sexual demasiadamente a sério, facilmente decepciona. Quando se leva com um pouquinho de ironia, como algo que não é oportuno ou possível viver sempre e de qualquer modo, e pela qual não vale a pena sobrecarregar-se com excessivas preocupações, então, é quando começa a ser satisfatória, porque é desinteressada. O eros nunca perde a atitude contemplativa em relação à pessoa amada: admira-a ainda na sua fraqueza e em seus momentos menos

“sedutores” (quando o outro envelhece, está cansado, engorda…). E mais, quando esses momentos chegam, ama-a ainda mais, ou ao menos continua amando-a, e inclusive a socorre: empresta-lhe sua própria força.

Dito de outra maneira: o amor como gozo deixa de sê-lo se não se converte no amor como tarefa. Se não aprendemos a conviver com os que amamos, logo deixaremos de amá-los. A convivência com eles não pode ser um contínuo prazer, e em certas ocasiões, está cheia de detalhes prosaicos que um idealismo mal entendido pode fazer esquecer: na vida humana o mais elevado não se sustenta sem o mais baixo(426). O amor conjugal, como tudo que é humano, está submetido ao tempo e a seus ciclos: a plenitude é seguida

pelo negativo, ao prazer sucede a dor e à formosura, seu envelhecimento.

Se a relação de amor é doação, os restantes atos do amor não podem faltar sem que falte também o dom de si. Quando este falta, a vida sexual cai no âmbito do interesse e da satisfação sensível. Não contempla, mas procura por interesse. A comunicação e o diálogo, então, decaem, e cresce a distância entre os amantes: podem compartilhar seus corpos, mas não seus pensamentos e sentimentos interiores. O afeto se dilui, e o enamoramento parece esfumaçar-se. É nos momentos de crise que se comprova que o sexo é para o amor conjugal, e não ao contrário. Este perde seu rosto tirânico quando se incrusta no ambiente amável do amor conjugal, dentro do qual se dignifica porque

não produz por si mesmo entre os amantes, a doação, o diálogo e o perdão, sem os quais o eros se extingue.

10.6. O MATRIMÔNIO

O amor conjugal funda a vida comum dos amantes ao criar uma comunidade conjugal: a terceira peça do nosso quebra-cabeças não é outra coisa senão a realização em uma comunidade conjugal e familiar, da condição dialógica e social da pessoa, através da sexualidade. Entretanto, essa vida comum, que consiste na união conjugal (pessoas unidas, exclusiva e perpetuamente, através de sua feminilidade e virilidade), não se funda até que os amantes o decidem voluntária e livremente: “aqui está o compromisso

conjugal: homem e mulher tomam, hoje, a decisão em comum de entregarem-se reciprocamente todo o seu “ser” e todo o seu “poder ser”, enquanto masculinidade e feminilidade; comprometem seu amor conjugal total (presente e futuro) ou, se se preferir, se constituem em união conjugal total”(427). Esse compromisso e suas conseqüências são o que se chama desde sempre o matrimônio.

Para entender bem o que é o matrimônio primeiro tem-se que entender o que ele não é. Com efeito, hoje em dia quase todo mundo pensa que matrimônio se identifica com uma formalidade legal, com uma assinatura, com um “passar pelo guichê burocrático da lei para obter a permissão ou documento segundo o qual já se podem ter relações sexuais

ou filhos com ‘honorabilidade social’, dentro da legalidade”(428). Para os que pensam assim, os que “casam”, e em seu caso “descasam”, são o juiz, o pároco ou o Direito. Converter-se em esposos depende, então, da inscrição no registro civil e da festa que acompanha esse ato legal. Da mesma maneira que “nos casamos” nos “descasamos”, trocando nosso status jurídico. Assim o matrimônio legal converte-se em uma formalidade e seu valor se relativiza cada vez mais. Desse modo, o matrimônio natural fica na penumbra, o que é algo bem diferente.

O matrimônio natural é um compromisso voluntário e livre entre os que o contraem, mediante o qual decidem querer-se e entregar-se um ao outro no conjugal, um com uma

para sempre. Os enamorados se amam, sem que ninguém os obrigue: o amor é gratuito. Uma vez que tenham descoberto o sentido do seu amor, que os leva a reorganizar sua vida e converte o outro no seu projeto e a tarefa da própria biografia, a fundar uma vida comum, ambos tomam consciência e livremente a decisão de querer-se, porque querem querer-se: "sentir o desejo de união total e decidir sua fundação aqui e agora são, pois, dois momentos essencialmente diferentes no caderno de anotações de toda história sentimental (…) Só quando mediante um ato novo de sua vontade, com plena reflexão e liberdade, decidem que exista aquela união tão profunda e total (o amor conjugal efetivo) ao qual seu amor os convida a viver, essa união é estabelecida"(429).

Prometer, comprometer-se significa incluir o futuro no amor presente. O sim matrimonial é um compromisso e uma expressão de liberdade radical, que dota de sentido vocacional a própria vida. Com efeito, “quem não sabe comprometer-se não consegue viver na dimensão mais profunda de sua condição de pessoa”.(430) Se a liberdade de um homem se mede pela qualidade de seus vínculos, será mais livre quem dispõe de si mesmo da maneira mais intensa, e esta não é outra senão o compromisso que dispõe do próprio futuro, porque a pessoa tem vontade de fazer isso. ”Comprometo-me a querer-te sempre” é expressão do amor exclusivo e perpétuo, total, com que a pessoa ama. “Quem não se concebe livre a ponto de poder comprometer-se, quem não se sente

tão dono de si a ponto de decidir dar-se porque tem vontade de fazê-lo, no fundo não é totalmente livre, está acorrentado ao passageiro, ao trivial, ao mero presente”(431). Longe de se oporem, liberdade e compromisso se potenciam: a primeira se realiza mediante o segundo.

Chama-se aliança matrimonial ou pacto conjugal o ato de expressar o sim que opera o compromisso próprio do amor conjugal, e nele consiste principalmente o casamento ou boda. O primeiro efeito da aliança matrimonial é converter o que antes era um amor gratuito em uma dívida devida ao outro cônjuge. Casar-se significa fazer do amor conjugal objeto da justiça. Depois de casar-se, querer-se um ao outro já não é renunciável sem faltar com a justiça: o amor é devido ao outro. Não se

trata de dizer “sim” a viver juntos, mas de “assumir a comunidade de vida conjugal como dívida em justiça, como união reciprocamente devida”(432). Essa dívida de justiça, produzida pelo sim declarado na aliança matrimonial, institui o que se chama vínculo matrimonial , que não é outra coisa senão a dívida de entrega mútua que os antes amantes, e agora esposos, adquirem ao casar-se. Segundo ela, o homem é para a mulher seu marido, e a mulher é para o homem sua mulher: pertencem um ao outro.

O que é que os esposos se devem depois de se casar? Qual é o objeto da aliança matrimonial? “Seu real e verdadeiro ser masculino e feminino, na totalidade de sua complementaridade essencial e existencial, tal como é por natureza”,

(433) na ordem dessa complementaridade natural em relação à procriação e à fecundidade e à comunidade de vida e amor que nela se contém.

Distingue-se, portanto, no matrimônio, a aliança ou pacto (as núpcias, o casamento, a boda) e o matrimônio propriamente dito, que é o vínculo nascido do pacto, do compromisso ou "sim" nupcial. Casar-se é um ato perfeitamente localizado no tempo, que produz um efeito permanente: converte os enamorados em esposos. Se o "sim" ou consentimento não assume conscientemente a totalidade do amor conjugal, então, não há matrimônio, porque na realidade não há aliança matrimonial, mas outra "coisa". O "sim" completo é tão importante que sem ele o pacto é nulo(434). Por isso,

podemos dizer “em termos sintéticos, que o pacto matrimonial ou consentimento que funda o matrimônio é o ato da vontade pelo qual o homem e a mulher se doam e aceitam plena, perpétua e exclusivamente, como tais, em tudo quanto concerne àquela união de vida, orientada para o bem dos esposos e para a geração e educação integrais dos filhos. Esse consentimento deve dar-se segundo pessoas capazes e tem de se manifestar de forma legítima”(435). Assim, fica estabelecida a primeira comunidade natural humana, na qual marido e mulher são uma só carne.

10.7. A FECUNDIDADE

Nesta epígrafe vamos insistir em um dos que se costuma chamar de fins

do matrimônio(436): a fecundidade, sobretudo em sua relação com a doação dos dois cônjuges. A união própria do matrimônio supõe a entrega do próprio corpo a uma pessoa do outro sexo, e a ela se acrescenta a perspectiva de que possa ser fecunda e que dela nasça um filho, porque nela participam os mecanismos corporais que estão dispostos naturalmente para a reprodução. É evidente a relação entre o eros e a tendência à união corporal dos cônjuges. Essa união é, além do mais, o modo natural de dar origem a uma nova vida: "é natural a tendência de deixar para trás de si outro ser semelhante a si próprio"(437).

A corporalidade, nesse sentido, expressa a união pessoal dos amantes e, ao mesmo tempo, torna possível a

formação da vida humana. Nela, se expressa e realiza a união de intimidades, a doação completa da pessoa. O que se dá é a pessoa mesma, na sua corporalidade. O valor da sexualidade reside nessa doação da pessoa. Se esta não se dá, vive-se a relação de um modo que não é verdadeiramente humano: "a complexa constituição da sexualidade do corpo humano só se entende adequadamente a partir da perspectiva da doação amorosa da condição sexuada da pessoa humana, e não ao contrário. Os fenômenos corporais recebem seu significado próprio a partir da dimensão da doação"(438). Podemos concluir, então, que esse tipo de união tem como seu a realização de uma doação das pessoas aberta à fecundidade.

Pois bem, existem modos de

perder este sentido humano da sexualidade. Um deles consiste em despojá-la de fecundidade: é a união sem a consciência natural de um novo ser. É algo que só pode ser feito de uma maneira sistemática diante do auxílio de meios técnicos que modifiquem o comportamento cíclico e espontâneo da natureza. Hoje, é um modo muito difundido na cultura ocidental de entender e praticar a sexualidade.

O segundo modo é exercer a sexualidade fora do eros, e, portanto, prescindir de seu significado mais próprio: Uma entrega corporal que não fosse ao mesmo tempo entrega pessoal seria em si mesma uma mentira, porque consideraria o corpo como algo simplesmente externo, como uma coisa disponível e não como a própria realidade

pessoal“(439). Quando o sorriso não expressa nem realiza sentimentos e atos próprios do amor, como a aceitação e a alegria, converte-se em uma careta, em um gesto falso e forçado; parece com uma máscara que oculta a realidade do rosto. Da mesma maneira, a sexualidade, despojada de seus componentes naturais (o eros e a fecundidade), se converte em um gesto vazio e falseado, pois não realiza o que parece indicar. A sexualidade se parece com o sorriso, porque ambos são naturalmente humanos e em ambas manifesta-se e se dá a pessoa. Se não há amor, o sorriso e o gesto sexual não significam o que são naturalmente, e, portanto, estão vazios: são só satisfação instintiva. O humano desapareceu deles.

“A sexualidade, mediante a qual o

homem e a mulher se doam um ao outro com os atos próprios e exclusivos dos esposos, não é algo puramente biológico, mas que afeta o núcleo íntimo da pessoa humana enquanto tal. Ela se realiza, de modo verdadeiramente humano, somente quando faz parte integral do amor com o qual o homem e a mulher se comprometem totalmente entre si até a morte. A doação física total seria uma mentira se não fosse o sinal e o fruto da doação pessoal total”(440).

10.8. A ORIGEM DA PESSOA

A fecundidade da sexualidade humana é o mais óbvio que ela possui. Convém não esquecê-la, porque é a mais imediata, a que mais nos aproxima da “mãe natureza”: já se disse que a sexualidade tem um

nível puramente biológico e sensível como satisfação de um instinto e a garantia da descendência. O ser humano, entre outras coisas, é verdadeiramente um animal: seu lugar no universo é central, mas para preservá-lo, além de precisar do exercício de sua inteligência, necessita das relações sexuais e dos vínculos que estas estabelecem.

Só em um enfoque cultural para o qual a aproximação da Natureza corresponda a uma relação com o atribuído, o carente de conteúdo ou a pura matéria extensa à espera de que a criatividade humana lhe outorgue um sentido, só aí pode triunfar uma concepção da sexualidade na qual se separem os fins próprios da ação sexual: a união e a fecundidade(441). Esse enfoque cultural coincide precisamente com o que no momento

predomina no Ocidente. Se, por meio de uma atitude benevolente se consegue compreender o valor intrínseco das coisas do mundo, de que têm finalidades próprias, então, não será complicado compreender que o verdadeiramente humano, a respeito da fecundidade, é descobrir a sexualidade como um poder criador inscrito na própria natureza, que provoca a aparição de uma novidade absoluta. Essa novidade é a pessoa humana, cada pessoa, cada novo nascimento, que é a aparição de uma realidade inédita até então(442).

"Cada homem existe, recebe sua origem, no exercício da sexualidade por parte de seus pais. A importância da sexualidade está, pois, estreitamente vinculada com a consciência do caráter único que a pessoa tem. É o aviso da misteriosa

singularidade de cada uma, mais ou menos expressa, a que reclama para sua origem uma forma misteriosa e, definitivamente, transcendente. Se cada pessoa se apresenta como sendo dotada de liberdade, quer dizer, como um ser inédito, único e que não pode ser subtraído das circunstâncias anteriores, então, a pessoa não é um simples pedaço da natureza, é algo mais, e sua origem não se pode entender como completamente imersa nos meros processos naturais por meio dos quais a matéria se multiplica.

A consciência implícita da peculiar singularidade humana é inegável. Justamente por isso, a origem do homem singular devia ser dotada de um caráter misterioso, que transcendia a pura causalidade mundana e reclamava a intervenção

de forças superiores (cf.17.6). Sendo, por outro lado, evidente que a origem da pessoa é causada pelo exercício da sexualidade, “a própria sexualidade devia ser considerada como manifestação de uma força transcendente”(443).

Na intimidade comum dos amantes brota uma novidade absoluta, uma terceira intimidade. A união de duas intimidades se transforma em uma “reunião” de três: os amantes se transformam em pais de um filho, uma pessoa humana nova, fruto de seu amor. Isso é algo que transborda para os próprios pais, os surpreende, é muito mais do que se podia esperar. O espantoso da união é o que resulta dela. Entre a união e a aparição de uma nova pessoa humana existe um salto evidente.

Às vezes se tenta negar que exista esse salto. Por esse ponto de vista, a nova pessoa humana converte-se em simples resultado do cruzamento dos gametas, “um produto fisiológico da gestação”. Tudo o que a pessoa é já estaria antes em seus genes e o homem não seria mais que outro produto biológico. Essa é uma explicação cientificista que encaixa com alguns desenvolvimentos do evolucionismo, e identifica a pessoa com seu corpo. O filho passa a ser, então, uma espécie de conseqüência mecânica e um pouco acidental do processo reprodutivo e embriológico. Se o processo físico não tivesse funcionado bem (má-formação, gravidez não desejada etc.), esse material biológico poderia ser descartado para esperar tempos melhores. A vida humana seria, então,

um “pedaço” da vida cósmica e de sua evolução, e poderia ser movimentado tecnicamente como algo meramente natural, pois a origem da pessoa seria algo imanente à matéria, perfeitamente explicável e nada misteriosa.

Nós, ao contrário, sustentamos que tal salto só é explicável se na união sexual tenham intervindo forças superiores que são a verdadeira origem da pessoa. Quer dizer, a matéria não é uma condição de possibilidade suficiente para explicar o presente que é cada novo nascimento. Talvez baste olhar os olhos do próprio filho. Basta também contemplar o desenvolvimento de suas vidas: imprevisível, dependente das decisões próprias dessa pessoa, fonte de seus próprios atos. Esta é a única maneira de entender que o filho

é um dom, e não um intruso, ou um simples embrião desenvolvido. O mais humano é aceitar que o filho é um dom, um presente com rosto e realidade humana insubstituível e irrepetível. Não se pode presentear com filhos, não são intercambiáveis: aparece ao mesmo tempo como algo recebido e imerecido. “Por que nasceu este e não outro?” As possibilidades eram quase infinitas. Que seja este quem em concreto é algo que escapará sempre das previsões dos pais. O nascimento de uma pessoa humana encerra um mistério, maior do que o que parece mostrar, à primeira vista, o olhar “científico”. As grandes religiões monoteístas, em especial a cristã, resolvem isso, afirmando que Deus cria cada pessoa humana singular(444), pois só um Absoluto é

capaz de criar esse “pequeno absoluto” que é cada nova pessoa. Os enamorados são um pouco “agentes da transcendência” quando têm um filho. Sabê-lo os une mais.

10.9. A FAMÍLIA

“O sexo é um instinto que produz uma instituição; e é positivo e não negativo, nobre e não ruim, criador e não destruidor, porque produz essa instituição. Essa instituição é a família: um pequeno estado ou comunidade que, uma vez iniciada, tem centenas de aspectos que não são sexuais de nenhum modo. Inclui adoração, justiça, festividade, decoração, instrução, camaradagem, descanso. O sexo é a porta da casa; e para os que são românticos e imaginativos, naturalmente lhes

agrada olhar através da moldura de uma porta. Mas a casa é muito maior do que a porta. A verdade é que há os que preferem ficar na porta e nunca dar um passo adiante”(445).

O matrimônio cumpre uma dupla função: reconhecer, proteger e tornar possível e estável a união dos esposos e assegurar a sobrevivência e criação dos filhos. Sem família, o homem não é viável, nem sequer biologicamente: uma mulher grávida, um bebê, ou várias crianças, necessitam de um lar, uma família onde possam existir, amar e serem amados, cuidados e alimentados. O homem é um ser familiar precisamente porque nasce e morre indefeso, sem recursos, desprotegido, criança(446). Além disso, a família é o depósito dos valores que mais profunda e permanentemente ficam

gravados no espírito de seus membros mediante a educação (atitudes religiosas, virtudes próprias, modos de valorizar, ideais etc.).

O amor familiar é o que temos chamado de amor natural; nele, os laços de sangue produzem um afeto que o passar do tempo não faz senão aumentar. O amor familiar é um amor-necessidade que dá quase a totalidade daquilo que a pessoa deseja e quer, sobretudo no início. Com o passar do tempo, esse amor-necessidade se eleva muitas vezes ao amor de benevolência mais profundo e desinteressado, como é o caso, já mencionado, do dom dos filhos recebido e aceito pelos pais. São difíceis de exagerar todos os aspectos da relevância da família na vida do homem. É algo que, por outro

lado, quase todos já experimentamos em maior ou menor grau.

Entretanto, tudo isso hoje é questionado, e inclusive se chega a considerar que a família é algo prescindível. Aqui se sustenta outra coisa: a família de cada um é aquela onde se nasce, e é apenas uma, e sempre a mesma. A própria natureza, ao trazer filhos, pede que a família seja indissolúvel. Uma família que é solúvel não é família, mas um grupo episódico, nascido de um acordo temporal. Uma família é algo que não pode desaparecer, ainda que se queira: as crianças, como os anciãos, desmentem que o matrimônio, e em conseqüência a família, se possa dissolver e que possam entender-se "fora da lógica da duração"(447). Seu caráter de seres necessitados afirma isso.

Existem relações humanas nascidas para durar toda a vida? A fórmula de casal responde que não a essa pergunta. Mas, se é evidente que sim, no caso de um pai ou uma mãe a respeito de seus filhos, como não irá sê-lo no caso de pai e da mãe entre si? É preciso levar a sério as crianças e os anciãos: só ficam bem cuidados na sua família. Esta, não se pode esquecer, se perpetua através das gerações. A família, enquanto estirpe, não pode se dissolver porque sobrevive a seus membros; é ela que os acolhe, porque está aí, acima do tempo, contemplando a sucessão das vidas que desfilam no seu seio. A família é estirpe, ainda que hoje não estejamos acostumados a pensar assim. Só se se substituiu a idéia de "somos uma família" pela de "somos um casal" é que pode surgir a ruptura

do casal, pois a família é permanente por incrustar-se na cadeia imemorial das gerações e da estirpe, e o casal não.

10.10. O HOMEM COMO FILHO, COMO PAI E COMO MÃE

Todo homem é filho e nunca deixa de sê-lo(448). Ser filho é, inclusive, mais radical do que ser homem ou mulher, porque indica o modo de originar-se a pessoa: nascer. Todos nascemos, não da terra, mas de pais concretos. Nascer significa que a pessoa se encontra existindo, não como um ser atirado no mundo, em solidão, mas como filho de alguém. A maioria dos homens se encontrou a si mesmo assim: "se nasce para ser filho"(449). Alguns teorizaram (cf.8.8.1) tratando de demonstrar que

o homem é um ser atirado para uma existência solitária e sem destino, mas a experiência mais comum é esta outra: nos encontramos a nós mesmos nos braços de nossos pais.

Portanto, a filiação é outra característica radical da pessoa. Filiação significa: minha origem como pessoa são outras pessoas, não nasci da terra como as plantas. Filiação significa dependência de origem. O homem nasce de alguém. Ser filho significa pertencer a uma família entendida como uma comunidade de pessoas ligadas por uma unidade de origem. A correspondência física desta comunidade íntima de pessoas é a casa, o lar. O natural é que este pertença à estirpe, e não a um só núcleo familiar reduzido.

Não ter família significa não ser filho de ninguém, ser órfão, estar desvalido. A orfandade costuma trazer consigo diversas formas de miséria. A mais grave delas é a miséria afetiva: carecer de seres a quem amar e por quem ser amado. Viver só é prescindir da família. Somente um enfoque individualista pode levar a essa escolha de vida e encontrar nela certa felicidade. Um homem sem família é normalmente desgraçado ainda que não o reconheça.

Ser pai e ser mãe é o modo natural mais normal de prolongar o ser homem e o ser mulher. Ambas as coisas incluem uma dignificação dos que o são; os torna mais dignos porque supõe terem sido origem de outros seres humanos. A única superioridade natural e permanente

que se dá entre os homens é esta: a que um pai e uma mãe têm a respeito de seus filhos. Ainda que a partir da juventude seja só uma autoridade moral, e já não mais uma tutela física, se conserva sempre: os filhos veneram os pais seguindo uma inclinação natural, que leva a reconhecer que o dom da vida, e tudo o necessário para chegar a ser pessoas maduras, o receberam deles. Os clássicos chamavam este sentimento de pietas, piedade, e significa reconhecer a dignidade daqueles que são minha origem, honrá-los e tratar de pagar uma dívida impagável: a própria existência.

Parte de pagar a dívida é assumir a tarefa de criar os próprios filhos que se trouxe ao mundo, como nossos pais fizeram conosco. Assim se

estabelece a cadeia das gerações de uma mesma estirpe. A consciência da dignidade de ser pai, mãe ou filho diminui quando a família deixa de ocupar o lugar central na vida humana, que a humanidade se acostumou a conceder-lhe.

Ser pai e ser mãe tem, além da dignidade que se acabou de indicar, alguns traços e tarefas próprias. Ambos são modelo no ser e no trabalhar dos filhos, e a eles cabe ajudar aos filhos(450). Ambos sustentam os filhos no existir e mantêm-nos unidos a si, como no princípio. A tarefa de ter filhos é a mais criadora de todas as tarefas humanas, porque supõe criar outros "eus" e isso é um trabalho longo e amoroso de educação, ensino e ajuda: todos os atos do amor se cumprem nela de modo eminente.

10.11. LEVAR A SÉRIO O SEXO

O ato sexual e a conduta que se refere a ele têm um sentido próprio na origem, cume e conseqüências. Esse sentido nasce de seu modo próprio de realizar-se, que é benevolente e o faz ser o que é realmente. O contexto sem o qual se empobrece é o do eros: o amor de doação recíproca, permanente e única do homem e da mulher, aberto ao filho como dom. Essa realidade tem sido sempre protegida mediante a instituição do matrimônio.

10.11.1. A trivialização do sexo

Agora, nos enfrentamos com o mundo real e, apesar do que temos dito até aqui, pode surgir uma dúvida inquietante: em nossa cultura não

ocorreu algo quase contraditório com respeito ao sexo? Isto é: que se tenha trivializado e, ao mesmo tempo, tenha se convertido em algo tão extraordinariamente importante. É assim?

É preciso notar que existe inflação de sexo porque seu valor diminuiu: com pouco dinheiro se compra toneladas. Antes – ou agora em outras culturas – a intimidade corporal estava mais protegida, e não era exibida; considerava-se algo demasiado valioso e transcendente para sair à luz pública. Estava incrustado na intimidade mais recôndita do núcleo familiar, e só podia ser possuída ali onde habita o mistério da origem da vida humana. Tinha muitas barreiras que impediam seu acesso, e assim parecia conservar sua importância. As conseqüências

que trazia consigo eram demasiadas numerosas para não levá-las a sério.

Hoje, quando a intimidade está disponível de imediato, esta parece ter perdido boa parte de seu mistério, e com isso seu valor: mostrar o corpo despido parece não ser mais importante que coçar o nariz; que as roupas não dissimulem nenhuma parte da anatomia do corpo não é mais relevante que tomar uma cerveja. Talvez se pense que o corpo não tenha significado próprio, que através dele não se manifesta a integridade da pessoa. Mas isso, como já mostramos repetidas vezes, é um deslize. Cresceu a obsessão pelo sexual, reduzido à ação física: seu uso freqüente aumenta o desejo de continuar usando-o, como sucede com todos os prazeres-necessidade. Se ninguém o coloca em seu verdadeiro

lugar, ele se encarrega de ocupar todo o espaço disponível. Há uma tendência a dispor dele e da sexualidade para muitos e vários fins:

1) Em primeiro lugar, para levar a cabo um exame "científico", com propósitos científicos, terapêuticos e funcionais, segundo os quais a atividade sexual é necessária para a boa saúde psíquica e física da pessoa (a castidade se apresenta por parte de alguns como uma repressão prejudicial para as forças naturais): abundam os "sexólogos", que pretendem ajudar a conseguir a harmonia psíquica de uma pessoa, convertendo a relação sexual em uma técnica.

2) Além disso, houve uma banalização lúdica e comercial(451), que o transforma em produto de

consumo para clientes que o demandam: trata-se da utilização do erotismo e da pornografia com fins comerciais. Esses produtores não hesitam em promover a prostituição de pessoas para tirar partido de seu caráter erótico. A redução da pessoa pela metade fica patente aqui. Abundam as notícias de sucessos que mostram as nefastas conseqüências desses mercados.

3) Em terceiro lugar, hoje se pensa que o sexo se escolhe e que se constrói a própria identidade sexual(452), a partir de uma escolha entre várias opções, que se apresentam como igualmente respeitáveis e defensáveis, visto que – diz-se – não temos que impor os nossos valores aos outros, como também não devemos censurar opiniões que não quereríamos para

nós mesmos. É uma extensão do já apresentado enfoque da liberdade e da tolerância.

4) Mas, talvez, antes de tudo, se busque hoje o sexo seguro. Segundo essa concepção, em primeiro lugar, a união física é a maneira normal de mostrar o amor entre o homem e a mulher, e não há nada de mal nela, visto que não inclui nada parecido à "culpa" ou "ao pecado":(453) se existe amor, e se sente, o normal é manifestá-lo desse modo, e ninguém deve ser censurado por isso.

Além do mais, sob essa perspectiva, os que têm uma maior reticência ao compromisso estável do casal podem mostrar certa inclinação para um Carpe diem no qual não se tem de procurar tons dramáticos de compromisso. O eros, nessa

concepção, é algo demasiado sério para ser envolvido: é preferível o sexo sem eros, pois o melhor é evitar implicações afetivas. Não é mais nada que um simples encontro ocasional. Após esse encontro, deve-se poder dizer: não aconteceu nada (ainda que, em realidade, a pessoa perceba que, sim, algo aconteceu: o dissabor da farsa acrescenta sua amarga presença).

10.11.2. O sexo seguro

Tratemos de caracterizar essa atitude. Antes de mais nada, não tem fecundidade, quer dizer, conseqüências "imprevistas" ou "desagradáveis" (como por exemplo, uma gravidez indesejada) porque é uma técnica que permite "parcelar" o ato sexual. Tecnicamente, pode-se

despojar o ato sexual de fecundidade. Hoje, isso é tão normal quanto beber um copo de água. Porque se faz assim? Para anular as possíveis conseqüências. Trata-se, portanto, de uma intervenção técnica aplicada com a intenção de substituir um processo natural. Hoje, se diz que se "faz" amor, quando na realidade não se faz, mas se diz, e o gesto sexual é o modo próprio de dizê-lo, de manifestá-lo como uma doação à pessoa amada. Fazer, nesse contexto, soa pouco mais que a fabricação de qualquer objeto: todo o mistério da doação, o sonho de dar-se e de receber o outro, vem substituído por um produto que torna-se impessoal na medida em que o outro é substituível por qualquer um.

Quer dizer, essa atitude permite trocar de parceiro quantas vezes se

deseje. Isso tem uma conseqüência clara: torna-se quase impossível unir o sexo ao eros, visto que amor erótico e enamorado só se pode ter por uma única pessoa na vida, ou talvez a mais de uma, se a primeira não corresponde. Portanto, serão experiências sensíveis, mas não interiores: desaparecerá o encantamento próprio de quem descobriu o valor do amor. Um mundo sem eros torna-se átono, cinza, físico, calculável: já não é maravilhoso. O sexo é agora um "jogo" do qual se faz uso (se sai mal, aparece o problema do aborto), quando na realidade não pode "usar-se" sem perder seu sentido.

A tese sustentada aqui é exigente e pode parecer, à primeira vista, intolerável, mas nos parece antropologicamente correta: o sexo

seguro “supõe uma violação do sentido humano desse ato”(454), pois a partir dele não se leva a sério suficientemente o amor, e assim fica muito difícil fugir da tentação de submetê-lo a fins nascidos do interesse. Em longo prazo se vingará. Levar a sério o amor significa deixá-lo ser o que é, respeitá-lo, ser benevolente com ele, descobrir seu sentido. Qual é ele? Começar a fazer parte de um projeto vital compartilhado entre pessoas que, livremente, se doam como apoio mútuo e origem de outras pessoas. Se se leva superficialmente, se gasta, termina sendo uma caricatura e fecha o caminho para o amor pleno.

“O amor sabe esperar” é o lema de um setor da juventude que se opõe a essa posição e proclama de novo o valor das promessas, da virgindade

antes do matrimônio e do amor para toda a vida. O seco é uma realidade rica e delicada, e perde seu encanto e sua beleza quando se instrumentaliza. Tem que saber esperar, visto que os pratos fortes só se comem quando chega o momento certo. As grandes celebrações se vivem como ocasiões marcadas: se todos os dias se comesse como no dia do Natal, então o festejo se converteria em rotina e acabaria enjoando. Saber respeitar, esperar as condições de amor e exclusividade são as vias que fazem com que o amor se transforme em uma festa. Não é outra a experiência daqueles que se prometem ou se casam. A boda é a festa coletiva. A festa tem de ser definida como a celebração pública da plenitude humana. Na festa, se pisa no umbral de uma casa onde ainda não sabemos

quem viverá; começa uma história que não sabemos como terminará e que desejamos que seja feliz. Ali começa uma aventura: é o momento solene do encargo originário de perpetuar a família. O sexo seguro, em contraste, carece por completo de festa e de história posterior: torna-se rotineiro, pois não remite mais que a si mesmo. A sensação amarga do egoísmo implica que no dia seguinte será melhor não mencioná-lo.

10.12. CASAL E RELEVÂNCIA SOCIAL DA FAMÍLIA

Hoje, além de matrimônios e famílias, o que existe são casais. É o modo em que muitas vezes se vive a relação homem-mulher. O casal é uma amizade que inclui o sexo, e no qual se pensa muito antes de

converter-se em algo definitivo. Nela, freqüentemente, a criança parece um intruso que viria para perturbar o curso da amizade, alguém com quem não se saberia o que fazer. Na relação real de casal, costuma haver três elementos: uma amizade intensificada ou um eros inicial, o sexo seguro e a substituição do matrimônio como promessa por um acordo temporário mediante o qual dois indivíduos (inclusive do mesmo sexo) convivem enquanto as coisas correrem bem, ao mesmo tempo em que mantêm seus projetos vitais independentes. O casal costuma ser uma amizade na qual o sexo chega muito rápido e na qual o eros, se chega a acontecer, não faz desaparecer o individualismo de fundo que se manifesta no horror aos compromissos definitivos.

Trataremos de tudo isso a seguir.

A cultura do sexo seguro vê os filhos como uma conseqüência que depende exclusivamente da livre escolha do casal. Aqui, ter filhos é uma questão que depende, antes de tudo, do desejo, e depois da técnica (incluindo a possibilidade de fecundação in vitro com toda sua casuística)(455). Se ter filhos é só a conseqüência de uma escolha livre (e não uma participação na fecundidade de forças superiores ao homem), os filhos deixam de ser um mistério: são algo opcional, cujo valor depende dos desejos do casal e não do caráter de dom que toda pessoa tem.

Não se busca o filho porque o eros não está presente em toda sua força arrebatadora: é um amor fragilizado e em teste, no qual um

filho supõe um compromisso forte demais, pois complicaria uma separação posterior – “o que acontece se a relação se rompe? Melhor não se meter em confusões”. Por outro lado, não existe tarefa comum para oferecer ao possível convocado: um terceiro rompe o equilíbrio dos dois membros do casal. Por último, a vinda de um filho ao mundo é em qualquer caso sumamente problemática: o lar fica caro, não há ninguém em casa pelas manhãs, os colégios estão caríssimos, os apartamentos são mínimos, ter um filho e criá-lo dá um trabalho horrível, te tira muito da mobilidade, predomina um projeto profissional, ou a aquisição de um bem material etc. Sendo assim, é visto mais como um obstáculo para dissuadir do que uma dificuldade a ser contornada.

Mas esses não são os problemas mais graves. Um dos saldos mais malcheirosos e nefastos dessa cultura é o que se vê obrigado a fazer quando falta a segurança: não se focaliza a discussão da premissa sobre a qual tudo se apóia (o sexo é bom e recomendável desde que seja desejado, mas na condição de que seja seguro), e se procede simplesmente com a justificação da possível "interrupção" do filho que já está a caminho, pois é uma opção não desejada, que pode causar um transtorno psicológico. O problema do aborto responde, em outros casos, a motivações dramáticas que não são tratadas aqui. Na atitude em que agora se descreve o aborto, o desaparecimento voluntariamente provocado do filho de uma relação supostamente amorosa, pode chegar a

ser visto como meio de “saúde psíquica”. A nova vida humana converteu-se em uma “anomalia”, em uma “falha” dos cálculos, que pode atrapalhar uma economia, os estudos ou o que seja. Com essa atitude, é lógico que não se possam suportar as ocasionais “conseqüências naturais” que tenham escapado dos planos. Em qualquer caso, submete-se ao tribunal da consciência da mulher implicada, a quem no pior momento se deixa só diante do problema.

O sexo seguro faz parte de uma cultura que vê na fecundidade um valor negativo e uma irresponsabilidade; quer dizer, uma ameaça para o desenvolvimento econômico e social do planeta, uma escravidão própria de culturas subdesenvolvidas e um obstáculo para opções vitais autônomas. É uma

visão pessimista e pouco justificada: a fecundidade sempre foi um valor positivo(456).

A pergunta pertinente aqui é: por acaso somos gente demais no planeta Terra? Por que queremos ser menos? Esse problema importa mais aos governos do que às pessoas normais, que se interessam por ele a partir de uma postura já um pouco ideológica, como um valor que tem de se defender ou atacar. Além das raízes ideológicas que a idéia de superpopulação traz como ameaça para a segurança do planeta, há também razões econômicas e políticas para impô-la por parte dos governos e organismos a quem o problema realmente afeta. Na realidade, os dados científicos desmentem a existência dessa ameaça(457), o que não impede que a

idéia assinalada se perpetue em uma quantidade de discursos alarmistas. Estamos diante de um problema mais cultural e ético do que ecológico(458).

O enfoque individualista da vida social e a cultura do sexo seguro provocaram uma crise maiúscula da família, a qual, inclusive, se quer substituir por modelos alternativos baseados em opções homossexuais, acordos temporais etc. Nesses enfoques, o comum recebe escassa atenção. Nesses casos, se costuma acrescentar, ao enfoque da felicidade como bem-estar, um sentido liberal da liberdade e uma valorização da profissão como primeira tarefa da vida humana. O complemento indispensável de tudo isso é um estilo de vida que não quer depender de ninguém. Produz-se uma tensão

predominante para os valores profissionais, e estes últimos induzem ao descuido do lar como âmbito de realização humana. Produz-se um conflito entre a casa e a esfera do público, que é especialmente refletido na mulher (enquanto lhe é pedido um modo de vida masculino), voltando para a família um projeto quase inviável. Dado o conjunto quase infinito de complicações se acaba dando conta de que o melhor é casar-se mais tarde, em todo caso. É que o modo em que se vive hoje o amor tem muito a ver com a estruturação da vida social e laboral sobre valores como o êxito, o imediato, a segurança e a eficácia. Vivemos em uma sociedade que favorece a existência de "casais" e não de "famílias".

Isso tem notórias conseqüências

éticas. Provoca muitos conflitos, ainda que também suscite a reivindicação de um conjunto de valores que tendem a realizar outras dimensões da vida humana diferentes da técnica, da profissão e do individualismo: a “cultura da vida”; (459) a “cultura verde”; os “valores familiares” que tendem a favorecer a fecundidade e o número de filhos e combatem o absentismo dos pais no lar; o “neofeminismo”, que proclama os valores complementares e harmônicos de cada sexo e gênero; o “comunitarismo” que busca uma revalorização da tradição e as comunidades; etc. Frente a essa silenciosa maioria (às vezes não tão silenciosa), os organismos internacionais, como já se disse, estão seriamente empenhados em diminuir a fecundidade do gênero

humano porque pensam que é uma ameaça para a segurança(460). Para isso, não têm outro meio a não ser difundir de modo menos tolerante do que diz ser o sexo seguro e todos seus procedimentos em países onde nunca existiu essa concepção da sexualidade.

A família, apesar da crise em que se encontra, continuará sendo a instituição básica na sociedade, como tem sido sempre. Sem ela, a vida humana é dificilmente suportável. Com ela, encontramos seu sentido. Hoje, a crise pela qual atravessa se deve a um modo de entender a sexualidade que por força deverá mudar quando se experimentarem mais intensamente as conseqüências negativas que tem. Talvez então diminua o ardor com que proclamam valores nos quais começa a ser cada

vez mais difícil de crer, sobretudo porque contradizem os sentimentos naturais e espontâneos de uma parte muito importante das mães, dos pais e filhos que foram, são e serão no mundo. O problema será as conseqüências e o custo que esta amarga crise da família terá, da qual os principais responsáveis não são as crianças nem os anciãos, mas as pessoas adultas, que decidem e são capazes de organizar sua vida prescindindo desse núcleo que outros, mais frágeis, necessitam indubitavelmente. É uma crise que as próximas gerações resolverão muito melhor que nós, porque eles terão pago primeiro as conseqüências. O ideal seria, desde já, evitar-lhes essa terrível experiência.

CAPÍTULO 11

VIOLÊNCIA, LEI E DIREITO

11.1. NOÇÃO DE LEI E SUAS CLASSES

Dissemos que um dos elementos da vida social é a autoridade, e que essa necessita de alguns critérios que permitam manter a harmonia social, de modo que não se destrua pela violência. Este sistema de regulamentação social se baseia na justiça e no direito, que ao mesmo tempo se apóiam em alguns critérios prévios que são a condição de possibilidade de sua própria existência. Estes critérios estão contidos em uma palavra: lei. O problema inicial radica em despojar

esse termo do matiz pejorativo e nocivo que tem: com freqüência, se concebe a lei como uma proibição ou um empecilho paralisante: uma espécie de obstáculo para a liberdade, em mãos das instituições judiciais e do poder, que impede a livre expressão espontânea dos homens(461).

É importante que se libere dessa visão instrumentalista da lei, e que se descubra que é algo mais significativo para o homem que um simples código de proibições. Por quê? Pelo motivo de que a lei é a condição de possibilidade da vida social e da conservação da existência humana. A vida dos homens está rodeada de perigos (violência, insegurança, arbitrariedade do comportamento de outros etc.), e necessita de uma proteção (que seria

a lei) para poder desenvolver-se com naturalidade, com paz. Mas, além disso, a lei não é uma couraça externa, que usamos procurando essa segurança, mas se encontra no coração do universo e do homem: a distinção natural entre o bom e o mau, o devido etc., é sinal claro de que a realidade tem uma legalidade. Por exemplo, que não se deve brigar com os pais, ou que as crianças devem ser protegidas, não é somente algo que se aprende na escola, mas qualquer pessoa equilibrada o capta sem esforço.

Costuma-se falar de leis científicas (leis da física, por exemplo): a gravidade, ou o volume desalojado de um líquido após a introdução de um sólido com as mesmas propriedades, sempre são iguais. Do mesmo modo, os

movimentos dos seres vivos têm leis que a biologia estuda, e também a conduta humana (por exemplo, que somos livres) coisa que a antropologia estuda.

Talvez a noção de lei se ilustre bem com o seguinte exemplo: imaginemos que um atleta quer fazer salto em altura. A regra de seu movimento é dar medida ao salto, de tal modo que seja harmônico e que as energias se encaminhem organizadamente, de modo que ultrapassem a faixa de chegada. A lei pode ser definida como medida e ordem do poder e da força.

A lei tem muito a ver com a harmonia, a ordem, a beleza: a lei de cada coisa é a regra do movimento com que alcança sua plenitude. A lei da saltadora é fazer um bom salto.

Nesse sentido, pode-se dizer que existe uma lei natural em cada coisa, segundo a qual estas alcançam seu cume. Cumprir a lei própria significa chegar a ser perfeito, alcançar a melhor forma possível de ser que se possa conseguir. Se nossa saltadora sabe organizar adequadamente seus movimentos e forças, superará os dois metros de altura; se seu andar for descoordenado e caótico, não poderá passar de um mínimo decepcionante. A visão de lei que se oferece é amiga da lei, porque vê nela o caminho da plenitude e da beleza dos seres: a lei das águias é elevar o vôo, não permanecer depenada entre as grades de um galinheiro.

A violência, ao contrário, é uma força sem lei, um poder sem medida que destrói a forma das coisas e

impede sua plenitude. Descuidar de uma criança, desprezar um homem, atacar alguém sem motivo, são desordens. O próprio mal se experimenta como desordem e a pergunta diante dele (por quê?), dificilmente alcança resposta. Se não se coloca a noção de lei em contraposição com a de violência, sendo ambas dois modos diferentes de expandir-se a força e o movimento é mais fácil justificar o ser vítima da força bruta(462) e de um processo cego, diante do qual não cabe mais do que resignar-se. Pelo contrário, o nervo da visão clássica, também dos estóicos, é: o Universo tem uma lei que o rege.

Como se pode supor, a atitude de respeito pela lei própria das coisas é o que denominamos de benevolência. Sustentar que a justiça pode ser

entendida como harmonia implica na atitude de quem quer dar a cada coisa a verdade, o bem, a beleza e o fim que lhe corresponde. Ser justo é cuidar, reparar a desordem que o mal, em seu caráter de mistério, propaga continuamente na terra. Por isso, mesmo a justiça dá lugar ao amor, já que leva a contemplar e a admirar aos seres em sua plenitude própria. A lei é algo intrínseco aos seres, pois é o cânon do seu desenrolar teleológico; lutar para que se cumpram se identifica com amar a realidade como pode ser, não se conformar com nada que não seja melhorá-la.

A lei humana tem algumas características próprias. Dedicaremos este capítulo a perfilar o lugar que lhe corresponde na vida humana e a mostrar os elementos que

a acompanham. A importância da lei se manifesta quando esta se ausenta, dando lugar ao império da força bruta e à luta conflitante. Falar de lei levará também a tratar do caráter racional da justiça e do direito, e de sua relação com a ética.

11.2. O HOMEM E A VIOLÊNCIA

Quando a força perde sua medida, seu controle sobre a matéria deforma os seres, desfaz a forma natural de algo, fazendo-o desproporcionado, cego e destrutivo. É o caso de uma inundação, um incêndio, um animal monstruoso etc. É o mesmo que ocorre no caso da enfermidade: introduz-se uma desordem no corpo (por exemplo, um crescimento desproporcionado, desorganizado, de células, um tumor), que provoca um

mal-estar (desequilíbrio) e inclusive a morte. A força que têm os seres vivos só é violenta quando se subtrai a lei da vida e ocasiona uma destruição que não serve para nada. Viver é lutar por viver, e a vitória é saúde. A lei da vida leva o leão a matar a zebra, para comê-la, e por isso corre atrás dela, depois de observá-la cuidadosamente, até que a abate e vence. Se o leão ou o lobo enlouquecesse, e matasse centenas de animais, sua ação já seria violenta, pois não estaria a serviço da vida, mas da destruição.

O sentido próprio do termo violência designa a ausência de uma medida interna e externa do ato de força(463). A força que mantém essas medidas só se pode chamar de violência natural, e indica o ritmo de determinados eventos, como uma

avalanche de neve ou uma ressaca no mar, e só são destrutivos por acidente: a força só se converte em violência se destruir sem medida.

Ser forte é algo bom, já que significa potência e plenitude. Mas deve colaborar com a vida e impulsioná-la. Se a agressividade insiste em destruir sem razão, sem lei, se converte em violência, se torna ameaçadora. O medo é o sentimento que acompanha a percepção da insegurança, da ameaça do perigo. O medo é tristeza antecipada, temor de um mal que vem; a tristeza, em troca, é aversão a um mal que já ocorreu. Em qualquer caso, o mal é privação(464), ausência, daquilo que se experimenta como devido: por que ficar doente? Por que sofrer uma injustiça, uma guerra, uma perseguição? São perguntas

anteriores às experiências que se vivem como falta de uma ordem que deveria estar aí. Portanto, a violência é um veículo que nos coloca em contato com o assunto da dor. A violência atemoriza o homem porque encarna a força do mal. A violência é ruptura da ordem, entendida como a relação que guardam as partes a respeito da unidade do todo(465), unidade cheia de beleza.

A violência é freqüente no mundo humano: o homem é capaz de falta de medida em um grau dificilmente suspeitável. Por quê? A resposta tem sabor forte, mas autêntico: porque é dono de sua própria lei e pode atropelá-la. Como? Prescindindo daquilo que nele é regra e medida de si próprio e dos demais. A lei do homem é a medida da razão sobre si mesmo e sobre os demais; o homem

sabe o que lhe é devido e, a partir de sua liberdade, pode aceitá-lo ou dar-lhe as costas. A liberdade é a porta que abre para o mistério do mal: porque o homem pode, se quiser, abraçar a violência, a desordem, o mal. A violência é a perda da razão, é força bruta. Diante dela, só resta defender-se ou chorar. Muitas vezes é preciso fazer as duas coisas.

A violência no mundo humano é o império da irracionalidade, retirar a razão de seu lugar e embrutecer-se. "A civilização ocidental foi forjando, no mesmo centro de sua substância histórica, o fenômeno, elusivo a toda explicação racional, do crescimento à velocidade gigante da violência em todos os países, em todas as latitudes, sob todas as formas. A violência hoje se apresenta para nós como um problema cardeal"(466). A

abundância da violência em nossa sociedade pode ser vista na persistência das guerras, em todas as formas de terrorismo, insurreições, injustiças etc., no aumento da insegurança dos cidadãos, da falta de proteção aos fracos; no poder do negócio do crime (narcotraficantes, mafiosos, exploradores); na persistência das várias formas de miséria; na concorrência selvagem; na imposição da força como critério de relações interpessoais (maus tratos a mulheres, crianças abandonadas, alcoolismo); nas manipulações que a opinião pública sofre; na desproteção aos doentes, aos anciãos e às crianças ainda não nascidas frente a uma legislação que quer vê-los como cargas e problemas sem lhes dar a categoria de seres humanos.

A isso podemos acrescentar o poder excessivo do Estado, que sufoca a iniciativa individual e chantageia a economia dos particulares; as leis injustas; a corrupção administrativa e política; a mentira e o cinismo de alguns dos que governam ou da imprensa; a discriminação ideológica, religiosa, sexual e racial; o nacionalismo exacerbado; o abuso de poder; todas as formas de violência sexual, as mortes provocadas, as mortes injustas etc. Por que tanto mal?

Um motivo fundamental é pela má canalização da agressividade. A violência humana consiste em alimentar a agressividade sem colocá-la nas mãos da razão, faculdade que a pode dirigir para fins inteligentes. A agressividade humana é um instinto que, se não se faz

razoável, torna-se violento. De todo modo, existe uma razão mais funda e misteriosa: a presença real do mal em nosso mundo, a experiência de homens que realizam ações más pelo prazer ou o benefício que estas lhes produzem, porque querem. A legião de mortes em massa que o século XX deixa atrás de si nos dá um testemunho palpável, e ao mesmo tempo triste, desse fato (calcula-se que, só no bloco comunista, morreram mais de oitenta milhões de pessoas por motivos ligados ao triunfo da revolução – deportações, execuções, greves de fome, guerras, etc.)(467).

Toda violência seria, no fundo, uma carência de ternura para com o outro, esquecer seu caráter dialogante, sua possibilidade de contribuir com novidades para nossa

existência. Fazer violência é coisificar alguém que é um fim: não tratar aos seres – e em especial aos homens – como são, mas convertidos em meios. “Se a essência do diálogo reside na esperança de que algo suceda, só os seres vivos podem tomar a iniciativa de um diálogo e, ao fazê-lo, esperar a iniciativa daquele com quem se dialoga. Quando não há resposta, a criança recorre à violência, um diálogo frustrado (…). É preciso interpretar toda conduta agressiva como um diálogo mal conduzido (…). Toda agressividade, toda violência, por estranho que pareça, trata de dialogar, de maneira razoável, irrazoável ou, o que é a mais freqüente, desesperada. Por quê? Porque nisso está a explicação da estrutura psíquica mais secreta”(468).

Um problema grave reside em que a estrutura social contemporânea tem carências importantes para possibilitar o diálogo. Daí que a violência seja uma constante de nossos dias. Torna-se mais temível na medida em que tem uma grave tendência ao anonimato: prejudica-se uma classe social (sem ver que cada um dos que sofrem violência é uma pessoa concreta); tenta-se colocar a culpa em uma suposta estrutura (o problema basco, o desemprego, a droga… Como se por trás não houvesse decisões pessoais. Talvez por isso o que falta no violento é o amor, quer dizer, o ser capaz de ver no outro alguém, o ser capaz de viver relações de ternura. Se a vida se baseia no ódio, a relação básica será a rejeição ou a eliminação do outro. O próximo é apresentado como um

obstáculo, um inimigo etc. Se o amor fosse fomentado, apareceria a possibilidade de solucionar as diferenças por meio da palavra, do intercâmbio livre de idéias e do colocar-se com disposições para compartilhar finalidades. A sociedade se constrói no comum, não no enfrentamento.

Por que as relações humanas fracassam? Porque os conflitos não se resolvem, e em tais casos aparece o recurso da força. São tão correntes na vida humana que parecem completamente inevitáveis. Mas o homem não pode viver em um permanente conflito, não é uma situação natural para ele, e, por isso, trata de superá-la. Para consegui-lo, conta com três instrumentos bem distintos: a força, o direito e o amor. Dependendo de como estes três

elementos se combinem, se pode indicar ao menos cinco maneiras de solucionar os conflitos. Segundo se galga de uma a outra, intervém cada vez mais a razão, a benevolência e o direito, e menos a força do impulso agressivo.

1) A força bruta destrutiva, quer dizer, a violência pura (terrorismo, assassinato etc.), na qual uma das partes é puramente passiva.

2) A luta violenta, na qual ambos brigam, e que se rege pela lei do mais forte para impor a força de um sobre a de outro. Por exemplo, a guerra.

3) A luta não violenta, regida por uma lei e algumas regras racionais, que se converte em trabalho e esforço, por exemplo, o enfrentamento entre um advogado e um fiscal para ganhar um caso; a livre

concorrência de mercado etc. é o tipo de luta mais comum.

4) A luta meramente competitiva, na qual o conflito é fingido e não corresponde a uma necessidade estrita. É o caso do esporte e de muitos jogos etc.

5) A concórdia, quer dizer, o acordo de vontades. Isso já é um ato próprio do amor: o conflito desaparece porque se chega a um acordo amistoso.

Hobbes(469) e muitos outros com ele pensam que o estado natural do homem é a guerra de todos contra todos, quer dizer, que de entrada se parte sempre de uma situação de conflito, que se resolve unicamente mediante a luta e a intimidação. Segundo essa postura, o procedimento 3 não acontece sem

grande esforço nem sem o apoio da força impositiva. Isso supõe partir da idéia de que os conflitos são inevitáveis e de que as vontades não podem ser conciliadas. Trata-se de uma visão pessimista do homem e da sociedade que desconhece a benevolência e a piedade. O único modo de evitar a violência é restabelecer o diálogo, o amor e a ternura e, mais radicalmente, humanizar a luta entre os interesses contrapostos, concedendo à lei o lugar que realmente lhe corresponde na vida humana, de modo que esta se torne segura.

11.3. A LEI E A RAZÃO

A lei é algo intrínseco aos seres porque é a medida que orienta sua ação e operação natural em direção

ao seu cumprimento. Por isso, o que a norma faz é “normar”, quer dizer, indicar as maneiras de alcançar o fim no qual se coloca a realização de cada coisa. Em conseqüência, “a lei comporta uma ordem ativa ao fim, enquanto por ela algumas coisas se ordenam ao fim”(470). No homem, o fim de sua ação vem indicado pela razão, e é o primeiro que aparece. Os fins são conhecidos ou criados pela própria razão; portanto, a lei humana pertence à razão: “a lei é certa medida e regra dos atos, segundo a qual alguém é induzido a agir ou deixar de fazê-lo: lei vem de ligar, porque “ob-ligar”, quer dizer, obrigar a agir. Mas a regra e medida dos atos humanos é a razão, que é o princípio dos atos: é próprio da razão ordenar ao fim, que é o primeiro princípio nas ações”(471). É a razão que indica

como alcançar o fim. Na medida em que o faz, ela mesma se dirige corretamente até ele: a lei é determinada pela reta razão(472), quer dizer, por uma razão não enganada a respeito do que lhe convém, por uma razão prudente. A reta razão adverte e assume nossa inclinação natural, descobre o seu fim e o toma como premissa para decidir como chegar até ele. É evidente, a partir do dito anteriormente, que o modo de agir da lei na razão é ser premissa da ação; quer dizer, critério a cerca dos meios ou fins adequados nesta ou naquela circunstância. Para a razão, a lei humana é uma premissa da ação, da razão prática, que a leva em conta na hora de dirigir a conduta(473). Isso é sumamente importante, porque assim se desfaz o equívoco de pensar que a lei humana

é uma generalização abstrata que se aplica a um caso concreto, uma norma a priori, que se desinteressa das circunstâncias: a lei humana não é abstrata e rígida e, por conseguinte, inimiga da plasticidade da vida, mas ponto de partida para decidir o que fazer em cada caso. As leis humanas, em troca, só são gerais como princípios da ação, mas não como conclusões acerca dela: no princípio limitam-se a agir como premissas, mas cada um tem de aplicá-las às ações concretas de que se trate, e obter a conclusão acerca do modo adequado de conduzir-se.

O estatuto da razão prática não segue um esquema racionalista. A razão prática é livre, e leva em conta a mutável concretização do mundo humano. É hora de desterrar a imagem da lei como um visitante

inoportuno, como algo meramente penal, “estranho à lógica dos assuntos sobre os quais pretende decidir” (D. Innerarity). É, pelo contrário, a lógica interna dos pequenos e grandes negócios da vida.

Além do mais, o homem é capaz de interiorizar a lei porque é dono de sua própria tendência: a lei a coloca nele, porque a inclinação ao próprio bem ele a possui dentro de si, e pode assumi-la ou não. As leis dos demais seres estão neles como medida de sua tendência, são intrínsecas e não conscientes. Somente o homem se dá a lei a si mesmo dentro de si mesmo. O homem “escuta” sua lei interior.

11.4. A LEI E A VIDA SOCIAL. A JUSTIÇA E O DIREITO

Existem dois tipos de leis humanas: a não escrita e a escrita. A não escrita, utilizando uma metáfora clássica, é aquela que o homem encontra dentro de si como premissa de sua ação. Pode ser chamada de lei moral, e se encontra expressa com maior ou menor acerto em diversos textos (Decálogo, declaração dos direitos do homem) e, sobretudo, no coração do homem, na consciência. Refere-se aos critérios básicos de conduta e de justiça, tais como: não roubar, não matar, não mentir, respeitar a dignidade da pessoa, observar os pactos e, definitivamente, fazer o bem e evitar o mal(474). Estes critérios básicos da lei humana moral podem ser chamados de princípios da razão prática, porque constituem as premissas de toda ação humana. O homem, na medida em que

age porque quer inteligência e vontade, acrescenta uma dimensão moral a todos os seus atos: os atos humanos são atos morais.

A segunda classe de lei deve ser chamada jurídico-positiva, e é o conjunto escrito de normas que regulamentam a organização da sociedade e das instituições. É uma lei que possui duas características básicas: é promulgada e é obrigatória, quer dizer, possui força de coação. A lei positiva tem como princípio a lei moral. Sem essa referência ao que o homem é por natureza, pode acabar convertendo-se em violência. Com freqüência, as leis, na medida em que forem se distanciando do significado natural das coisas, se reduzem à violência legalizada. Essa situação é talvez a mais temível, pois quem a sofre fica

indefeso, sem instâncias de autoridade a que recorrer. Uma lei injusta é violenta, é força de coação que carece da regra interior da justiça.

Para captar a dimensão social da lei, temos que recordar que "toda lei se orienta para o bem comum"(475), porque a plenitude humana não pode ser solitária. Por isso, a lei justa diz o que é bom para todos já que é comum; ela mesma é um bem compartilhável que regulamenta as relações entre os homens. A lei não faz distinções entre uns e outros: a base é o que os homens têm de comum e os deveres de uns para com outros que surgem daí. A lei, desse ponto de vista, é o justo. Aristóteles diz que "chamamos justo ao que é de índole para produzir e preservar a felicidade e seus elementos para a

comunidade política”(476). O justo é “dar a cada um o seu”. Este princípio geral, que é a definição clássica de justiça(477), pode se aplicar a qualquer ser que eu encontre pelo caminho: o justo é que os seres cheguem a ser o que são naturalmente. Ser justo é, portanto, ser benevolente com cada coisa, ajudar a que chegue à sua plenitude. No caso do homem, o justo é que alcance sua plenitude, a felicidade, a vida boa. Assim, pois, a lei tem como conteúdo a justiça, sendo o próprio dela dar aquilo que é próprio de cada pessoa e a todas, à comunidade humana em geral. A justiça é o fim da lei.

A justiça pode ser vista naquele que age, e então consiste em uma virtude e modo de agir que leva a dar ao outro o que é seu; ou no

destinatário da ação, e então consiste em que este receba o bem que lhe corresponde. A lei me diz como agir para que eu me faça justo dando ao outro o que lhe pertence. A lei e a justiça são, com o amor, o grande modo de relação interpessoal próprio dos seres racionais. A lei, por ser racional, pode ser definida como parte da razão comum, quer dizer, aquele conjunto de bens racionais compartilhados pelos homens que formam a cultura e a vida social. Reger-se segundo a lei é o contrário do capricho, porque supõe aplicar a si próprio a regra com a qual todos são medidos e igualados.

"A justiça é a ordem da comunidade política"(478), quer dizer, uma harmonia dos homens que se relacionam de um modo tal que alcançam sua perfeição própria e,

como resultado, a perfeição do conjunto da cidade. A justiça implica na pessoa singular agir justamente com os demais, e ser assim virtuosa. Se não há respeito pela lei é que os homens não são justos e, portanto, não se ajudam a ter cada um o que é seu. “São as leis bem estabelecidas as que devem ter a soberania”(479), pois “o que defende o governo da lei parece defender o governo da inteligência”(480). Uma lei justa, bem estabelecida, é a que deve mandar sobre os homens, porque mediante ela se instaura a racionalidade.

A autoridade sobre os homens não pertence àqueles que têm mais força ou pretendem ser superiores por nascimento ou ambição, mas a lei que rege a todos. Se não há justiça, as relações interpessoais desaparecem,

visto que o que acabará mandando será a força violenta. Se há justiça, e o direito se baseia em um discernimento do justo, pode começar o diálogo e o comum. A primeira forma de cultura é o direito, e sua vigência significa superar a barbárie.

Reger a própria conduta, as relações interpessoais e a vida social segundo a lei justa, é o melhor de todos os regimes cívicos e políticos. Podemos designá-lo com o nome de nomocracia, quer dizer, domínio ou autoridade da lei. Nenhum regime político nem institucional é aceitável sem nomocracia, visto que mediante ela cessa o arbítrio subjetivo e o interesse injusto, se instaura o diálogo racional, e se dá a direção às ações segundo o ser das coisas.

11.5. ÉTICA E DIREITO

Tudo o que foi dito até o momento acerca da lei pode parecer um conto de fadas ou um sonho de filósofos. A razão disso é o hábito de interpretar a lei como um instrumento do poder legítimo para dominar os homens mediante a força. Quer dizer, o que definiria a lei seria a capacidade de impor por coação, uma disposição emanada da autoridade. A partir desse hábito, fica difícil evitar a tentação de identificar o direito com a legislação(481).

Uma visão assim do direito tende a cortar a lei humana em duas metades alheias e separá-las entre si: a lei moral abstrata, interna e privada; e a lei positiva, social, externa, concreta e pública. A moral e o direito são transformados em

esferas autônomas. A conseqüência dessa separação acaba sendo isolar o problema da justiça no santuário da intimidade da consciência, e reduzir o direito a uma mera convenção, a qual pode ser hoje de um modo, e amanhã ser de outro. Para mudar a lei, basta que mude a vontade dos que pactuam. Entretanto, para a mudança do que é justo seria necessário que as coisas fossem diferentes do que são. Assim, podem existir coisas justas que não se expressem em uma lei (ou, inclusive, que sejam ilegais – como o direito de reunião em uma ditadura, o de ir e vir no regime soviético dos anos trinta, ect.); e pode haver leis que não sejam justas (e que, portanto, não sejam mais que uma aparência de lei, pois não devem ser obedecidas). O exemplo paradigmático desse segundo caso são as leis raciais do

regime nazista (esterilização e morte dos indivíduos que não eram conforme o modelo da raça ariana – retardados mentais, homossexuais, etc.), mas pode estender-se às leis contemporâneas nas quais, por exemplo, umas pessoas têm a legalidade ao seu lado para decidir sobre a conveniência ou não do modo de vida de outros homens (aborto, eutanásia etc.).

O problema desta separação entre a moral e o direito é que obriga a estabelecer como critério de justiça a mera legalidade, e encomenda à força de coação do Estado, o estabelecimento do domínio da lei sobre os homens. Por quê? Porque a partir desse enfoque não existe nada no ser do homem que faça com que o cumprimento de uma lei seja algo natural para ele. Mais que isso, toda

lei será sempre uma imposição externa, fruto de um pacto com o qual eu posso estar de acordo ou não, que aparece como uma maneira de limitar minha liberdade. Se não existe natureza humana, não existe o bem do homem, e, desse modo, a razão para obedecer a algo não será mais que o medo às represálias ou uma simples reação voluntariosa (e, portanto, mais fundamentalista que virtuosa). Mas a vontade sozinha, sem racionalidade, é mera força. O estado policial é a conseqüência natural da visão positivista da lei. A experiência européia durante este século foi excessivamente clarificadora da realidade dessa afirmação(482).

A autoridade despótica só é adequada para governar seres inertes. Para governar seres racionais, é preciso que se faça isso a partir da

razão. Para tratar dos seres humanos como tal, só cabe um governo político, quer dizer, uma autoridade interiorizada, dialogada e livre.

A separação da moral e do Direito é uma forma a mais de dualismo. A moral passa a ser um código estranho à vida social, que o máximo que faz é estorvar, como uma voz da consciência que não tenha sido convidada para a festa do público. De sua parte, o direito, a política e a vida social deixam de buscar a justiça intrínseca a cada situação e substituem os princípios da lei humana por outros tomados da legislação vigente, da moral cultural, ou da opinião de um grupo representativo, como se estes fossem justos por si próprios, pelo mero fato de serem emitidos livremente. Desse modo, se dirimem os conflitos com

critérios de maioria, sem considerar a justiça do que se está aprovando. Surgem, então, formas solapadas de autoridade despótica, inclusive ocorre um tipo de autoritarismo democrático, que acaba minando os princípios que podem fazer do social um lugar comum, um local onde estar. Mas esse é um enfoque incorreto: ou a legislação está a serviço da justiça ou não cumpre seu fim. A prudência, a atitude benevolente são as pedras de toque para a realização adequada da atividade social e política.

11.6. A LEI COMO AMIGA DOS HOMENS

A autoridade da lei e seu império pacífico sobre a vida humana se cifram em dois grandes assuntos: seu valor educativo (para facilitar aos

homens livres a realização daquilo que desejam) e sua preservação da segurança.

O valor educativo da lei torna-se evidente se se compreende a lei como regra que direciona a ação e o movimento; o modo de mostrar aos homens como sê-lo plenamente é: pratiquem suas leis próprias. Trata-se não de "memorizar" proibições e obrigações, mas de adquirir hábitos que ajudem a cada homem a otimizar sua existência.

A lei, por outro lado, nasce do húmus do costume e é respeitada quando os homens se acostumam a cumpri-la: "os legisladores fazem bem aos cidadãos, fazendo-os adquirir costumes"(483) e "a lei não tem outra força para fazer-se obedecer que o costume"(484). Os

costumes são hábitos periódicos da conduta pelos quais se aprende a viver o ritmo cíclico da vida humana: têm a ver com o tempo, pois levam a fazer as mesmas coisas, nos mesmos momentos, sem sobressaltos. O quotidiano e o lugar são feitos de costumes. Sua rotina é segurança e descanso: libera-nos da necessidade de inventar continuamente a conduta, e nos ajuda a evitar o desconcerto e o esquecimento. Cultivar um costume nos permite descansar no leito brando do real. Os costumes, mesmo os pequenos, formam parte da felicidade.

Por isso, se pode afirmar que a amizade torna os homens mais parecidos, pois se traduz na criação de costumes comuns. O mesmo ocorre no matrimônio e na família. Em um mundo sem atos comuns não

cresce o afeto nem a amizade, e a tarefa comum limita-se ao meramente funcional. De fato, o costume sempre foi fonte de direito: a amizade e a justiça seguem juntas. Assim, o consenso de um conjunto de homens livres, manifestado no costume, tem maior força do que a decisão do legislador, e por isso é fonte de direito(485). Existe uma prioridade prática do costume sobre a lei, pois age praeter legem, para além dela, e é difícil de remover, visto que se trata de um hábito, do modo de ser de um homem ou de um povo.

Muitas vezes os costumes são herdados e formam a lei não escrita, um código de valores institucionais e comunitários que recompensa com a honra ou a vergonha, seu cumprimento ou omissão (a partir do valor da palavra dada e do peso da

honra, até os modos de falar – como um vaqueiro, como um senhor, com um tom alto ou baixo de voz, dependendo do país de origem –, passando pelo campo das boas maneiras, do modo de comer etc.). A lei não escrita se converte em amiga dos homens porque os educa nos costumes, porque é o que dá a eles o terreno firme onde colocar os pés e não ter assim que estar sempre inventando tudo. Desse modo, aparece uma estabilidade que protege os bens próprios, retira-os da arbitrariedade egoísta ou violenta, fixa os modos de educar e os transmite etc. A vida comum das pessoas converte-se, pelo costume, pela lei não escrita, em algo seguro ante as ameaças que poderiam destruí-la.

11.7.A SEGURANÇA DA VIDA HUMANA

O enfoque subjetivista da liberdade não admite outra lei que a que cada um se dá a si mesmo e vê a organização das leis como um âmbito estranho que nos querem impor. A falta de apreço à lei impede ver a vida social como esse cenário da plenitude humana, e se conforma resignadamente com vê-lo como o lugar da prostituição humana, ou do império das vontades particulares. A desconfiança para com a política procede da contemplação de uma sociedade na qual a beleza da nomocracia foi substituída pela luta, legal ou ilegal, entre forças que são, em muito, superiores ao indivíduo.

Tudo isto nos faz voltar os olhos para uma necessidade básica do

homem: a de saber a que deve ater-se e de prever o que acontecerá, de modo que a conduta possa tomar as decisões oportunas em cada passo: “a reserva, que o homem tem para sua relativa carência de instintos, é o saber, e, nesse caso, o saber prático. O saber prático, a ética vivida e sabida dão solidez e segurança ao meu comportamento quotidiano e, com isso, à minha vida”(486); quer dizer, me ajudam a decidir. “A ética é a arte de saber comportar-se frente às circunstâncias mutantes da vida”(487), a arte de viver. O homem precisa de seguranças e certezas a partir das quais possa viver e agir.

A estabilidade e a segurança da vida humana significam também a possessão e uso pacífico e estável dos próprios direitos: possuir um território, ter uma casa e seus

instrumentos, viver em paz, poder trabalhar, poder expressar-se, viver a própria religião etc. Os recursos com os quais o homem pode defender-se dos perigos que ameaçam essa segurança são a força e a razão. Quando ambas se unem, os resultados são infinitamente maiores do que quando agem separadamente. A razão proporciona o saber necessário para encaminhar de modo adequado a força (o ódio, a inveja, a ira etc.), comunicar-se com os demais e preservar a vida social. Por seu lado, a força dá a possibilidade de defender as convicções da própria razão e de lutar pela verdade. A força e a razão unidas produzem, no homem e na sociedade, a virtude, que é "força benfazeja"(488).

Uma forma de injustiça que introduz o desequilíbrio consiste em

afirmar que nem todos os homens são iguais, mas que existe uma desigualdade natural entre eles. O racismo, a escravidão e as formas despóticas de servidão são amostras disso. Diante disso, é preciso dizer que todos os homens somos iguais, e que não é possível encontrar argumentos que justifiquem a superioridade de uns sobre outros. Sem dúvida alguma procede o fato de haver uma superioridade factual (se meu oponente mede dois metros de altura e é faixa preta de caratê, é quase certo que, se brigarmos, ele me quebrará pelo menos um braço), mas não ontológica (se os homens dependessem do uso de alguma faculdade para poderem ser considerados dignos, não cairíamos de novo nessa lei do mais forte e de seleção da raça que tantos estragos

causou na Alemanha dos anos trinta?). A justificativa e o emprego da força de coação para submeter os demais à minha vontade é uma constante histórica. Essa tendência agressiva é um "diálogo mal conduzido", uma substituição da razão pela força. A erradicação dessa tendência é um tecido que de modo cíclico tem de voltar a ser tecida, para que o poder da injustiça não faça a justiça retroceder. A segurança transforma-se em paz quando se lhe acrescenta a harmonia do homem com o meio, com os demais homens e consigo mesmo: a paz exterior significa ausência de conflitos e a presença da concórdia que tem, como requisito prévio, a harmonia da alma, a paz interior.

11.8. POR QUE A AUTORIDADE

Os homens somos diferentes, porque somos irrepetíveis; vivemos em situações diferentes, e nosso caráter, estirpe, gostos, hábitos adquiridos e cultura são diferentes. A diferença é uma riqueza não afastada da igualdade – entendida como ausência de inferioridade. Os homens somos iguais, sendo semelhantes, e ao mesmo tempo diferentes. O homem é uma pluralidade de seres únicos (H. Arendt). A semelhança entre os homens procede da identidade biológica e do fato de que todos somos pessoas, donos de razão e liberdade. Essa semelhança cria a solidariedade, que nos faz ver qualquer homem como alguém semelhante a nós, digno.

A diferença de situações e a limitação humana de recursos, conhecimentos e capacidades físicas

geram o fato de que se dê a inferioridade ou superioridade de uns homens frente a outros. Essas diferenças são relativas, e se referem não ao nível ontológico (ou transcendental) do que é o homem, mas à suas capacidades operativas: um pobre nômade que vaga pela savana é tão pessoa quanto o mais brilhante catedrático de uma universidade de prestígio ou o banqueiro mais influente de uma potência econômica; mas sua capacidade de influência é palpavelmente menor. Quando a superioridade de um homem frente a outro leva a que a pessoa disponha da liberdade do outro, de forma a compartilhar o bem de que se trate, aparece a autoridade (por exemplo, o banqueiro tem o poder para fazer com que o nômade trabalhe para ele, lhe

entregue seu tempo; o nômade teria de ter a possibilidade de não aceitar: “fico com meu campo”).

A autoridade é a instância que dirige os homens para os bens que constituem seu fim, quando estes não são capazes de alcançar esses bens sem a ajuda de quem manda. O sentido da autoridade é dispor da liberdade de outros em direção aos bens que necessitam, e que por si sós não podem alcançar.Tudo o que se afasta disso implica em corrupção da autoridade; quer dizer, autoritarismo e prostituição dos bens comuns, que, então, deixam de se alcançar. A perversão da autoridade é o mais grave dano que a comunidade humana pode sofrer.

A autoridade nunca é natural, mas adquirida: se chega a ela, não se

nasce possuindo-a. Nenhum homem deveria apropriar-se dela: somente cabe recebê-la quando outros a outorgam. Não há nada que dignifique mais o homem do que ser uma autoridade justa, e nada que o degrade tanto quanto ser um déspota. Dispor como a pessoa quer da liberdade de outros não é uma tarefa natural da pessoa humana, mas mais uma ação que tem algo de divina. Exercer uma autoridade é acrescentar uma segunda vida à sua própria. Apropriar-se inadequadamente desse dom é maltratar o coração da verdade das coisas.

11.9. FUNÇÕES DA AUTORIDADE

Indicaremos agora as funções da autoridade política, entendendo este termo como domínio sobre homens

livres. Convém advertir que a sociedade inteira está repleta de formas de exercer a autoridade, desde as grandes até as pequenas, desde o presidente de uma grande companhia até uma bibliotecária.

1) As controvérsias práticas têm mais de uma solução acertada: habitualmente, se podem fazer de várias maneiras. Quem se empenha em que só haja uma maneira de fazer bem as coisas, é um inimigo da liberdade dos demais, visto que na ação humana cabe uma pluralidade de meios bons para um mesmo fim. A ideologia é a pretensão de que todos os meios para um determinado fim são ilusórios, exceto um(489). É a absolutização de uma opção no campo plural da prática.

Esta pluralidade possível de

meios exige uma autoridade que decida de que modo, entre os vários possíveis, se farão as coisas (em que prazo, com que estratégia etc.). Essa decisão é solidária a que se designe uma tarefa concreta a cada um dos que participam em uma obra comum. Trata-se de efetuar a divisão do trabalho entre os membros do grupo. Portanto, a primeira função da autoridade é unificar a ação comum mediante a escolha dos meios e a divisão e coordenação das tarefas. Isto pode chamar-se de função organizadora da sociedade. A legislação do Estado, das instituições e das autoridades grandes e pequenas (um guarda de trânsito, o chefe de pessoal de uma empresa etc.), consiste em ordenar a diversidade de forças e possibilidades que se colocam em umas circunstâncias

concretas (desde a política econômica à distribuição do tráfico em um cruzamento especialmente problemático).

2) A função organizadora tropeça com freqüência com o problema de que os que obedecem façam seu o mandato. As ordens da autoridade política devem ser entendidas e assumidas pelo receptor, de outro modo se perdem no ar: para que haja ordem alguém deve mandar, mas outro tem de estar obedecendo. Esta situação convida a um diálogo receptivo entre os dois termos da autoridade (o que manda e o que obedece), que termina aperfeiçoando as ordens iniciais, e incorporando o que obedece ao mando. Mas como a capacidade humana de reger-se pela razão não está assegurada, se coloca a necessidade de que o mandato da

autoridade tenha três condições fundamentais:

a) Que seja regida por uma lei. A autoridade é um mandato, mas esse mandato deve ser razoável, que dizer, deve partir das premissas que a lei coloca, deixando uma margem para que quem obedece possa encontrar novas conclusões, conforme as circunstâncias variáveis e contingentes de sua situação concreta. A autoridade é um auxílio à lei, mas não o contrário. Não é que a autoridade se sirva das leis, mas que as leis implantem sua vigência por meio das autoridades. Uma autoridade sem lei rebaixa o homem à condição de bruto ou de instrumento irracional que meramente se usa. A escravidão funciona com essa premissa: na medida em que o escravo não é suscetível às leis, não

há por que tratá-lo com justiça. Quando a autoridade não é medida pela lei, usurpa o lugar dela, e torna-se despótica.

b) Que a autoridade vele para que essa lei seja respeitada, visto que infringi-la significa incorrer em injustiça e instaurar o mérito da violência: "o poder encarregado de unificar a ação comum através de regras obrigatórias para todos é o que se chama autoridade"(490). Corresponde a essa função da autoridade tanto a promulgação da lei quanto sancionar seu descumprimento; quer dizer, impor uma força de coação superior à força particular que pretenda atropelar o direito. Essa tendência, que leva o homem a ser injusto, é universal e um motivo justificado para não confiar na força persuasiva das razões. O

ideal seria poder dialogar sempre, a realidade é que existe gente diante da qual é primário e fundamental defender-se.

c) Que preserve o direito das pessoas singulares. A lei e a autoridade devem instaurar um âmbito de segurança dentro do qual possa desenvolver-se a livre iniciativa privada. Que façam funcionar um sistema judicial de resolução de conflitos que preserve a justiça do direito privado.

d) A terceira grande função da autoridade é dar testemunho da verdade. O desempenho desta função corresponde a um tipo de autoridade inteiramente diferente das duas anteriores: a auctoritas, que é própria do testemunho, do que viu a verdade e da sua fé. “A auctoritas é o

prestígio do saber publicamente reconhecido”(491). Em que condições posso assentir ao que diz, e crer na verdade que alguém diz testemunhar? Assentir e crer na verdade testemunhada não está em desacordo com a liberdade intelectual, visto que existem muitas verdades, experiências, feitos etc., que só se podem levar em conta mediante o assentimento da crença humana ou religiosa(492). O trabalho de ensino do professor e de aprendizagem do aluno se baseia inteiramente nesse assentimento, que encontra na auctoritas uma superioridade que inspira confiança e segurança. O papel da crença ocupa no conhecimento e na conduta humanas um espaço muito maior do que a evidência e a comprovação direta: não é possível viver sem

assentir à autoridade do testemunho dos outros e tomá-lo como ponto de partida; querer comprovar tudo é rigorosamente impossível.

4) “A autoridade substitui com freqüência a razão e a vontade de um agente humano que, em vista de alguma deficiência, não pode cuidar de si mesmo(493). Esta quarta função da autoridade pode chamar-se paternal, e é a própria dos pais ou de quem tem a tarefa de educar aos que não se valem por si mesmos. Nesse sentido, é passageira: “porque substitui uma razão e uma vontade deficientes, a autoridade paternal é provisória e de caráter pedagógico. Torna-se abusiva tão logo cessa de apontar seu próprio desaparecimento. Sua operação cumprida fica mais bem demonstrada quando o súdito não precisa continuar sendo

governado por ela”(494).

5) A mais digna função da autoridade, e sua realização mais perfeita, consiste na comunicação da excelência, quer dizer, em dar aos súditos aqueles bens que a própria autoridade possui como seus. Ou, como já indicamos várias vezes, proporcionar os meios para que a comunidade seja um lugar onde compartilhar o diálogo e experiências, no qual todo mundo esteja em condições de colaborar e, também, de aceitar ajuda. Esta última função propõe um problema cuja resolução ocupa a melhor ciência política: quem deve mandar?”(495) A resposta mais convincente parece dizer que os melhores(496); o problema é encontrá-los ou, melhor dizendo, ter os recursos necessários para poder formá-los e que eles

queiram aceitar essa tarefa. A liberdade, a realidade do imprevisível, sempre aparece no esforço pela consecução da excelência. No caso do governo, o problema é mais claro na medida em que sempre afeta um amplo âmbito de pessoas.

Em que consistiria essa formação? Provavelmente em ter uma excelência quádrupla: técnica (destreza profissional na arte do governo); humana (que seja capaz de amizade, que tenha iniciativa, que saiba exigir a cada um segundo suas possibilidades – nem menos nem mais); moral (dotado de virtude e de justiça); e política (versado na arte da prudência, quer dizer, dotado para a correta tomada de decisões de comando). Governar (um país, uma empresa, uma instituição educativa,

uma casa) é uma tarefa na qual se coloca em jogo a totalidade das possibilidades humanas e que, portanto, exige o maior cuidado e abrange uma carga imensa de responsabilidade.

CAPÍTULO 12

A CULTURA

12.1. ELEMENTOS DA CULTURA

"Originariamente, cultura é um termo que indica a ação de cultivar; significa a ação mediante a qual o homem se ocupa de si mesmo, não permanecendo em puro estado natural. Daí, a contraposição entre natureza-cultura. (…) Homem culto é aquele que se cultivou"(497). O termo cultivar denota atenção, cuidado. A primeira dimensão da cultura é a "interiorização e enriquecimento de cada sujeito"(498) mediante a aprendizagem, "o

mobiliado e decorado da sua mente e da sua psique”(499). Cultura significa, portanto, ter conhecimentos, riqueza interior, mundo íntimo. A origem de toda cultura é o núcleo criativo e afetivo da pessoa, uma sabedoria que cresce para dentro, porque se cultiva, para depois sair de dentro.

Frente à primazia da exterioridade, o espírito humano caracteriza-se por saber habitar dentro de si e criar um mundo interior, que não é sonhado, mas vivido. Só neste habitar se encontra a felicidade e a plenitude. É o lugar do encontro com a própria intimidade, retirada em um santuário interior, realidade criadora da qual brotam idéias, projetos que acabarão saindo para o exterior. A pessoa humana ama o silêncio porque lhe permite sonhar,

imaginar, escutar sua voz íntima, conhecer-se. O descobrimento da interioridade e seu cultivo são o requisito para uma verdadeira bildung (formação)(500).

Ter espírito cultivado é saber ler as obras humanas, poder deter-se ante o cotidiano que revela algo majestoso, descobrir a profundidade do que se encontra ao alcance da mão, não deixar que o belo passe desapercebido, ou que só se considere como interessante o barulhento, o grande, o chamativo ou o desproporcional. Um gosto cultivado sabe de matizes, chega aonde o ignorante não alcança.

Em um sentido mais estrito, cultura é qualquer manifestação humana. A capacidade de manifestar foi indicada como nota que define a

pessoa: é a expressão externa da interioridade. A cultura é constituída por todas aquelas ações mediante as quais a pessoa se manifesta.

A expressão humana se serve sempre de uma matéria à qual acrescenta uma forma, que não existia antes, e que leva consigo um significado que procede da inteligência, e que manifesta intenções, desejos etc. O que define o homem como ser cultural é esta capacidade de revestir o material, mediante uma forma acrescida, de um significado que procede do mundo interior e que ordena a obra humana à outra coisa diferente dela mesma. Pela cultura, a mão é algo mais que um membro para segurar: expressa saudação, acolhida, fraternidade, carinho, ou pelo contrário, violência, aspereza etc.

Pela cultura também aparecem as obras humanas, os objetos que os homens produzem. Um martelo, as janelas, a disposição de uma rua ou de um campo, as estradas, as casas… Aparecem os utensílios, os enfeites, os objetos artísticos, a literatura, as contas correntes, os advogados com suas leis, instrumentos médicos, o concreto armado e as estruturas etc. Todas essas são formas acrescentadas às realidades naturais.

O decisivo da manifestação humana é que mediante ela o homem dá forma às coisas e incrementa assim o mundo natural, aumenta o número de realidades. O mundo em que habitamos está repleto de coisas que seriam inexplicáveis sem a existência do homem. Um livro, sem leitores, seria um objeto sem finalidade; uma clínica sem doentes

também não teria sentido. Nós, seres humanos, dotamos as novas realidades de significado, enriquecemos o mundo, fazemos com que passe de Terra à habitat, à casa, o lugar onde se desenvolve nosso caráter mundano.

A este conjunto de objetos culturais denominamos de cultura em sentido objetivo. Não são algo separado da natureza, mas uma continuação dela. Nascem como modificações de seres naturais (uma cadeira, por exemplo), e se guardam junto dela (dentro de casa, ou debaixo de uma árvore). A cultura em sentido objetivo é uma continuação da natureza: "o homem é mais que natureza, e por isso a continua: essa continuação indica que o homem é espírito"(501). Se o homem é capaz de enriquecer o que estava pronto

biologicamente, é sinal de que é capaz de superar a mera biologia, o natural: o caráter criador do ser humano na cultural é uma razão muito importante para indicar que o homem não se circunscreve ao tempo biológico, que o transcende.

Além disso, a forma dos objetos culturais remete a algo diferente dela mesma. O exemplo mais claro é a linguagem: trata-se de vozes articuladas ou sinais escritos, que trazem um significado em si mesmos. Quer dizer, seu caráter de sinalizar implica na capacidade de superar seu caráter físico (um ruído, alguns riscos no papel) para abrir-se ao mundo dos significados (entender a mensagem à qual esses ruídos ou riscos se referem). O caráter simbólico das obras humanas é algo convencional, quer dizer, livre e modificável: se

fixa o significado de uma palavra, mas pode variar; o gesto da amizade não é sempre o mesmo (beijar-se, dar-se as mãos, roçar o nariz, compartilhar o sal). A cultura é livre, e portanto, convencional, variável, histórica.

Assim, pois, se podem distinguir na cultura humana as dimensões expressiva e comunicativa, produtiva, simbólica e histórica, que na realidade ocorrem sempre unidas. A seguir, trataremos um pouco mais de cada uma delas, de modo que, da consideração de todas, obtenhamos uma visão um pouco mais completa da surpreendente capacidade criadora do homem.

12.2. AÇÕES EXPRESSIVAS E COMUNICATIVAS

Nem sempre se considera de modo suficiente a função expressiva da cultura. Na realidade, a expressão do espírito humano é a própria cultura. O cientista tem a tentação de objetivar a criatividade humana em suas obras, para assim medi-la recolhendo leis gerais da sua análise. Entretanto, para entender verdadeiramente a cultura, é preciso não separá-la de seu autor, pois este a cria inspirando-se nas verdades, valores e fins que contempla a partir de seu mundo interior. A cultura, antes de ser obra, é tarefa criadora.

Isso foi percebido com toda exatidão pela escola hermenêutica, que procura compreender o homem e interpretar suas obras ”a partir do interior”, trazendo à luz a inspiração e a imagem do mundo que as anima. A hermenêutica converte-se assim em

um método de compreensão e interpretação de culturas e épocas distintas da nossa, visto que se pergunta pelo espírito que as fez nascer e procura interpretar seu sentido. Na realidade, quando o homem “lê” um livro, ou contempla uma catedral gótica, o que faz é interpretar e compreender seu sentido(502). Para entendê-lo é útil perguntar-se quem os “escreveu”, qual foi sua inspiração e que verdade pretendia expressa ao fazê-lo.

É importante notar que a cultura não é apenas expressão de uma subjetividade, mas expressão da verdade vista por uma subjetividade. Ao interpretar uma obra cultural, temos de procurar a verdade expressada, e para isso nos ajuda compreender a pessoa que a expressou. Mas se ficamos apenas

nisso, a leitura das obras culturais se converte em pura erudição. Não é assim; toda obra cultural carrega consigo uma verdade que podemos chegar a compreender.

A função expressiva da cultura destaca-se naquelas ações que têm em si mesmas um sentido e uma finalidade simultânea à sua realização; quer dizer, aquelas nas quais a presença do espírito faz com que os bens e sentimentos que expressam sejam compartilháveis por outros. São as ações comuns por excelência, visto que as ações expressivas não costumam obedecer somente a um interesse útil, mas parece predominar nelas uma beleza que se comunica, que nasce da verdade expressada nelas. Podemos tentar agrupá-las, tendo claro que todas elas são cultura:

Os gestos. Saudar, sorrir, dar as boas-vindas etc., são a primeira forma de linguagem; às vezes o silêncio é mais expressivo do que a palavra: o homem é o único ser que faz do calar um gesto característico(503).

2) A linguagem falada expressa o pensamento teórico e prático. Dizer palavras é usar termos que têm um significado conhecido por outros, é comunicar-se. A linguagem falada é talvez a ação expressiva e comunicativa mais importante na cultura(504).

3) Os costumes, que são gestos repetidos muitas vezes, que outorgam segurança à vida humana. Facilmente se convertem em ritos: o rito de uma comida de festa, ou de uma cerimônia nupcial. As normas de cortesia são

gestos rituais: desejar um bom dia, o levantar para cumprimentar uma pessoa a quem somos apresentados pela primeira vez, ceder passagem ou o assento do ônibus etc.

4) Alguns gestos já são autênticas ações receptivas porque implicam em cultivar a atenção para algo, esperar ou dirigir-se para um ser que nos atrai. As ações receptivas são a maneira de dirigir nossa atenção para o mundo, significam abri-se para ele de uma determinada maneira. Costumam exigir silêncio, pois este é condição para a atenção: só quem cala pode atender. O ruído mata o calar.

5) Outros gestos, freqüentemente acompanhados de linguagem falada, são doadores, porque outorgam um bem ou um mal, como sucede com os

atos próprios do amor e do ódio: mostrar, ajudar, cuidar, assentir, insultar, enganar etc. As ações doadoras formam parte das ações relacionais, que se dirigem aos demais: desde assinar um contrato até pedir um bilhete. Ações relacionais comunicativas(505) são as que estabelecem uma relação interpessoal de qualquer tipo.

6) Dois tipos especiais de ações relacionais intimamente ligadas entre si são as ações lúdicas e as ações simbólicas. Voltaremos a elas.

12.3. AÇÕES PRODUTIVAS, TRABALHO E PROFISSÃO

A expressão e a comunicação humanas se utilizam sempre de uma matéria à qual acrescentam uma

forma nova: dar forma a uma matéria é criar, produzir um obra cultural. Por essa perspectiva, a materialização do espírito e a espiritualização da matéria são aquilo específico do homem que pode ser chamado de cultura: o espírito se torna objetivo (Hegel), deixa marcas, permanece; a matéria recebe uma forma de caráter inteligente que a espiritualiza e a reveste de significados e valores dos quais carece por si própria. Um aviso de "proibido ultrapassar", por exemplo, substitui o muro que barra a entrada, e expressa um direito do proprietário: é uma construção cultural com valor real, nos obriga a nos determos, nos dota de responsabilidades.

Os objetos culturais substituem e apóiam o gesto e o costume, humanizam o mundo e a vida, levam a

significados que estão para mais além do que externamente essas coisas são: uma mesa posta na sala de jantar significa que é hora de comer; se os talheres e a louça são os bons, é que vai haver festa; do mesmo modo, em uma boda não servem macarronada com molho de tomate: as coisas possuem significados, convencionais mas ao mesmo tempo necessários. Um namorado não dá à sua prometida um anel de ferro para pedi-la em casamento; a "louça da avó" se guarda porque é um objeto que remete à origem da família; do mesmo modo se celebram os aniversários, pois são dias que merecerão a possibilidade de repetir-se sempre.

Assim o homem, enquanto ser cultural, cria sinais significativos, relações entre esses sinais, plexos,

redes, de significados. O trabalho, portanto, não é só a atividade e o movimento fatigosos mediante os quais o homem satisfaz suas necessidades, mas também seu resultado: a organização, transformação e continuação do meio natural no qual o homem vive; definitivamente, a melhora do mundo.

Por isso, convém destacar o que se conhece como sentido ou rendimento subjetivo do trabalho(506); isto é, aquele que ocorre enquanto o homem desfruta e se aperfeiçoa possuindo o fruto de sua tarefa. A razão, Aristóteles já dizia: ”a obra é de certo modo o fazedor em ação”(507), quer dizer, o homem ama sua obra porque ama o ser, e sua obra é um prolongamento de seu próprio ser. Esse é o sinal da vontade criadora que todo homem

tem: o que faço permanece. Se tenho um dia feliz, acaba; se por causa desse dia feliz escrevo um poema, pinto um quadro, então permanece, pois posso lembrá-lo. Os anos passam, vou perdendo a vida; e, em troca, cada ano é uma obra feita (um projeto profissional, a família, ter filhos. Assumir os fracassos), essa obra permanece, e eu sou reconhecido por ela, e eu sou ela.

O homem ama o trabalho, quando sente paixão por criar e possuir o criado. Pelo contrário, não pode amar quando é só fadiga física, esforço, mercadoria entregue em troca de um salário. Quando o homem não pode trabalhar e levar a cabo sua obra, não alcança sua plenitude. Isto é reduzi-lo ao "desemprego antropológico", a ser uma pedra, ou um parasita que vive de subsídios ou heranças. Isso não é

aceitável e por isso trabalhar é um direito: é o caminho do desenvolvimento e da criatividade humanas. O homem precisa de algo mais que subsistir: precisa aperfeiçoar-se, e aperfeiçoar o mundo e a sociedade e isso se consegue trabalhando. “O trabalho é a forma mais expressiva da essência total do ser humano”(508).

A apropriação gozosa, mediante a criatividade, do fruto do trabalho, o situa em um plano muito superior ao da subsistência. Entender que o trabalho é o caminho da realização humana foi um descobrimento extraordinário, mas tardio. Antes do século XVII o homem concebia o cultivo do conhecimento como uma tarefa educativa “liberal”, desvinculada do trabalho e superior a ele. Por isso, a realização e

aperfeiçoamento humanos se efetuavam fora do trabalho, no ócio, através de tarefas não servis nem produtivas, mas morais, educativas e religiosas. Cada homem já tinha uma tarefa designada pelo lugar natural onde nascia e só se esperava dele que cumprisse bem a função que lhe havia correspondido (ser bom artesão, bom rei ou boa esposa). O trabalho não estava vinculado ao cultivo do conhecimento; era algo servil, instrumental cingido à necessidade(509), era algo que marcava a vida com um selo de indignidade: o trabalhador era o servo; o senhor existia para outros assuntos. Do mesmo modo, trabalhar era um castigo e a bonança se via como um sinal abençoado.

A cultura capitalista deu lugar a um longo processo de afirmação do

valor do indivíduo, no qual o trabalho, junto ao exercício da liberdade, passou a ser uma tarefa central na realização de todo homem. Hoje em dia, após um longo processo de liberação da miséria proletária e de conquista de liberdades, chegou-se a valorizar seriamente a importância de sua finalidade. O trabalho não é uma tarefa servil, ainda que necessária, nem tem uma importância meramente econômica, como ocorria no primeiro capitalismo, mas é a atividade essencial para que o homem se realize como homem e ocupe o lugar que merece na vida social. Hoje é a tarefa socializadora por excelência. O homem, mediante o trabalho, converte-se em um profissional, quer dizer, um "expert", competente para realizar tarefas que não podem ser

feitas por qualquer um(510).

Assim, o profissionalismo é o critério de retribuição econômica, pois recebe mais aquele que faz melhor sua tarefa, por serem seus serviços profissionais mais e melhor requisitados. É a profissão e não o nascimento, nem a classe social, a que distingue os homens e lhes atribui o caminho de seu próprio aperfeiçoamento e sua posição social. Tudo isso pressupõe uma organização social e uma mentalidade cultural baseadas na livre iniciativa e responsabilidade das pessoas. O mundo antigo, que continha valores hoje já esquecidos, carecia, entretanto, desses princípios de organização.

A tecnocracia e o funcionalismo tendem a identificar profissão como

perícia técnica. A rigor, se o trabalho é o caminho da realização humana, será preciso ver a profissão como um dos modos principais de levar à prática os próprios ideais e valores, e como uma parte decisiva do próprio projeto vital. A consideração detalhada da virtude do profissionalismo corresponde à ética, e é hoje um tema da maior importância, visto que a correta relação entre ética e profissão ajuda a realizar melhor esta última: a ética exige, em primeiro lugar, realizar bem o próprio trabalho. Realizar bem querer dizer que a dimensão moral e a dimensão profissional do trabalho são inseparáveis. Um trabalho não é verdadeiramente bom se não é também moralmente correto. Pode-se ser um grande técnico no desenho de armas de destruição em massa, ou um

perfeito traficante de drogas, ou dirigir com eficácia uma potente rede de pornografia infantil. Mas o dano que essas atividades causam, em primeiro lugar ao autor, em segundo ao destinatário, faz com que nelas se tenha perdido o fim e o sentido da tarefa profissional: não se pode separar a vida da verdade sem pagar por isso com a ruína da própria existência.

Daqui podemos indicar os principais tipos de ações produtivas:

1) A técnica, que se pode entender como meio de apropriação do mundo e como o conjunto de instrumentos com os quais o homem o habita.

2) O conjunto de objetos simbólicos, não empregáveis no puro sentido técnico-instrumental, nos quais se depositam os valores morais

e religiosos de um povo. É isso o que coloquialmente se entende por "cultura": livros, monumentos, objetos ornamentais, museus etc.

3) A linguagem comunicativa, enquanto que a palavra se deposita em suportes mais permanentes do que a fala. Tradicionalmente tem sido na escrita, na qual se depositam os conhecimentos teóricos (a ciência), os práticos (a técnica), e o saber narrativo. Hoje, se pode falar da linguagem cinematográfica (que variou de uma maneira harmônica com a sociedade e influiu enormemente nas suas transformações), informática etc.

4) A transformação da terra em mundo humano por meio do domínio sobre os meios naturais: agricultura, engenharia, arquitetura, desenho,

urbanismo etc.

5) O mundo da economia, da especulação, dos valores bursáteis etc., é outro dos principais acréscimos do homem ao mundo. O dinheiro e o sistema econômico são as grandes concretizações dessa criatividade.

6) Por último, o direito e o sistema das instituições.

O conjunto é portentoso: torna-se compreensível a tentação de explicar o homem como uma mera função deste complexo sistema cultural e tecnológico que são suas obras. Mas é uma tentação pouco convincente se se pensa que é o homem que os tenha construído, e que só ele é capaz de fazer funcionar esse sistema corretamente. O decisivo é sempre a pessoa. Entretanto, acontece que

muitos indivíduos experimentam uma sensação real de alienação enquanto são subordinados à suas próprias criações. A partir de filmes como Metrópolis (F. Lang) ou Tempos modernos (Ch. Chaplin) se tem denunciado essa redução do homem ao homo faber. Basta hoje em dia conhecer certas fábricas que as multinacionais têxteis possuem em países do Terceiro Mundo, ou o horário de trabalho de um executivo de Wall Street (e lugares similares) para dar-se conta de que a realidade continua sendo decepcionante.

12.4. OS SÍMBOLOS E AS AÇÕES SIMBÓLICAS

Todo objeto e ação cultural têm uma função simbólica, que remete o produto humano a outra coisa. Assim

acontece de modo eminente na linguagem. Função simbólica quer dizer, em primeiro lugar, função representativa e esta é algo próprio de toda realidade cultural, enquanto significa algo distinta de si mesma, ou se remete a ela: um martelo está por si próprio, aludindo a uma mão que o empunhe e a um objeto sobre o qual golpear. No martelo, “vemos” de algum modo a mão e o prego.

Vamos precisar o que a rigor é um símbolo, visto que assim entenderemos melhor sua riqueza(511). Um símbolo em sentido estrito, por exemplo, uma bandeira, se diferencia de uma indicação ou sinal natural (a fumaça é sinal de fogo), de um sinal artificial (um sinal de trânsito) e de um sinal lógico (o sinal matemático “+”) pelo fato fundamental de ser uma imagem que

faz alusão a um objeto ausente, diferente dele mesmo. Um leão com a pata aberta é a imagem de um animal, mas além disso simboliza o valor, valentia, porque o comportamento do leão se parece com o do valente. Em troca, os sinais esgotam seu ser naquilo a que remetem. Em uma sinal de trânsito, a luz verde ou vermelha é uma indicação para agir de um determinado modo. Se o sinal não dá luzes verdes e vermelhos, não serve. Os símbolos são algo mais do que sinais. São imagens de algo, representam algo que não são eles mesmos, e estritamente falando, são imagem com sentido. "Um símbolo é um objeto que, à parte de sua própria significação imediata, sugere também outra, especialmente o conteúdo mais ideal, que não pode encarnar perfeitamente"(512).

Por tratar-se de um conhecimento mais imaginativo do que racional, o símbolo traz até nós uma realidade ausente, mas de uma maneira obscura, imperfeita, sugestiva. Remete a realidades diferentes a ele mesmo, muitas vezes afastadas de nós, e, portanto, ainda mal conhecidas. O símbolo é um recurso que o homem tem para fazer presentes realidades que não pode ou não quer expressa de modo claro e distinto. Por exemplo, os índios apaches pintavam o rosto para fazer guerra, querendo aparecer diante dos inimigos como seres terríveis. Uma flor é símbolo de beleza e de amor, mas de uma maneira que apela aos sentimentos, não à racionalidade lógica (logicamente uma flor é "o que as vacas comem”, ou o que dá sementes, mais nada). Assim, podemos definir

um símbolo(513) como a imagem de uma coisa, que faz intuitivamente presente outra coisa distinta, de modo direto e imperfeito, não completamente determinado, de maneira que começamos a possuir de algum modo o que é simbolizado. O homem se serve dos símbolos para começar a conhecer e adornar-se de realidades que de momento não possui de todo, ou que nunca poderá possuir plenamente, e que por isso não são racionalizáveis. A função simbólica corre a cargo da fantasia, e desempenha na cultura um papel de primeira ordem.

O homem necessita dos símbolos, e também dos sinais, para relacionar-se com o ausente, para ampliar o raio da realidade possuída. O símbolo é a porta de acesso ao mistério e ao misterioso. Negá-lo é negar que

exista realidades que superem nossa capacidade de conhecer, e isso é uma posição precipitada (entre outras coisas porque não sabemos nada sobre nossa origem e nosso fim). O símbolo é uma das maneiras que o homem tem de materializar o espiritual e de superar a distância que o separa das realidades das quais quer apropriar-se. A capacidade de usar símbolos deriva dessa singular capacidade de referir-se ao que não está presente, ao que não está em frente, ao futuro e ao passado.

Pode-se extrair disso uma conclusão importante: muitas ações expressivas e muitos objetos culturais são simbólicos porque plasmam materialmente essas referências que o homem faz a realidades ausentes. Por exemplo, existem ações simbólicas ligadas ao uso de objetos que também

o são. Ações simbólicas são aquelas nas quais a utilização de um objeto ou gesto simbólico vêm acompanhada pelo dom ou recepção de algum bem, superior ao símbolo, mas representado por ele. Assim, a entrega das chaves da cidade ao rei simboliza que se está dando a ele o poder sobre a cidade. A entrega dos anéis e as palavras que os noivos trocam significam (e realizam) a promessa mútua de entrega. O sinal da cruz e as palavras com que o sacerdote absolve o penitente simbolizam (e realizam) o perdão dos pecados. A exibição do cartão vermelho ao jogador de futebol significa (e realiza) sua expulsão de campo. Um doutorado honoris causa simboliza o reconhecimento de uma comunidade à sabedoria eminente. O beijo é uma ação que simboliza

variadas formas de amor etc.

As ações simbólicas costumam realizar-se mediante as cerimônias, e expressam muitas vezes a entrega e/ou recepção de bens imateriais. Hoje em dia, a compreensão do seu sentido foi debilitada: podem ser vistos como puros atos de cortesia e estima, ou de tática política interesseira, rituais obrigatórios, trâmites. Em outras épocas, as ações simbólicas foram vividas com mais intensidade, como atos que produzem o que significam e que exigem uma atmosfera de solenidade festiva. A barbárie e desigualdade social próprias dessas épocas não deveriam estorvar a valorização adequada de coisas possuídas por eles que hoje valorizamos pouco. As ações simbólicas não são relíquias do passado, mas continuam sendo

necessárias para expressar realidades que estão mais para além da lógica e da utilidade. De todo modo, em nossos dias continuamos celebrando alguns dos grandes símbolos (a boda, o nascimento de um filho, o amor etc.).

12.5. A ARTE: SUAS DIMENSÕES

A função simbólica observa, entre outras coisas, uma certa apropriação do que não está presente. Existem pelo menos três maneiras de concretizar essa apropriação: a magia, o jogo e a arte. A magia é algo radicalmente distinta do trabalho, pois este nasce do esforço do trabalhador e da capacidade própria dos meios empregados. A magia, pelo contrário, consiste em dominar e possuir uma realidade ausente, por

meio de uma palavra, um sinal ou uma ação que “captam” essa realidade e a colocam à disposição do “mago”. O mágico é conseguir fins com meios desproporcionados(514), conseguir os meios para economizar-se o esforço que exige a manipulação das coisas, conseguir atalhos.

Já falamos do jogo, ainda que falte indicar que nele é num elemento essencial, o que concretiza uma representação de algo que não é real como se fosse de verdade. A representação própria do jogo tem caráter simbólico: o menino dirige os carros de brinquedo como se realmente andassem e para brincar com ele se tem de fazer o mesmo. O menino deixa de ser tal, quando, vestido de índio, deixa de ver um sinal perigoso para perceber que não é mais que o parque de seu bairro e

que ele está, literalmente, “brincando de ser índio”. Ou se vive o que se brinca como sendo importante e real ou não se brinca. Com o xadrez, acontece o mesmo: pode-se jogar para ganhar, e inclusive trapacear, mas então não é um jogo, mas sim um meio para outra coisa (a vitória). Só existe jogo de verdade se o que se quer é jogar, ao mesmo tempo em que isso se toma como uma atividade maximamente séria (não há nada mais lógico e freqüente que um aborrecimento porque alguém não está levando a sério o jogo – o “vaqueiro” que se nega a morrer, o outro que pula várias casas do tabuleiro, o que não entra na partida etc.). O jogo tem a virtude de mudar de realidade.

Resta agora voltar os olhos para essa realidade humana maravilhosa

que é a arte. A beleza é um valor que de certo modo converte os que a possuem em fins, porque estes se tornam preferíveis por si próprios. A arte é a atividade humana criadora de beleza. Tem também as quatro dimensões próprias de toda obra cultura(515):

1) A primeira coisa que aparece na arte antiga é sua função simbólica: as obras de arte têm a princípio uma finalidade de uso mágico (pinturas rupestres, totens) e religiosa (ídolos, deuses), pois aspiram a tornar presentes os espíritos, seres ou animais representados. A arte é uma resposta às forças cósmicas e naturais, das quais o homem quer apropriar-se. A arte sempre teve uma finalidade que não é mera expressão de estados subjetivos, mas de representação do mistério, do

espiritual, do longínquo. Não se podem entender as obras de arte à margem de sua referência às realidades representadas nelas.

A realização do objeto artístico é difícil: requer uma perícia que os clássicos chamaram de tejné (técnica e arte) ou, em latim, ars. Durante muitos séculos a arte e a técnica formaram uma unidade: a túnica e a máscara de um sacerdote, ou as armaduras, eram objetos que tinham valor instrumental, mas também forma artística. Ainda hoje a arquitetura é ars, uma técnica construtiva, e ao mesmo tempo uma arte, no sentido pleno da palavra. Unem-se nela o conhecimento técnico dos modos de construção com o sentido estético na distribuição de espaços e formas. As formas pré-modernas de arte eram

principalmente artesanato, ars realizada por pessoas especializadas em uma técnica determinada. Mas a função simbólica continuava sento decisiva nelas, pois estavam ao serviço da comunidade: a arte expressava e materializava os bens comuns, preparando os espaços e objetos necessários para as ações simbólicas. Talvez as praças do renascimento italiano não sejam um claro exemplo disso: lugares bonitos, de reunião, para exercitar a política e para mostrar o poderio de uma cidade e de alguns grêmios. Nessas formas de arte (basta pensar nas catedrais góticas), a obra se eleva por cima do artista, que costuma inclusive ser anônimo, pois este limita-se a expressar artisticamente os bens comuns, próprios de sua tradição.

3) A arte moderna começou logo a separar-se da técnica, porque esta se uniu à ciência, exigindo uma excessiva especialização para chegar a dominar o mundo. São, então, progressivamente superadas as antigas formas mágicas, míticas e literárias de sabedoria, e se substituem pela ciência moderna. Acentua-se e torna-se independente a partir desse momento, e cada vez mais a função expressiva da arte, em cujas obras se procura sobretudo plasmar uma beleza estética.

"A história da civilização ocidental é a história da progressiva autonomização da arte"(516), que se faz cada vez mais independente de sua finalidade social. Aparecem, então, com brilho próprio, o autor e o destinatário individual da obra de arte, o valor formal e expressivo da

beleza estética, sua força representativa da realidade e a verdade artisticamente expressadas, a importância das condições subjetivas de inspiração e fantasia do autor, a crescente importância da figura do artista, seu reconhecimento social etc. Na arte moderna, a função expressiva da arte passa a ser, em muito, a mais importante, e a arte do passado é vista também por essa perspectiva. Na medida em que se acentua a busca da beleza como um fim independente da utilidade, a arte converte-se em um território autônomo, regido pelas leis estéticas.

Se olharmos para a arte atual, veremos nela dois grandes territórios bem diferenciados. Em um deles, desapareceu a utilidade da obra artística e todo o seu uso que não seja sua pura contemplação e estudo. No

outro, permanece antes de tudo, a função produtiva, colocada a serviço de uma utilidade completamente especial, e que chamaremos ornamental ou decorativa.

O primeiro território pertence à atividade artística que busca apenas a beleza, e está representada de modo original pela poesia. A poesia reside no valor expressivo e na beleza das palavras, que são as que tornam presente a realidade nomeada. O mesmo aplica-se às peças mestras da música, ainda que o valor que a acompanha para outras dimensões da vida seja muito grande. Muito relacionado com este está o dos mundos imaginados pelas artes literárias (teatro, novela etc.) e pelo cinema. Os mundos-ficção que o homem cria são cenários privilegiados da arte e da

criatividade humana. O território autônomo dos mundos fictícios é expressão do que constitui a riqueza simbólica do homem, recreação e imitação de uma realidade recordada, ao serviço da necessidade humana de encontrar o sentido das coisas.

Esse território de realidades imaginárias, criado pela arte, não é mero capricho, uma espécie de entretenimento banal ou pouco sério. Por meio da arte, da narração literária, e em geral das ações simbólicas, se constituem os modos humanos de encontrar o verdadeiro sentido das coisas. Essa é sua função irrenunciável. Por quê? Porque o sentido dos seres, da vida e do mundo não se conhece por meio de um tratamento puramente científico da realidade. A pessoa age, mas para saber fazê-lo necessita de uma

direção para seguir, encontrar um sentido reconhecível nas coisas que encontra em seu caminho. Para descobrir o sentido do que o rodeia e de sua própria conduta, o homem necessita de explicações que o ajudem a reconhecer o valor e a beleza que os seres têm em si mesmos, a conhecer e querer o belo, o incondicional, o valioso.

A racionalidade científica, por ser analítica, não descobre o significado do humano e do natural, porque o abstrai e o separa do tempo. Quando essa racionalidade pretende erigir-se em ponto de vista privilegiado, torna-se insuportável. Se faz necessário, então, o regresso às formas de "iluminação da realidade" que demonstre nela "um sentido reconhecível", que lhe dê "familiaridade com o espírito

humano”(517). Esse recuperar o significado global do mundo se faz através do mito, da narração poética, da ficção. Quer dizer, por que a vida humana é temporal e limitada, seu sentido se mostra em formas de conhecimento que de modo simbólico nos explicam as realidades presentes e nos aproximam das ausentes, de um modo que a ciência positiva não consegue captar(518). Pode-se afirmar que o fim da arte é expressar o sentido e a beleza das coisas.

No mundo da arte e da literatura, as formas belas se conseguem com o uso, genial e acertado dos meios expressivos que o artista possui. É uma arte que procura um espectador, um receptor. A cultura européia desenvolveu extraordinariamente esse aspecto da cultura, como veículo comunicativo de duas subjetividades,

sobretudo, graças ao desenvolvimento da escrita e da leitura individuais(519). Entretanto, não convém esquecer que o discurso narrativo, e a capacidade artística e representativa são empregados pelo homem com o fim de expressar e transmitir modelos dos quais se retirou um conhecimento e uma experiência que se quer transmitir. A função expressiva da arte é também comunicativa daquelas verdades, valores e bens comuns que constituem o patrimônio de uma comunidade(520). Uma consideração puramente solipsista da atividade de criação e contemplação artística, esquece que a cultura é, antes de tudo, manifestação e esperança de diálogo.

12.6. A TRANSMISSÃO DA

CULTURA, OU A ARTE DE EDUCAR

No decorrer destas páginas muitas indicações já foram dadas sobre o que seja educar. Chamamos de formação da personalidade humana ao processo de socialização primária, mediante a qual se aprende a viver dentro da família. Aprender a ser homem ou mulher consiste em aprender a dirigir-se a si mesmo, e conseguir a harmonia da alma graças à arte de viver. Isso implica em que educar é ensinar não apenas conhecimentos teórico, mas, sobretudo, modelos e valores que guiem o conhecimento prático e a ação, e ajudem a adquirir convicções e ideais, conseguindo uma educação nos valores e nas virtudes. Educar é, então, cumprir a função

aperfeiçoadora da autoridade: comunicar a excelência.

Ensinar a verdade também é educar. A verdade científica caminha junto com a técnica, que é sua aplicação: o ensino de ambas ajuda a incorporá-las de tal modo que se possa adquirir uma profissão, por meio da qual o ser humano se instala, ocupando seu lugar na sociedade, ao mesmo tempo em que adquire o ponto de vista a partir do qual pode acrescentar realidades novas ao lugar em que vive. Por isso mesmo, o desemprego forçado é um atentado tão grande contra a pessoa humana: é impedir que alguém possa ser útil, ao mesmo tempo em que lhe diz que não é: pede-lhe que não se incomode, que logo lhe será dado um subsídio ou uma aposentadoria antecipada, mas que não tem mais nada que oferecer.

Condenar alguém à mera sobrevivência é exilá-la do mundo dos homens. Precisamente por isso, a profissão é um assunto tão importante.

Parte desse ensinamento sobre o passado é a transmissão da cultura. Não há verdadeira educação sem transmissão de cultura, sem ensinamento dos gestos, palavras, ações dos que nos precederam. A cultura forma o depósito onde encontrar o sentido das realidades que para nós são valiosas. A cultura, como ensinou Hegel, é o lugar onde se transcende o estreito limite das ocorrências particulares, das vontades interesseiras. Sem aprendizagem, não existe o homem.

A assimilação da cultura não pode ser feita individualmente mais que em

pequena medida: educar não é uma mera transmissão de conhecimentos. Consiste em transmitir ideais e tarefas vitais, mas isso só se consegue por meio de uma relação de amizade, também entre o educador e o discípulo: os lugares onde mais se aprende são aqueles nos quais reina a confiança.

Ao mesmo tempo, a educação, como comunicação da excelência e transmissão da verdade, exige uma certa auctoritas naquele que ensina, ao mesmo tempo em que coloca em jogo a capacidade de amar, de colocar-se na pele do educando, de não limitar-se a uma tarefa burocrática, mas que cada um transmita seu valor pessoal nela. "Formar-se como educador exige aprender a ajudar"(521). A realização dos atos próprios do amor,

e, portanto, também a tarefa de educar, são um hábito que se aprende quando se realiza e que por isso tem como nome mais apropriado não o de ciência, mas o de moral ou de arte(522). Ensinar, formar, é uma tarefa carregada de responsabilidade, na medida em que o que se negocia nela é a contribuição dada ao modo de ser do discípulo. Não procede fazer uma separação em compartimentos isolados, especialmente quando nos referimos à formação dada nos períodos de crescimento: qualquer tentativa de neutralidade nesse sentido já significa ter optado pela constituição de mentalidades relativistas, vazias de sentido, vazias de finalidade.

Educar é um saber prático, visto que consiste em ensinar a outro a comportar-se: “a arte educativa está

longe de consistir em um mero andaime externo de ajuda para o desenvolvimento ou o crescimento da pessoa, mas consiste em uma atividade que entra dentro da intimidade do educando, já que não se pode levar a cabo sem diálogo”(523). Por isso, “sem amor e sem diálogo não existe educação possível: o próprio do artista é que, arrastado pelo seu amor, faz aparecer algo novo, uma nova peça de valor inefável, única. A técnica mecânica repete, a ciência repete; o artista faz sempre peças únicas”, como o educador.

Toda a relação docente e discente de transmissão de conhecimentos tende para esta dimensão pessoal da educação. Por isso, as pessoas dedicadas a essa tarefa profissional devem esforçar-se por converter a

técnica profissional em tarefa e ideal, aberta a valores e virtudes não estritamente úteis. As instituições educativas atuais não resolveram ainda esta unidade entre a transmissão de conhecimentos e técnicas e a dimensão prática e pessoal da educação. O diálogo entre profissão, ciência, valores e ideais é muitas vezes uma necessidade impossível, que dá nó em boa parte das preocupações dos pedagogos de hoje, e justifica o porquê de a educação não ser só transmissão de técnicas, mas cultura e valores.

A universidade acrescenta outro problema à esta separação entre o científico-técnico, e o íntimo: a necessidade de dar à ciência e à profissão um sentido humano por meio de uma visão global e harmônica dos vários conhecimentos.

A chave de tudo isso se apóia na personalização da relação entre professor e aluno, fazendo com que essa relação desemboque na realização do sonho acadêmico por excelência: uma universidade constituída não por professores e alunos, mas por mestres e discípulos. Quer dizer, um lugar no qual o dominante não seja nem o monótono discurso repetitivo nem a passividade de copiadores profissionais de anotações a que tantos reduziram o conteúdo de sua formação acadêmica.

CAPÍTULO 13

A VIDA ECONÔMICA

13.1. TRABALHO, NECESSIDADES HUMANAS E ECONOMIA

A economia é a parte do saber humano que se concentra em cumprir a satisfação de necessidades, necessária para o desenvolvimento harmônico do resto das atividades humanas. Quais são estas? Em primeiro lugar, as corporais: nosso caráter unitário e necessitado o exige. A economia surge da maneira específica que o homem tem de satisfazer as necessidades que se propõem por seu caráter corpóreo. Por quê? Por uma parte, porque a

peculiaridade biológica do corpo humano é a causa de que para o homem seja um problema seu próprio subsistir(524). Como já indicamos antes, o corpo humano não é especializado e precisa modificar o ambiente, necessita tê-lo, fazer-se com ele, para habitá-lo: “para continuar vivendo, temos de criar um mundo próprio para nós, e a atividade de elaborá-lo é nossa tarefa fundamental”(525).

Em segundo lugar, as necessidades humanas se podem satisfazer de muitos modos diferentes, e se necessita de uma determinação livre para fazê-lo de uma ou outra maneira. O ser humano, em tudo o que se refere ao âmbito de sua ação prática, está "aberto a muitas e diferentes coisas"(526), e é ele quem tem de inventar sua conduta. Por exemplo, a

fome não nos diz que temos de comer, nem onde encontrar comida, nem como comer. Necessitamos da inteligência e da liberdade, da própria iniciativa e do apoio dos outros para resolvemos nossos problemas.

A terceira razão, e na qual gostaríamos de nos concentrar, é que o homem tem sempre mais necessidades do que recursos para satisfazê-las. Por um lado, parte de uma indigência biológica inicial, e por outro as faculdades intelectuais o capacitam para se propor fins não estritamente orgânicos, que também converte em necessidades: "a liberdade própria do homem não consiste em estar sujeito, unicamente, a um só tipo de necessidades, mas em ter tal número delas que, em princípio, não há nada que não possa

chegar a lhe fazer falta, sendo indiferente para o caso, a distinção entre as necessidades naturais e as artificiais”(527). Ler o jornal, usar relógio e óculos, fumar e jogar golfe, podem ser necessidades tanto quanto o simples fato de matar a sede. Ou, dizendo de outra maneira, um pouco castiça, o homem “foi feito para o luxo”. É imprescindível suprir as necessidades básicas, mas uma vez alcançada esta meta, continuam aparecendo necessidades (não tão peremptórias, sem dúvida, mas igualmente reais).

Faltam recursos ao homem para satisfazer as necessidades de caráter corporal que podemos chamar de primordiais. Dizer recursos equivale a dizer meios: o homem necessita de muitas coisas, mas tem meios insuficientes para satisfazer suas

carências. Contamos com alguns recursos limitados, ou ao menos é limitado o conhecimento que temos para acertar sua boa administração. A arte ou técnica referente ao uso dos meios escassos se chama economia. A economia é a técnica da utilidade que se ordena para a satisfação de nossas necessidades.

Quais são as mais elementares? Principalmente, três: a alimentação, o vestuário e a moradia. Enquanto a fantasia, a razão, os sentimentos, a vontade, os costumes e a tradição modulam os modos de dar resposta às necessidades enfocadas por esses três campos, se deve dizer que a economia é cultura. O homem é o único animal que se veste, que tem gastronomia e lar. Nesses terrenos, os gostos são muito variados: não nos limitamos a devorar, nos guarnecer

ou nos cobrirmos, mas inventamos e enriquecemos essas necessidades, fazendo do básico um campo de expressão da riqueza humana.

Portanto, podemos afirmar que "a economia é o sinal peculiar do ser humano, com sua razão e sua liberdade, em seu modo específico de tê-las ante suas necessidades materiais"(528); e que se baseia no trabalho, pois é por meio deste que o homem recolhe recursos para conseguir a sobrevivência e o desenvolvimento. Não nos basta ser homens, mas precisamos também especializar nossa tarefa nisso que se chama de profissão (vendo, cuido, publico, estudo… Mas todos somos algo mais que indivíduos). Contando com ela, cada homem deverá dar-se a si mesmo outra circunstância material.

Queremos agora nos concentrar na proliferação das necessidades humanas e na conseguinte escassez de recursos para poder satisfazê-as. Ambos os assuntos se esclarecem a partir da consideração do bem-estar e da economia como uma técnica de administração da escassez e de produção de bens realizada. Depois, trataremos da natureza dessa escassez (a pobreza), as fontes da riqueza, as atividades econômicas ligadas ao consumo e, finalmente, o papel central que desempenha o trabalho nas instituições econômicas (o mercado e a empresa).

13.2. O BEM-ESTAR COMO FIM DA ECONOMIA.

"Seria um grave desconhecimento da realidade do ser humano o crer

que a economia pode se estabelecer unicamente sobre a simples necessidade de subsistir. A economia conta com essa necessidade, mas também com nossa propensão para transbordá-la”(529). Há uma inclinação natural para procurar algo mais que o estritamente indispensável para viver porque, o homem tem necessidades que vão mais além do puramente orgânico. A esse “algo mais” vamos chamar de bem-estar.

O que define o bem-estar é o esforço para alcançar “um modo mais humano de viver”(530), no que se refere às condições materiais desse viver. “Bem-estar” e “mal-estar” significam, em primeiro lugar, estar materialmente bem ou mal. Quando a dimensão espiritual do homem se encontra em harmonia com seu próprio corpo, e com o ambiente

físico, social e interpessoal, podemos falar de “bem-estar”. Quando o homem se sente “incômodo”, desgostoso, falamos de “mal-estar”, sobretudo para designar um estado físico (uma dor, uma doença, a ausência de alimento ou moradia) o anímico (o nervosismo, a angústia, o medo, a incerteza etc.).

O bem-estar é algo mais que a simples plenitude gozosa da vida biológica. É uma condição imprescindível da felicidade: a humanização das condições materiais do próprio viver, de um modo tal que, então, possam satisfazer-se outras necessidades, igualmente humanas e talvez ainda mais importantes. Nesse sentido, consiste o desfrutar de algumas condições materiais que facilitem as atividades humanas próprias da vida boa. Quer dizer, é

um requisito prévio para levar uma vida boa: ou a pessoa tem suas necessidades materiais solucionadas, ou não poderá dedicar-se a tarefas propriamente humanas. Estar fechada no mundo da necessidade é uma situação sofrida, que tem de ser combatida. Às vezes, a pobreza parece inevitável, mas isso não dispensa do esforço para superá-la e para ajudar os outros a superá-la. A razão é clara: só a partir de uma disposição de bem-estar (estar-bem) estou em condições de dedicar-me aos bens mais próprios da minha natureza (conhecer, querer, falar).

Isso parece claro. Em troca, não é assim o saber as quantidades e qualidades de coisas materiais com as quais se consegue "estar bem" e levar, então, uma vida boa. Isso é por necessidade algo vago e indefinido: o

bem-estar muda segundo as épocas, as situações, os lugares, os costumes e as pessoas. Determiná-lo não é uma tarefa do filósofo, nem de ninguém que esteja fora de cada situação concreta. Dizer que é o que, nessas circunstâncias, corresponde a uma vida excelente, propriamente humana, é tarefa da prudência. Quer dizer, depende do juízo de cada pessoa(531).

Ao homem não basta simplesmente conviver: precisa "estar bem" para poder desenvolver seu espírito, sua cultura, sua criatividade, ou sua ambição, desejos de poder e de prazer. Essa tendência a superar os requisitos mínimos da pura subsistência obedece ao fato de que as tendências humanas são controladas pela razão e que esta se abre ao infinito.

É essa a explicação da inclinação ao luxo: o homem desejou sempre ir mais além do mínimo necessário para sobreviver. Por luxo, entendemos aqui não um bem material supérfluo, que provoca um gasto escandaloso e inútil, mas algo mais positivo: aqueles objetos materiais que satisfazem necessidades que não estão originadas no puramente corporal. Um caso paradigmático, ao qual já nos referimos antes, é o enfeite. O luxo é algo especificamente humano e, como tal, se pode usufruí-lo bem ou mal, com excesso, com defeito ou com medida.

Assim, então, ainda que o fim imediato e direto das atividades econômicas seja uma correta e útil administração dos recursos escassos, o fim da economia como tal não é só esse: é necessário superar a escassez,

o econômico se ordena para o sucesso de um bem humano diferente e mais alto que a própria economia, se ordena à conquista do bem-estar.

Se o bem-estar é o motor e a finalidade da economia, esta deixa de ser só uma técnica de disposição acerca dos meios e da aquisição de bens materiais. Converte-se em um saber que facilita a vida boa: o fim da economia está mais além dela. Por sua vez, e para fugir de novo de falsos espiritualismos, seria uma simplificação esquecer que o bem-estar não acontece independentemente dos bens materiais. Por isso, e com razão, costuma-se dizer que "o dinheiro não dá felicidade, mas ajuda bastante a consegui-la"(532).

13.3. A ESSÊNCIA DA ATIVIDADE

ECONÔMICA

Devemos fixar o olhar no específico deste saber prático-técnico, isto é: uma disposição acerca dos meios ou recursos capaz de satisfazer nossas necessidades. Os recursos sempre são escassos. “O ser humano, diferentemente dos outros animais, é radical e naturalmente pobre, no sentido de que, com efeito, é pobre todo aquele que tem menos recursos do que necessidades, por mais abundantes que os primeiros possam ser”(533). Por isso, "o problema econômico central da sociedade é como reconciliar o conflito entre as necessidades e os desejos quase ilimitados dos indivíduos, de bens e serviços e a escassez de recursos (terra, trabalho e máquinas) necessários para

produzi-los"(534). Para solucionar este conflito é necessário aplicar em todas as decisões o chamado “princípio econômico”: conseguir a máxima utilidade com o mínimo gasto.

A escassez é a situação inicial e constante que obriga a escolher quais necessidades serão cobertas, entre as muitas existentes, com os escassos recursos com que se conta. Portanto, a economia é, em primeiro lugar, uma deliberação e decisão acerca de quais serão os fins, entre os possíveis, nos quais se vão empregar os poucos meios disponíveis, e em que quantidade: "a previsão primeira e mais radical do negócio econômico é a que se apóia na avaliação dos meios. A economia é primordialmente matemática, não porque tenha uma exatidão rigorosa,

mas porque consiste, no momento, em ter de avaliar os meios para saber até aonde chegam os recursos de que efetivamente se dispõe"(535).

Resumindo, a partir dessa perspectiva, a atividade econômica é aquela parte da atividade humana que se ocupa da satisfação de múltiplas necessidades hierarquizadas, mediante o uso de bens escassos, úteis e reguláveis, suscetíveis de usos alternativos, sob o princípio do mínimo esforço ou máximo rendimento(536). A escassez é algo natural e nativo no homem. Seria, entretanto, insuficiente olhar as coisas só por essa perspectiva. É certo que os recursos são sempre menores que as necessidades. É certo que o trabalho humano multiplica os recursos, de modo que quem trabalha é capaz de produzir mais bens do que

os que necessita para si. Isso gera o intercâmbio e a divisão do trabalho. A pessoa, ao mesmo tempo que convive com a escassez, o faz com a riqueza que proporciona seu caráter inteligente. O homem é o grande causador de problemas, mas também o solucionador deles. Enquanto existirem homens, e quanto mais existirem melhor, as oportunidades de crescimento e de produção serão maiores(537). O trabalho é a via de execução dessas possibilidades criativas do ser humano.

Toda a dinâmica empresarial se baseia em que o trabalho é o fator que cria a riqueza e move a economia. Por isso, se chegou a defini-la como "aquela produção particular de bens que se obtém do confluir espontâneo de distintas vontades ditado pela recíproca

conveniência ou mutuo interesse”(538). Quer dizer, a decisão de produzir uns bens ou outros (de trabalhar neste ou naquele) a tomo mais em função do que os demais necessitam e demandam do que de minhas próprias necessidades, e nesse sentido dou aos demais, algo com o que, em troca, obtenho o que necessito. Com esta consideração, o ato primordial é dar o produto, portanto, criá-lo e colocá-lo no mercado.

A partir desse enfoque, se vê a economia como uma fonte de riqueza baseada na criatividade humana. O trabalho é o leito dessa criatividade e da capacidade humana de dar: “É tão natural para o homem dar aquilo que possui (amor-dádiva) como procurar o que lhe falta (amor-necessidade). Adquirir sem dar, interesse sem

doação, é um empobrecimento da concepção do ser humano. É ser incapaz de ver que o homem pode superar o âmbito da necessidade e realizar ações benevolentes, “porque lhe dá vontade”. É falsa a ordem contemporânea que nos induz, de modo preponderante e quase exclusivo, à aquisição daquilo que carecemos (amor-necessidade), em prejuízo do movimento, igualmente natural e necessário, de participar ao outro o que é nosso (amor-dádiva) (539).

13.4. O DINHEIRO E O LUCRO MONETÁRIO (CREMATÍSTICA)

A atividade econômica consiste, em boa parte, em um intercâmbio realizado no mercado dos bens produzidos mediante o trabalho. Esta

instituição não existiria sem o dinheiro: instrumento de medida, com vistas ao intercâmbio dos bens necessários para o homem. O dinheiro adquire uma universalidade substantiva, quer dizer, um valor reconhecido por todos, que serve para medir qualquer mercadoria. Isso, por sua vez, lhe deu uma universalidade aquisitiva à mercê da qual qualquer bem podia ser comprado em troca de dinheiro. Dessa maneira, "o dinheiro pode chegar a ser o símbolo e o meio artificial por excelência de toda a economia, por ser (…) um instrumento universal de aquisição de tudo o que se encontra economicamente mediado"(540).

Não se pode compreender a importância antropológica do dinheiro se não se entende bem o que

é: o mediador de todas as relações econômicas, algo dotado de uma mobilidade e abstração essenciais. O dinheiro é tudo, de um modo potencial: com um mesmo instrumento se pode comprar uma casa, comida, fazer bem a alguém, prejudicar, comportar-se em qualquer âmbito social. O dinheiro essencialmente iguala. Também dá possibilidades: com o dinheiro economizo tempo (compro coisas já feitas, em vez de passar a vida fazendo tudo eu mesmo), tenho o tempo de outros (pois lhes pagando trabalham para mim, me dão seu tempo), possibilita uma maior liberdade de ação, afasta da necessidade, da escassez, do peremptório.

No final de contas, o uso do dinheiro também se dirige para a

realização do bem-estar humano. Tem, portanto, um caráter de meio. Não é um fim em si mesmo, mas ordena ao mesmo fim da atividade por ele possibilitada. Quando o fazer dele um fim se dá como ideal e projeto vital particular, supõe conceber a vida boa como um acúmulo de poder econômico, e o fim da economia chega a ser o lucro monetário e financeiro, não o bem-estar dos homens. A atividade econômica passa assim a converter-se no fim da vida, em vez de ser a economia para o homem, se invertem os papéis e o homem se transforma em instrumento da engrenagem econômica. Mas a instrumentalização é a perda do sentido natural das coisas, porque leva a destacar os meio de tal modo que se tomam como fins. A substituição do fim próprio da

economia pelo benefício monetário é uma forma de instrumentalização que hoje afeta, insistimos, não apenas as pessoas privadas, mas, sobretudo, as próprias instituições econômicas.

Para evitar equívocos, distinguiremos aqui, com Aristóteles, entre economia e lucro monetário (CREMATÍSTICA), que é uma atividade econômica com um fim diferente do da economia: o lucro monetário. Logicamente, a economia não pode renunciar de nenhum modo o lucro monetário. Entretanto, não o faz de fim último nem de critério primeiro e predominante da atividade econômica, coisa que a "CREMATÍSTICA" faz. Aristóteles indica que os que concebem a economia como "CREMATÍSTICA" têm um conceito de riqueza próprio e específico: "consideram a riqueza

como abundância de dinheiro”(541), e não como posse dos bens materiais de forma que possibilitem o bem-estar e uma vida boa. Para o “CREMATÍSTICO”, ser rico significa ser economicamente poderoso, quer dizer, dispor de todo o dinheiro que a pessoa deseja. Para o “econômico”, ser rico significa ter muitos bens, e desfrutar do bem-estar necessário para levar uma vida boa. No primeiro caso, o desejo de dinheiro não tem limite, visto que constitui o fim, e o que se procura é precisamente seu incremento, e esse incremento pode ser infinito.

A máxima do homo crematisticus é que a alma de um homem é sua conta bancária, pois julga o valor e as possibilidades das pessoas e de suas ações segundo a quantidade de dinheiro que tenham sido capazes de

obter, e mostra certo desprezo por tudo o que não se reflete em forma de resultados. Como é óbvio, esse homo com certa freqüência aplica a lei do mais forte e incorre em corrupção: qualquer meio lhe parece bom para a realização do fim a que se propôs. De fato, o dinheiro dá poder, dá a posse do tempo de outras pessoas, pode fazer com que a pessoa acredite ser senhor dos demais, pois possui potencialmente (sob a forma de salário) suas vidas. O dinheiro é fonte de elogios, e por isso convida à vaidade. Não é raro que a pessoa acabe acreditando ser bem importante pelo fato de possuir quantidades, ainda que não seja muito experiente no aspecto qualitativo das coisas. Assim, um homem sem virtudes (de uma vida pobre) pode apresentar-se sob a aparência de cavalheiro. De

todo modo, para entender realmente o homo crematisticus é preciso clarear melhor os conceitos de riqueza e pobreza.

13.5. RIQUEZA, POBREZA E IGUALDADE

Os três conceitos que encabeçam esta epígrafe são valores primordiais na vida econômica de qualquer sociedade, e, portanto, geram muitos conflitos. A miséria é a falta de bens e recursos que se caracteriza porque nela o homem não é livre: submetido a uma dinâmica material inexorável e cega não pode crescer. Na miséria, o homem se desumaniza, quer dizer, fica submetido a uma dependência escravizante a respeito dos escassos bens que lhe permitem subsistir. Como temos repetido, o homem é um

ser corporal: necessita cobrir as necessidades de seu corpo. Se só pode estar pendente deste âmbito de sua realidade, se animaliza. “É, pois, a miséria, o estado em que o homem se sente e vive a si mesmo na forma de uma matéria que só tem necessidade de matéria (...) Quem de fato a sente se limita a sustentar-se como pode na vida”(542). Sair da miséria consiste em começar a tratar a matéria de uma maneira humana, quer dizer, exercer “o poder que temos de intervir na natureza, humanizando-a para nossos fins”(543).

Não há cultura sem um certo bem-estar, pois a cultura é a elevação do mundo material a um nível humano, e isso requer um certo “desafogar” acerca das necessidades primordiais imediatas. O bem-estar seria aquela

situação na qual a liberação da miséria permite que o trabalho seja cultura, e não mera sobrevivência. A miséria é uma situação desumana, porque impede a manifestação do espírito. Nesse sentido, o problema da miséria e da pobreza é que deixa as pessoas INFRA-UTILIZADAS, centradas em um nível de atividade que não as completa como pessoas. Medir a pobreza não é só medir a renda per capita, mas o grau de liberação das formas distintas de miséria do povo de um país: a miséria é falta de cultura.

É óbvio que o bem-estar e o mal-estar são algo também subjetivo: a qualidade de vida depende em boa parte do tipo de avaliação que a pessoa faça a respeito de seu bem-estar puramente físico. Sendo a comodidade uma parte do bem-estar

(como é a saúde), o homem pode incorrer em uma avaliação excessiva dela mesma e, por exemplo, considera uma desgraça muito grande ter de caminhar trinta minutos para chegar ao local de trabalho. A virtude ética que se encarrega de moderar a tendência e o apreço pela comodidade puramente material se chamou no mundo clássico de sofrosyne, que significa moderação, temperança: por meio dela se consegue um modo equânime e desprendido de desejar os bens e prazeres puramente corporais.

Na medida em que se exagera o afã desordenado de comodidade, diminui o bem-estar em igualdade de circunstâncias materiais. Por isso, a pobreza, paradoxalmente, pode significar liberdade quando se sabe ir além dela, pois pobreza significa

escassez, mas não a miséria estritamente falando. O pobre não é miserável, visto que em seu pouco bem-estar pode sentir-se livre e sê-lo realmente. Por isso, a pobreza pode ser vivida como "libertação" em relação às servidões dos bens materiais(544). Nela, não existem as ataduras, angústias ou ameaças do que deseja, sobretudo possuir mais.

Ser rico consiste em ter muitos bens e conseguir com eles o bem-estar. Afirmar que esses bens são principalmente materiais é consagrar a pobreza humana e reproduzir a situação própria da miséria em um nível superior, visto que, então, se volta a prescindir dos bens culturais. Mas há mais ainda: se a cultura significa, antes de tudo, um mundo interior rico, a maior riqueza é a que está no interior do homem, quer dizer,

seu espírito. A melhor fonte de recursos é uma inteligência criativa e uma vontade forte, capaz de realizar seus projetos e organizar humanamente seu ambiente.

O erro CREMATÍSTICO consiste na "interpretação do bem-estar, e respectivamente, da miséria como coisas essencialmente materiais"(545), quando na realidade a riqueza é muito mais: é aquele conjunto de bens que contribuem para a felicidade humana. O maior desses bens está no interior da própria pessoa: é sua capacidade produtiva, inventiva e geradora de riqueza. A mera CREMATÍSTICA é o índice da miséria espiritual própria da sociedade de consumo: uma materialização dos fins da atividade humana, refinada em sua aparência pelo luxo, mas crua e violenta em sua

atitude de fundo.

13.6. AS FONTES DA RIQUEZA

Quais são as fontes da riqueza? A mais importante, como indicamos, é o trabalho e, em sua origem, o brotar inédito da inteligência. Não obstante, essa capacidade nada poderia se não tivesse uma matéria pré-existente sobre qual voltar-se e se ela mesma não se desse em pessoa. O que significa isso? Que a primeira riqueza é sempre presenteada, quer dizer, que o homem, antes de poder produzir e criar riqueza, recebe gratuitamente o que é, o que tem e o que pode. E mais, como já foi dito, "para o homem o presente é a fonte de riqueza por antonomásia. Todas as demais fontes de riqueza supõem previamente o presente"(546).

Presente é todo o bem recebido como dom.

Quando o homem se encontra existindo no mundo, em uma cultura determinada, em uma tradição ou comunidade, tem como seus os bens que elas contêm, que para ele são um presente. Sua própria vida é um dom que ele não se deu a si mesmo. Ao dom corresponde a aceitação, reconhecendo-o como valioso. A riqueza do presente suscita respeito e agradecimento a quem presenteia. Esse sentimento de que tudo o que é recebido é um presente, um dom, se intensifica na atitude religiosa, quando se vê no Ser divino a origem de todo presente e de toda riqueza: Ele é sumamente rico, e por isso presenteia.

Outra fonte de riqueza é a

usurpação(547), que consiste em tirar do outro o que é seu. É óbvio que se trata de um modo de resolver conflitos baseado, não na justiça, mas na força e no domínio do forte sobre o fraco: não se trata de dar o que é produzido em troca de algo, mas de tirar. Um usurpador é alguém que ocupa o posto de outro e se apropria de seus bens, contrariando a justiça. As atividades econômicas são propensas à utilização desse sistema. Muitas guerras, todo tipo de enfrentamentos, têm tido e têm como motivo o recolhimento de recursos por meio de usurpação e submissão dos vencidos. Existem as guerras econômicas e o recurso à força é corrente na economia de mercado.

A luta pela posse dos bens materiais nos coloca diante dos olhos a existência das desigualdades

humanas. Desigualdade não é o mesmo que diferença. Esta segunda é algo necessário, bom e saudável: esta diversidade é uma riqueza. A desigualdade, em troca, pode entender-se como diferença injusta, quer dizer lesão dos direitos de uns em favor dos de outros, especialmente no que se refere ao repartir da riqueza e dos bens materiais. O problema da igualdade alude a uma justa distribuição dos bens. É o problema da justiça distributiva: conseguir a igualdade entre os homens constitui uma tarefa formidável e difícil. Os ideais políticos e sociais se baseiam muitas vezes na busca da igualdade, em especial a econômica. A seguir, trataremos brevemente três questões que estruturam essa distribuição dos bens: o consumo, a propriedade e o

investimento.

13.7. CONSUMO, PROPRIEDADE E INVESTIMENTO

"O consumo é o ato pelo qual o homem se torna imediatamente receptor da utilidade que algum bem material tem para ele(548). Consumir é "gastar" a utilidade que algo possui. Normalmente, o gasto que implica o consumo é duplo: primeiro, o que tem de se fazer para adquiri-lo, e, segundo, o esforço que implica a operação de usar o que é adquirido. O consumo é o último ato na cadeia da atividade econômica, visto que o uso do bem adquirido já não é economicamente relevante, salvo se esse uso se adie, o que se chama economizar, que é não gastar o que se tem(549).

O ato que por excelência define o consumo é comprar: quanto mais importância se dê a essa atividade, mais afundada a pessoa pode ficar, na "sociedade de consumo" na qual a retórica da persuasão publicitária desdobra um arsenal que tenta converter todo cidadão em um comprador, em um ser sumamente necessitado(550). Comprar é o motor da economia. Só quando se exerce a atividade de consumir se pode continuar mantendo em marcha o sistema econômico. Porque há quem compre carros, estes são desenhados e fabricados. Se não houvesse compradores, a atividade da economia de mercado se paralisaria. A atividade econômica é obrigada a corresponder à demanda e o atendimento ao cliente; sem isso, a empresa quebra.

Quem compra se transforma em proprietário. O direito de propriedade surge como uma conseqüência natural do modo humano de trabalhar e habitar o mundo. O homem é proprietário por natureza, e se não o fosse, não poderia trabalhar e habitar, e em conseqüência não existiria o mundo humano. Entretanto, a atribuição e uso privados dos instrumentos não pode prejudicar a totalidade e comunidade dos usos. É preciso explicitar a distinção entre dois tipos de bens comuns: aqueles bens materiais que formam parte do plexo instrumental do mundo humano (os caminhos, o espaço verde da cidade, a energia, o ar, a água etc.), e os bens racionais ou espirituais (as leis, a tradição, o saber e a informação etc.). Estes últimos de depositam e expressam

nos primeiros.

O bem privado se dá de duas maneiras:

1) como apropriação e atribuição privadas de uma parte dos bens materiais; por exemplo, o terreno para construir o próprio lar ou a compra dos sábados;

2) como participação nos usos comuns do plexo instrumental (utilizar as estradas) e nos bens racionais ou espirituais, materializados nas obras culturais da comunidade (assistir a uma cerimônia religiosa, aprender um idioma, ler o jornal etc.). Parece-nos importante destacar que a participação nos bens comuns forma parte irrenunciável das necessidades humanas e do bem-estar.

O ato de apropriação no qual

consiste a propriedade privada supõe usar como próprio um bem repartível. Esse ato exige ter o direito de excluir os outros de usar concretamente essa porção da qual a pessoa se apropria e consome: o que uma pessoa come não pode ser comido por outra. Para consumir algo, antes é preciso ser dono dele. A propriedade privada é a única maneira segundo a qual os homens podem satisfazer suas necessidades primordiais e desfrutar pacificamente de seu próprio bem-estar, sem destruir a vida social. Por isso, a propriedade é um direito, quer dizer, um título que capacita para usar legitimamente um bem e consumi-lo, sem que isso signifique ser injusto a respeito de outro. A partir dessa perspectiva, duas posturas extremas se tornam inaceitáveis e utópicas: a que pretende aboli-la, e a de certas

doutrinas econômicas liberais, segundo as quais, todos os bens são privados, e os bens comuns, tanto materiais quanto espirituais, são ficções equivocadas e no fundo inexistentes.

O motor da economia é a capacidade humana de prever as necessidades futuras. Para fazê-lo, o homem realiza os atos de comprar e economizar. A melhor forma de economizar é o investimento, que consiste na "renúncia a um bem presente e certo pela expectativa de outro maior, futuro e incerto"(551). Todo investimento implica em risco.

O ordenado é hoje o critério de estratificação social, visto que é o que marca a capacidade aquisitiva. O homem tende a buscar a melhora de seu status profissional como meio de

melhorar sua qualidade de vida, principalmente porque significa um ordenado melhor. As patologias do homo crematisticus, em nível particular, aparecem quando o dinheiro se converte em fim do trabalho: o projeto vital consiste, então, no melhor ordenado possível. A profissionalização do trabalho pode ser vivida de uma maneira economicista e "consumista". Essa é uma queixa corrente, quase tópica, acerca dos males de nossa sociedade.

13.8. MERCADO E LUCRO

A instituição econômica básica da economia atual é o mercado, que é o lugar onde se realizam as atividades econômicas até agora mencionadas. A consideração isolada desta instituição gera intermináveis

discussões acerca do que parece causar a superioridade do livre mercado sobre qualquer outro sistema econômico: o livre jogo da oferta e da demanda. Segundo Adam Smith, fundador da economia moderna, os esforços de cada pessoa privada, "visando sua própria vantagem, a inclina a preferir, de uma maneira natural, ou melhor, necessária, o emprego mais útil da sociedade como tal"(552), quer dizer, é a busca livre e competitiva do próprio lucro por parte do indivíduo o que parece gerar o progresso geral da economia. Por que e como?

A resposta a essa pergunta não se pode dar apelando para uma mágica "mão invisível" que guia o processo, porque isso significa supor que a harmonia social é espontânea. Melhor, "toda chave da economia

está em ter um conceito reto acerca do lucro”(553): o homem pode dar de modo benevolente enquanto cuida de seu próprio lucro. O homem, porque é racional e na medida em que o é de modo consciente, reconhece os outros homens como sujeitos de direito, e acrescenta à busca de seu próprio lucro a visão benevolente e moral deles e de suas necessidades. O lucro próprio, em estado puro, é só biologia, simples desejo sensível. O lucro, em um nível inteligente, humanizado, se enriquece com a consideração dos bens compartilhados que encontra na vida social. Na medida em que o mercado (comprar e vender) é uma atividade verdadeiramente humana, transcende o puro lucro, como sucede com qualquer outra atividade humana realizada de modo inteligente.

Uma adequada antropologia econômica deve partir desta idéia: a atividade produtiva e comercial supõe e causa outros bens, além da satisfação privada do agente produtor ou comprador. Concretamente, supõe os elementos da vida social, causa a satisfação das necessidades de outros e leva ao exercício de formas de cooperação, próprias da capacidade humana de dar e reconhecer aos outros de modo racional e benevolente. Para designar esses outros bens causados pela atividade comercial, podemos nos servir das expressões bem comum e serviço. Por isso, a atividade econômica de mercado tem uma utilidade, também buscada pelo político, que é a satisfação das necessidades de todos. O trabalho transforma não só o meio físico, mas também o meio social,

pois se agregam ao mercado e à sociedade, algumas obras úteis aos demais. A isto se pode chamar, em sentido amplo, de benefício, visto que bene-facere significa fazer o bem.

Em sentido estrito, entretanto, o lucro da atividade econômica se pode definir como o excesso dos recursos relativos às necessidades presentes. Seu sentido e finalidade é assegurar o bem-estar futuro por meio do investimento, porém não só o próprio, mas o dos outros, quer dizer, a utilidade social. O problema está em que pode não investi-lo, e deixá-lo para seu próprio uso. Isso obriga a ampliar o conceito ordinário de lucro, que talvez se torne CREMATÍSTICO, visto que por isso costuma-se entender uma massa monetária: “a diferença entre as

entradas e os custos”(554).

Diante dessa idéia, é preciso dizer que obter lucros supõe ter satisfeito antes uma necessidade alheia e uma própria mediante a oferta de um produto dentro da vida social e do mercado. Se se prescinde da utilidade social do lucro, se incorre em egoísmo. Se quebram então as regras que fazem do mercado um jogo de soma positiva, visto que o que alguém obteve com a participação e intervenção dos demais, ainda que seja através da instituição impessoal do mercado, passa a ser utilizado como um benefício exclusivamente privado. Para que exista a utilidade social, o capital deve voltar para o mercado em forma de investimento, visto que a economia é uma atividade social; o bem-estar que constitui seu fim, não só o meu, mas também o dos

outros, pois que sem eles não existiria o lucro que o torna possível. Reaparece a necessidade de sermos solidários.

O problema se agrava se ainda cairmos nas atitudes do homo crematisticus, que nos levarão a identificar, então, sem vacilações, lucro com massa monetária, convertendo assim o incremento da própria conta bancária em fim da atividade econômica. Para quem entende assim o lucro, a utilidade social é secundária e acidental, e, portanto, prescindível. O bom empresário, se argumenta nesses casos, é o que sabe garantir esse primeiro lucro e tem pulso suficientemente firme para prescindir do segundo quando "não há mais remédio". O homo crematisticus torna mais duro o exercício real da

atividade econômica, do que costumam dizer os livros, visto que ninguém (clientes, empregados etc.) está disposto a que alguém brinque com o bem-estar dos demais enquanto o seu permanece imutável.

De tudo isso se deduz que levar em conta a utilidade social depende da liberdade, e é, portanto, uma exigência ética. No ser humano, o que se deve fazer não está nunca garantido por natureza. No final de contas, a benevolência se vive por livre decisão da vontade de seguir até o final as capacidades que tem naturalmente. Por isso, o que nem Smith e nem os mais autorizados profissionais da ciência econômica atual colocam jamais em dúvida, é a estreita relação que une a ética com a economia(555).

Após esses sumários esclarecimentos, não podemos definir o mercado unicamente como “um conjunto de dispositivos mediante os quais entram em contato os compradores e vendedores de um bem para comercializá-lo”(556). Essa é uma definição válida em economia, mas não em antropologia, pois aqui temos de ver o mercado no contexto mais amplo das pessoas e a vida social que o fazem funcionar. Por isso, o mercado é a instituição econômica que permite a apropriação privada e a participação comum dos bens materiais. Com essa definição se propõe uma interpretação da instituição do mercado de acordo com a visão da vida social que temos sustentado neste manual. É um enfoque que, como todos os anteriores, conduz a um

desenvolvimento ético baseado na solidariedade e nos valores pessoais.

13.9. A EMPRESA

Os atos próprios da atividade econômica vistos nas epígrafes precedentes, seu cenário (o mercado) e suas leis, são constante objeto de reflexão para a ciência correspondente. Entretanto, há outra instituição econômica, extraordinariamente importante, que tem também sua ciência própria: a empresa. Sua importância é hoje tão grande que as demais instituições da sociedade tendem a organizar-se e funcionar com sistemas e métodos empresariais. E mais, como o mercado se converteu em terreno de jogo das relações institucionais, a dimensão econômica delas se torna

básica e fundamental, obrigando-as a adotar modos de trabalho de tipo empresarial, com o fim de se fazerem competitivas e eficazes, estarem atualizadas etc. As universidades e instituições educativas, o próprio Estado, as instituições culturais, os meios de comunicação etc. tendem a evoluir em direção deste tipo de desenhos internos e externos. A empresa é hoje a instituição social por excelência.

A adoção de sistemas organizacionais de tipo empresarial não só busca uma maximização do rendimento econômico de qualquer atividade, mas também, e sobretudo, um sistema de trabalho baseado na responsabilidade, na eficácia e na iniciativa, o que exige a utilização da melhor tecnologia, um alto nível de preparação dos profissionais da

instituição, uma organização interna que permita obter o melhor rendimento do trabalho de cada um, um sistema de comunicação que consiga uma coordenação eficaz, e um constante esforço de manutenção das variáveis anteriores, ao melhor nível possível. Tudo isso se resume na união de profissionalismo, autoridade política e rentabilidade nas próprias atividades.

O profissionalismo, então, se converte em uma virtude muito importante na empresa e em toda a sociedade, visto que o jogo do mercado exige a competência profissional, que não pode evitar o trabalho esforçado. Por isso, o principal inimigo do jogo de mercado é o enganador, o que quer enriquecer sem trabalhar o devido, sem respeitar o capital e o trabalho que os outros

colocam em jogo, querendo aproveitar-se da situação, fazendo as coisas grosseiramente por não ter o preparo e o cuidado devidos.

Na economia de livre mercado o requisito do lucro e da satisfação das necessidades é o trabalho sério. Não se pode viver sem trabalhar, dedicando-se a especular, a pedir créditos, a enganar os clientes ou a vender produtos de má qualidade. Isso arruína um país e as pessoas que o fazem: a experiência demonstra uma e outra vez que a lei do mais forte é incompatível com um mercado e uma empresa altamente competitivos. Primar pelo profissionalismo frente à "astúcia do hábil" é uma das grandes virtudes do mercado.

Quando há os componentes

mencionados, a empresa converte-se em fonte de riqueza em todos os sentidos. Esta é a força do modelo ocidental de desenvolvimento: conseguimos ter uma instituição capaz de unir todos esses bens. O problema é que há muitas maneiras de piorar as variáveis. Novamente é a liberdade humana o que põe em jogo toda nossa realidade: podemos fazer, e por isso mesmo podemos desfazer.

Uma vez mencionados e valorizados os elementos dinâmicos da empresa, podemos passar a dar as suas definições. A empresa é uma instituição que converte o trabalho em um valor agregado comum, participado por quem trabalha e por quem recebe o produto. Na empresa, todos ganham: o que produz e o cliente. Esta definição tem uma

virtude: transpõe ao plano social e econômico a definição do homem como ser capaz de crescimento irrestrito e, portanto , se pode aplicar não só às instituições, mas em geral à toda a tarefa humana. “O homem é um ser que se caracteriza porque ganha”, e o ganho é o fruto do trabalho; o que não trabalha não ganha, não cresce: “a pessoa deve ter a inquietação interna de que não lhe dêem tudo pronto, porque então o deformam”(557). A riqueza não é algo estático: se multiplica quando todos trabalham; assim, todos podem chegar a ser ricos. A autêntica antropologia econômica é esta: multiplicar os recursos do homem, sua riqueza e seus bens. A origem da economia é a ação humana livre e criadora de riqueza; e por isso a medida da economia é a pessoa e seu

bem-estar. Quem esquece isso tende a ver a economia de um ponto de vista funcionalista, como uma estrutura impessoal onde sempre perde o mais bobo.

Uma empresa pode ser definida também como "um conjunto de trabalhos de direção, operacionais e de instrumentos facilitadores desses trabalhos"(558). O capital e os investimentos se destinam a fazer possível os dois primeiros tipos de trabalhos, pois são o abastecedor dos instrumentos, "o que proporciona ao trabalho todo o grande conjunto de condições externas (utensílios, materiais e espaços sociológicos) para poder exercer sua ação transformadora, colocar seu produto em circulação mercantil, sustentar o trabalhador até que o ciclo renda as conseqüências econômicas

procuradas”(559).

A maioria do que temos dito neste capítulo convém que se aplique também à empresa e ao modo próprio em que ela deve funcionar. Quando essa instituição reúne os cinco requisitos assinalados, se converte em cenário de uma atividade humana que, além de enriquecer a sociedade, enriquece também os homens que nela trabalham.

O problema está, como sempre, em que a vida real dista desse ideal; e em que os ideais, ainda que factíveis, só se alcançam com esforço. Esse esforçar-se, esse saber concretizar as próprias possibilidades em direção ao ótimo, é que os clássicos chamaram de virtude. A palavra virtude, tende a estar em moda no mundo empresarial:

a funcionalidade do ético é um motivo que serviu a ele; o conhecimento de que tratando os homens como eles são, e não de um modo inferior, melhora sua integração e rendimento no trabalho, é outro fator que ajudou muito na redescoberta do ético. Por isso, hoje em dia está tão em moda a ética empresarial: porque as possibilidades positivas e negativas de agir a favor ou contra esse ideal são maiores do que nunca.

CAPÍTULO 14

A Cidade e a Política

14.1. A CIDADE COMO CENÁRIO DA VIDA HUMANA

Já percorremos um longo caminho desde que nos apercebemos da radical abertura da pessoa ao tu e às relações interpessoais. Esse trajeto nos trouxe à tona o cenário próprio do homem: a vida social, que se articula na família, a lei, a cultura e a economia. Todas elas são dimensões essenciais do ser humano, e de seu desdobramento harmônico depende em boa parte a obtenção da felicidade.

Deve-se apresentar agora o

horizonte geral da vida social e sua forma concreta de organização: a cidade e a política. É especialmente importante contemplarmos este cenário "político" sem perder de vista o verdadeiro protagonista: a pessoa humana singular e livre, cada pessoa. Por isso, é preciso ver a pessoa situada no local onde vive habitualmente: a cidade.

A cidade é o lugar onde acontece a vida humana em sociedade, o cenário do drama da vida. A boa cidade encerra dentro de si tudo o que é necessário ao homem. De fato, existem muitas situações humanas que não ocorrem foram dela. A cidade cria a multiplicidade humana de trabalhos, obras e ações, e assim permite estados qualitativamente novos, bons ou maus (desenvolvimento econômico, opções

culturais, assistência médica, maior comunicação junto à maior degradação, vício das drogas, bolsões de pobreza, abandono, multidões solitárias etc.). Não existe homem sem polis. Nela, ele se degrada ou se enaltece, se torna feliz ou desgraçado. A antropologia é necessariamente política.

Para entender a cidade é preciso nos fixar em primeiro lugar em sua estrutura. Podemos defini-la como o local onde acontece a vida social em seu conjunto, com seus elementos e sua articulação própria. Antigamente esse local urbano era muito diferente. O que caracteriza as cidades contemporâneas é o tratamento técnico do espaço, a planificação construtiva, que segue à visão moderna do espaço como uma extensão abstrata e

indeterminada(560). Esse tratamento técnico do espaço pode chegar a ser excessivo. Aparecem, então, as numerosas patologias que as cidades de hoje têm:

1) a medida e condição pouco humanas do artifício técnico, o que com freqüência são um estorvo para o homem, ou o impedem de atravessar as distâncias sem ajuda de objetos técnicos (por exemplo, uma rodovia sem passarelas para pedestres pode ser um obstáculo imenso);

2) a escassez de espaço, que dificulta mover-se livremente (transportes em horários de pico, tráfico denso, apertos de moradias, escritórios, quantidades de liquidações nos grandes mercados);

3) as disfunções da velocidade, e

suas conseqüências dolorosas: a pressa, o stress, os atrasos, os prazos, as filas(561);

4) a contaminação, entendida como criação de um meio artificial tóxico (a poluição, o lixo, o ruído, o crime, a insegurança);

5) o anonimato e a massificação, nos quais as pessoas já não podem reconhecer-se pelos seus próprios nomes, mas somente pela função que têm (médico-paciente, contribuinte-burocrata, guarda-pedestre, cliente-atendente etc., sem saber nada dos homens ou das famílias ou da realidade daqueles seres com os quais realizamos intercâmbios). Na cidade, freqüentemente, as conversas se vêem reduzidas ao cumprimento do ascensorista, cheios de cortesia e vazios.

A organização puramente tecnocrática tende a ser incapaz de evitar a aparição dessas cinco patologias. Assim tem lugar o urbanismo defeituoso, o qual vitima muitas cidades, e que põe como fim dos espaços organizados o mero cumprimento de uma função, sem ocupar-se da beleza ou da humanidade que tornem agradáveis as vidas que transcorrem neles.

Um exemplo de desenvolvimento racionalista do urbanismo é dado pelas novas cidades do antigo bloco comunista: multidão de casas quase sem calçadas, em um grande abandono, sem qualquer cuidado de conservação do mobiliário urbano, com falta de lugares para reuniões, passar o tempo, jogar ou contar histórias, mas com bons acessos de transporte público que comunicam

com os centros de produção e trabalho (freqüentemente, situados dentro da cidade). Ocorre o inverso em alguns lugares residenciais que podem reduzir a vida dos que neles habitam ao jardim de sua casa e à superfície comercial. O desenvolvimento dos bairros residenciais nos Estados Unidos a partir dos anos cinqüenta tem sido a causa de um aumento da qualidade material de vida, de uma degradação dos centros urbanos e do fomento da solidão. As novas polis se dão sobretudo nos centros comerciais, pois o resto da atividade transcorre no círculo da privacidade. Mas ali o único em comum é algo abstrato: o dinheiro, o consumo.

Qual seria o critério para indicar que a técnica guarda uma medida humana? Que o homem possa utilizá-

la, porém sem renunciar por isso à sua capacidade de se comunicar, que não fique encerrada na pobreza individualista. No caso do espaço, essa medida é a distância acessível. Nesse sentido, as grandes cidades dificultam a realização do humano (pensemos, por exemplo, em Los Angeles, com quase quinze milhões de habitantes e mais de cem quilômetros de extensão de ponta a ponta). Quando a pessoa não pode respirar livremente no local onde se encontra, está fechada, não encontra alívio, se embrutece. Um espaço torna-se tecnocrático quando o homem se vê aprisionado nele pela função que está desempenhando. Diante do espaço tecnocrático, o propriamente humano deve ser o lugar adequado para viver. O que se constrói deve ter medida, pois o fim

da cidade é a vida boa, quer dizer, o bem-estar, e não pode acontecer que seja o homem a viver para a cidade. A cidade deve tornar possível tudo o que o homem seja capaz de realizar e de necessitar.

A configuração do espaço humano não pode ser só tecnocrática, útil, mas tem de deixar um espaço para a cultura, o belo, o que "está aí precisamente porque não serve para nada", porque o homem é capaz de luxo, de adorno, de acrescentar beleza porque é bonito fazer isso. No momento de valorizar essa influência da cultura na vida urbana atual, é muito importante perceber que nela se inverteu a relação tradicional do local natural com a cidade situada nele: antigamente, o vale, o rio, a região, o clima etc. configuravam quase completamente a forma de vida

e a cultura da cidade. A geografia era completamente decisiva. Por isso, o conceito de povoado se aplicava a esses grupos humanos que, antes de considerações políticas e econômicas, já formavam uma unidade cultural e inclusive étnica, conseqüência de seu viver em um mesmo local: fala-se do povoado celta, do apache etc., e para todos eles é fundamental a terra que ocupam.

Hoje em dia, o meio geográfico perdeu importância porque a cidade permitiu que o homem ficasse muito mais independente dele. A homogeneidade da paisagem urbana (basta levar em conta a semelhança dos aeroportos ou rodovias entre si; ou nas multinacionais de alimentação, que eliminam toda diferença entre comer em um continente ou em outro)

e a transformação das condições de vida fizeram com que o lugar determinante seja a própria cidade. As paisagens naturais passaram a ser pontos turísticos. Faz-se promoção do turismo rural como um divertimento curioso. Apesar disso, o território local, sobretudo quando ainda está ligado ao idioma, continua constituindo o horizonte mais comum da vida humana: a maioria dos seres humanos não sentem a necessidade de ir mais longe. Inclusive, quando aparece a possibilidade do turismo, este costuma ser focalizado como uma viagem organizada, em sua língua e a locais o suficientemente idílicos para que você não tenha o problema de conhecer a miséria ou a realidade do país que visita. De todo modo, as formas de vida e os produtos culturais são cada vez mais

homogêneos. Coca-Cola, futebol, estréias de cinema com seu merchandising (dinossauros, barcos que afundam, homens- morcego) roupa de vaqueiro etc., ainda que talvez esta não seja mais que uma igualdade externa, epidérmica (que nem as calças texanas nem as Olimpíadas bastem para abrir o coração das pessoas contra a xenofobia). Outra característica do espaço urbano é que as várias atividades que se desenvolvem nele (trabalho, lazer, consumo, educação, assistência sanitária, lar) se realizam em lugares distantes entre si. É curioso notar como, por isso mesmo, o carro parece ser o principal "responsável" pelo aspecto que as cidades têm atualmente.

A separação espacial das atividades, e o conseguinte aumento

do transporte e de suas vias próprias, se vêem completados com a televisão, esse “ver à distância”, mediante o qual se consegue a presença de realidades fisicamente afastadas, a unidade de experiências, informação, manipulação e cultura de grandes comunidades. Essa transmissão de imagens permite ver coisas sem que as tenhamos realmente presentes e nos vejamos envolvidos nelas (uma final européia do próprio time de futebol, ainda que transcorra em outro país; as desgraças das vítimas da fome, ou de uma guerra ou um terremoto; a chegada do homem à lua etc.). Isto aponta para duas grandes questões: a cultura da imagem e a comunicação, e o emprego do tempo livre, ambos muito característicos da civilização urbana atual. Comecemos pela

primeira.

14.2. A CULTURA DA IMAGEM E A INFORMÁTICA

A comunicação nasce do próprio modo de ser da pessoa, constitutivamente aberta para dentro e para fora, e, por isso, capaz de manifestar-se e dialogar. Sem comunicação não haveria sociedade, faltaria o compartilhar, a possibilidade de aprender e enriquecer-se pelo saber dos outros. A possibilidade de crescer ou de desfrutar da amizade.

Dentro da comunicação social e urbana se dá uma espécie relativamente nova: aquela que se efetua à distancia por meios técnicos. Sem os meios de telecomunicação, a

cidade atual não poderia subsistir, visto que são os que organizam e mantêm em funcionamento esse plexo instrumental fabricado pelo homem, e lhe dão um automatismo, tamanho, complexidade e rendimento extraordinários. Basta imaginar as conseqüências de um apagão: sem sinaleiras, sem segurança, sem luz, sem poder usar telefones etc.: seria o mais próximo do caos. No é estranho que se acabe tentando explicar o mundo humano como um conjunto de sistemas autônomos, dentro dos quais o homem é uma mera função(562).

Vivemos hoje "a cultura da tela"(563) nesta dupla vertente. São "tecnologias que incidem em cheio no conhecimento e na conduta do homem, em um sentido mais direto e profundo ainda do que historicamente se atribui à imprensa"(564). De fato,

as novas tecnologias comunicativas irromperam no mundo cotidiano”(565). As imagens e a informática têm uma virtualidade extraordinária por serem meios de armazenar e processar conhecimentos, e de aplicá-los tecnicamente. O que nos interessa é o sentido humano dessas atividades. O específico das imagens e da informática tem algo em comum com os livros: trata-se de realidades que chegam ao sujeito como algo que não é imediato como é a chuva, o frio ou um esbarrão no vizinho: aparecem através de uma tela, são realidades “afastadas”, que não são imediatas ao sujeito receptor: com uma tela não se pode dialogar(566).

Este caráter “fingido” ou “construído” não oferece nenhum inconveniente enquanto a pessoa não

o esqueça, e seja capaz de assimilar essas realidades, relacionando-as com o que ele é, com o que projeta. O problema começa a existir quando o indivíduo se deixa "colonizar" por essas imagens, substitui sua vida real pela que lhe chega através da tela, e se converte em mero espectador(567). Cessa então sua própria atividade, fica passiva, e começa a encher seu tempo, fantasia e memória, afetividade, inteligência e vontade com o que vem por esses mundos de imagens, fabricados por roteiros, não de realidade. Acaba-se chegando a uma "embriaguez" informática ou televisiva, que substituem a realidade de uma vida própria por arquétipos. A sociedade atual está cheia de Alonsos Quijanos que se convertem em Quixotes de pouca monta, pois nem sequer suas

loucuras têm a nobreza de ideais que sustentava o Cavaleiro da Triste Figura.

Com a televisão aparecem dependências (não saber, como matar o tempo se está longe do controle remoto) e manipulações (acabar opinando livremente sobre todos os clichês que se receberam passivamente na caixa maluca e julgar a realidade do mundo e os valores, só a partir deles, ainda que se acredite que seja a partir de si próprio). As realidades imediatas são consideradas à luz do que foi visto. Além disso, eles são os mediadores entre nós e a realidade que está mais além de nosso ambiente imediato. Tende-se a considerar que o que existe é o que saiu pela televisão, porque o resto se desconhece. O homem constrói sua imagem do

mundo a partir do que vê pela tela.

Como já se disse, a televisão modifica e enriquece a percepção da realidade, mas acima de tudo converte a catástrofe e os feitos extraordinários em algo trivial, que "acontece" todos os dias: são realidades que deixam de ter verdadeira relevância para o espectador, que passa de uma catástrofe de trezentas vítimas em um trem de um país da Ásia aos problemas no tornozelo de um jogador de futebol, tudo isso mediado pela artificialidade e sorriso recorrente do apresentador. As tragédias se vivem como distantes, não afetam nem implicam a quem as vê, que se limita a consumi-las. Assim, a morte se toma com hambúrgueres, as obras mestras do cinema falando ao telefone, a

realidade do dia e suas metas desestruturadas pelo mundo fantástico – pelo fantasioso – dos anúncios. Ao espectador, nem sequer lhe é necessário fazer um esforço de fantasia ou inteligência, visto que um "zap!" desata uma torrente de novas percepções.

Há que se levar em conta que a comunicação para a afetividade se fixa mais intensamente na sensibilidade. É mais resistente ao esquecimento, menos racional, e por isso pode agir de modo subliminar e despercebido: com a imagem ou o som a manipulação é mais simples na medida em que sua falta de percepção seja maior. Um anúncio de refresco nos dá sede, tal ritmo obriga a dançar ou convida a beber porque a publicidade o associa a um determinado refresco ou bebida

alcoólica etc. A música, por exemplo, tem efeitos diretos no sistema neurovegetativo: relaxa, excita, traz melancolia, pede a ajuda de drogas etc. O homem é muito mais sensível à linguagem audiovisual que ao meramente verbal, já que este exige compreensão conceitual e reflexão que são processos sempre lentos e incertos. Aquele, entretanto, possui um impacto súbito. Por isso é tão influente.

A chave da cultura da tela, como sempre, é que não perca seu sentido humano: que as imagens e as redes se compassem ao ritmo de assimilação da fantasia e da inteligência, de modo que possam converter-se em experiências pessoais com sentido. Que tenham a ver com a vida real e os valores, projetos e tarefas que a regem. Se não se possui a si mesmo,

a realidade fictícia da tela “coloniza” o homem, deixando de ser mundos fictícios, visto que ocupam a própria vida, e provocam uma dependência da conduta em relação a eles. Esta confusão peculiar entre o fictício e o real, entre o que a pessoa vê e o que ela vive, pode desembocar na perda da diferenciação entre o que é de verdade e o que não é, entre o sério e a brincadeira, entre realidade e sonho, capacidades e desejos, e abre assim uma porta de par em par para a experiência da decepção ou para o aborrecimento ante o cotidiano, ante o que não é tão radiante como os mundos que nos vendem a partir da tela. Já não se distingue entre o importante e o que não é, e se cumpre aquilo de que, onde tudo é verdade, nada é verdade, nada nos afeta.

Diante dessa possível patologia,

especialmente visível no caso da televisão, convém insistir em seus aspectos positivos. No que se refere ao lazer televisivo, é preciso declará-lo insuficiente e propugnar uma televisão com autênticos valores artísticos, informativos, culturais e políticos. Quanto à informática, parece óbvio que é um prodigioso instrumento ao serviço do saber humano: "o que as tecnologias comunicativas contribuem para a cultura do homem são, justamente, novas oportunidades de saber (…). Permitem facilitar às pessoas vivas (times de homens reais) que possam saber o que precisam em cada momento para tentar decidir com acerto. Mas facilitar não é substituir"(568). A informática mostra sua enorme potencialidade quando vem em ajuda de quem se

propôs determinados objetivos científicos, técnicos ou profissionais. Por outro lado, sua fecundidade não é automática, visto que exige um grande esforço criador de pessoas capazes de desenvolver suas virtualidades implícitas. Em qualquer caso, ainda estamos em processo de assimilação do que estas novas realidades, cada dia mais criativas, vão supor na cultura urbana.

14.3. A COMUNICAÇÃO E A ARTE DE COMPREENDER

Para situar o complexo fenômeno da comunicação, foco de atenção das ciências políticas e sociais, é preciso fazer uma prévia distinção entre informação e comunicação. Informar é emitir mensagens que descrevem e analisam realidades naturais,

artificiais e humanas. Mas tem uma característica importante: nunca é "neutra", pois é feita com alguns critérios prévios de seleção e valorização de feitos e dados que foram relevantes para o jornalista. Uma mesma realidade recebe tratamentos muito diferentes como notícia, dependendo da tendência do suporte informativo que a apresente (basta ver as notícias políticas nos diferentes jornais para comprová-lo: ao mesmo tempo em que uma pessoa é um herói é um vilão, segundo quem conta o fato).

Comunicar, no sentido social aqui tratado, é algo mais que informar, pois não é um puro "dizer", mas sim dialogar, dar uma informação a alguém que responde, envolver-se em um intercâmbio de conhecimentos. Os meios de comunicação social não

podem se limitar a informar, mas têm que "comunicar-se" com o receptor. O fato de que alguém escute converte o ato de omitir informação em um certo diálogo. Se a comunicação não leva em conta o destinatário, não existe comunicação alguma: a verdadeira comunicação é percorrer o caminho até o outro. Para isso, é preciso respeitar os aspectos fundamentais da linguagem:

O uso da sintaxe não pode separar-se da semântica. Esta se ocupa do significado dos sinais, de sua referência à realidade e, portanto, da verdade contida nas palavras. "O homem é o ser capaz de descobrir o sentido das coisas, que se elevam assim sobre sua condição de ignorância para aparecer como o que são: como sinais. Se os sinais são entendidos como algo completamente

desligado da realidade natural, e do homem que descobre seu sentido, se absolutizam, e somente significam a si mesmos”(569). A semântica de um sinal ou de um símbolo é a realidade significada ou aludida por ele: quando se desconhece, o sinal ou símbolo se tornam enigmáticos, já não se sabe o que significam. Os sinais são os portadores da mensagem que se quer comunicar.

Se se prescinde da dimensão semântica da linguagem, já não importa o verdadeiro significado das palavras e em conseqüência desaparece o acesso à própria mensagem: a linguagem converte-se em instrumento de manipulação por meio da qual o mal se transforma em bem ou em opção legítima; o politicamente correto e o grande aumento de eufemismos no mundo da

comunicação (do tipo “interrupção voluntária da gravidez” por aborto, “morte suave” por eutanásia, “opção sexual alternativa” por homossexualidade, “aventura” por adultério, “desvio de fundos” por roubo, até chegar a falar de um “presumível cadáver”) fazem desaparecer da realidade as arestas do desagradável, esmaecendo em termos completamente neutros; o compromisso com a realidade desaparece.

Através dessa manipulação (que, novamente, é majoritariamente inconsciente para quem a sofre) o mundo real e a verdade desaparecem. Se a relação sexual dos filmes ou telenovelas é um jogo divertido e sem conseqüências, parece que na verdade o uso do sexo também não as tem. Mas não é assim. Se a violência

é uma dança fascinante de golpes e saltos, parece que na verdade é assim. Mas não é, e existem feridos que ficam aleijados e há mortos, e dá nojo. Se o que conta é "querer ser bom", ainda que a pessoa se comporte como um infeliz sem honra nem palavra nem amigos, parece que na verdade basta "querer ser bom". Mas não basta, porque quem faz mal tem uma ferida que tratar, que está aí, esperando-o. Triunfar custa e nem todos o conseguem; e ser honrado é difícil; e não é necessário ter tendências homossexuais para ser amigo de alguém do mesmo sexo ou para ser simpático e possuir uma bondade natural; e não é preciso terminar na cama de um desconhecido para saber o que é o amor, ou enganar a si próprio e a estranhos para que a vida corra bem.

Utilizando a manipulação semântica da linguagem se chama a verdade de fanatismo; a intolerância é confundida com indiferença e com a negligência no cuidado da realidade; a fidelidade é convertida em algo retrógrado e tudo que é "conservador" (amar a sua família, viver sereno, ter certa experiência religiosa etc.) se transforma em curiosas atitudes imaturas de gente pouco inteligente. O intelectual se confunde com o que sai na televisão, com o desacreditado, com o ambíguo, e qualquer postura que aspire a ter conteúdos fortes, se tacha de antidemocrática e, conseqüentemente, é expulsa da vida da polis com uma atitude descaradamente autoritária.

A ditadura da linguagem, o trabalho que C. S. Lewis chamou de "o exército filológico", leva à

destruição do que faz com que o homem se distinga de um animal, leva a viver como se não pudéssemos ser algo mais que o que nos marcam nossos instintos. Converter os homens em animais caprichosos e tirar a responsabilidade de seus atos, esvaziando de força semântica as expressões que usam para dizê-los, é mantê-los presos em uma escravidão de ignorantes, da qual não podem escapar porque não sabem que estão nela. Bradbury refletiu fielmente essa idéia ao falar desse mundo sem livros que descreveu em Farenheit 451; algo similar aparece na crítica de Huxley sobre a banalidade sexual de sua sociedade de Um mundo feliz. A análise desses dois novelistas é de uma atualidade preocupante.

Junto com a sintaxe e a semântica se dá a dimensão pragmática da

linguagem. Tem a ver com a prática (o pragmático é o prático), quer dizer, com a conduta humana. A perspectiva pragmática mostra de que maneira a conduta influi na linguagem, e como esta influi naquela. Este território pertence à retórica, que é a arte de apresentar a verdade de um modo convincente(570). O modo de falar não é trivial, visto que nasce do estilo próprio de cada pessoa. Tem a ver com o modo que cada um enfrenta o mundo: "O homem carece de disposições específicas para comportar-se de maneira reativa, imediata, frente à realidade. Esta pobreza instintiva conduz à pergunta acerca de como um ser assim pode sobreviver apesar de sua indisposição biológica. A resposta poderia ser formulada da seguinte

maneira: sobrevive-se na medida em que não se insere ou incorpora diretamente com a realidade. O homem é um animal que anda sempre fazendo rodeios diante das coisas. A relação humana com a realidade é indireta, circunstancial, vacilante, seletiva, retórica… Todo o comportamento humano é retórico”(571).

Isso significa que o homem tem certas “dificuldades no trato com a realidade”, e por isso age de maneira não instintiva, mas pensando as coisas, despertando e aproximando-se delas pouco a pouco. A pessoa humana não pode fazer e entender as coisas de repente. Na hora de comunicar-se precisa “vestir” a verdade com palavras adequadas, utilizar o adorno para embelezá-la, e dá-la a outros, de maneira que se faça

valer e seja oportuna, que “caia bem” e possa ser aceita. A importância da retórica se vê com muita clareza no caso de um professor: se lhe pedem que seja ameno, claro, que dê exemplos, que seja elegante, que vocalize, que se sirva de vez em quando da ironia e do humor, que saiba despertar o interesse… A verdade nua pode ser simplesmente brutal, seca ou carente de atrativos; é preciso humanizá-la: “o contrário da barbárie é a gramática; a república humana é uma república de palavras, não de coisas; o rito é a civilização da brutalidade”(572).

A retórica é parte da conversa: é aquilo que torna possível o diálogo, visto que falamos porque temos algo que dizer e porque cremos ser possível comunicá-lo; ao falar se dá um reconhecimento benevolente da

própria verdade que se quer mostrar e do interlocutor, que pode ser estrangeiro, ou criança, ou inclusive ser surdo, e por isso se tem de dirigir a ele de modo adequado. A retórica depende muito também do estilo de cada um, pois este não é outra coisa que a "presença do sujeito na palavra"(573): a personalidade se reflete no modo de se apresentar, na elegância, no que a pessoa diz e como o diz. Não podemos nos livrar da retórica. Por isso, desconsiderar o ensino e o uso da retórica conduz ao grunhido e a reduzir-se ao básico.

Infelizmente, procede também um uso despótico da retórica, quando com ela tento modificar a conduta do outro, segundo meu interesse e conveniência; sem que o outro o perceba. A esta retórica falsa chamaremos de sofística(574), que é

“a arte de tornar verossímil o falso”(575). O uso sofístico da linguagem não respeita a verdade: nele a primazia é da modificação da conduta alheia, e para consegui-la o sofista não hesita em apresentar as coisas “maquiando-as”, aumentando-as ou diminuindo-as como lhe convém. A sofística é a perversão da verdadeira comunicação. A linguagem dos políticos, dos publicitários, dos que informam, tem o risco de perder de vista o respeito e o testemunho que devem à verdade e ao interlocutor. A sofística utiliza com freqüência truques de efeito, dirigidos ao sentimento do ouvinte e destinados a impressioná-lo, intimidá-lo ou “convencê-lo”. O sofista é um ator e, às vezes, um cínico. A sofística é o sistema de comunicação mais em consonância

com os procedimentos despóticos, e, por isso, quando fracassa, tende a transformar-se em violência tirânica e descarada.

14.4. A POLÍTICA, O ESTADO E A SOCIEDADE CIVIL

Um elemento irrenunciável para que uma cidade comece a ser humana é ser reconhecida e conhecer os demais. Só assim pode-se estabelecer uma comunicação entre os homens que não seja anônima. A possibilidade de ser reconhecido é o que humaniza a cidade, porque torna viável compartilhar e ser cumprimentado e respeitado ao percorrê-la(576). Essa possibilidade focaliza uma grande pergunta: existe ambientes onde a identidade de cada pessoa possa ser publicamente

reconhecida, e se possa estabelecer um autêntico diálogo, em sentido estrito, sobre as questões políticas comuns, aquelas que afetam a todos?

Essa interrogação encerra a própria possibilidade de um espaço social comum, quer dizer, um âmbito público, organizado em torno de alguns bens compartilhados(577). Trata-se de um diálogo que é levado adiante por cidadãos livres e reconhecidos e que, por estar institucionalizado, possui força vinculante na hora da tomada de decisões sobre a tarefa comum. A possibilidade de um diálogo destas características à primeira vista é ilusória, e, por isso, hoje é negada de modo majoritário: não existem, nem podem existir, se diz, tais âmbitos; a política não é o diálogo real dos cidadãos que decidem sobre seus

próprios problemas, mas a conquista e administração do poder através de uma maquinaria institucional chamada Estado.

Para esclarecer o que apresentamos quase como um ideal é preciso explicar por que a política está tão desprestigiada, e em conseqüência por que esse ideal parece um sonho ingênuo. A causa é que, depois de um longo processo histórico, hoje parece que a vida boa é um assunto exclusivamente privado, mais próprio do lazer que do trabalho. Na medida em que esse espaço social não existe, a verdadeira política também não acontece, dando a sensação de ser prescindível. Podem ter sido três as causas históricas do desaparecimento de um espaço social que seja comum de verdade:

1) “O destino do nosso tempo, racionalizado e intelectualizado (…) é precisamente que os valores últimos e mais sublimes desapareceram da vida pública”(578). O processo de secularização iniciado no Renascimento e pelo protestantismo a partir do século XVI, confinou a religião ao coração de cada pessoa, como algo pertencente ao sentimento subjetivo, e não à razão científica, nem ao cenário social. Mais tarde, a moral seguiu o mesmo caminho. Os valores se converteram em algo privado e, em conseqüência, começaram a ser os grandes ausentes da vida pública: o público terminaria sendo o âmbito da eficácia, não dos valores. A razão de estado acaba constituindo-se em um motivo suficiente para passar por cima das

regras da moral.

A causa fundamental desta separação entre o técnico-científico e o referente aos fins (a razão prática), tem de ser procurada no que T. Adorno chamou de a primazia da razão instrumental, que é a redução da razão à sua atividade científica e técnica, despojada de sua vertente prática. Trata-se de uma visão reducionista da razão, e em conseqüência, do homem.

2) A segunda causa foi a mercantilização da economia: a cultura burguesa capitalista se beneficiou do desenvolvimento da ciência por meio de uma aplicação da técnica à economia, que trouxe consigo a revolução industrial do XIX . As necessidades humanas primordiais passaram a ser satisfeitas

pelo mercado; a economia deixa de ser doméstica, e passa a ser pública, quer dizer, política e abstrata. O aparecimento da civilização urbana acentua esse processo ao diminuir a dependência imediata do homem a respeito do meio natural: a satisfação das necessidades humanas passa a realizar-se quase em sua totalidade por meio de relações econômicas contratuais, comprando. Esse é um tipo de relacionamento pouco favorecedor do diálogo, e contribui assim para a aparição e fortalecimento do individualismo.

3) A terceira causa é a burocratização da política. Deu-se um processo de extraordinário crescimento do Estado. A partir da aparição dos estados nacionais, no século XVI, a res publica começou a ser entendida como estado soberano.

O processo de luta pelas liberdades foi compatível com o progressivo crescimento do Estado, necessário para organizar uma sociedade cada vez mais tecnicista e complexa, e amiga de um poder central historicamente fortalecido(579). O corpo de funcionários foi crescendo e especializando-se, até constituir "um plexo dentro do plexo", uma maquinaria organizacional que controlava e governava a sociedade e seus instrumentos. A soberania passou a pertencer ao Estado, e este se fez dono daquela para deter e organizar o poder, e impor uma força de coação que mantivesse tudo em funcionamento. Posteriormente, o Estado passou a ser também dono das instituições educativas e assistenciais e assumiu a tarefa de benfeitor e tutor, para dispensar o bem-estar a todos.

Deste modo, o público passou a ser o estatal. Nessas condições, o ideal da democracia sofre uma distorção muito considerável. A conquista do poder passou a depender de uma nova maquinaria, capaz de assumir a carga do Estado: os partidos. Todos esses fatores impulsionaram a aparição de formas despóticas de autoridade em maior medida que em épocas anteriores, em especial as ideologias, programas revolucionários de planificação obrigada, que pretendiam abolir "tecnicamente" a injustiça e a desigualdade. Em outros casos, a ausência pública de valores outorgou a decisão aos critérios econômicos, funcionais e tecnocráticos, e em última instância, às decisões particulares dos políticos, a seus interesses e, definitivamente, à força

mais que à razão e a conveniência: “a política atual é conduzida por uma tecnocracia que não se pronuncia sobre fins; passou a ser gestão”(580).

Voltadas para essa situação, cada vez são mais as vozes que defendem a sociedade civil, o âmbito dentro do qual podem surgir espaços comuns(581). Sociedade civil é o âmbito do “não governamental”, o espaço da livre iniciativa privada. Quando esse espaço se articula, constitui a “opinião pública”, ou conjunto articulado de opiniões dos cidadãos acerca das questões comuns. O único modo mediante o qual se pode superar a dicotomia entre valores privados e burocracia estatal é devolver vigência política e pública à livre iniciativa privada através da sociedade civil. Se dentro destas instituições se dão critérios

éticos de decisão, autoridade política, elementos comunitários (tarefas, leis, obras) e amizade, deve ser possível trasladar essas pautas ao espaço público e à atividade política, e dirigir, então, as instituições do Estado para seu verdadeiro fim. Por isso, a saúde cívica e política de uma cidade ou de um país depende da vitalidade de sua opinião pública, de suas associações e instituições privadas. O espaço político geral, portanto, só pode aparecer a partir da existência de muitos espaços plurais mais particulares, pois assim consegue-se o caminho para evitar as decisões arbitrárias, a tecnocracia e a burocracia.

14.5. O FIM DA POLÍTICA: SEU MODELO

Se o fim da vida social é a vida boa, a política será a arte de dirigir a cidade de tal modo que os homens alcancem nela uma vida bem sucedida. O político não é tanto o domínio sobre a maquinaria estatal como a preocupação em solucionar os problemas que surgem na convivência. O modo habitual de ver o político não é esse, em parte pelo desenvolvimento de teorias sociais como as de Hobbes ou Rousseau, em parte por que a condição humana não é tão perfeita como freqüentemente gostaríamos que fosse. É certo que se deve preocupar ativamente em exercer um controle sobre a violência, que nem todos os homens são virtuosos ou, mais ainda, que a maioria dos homens são maus (Aristóteles). Mas o fato de haver dificuldades, não nos pode fazer fugir

de nosso ideal: uma coisa é que o perfeito seja difícil, outra o renunciar à excelência por um espírito desanimador, aburguesado que se conforme com o cinzento.

Em boa parte, a política de nossos dias se converteu em uma técnica organizacional da maquinaria estatal, presidida pela retórica e na qual o único conteúdo realmente importante é o da balança econômica, não tanto a melhora integral dos cidadãos. Os gestos públicos não parecem ter outro fim que o da manutenção da imagem pública do governante ou candidato que acaricia cabeças de bebês e aparece com atores e cantores nos meios de comunicação para assim suscitar a adesão dos eleitores. É lógico que isto não convença, que pareça algo pouco sério. O mau político é quem procura

fundamentalmente o poder: se não o tem, para conquistá-lo e, se o detém, para ter mais. Seu interesse pelos cidadãos existe primeiramente na medida em que assim consegue seu apoio, e só em segundo lugar o entende como um serviço à comunidade. Procura mais as medidas que lhe dêem fama do que as que trazem benefícios aos seus governados; prefere a boa imagem à honradez, e adula a imprensa como seu mais necessário aliado. A diferença entre um sistema político bom e um mau não é só uma questão de procedimento para escolher quem manda, mas também de qual é o fim que o governante procura uma vez que começa a governar.

Quem deve mandar? Pois bem, se a política é a arte de dirigir a cidade para o bem-estar e uma vida bem

sucedida para todos, tal situação aparecerá como o ideal a que se voltar: alcançar algumas condições sociais, econômicas, culturais e políticas que tornem efetiva a vida alcançada e o autêntico bem-estar. Trataria-se de tornar realidade "o regime que torna possível a maior medida de felicidade"(582), quer dizer, "um gênero de vida adequado para que o compartilhe a maioria dos homens, e um regime do qual podem participar a maioria das cidades"(583).

Não há verdadeira política sem uma cidade ideal que proporcione ao político e aos cidadãos um arquétipo ao qual indicar, e alguns critérios que, a partir desse modelo, se possam aplicar a cada situação concreta: "Que tipo de sociedade queremos? Qual é a melhor cidade? Que regime

político deve ter?” Somente a partir da formulação dessas perguntas se pode encontrar o sentido de uma atividade política. Sem um ideal ético a cidade se converte em um inferno. A discussão sobre esta pergunta, “qual é a melhor cidade?”, já é uma atividade política de primeira grandeza, visto que se trata de fixar que modelo de cidade queremos para nós. O modelo ideal tem de ser adequado a cada caso, e a partir dessa adequação, deduzir quais reformas deveriam ser introduzidas na cidade concreta que temos, para melhorá-la e conseguir que se pareça um pouco com esse ideal, que freqüentemente se apresentará como um horizonte para o qual deve voltar-se toda a atividade de governo. É como na vida ética: sem um fim, sem um ideal, os meios (virtudes, atos de

governo) se desorientam e se acaba funcionando nas limitadas coordenadas do voluntarismo.

14.6. A DEMOCRACIA

Hoje em dia, nossa cidade modelo se resume na palavra democracia. Trata-se de um termo que tem todo o prestígio e todo o desprestígio de um ideal indiscutível, mas que nunca se completa de todo. Não é preciso escandalizar-se por causa disso: é mais um lugar para o qual se está sempre indo, do que algo já alcançado. Se alguém dissesse que já tem a verdadeira democracia é provável que caísse outra vez no totalitarismo dos partidos do povo ou da verdade. Para eles, qualquer um que pensasse de outra forma se convertia em inimigo e tinha que ser

retirado do jogo político. Se a democracia já foi alcançada, qualquer mudança será chamada de autoritarismo, e assim se converteria em um regime que não poderia ser democraticamente questionado. Mas isso mesmo seria afundar sua realização ideal.

A palavra democracia costuma-se interpretar de forma muito reducionista, como se consistisse unicamente em depositar o voto na urna. Na realidade é muito mais. Seu princípio é a soberania do povo: é ele quem manda. Não basta instaurar uma forma de governo na qual o poder seja outorgado diretamente mediante sufrágio universal. Se requer também outros critérios e valores que constituem o nervo deste ideal político. São os seguintes:

1) “O desenvolvimento gradual da igualdade de condições”(584) entre os homens: não existe privilégios, todos somos iguais porque todos somos pessoas. Por isso, todo ser humano é sujeito de alguns direitos inalienáveis, deve ter segurança jurídica, possibilidade de opinar, de mudar de emprego, de descansar, e todo mundo (inclusive o que governa) poder ser julgado e condenado se não cumpre a lei. É preciso avançar no reconhecimento efetivo desses direitos e na abolição das diferentes formas de miséria, que impedem o desenvolvimento harmônico das pessoas. Na base da democracia está a igualdade, ainda antes que a liberdade: “os povos democráticos tendem naturalmente à liberdade; entregues a si mesmos, a procuram, apreciam, e lhes dói muito quando

são afastados dela. Porém, pela igualdade sentem uma paixão insaciável, ardente, eterna, invencível; querem igualdade em liberdade”(585). “Os homens serão perfeitamente livres porque serão perfeitamente iguais; e serão perfeitamente iguais por serem inteiramente livres. Esse é o ideal que procuram realizar”(586).

2) Em segundo lugar, a liberdade é o outro grande valor da democracia e da Idade Moderna. Trata-se de uma liberdade para todos, quer dizer, inseparável da igualdade, da tolerância e do respeito ao pluralismo. A realização da liberdade social significa, em primeiro lugar, a realização da igualdade no plano jurídico e político.

3) A realização da igualdade no

terreno da cultura significa educar a todos até colocá-los em condições de exercer sua liberdade política e jurídica, ter uma profissão reconhecida e dar-lhes acesso aos bens da cultura para fazê-los mais dignos. O apreço pela dignidade do homem conduz à educá-lo; o ser educado aumenta as condições de iniciativa e de enriquecimento de toda a comunidade. Democracia significa abolir a miséria cultural e tratar os homens como seres capazes de decidir por si mesmos. Uma boa parte dos fracassos da democracia provêm da brutalidade, que degenera em democratismo radical e em uma conseqüente tirania: a liberdade e a racionalidade são algo muito frágil, e facilmente amenizadas pela força, pela maldade e pela sofística. Se não se reforça a educação dos cidadãos,

estes são facilmente manipuláveis, fazendo-os crer que agem livremente quando na realidade seus sentimentos são movidos a partir da abundância de "pão (segurança) e circo (futebol, entretenimento)". Quanto mais baixo for o nível educativo, pior funcionará a democracia. Precisamente porque o bom uso da liberdade exige de todos uma certa excelência moral, política e cultural, a democracia é um ideal mais exigente e maduro que os sistemas de governo imbuídos de formas paternalistas ou despóticas de autoridade. Porém, é a única coisa que os povos cultos suportam sobre si(587).

4) Na medida em que ficamos com as vantagens materiais da democracia, estamos aderindo a uma visão individualista, que é o grande risco deste regime(588). A

democracia é além do mais, e sobretudo, um ideal político, que exige também “uma sociedade na qual todos, olhando a lei como obra sua, a amem e se submetam a ela sem esforço”(589). Quer dizer, só pode ser levada adiante com o esforço de todos: não se podem delegar as responsabilidades no serviço à sociedade.

5) Dessa tarefa de todos na ação de governar se pode chegar a um reconhecimento benevolente dos demais. Assim, nascem a solidariedade, a cooperação e a amizade social, crescendo constantemente a vida comum: “quando um povo tem uma vida pública, a idéia da associação e o desejo de associar-se, nasce cotidianamente no espírito de todos os cidadãos”(590).

6) Conseqüentemente, “a verdadeira base da democracia é uma idéia muito simples: as pessoas cometem erros, especialmente as pessoas que governam. Portanto, deve ser possível destituí-los sem violência e sem chegar a uma revolução. Necessitamos de instituições que permitam mudar os governos sem que tudo venha abaixo”(591). Quer dizer: 1) o poder executivo é outorgado pela livre escolha dos cidadãos; 2) a autoridade está submetida a um sistema de controle.

As críticas à democracia são freqüentes. Costumam ressaltar as dificuldades práticas que surgem para aplicar esse modelo, ou os defeitos do próprio sistema. A crítica mais séria é que “o direito de influir realmente nos assuntos da

coletividade é substituído pelas garantias constitucionais de segurança individual”(592), visto que o voto supõe uma intervenção mínima. Esse juízo alude à falta de um verdadeiro espaço público que produz um enorme afastamento do cidadão normal a respeito da política. É o risco político da democracia: sua frustração, total ou parcial, sobretudo se os governantes incorrem em formas de autoridade despótica ou em corrupção.

A segunda linha de crítica à democracia é conhecida desde a Grécia clássica, e é talvez mais profunda. Segundo Aristóteles, na democracia predomina muitas vezes o contrário do conveniente, e a causa está em que “definem mal a liberdade”(593), já que pensam que consiste em “fazer o que agrade a

cada um. De modo que em tais democracias cada um vive como quer, como disse Eurípides. Mas isto é mau". A razão é clara: "É conveniente, com efeito, depender de outros e não poder fazer tudo o que agrade à pessoa, já que a possibilidade de fazer o que se quer não pode reprimir o mal que há em cada homem"(594). Essa má interpretação da liberdade entende que viver de acordo com a lei e a virtude é uma escravidão. Nos referimos aqui ao fato moral de que o egoísmo, o interesse, a lei do mais forte, determinam a conduta dos homens se se deixam levar pelo prazeroso sem projetos nem regras. Quando se entende a liberdade como fazer o que agrade à pessoa, o aumento da maldade moral é inevitável.

Estamos ante o problema da proliferação da violência, do crime e da injustiça, que gera a insegurança e a instabilidade dos regimes. É o risco moral da democracia, um sistema político capaz de elevar o homem acima de si mesmo, mas capaz também de gerar a anarquia moral nascida do mal uso da liberdade. Nisso se vê que a política não pode separar-se da ética se não quisermos que desapareça a justiça das relações entre uns homens e outros, visto que o respeito íntimo e o dever para com a própria pessoa transforma o comportamento exterior.

CAPÍTULO 15

O TEMPO DA VIDA HUMANA

15.1. O TEMPO DA VIDA HUMANA

Após este longo percurso pelas instituições humanas, não podemos esquecer um assunto fundamental neste estudo que nos propusemos: o homem é um ser temporal. Esse caráter temporal determina o modo concreto de ser de cada atividade humana. Não se pode esquecer, sem deixar cair no esquecimento, o que é propriamente nosso. Já foi dito que a vida tem um caráter biográfico e cíclico. Para nos aprofundarmos nessas realidades nos deteremos na descrição das características do

tempo humano e no modo de vivê-lo.

Em primeiro lugar, convém insistir em que o homem pode transcender verdadeiramente o tempo. Nos últimos séculos, autores já citados, como Nietzsche ou Heidegger, deram uma opinião pessimista a este respeito: de um modo ou de outro, identificaram o homem com sua condição temporal, enclausurando-o nela. Como conseqüência, viram-se forçados a dar uma resposta fatalista ou niilista à pergunta pelo sentido da vida: não podemos saber se há algo mais para além do tempo, visto que não somos verdadeiramente capazes de superá-lo. Segundo eles, o horizonte temporal da existência humana é impenetrável.

A inspiração clássica, pelo contrário, sustenta que só existe

tempo onde existe matéria e exclusão de simultaneidade. Em troca, ali onde existe inteligência existe simultaneidade, a ação consegue seu fim de modo instantâneo. Conhecer, amar, dialogar, brincar são algumas dessas ações. Coincidem com as atividades que não são úteis, que não são para outra coisa, mas que têm valor extrínseco. Quer dizer, o temporal e o atemporal convivem juntos no homem: não se opõem, mas se complementam e dão seu perfil característico. O homem é feliz na medida em que supera o tempo mediante a esperança, a fantasia e o amor.

Em segundo lugar, o homem supera o tempo porque ”vê” sua vida por antecipação, é capaz de antecipar-se ao que virá, colocar-se metas futuras e organizar as coisas

em relação com fins. Por isso, o homem é um ser futuriço, aberto para frente, capaz de projetar-se e de viver a própria vida segundo esse projeto, em busca da felicidade. O sentido do futuro é que contribua para o crescimento e o aperfeiçoamento do homem, que o faça feliz. O futuro é o lugar em direção ao qual nos dirigimos, com a esperança de crescer, de sermos felizes.

Por último, a temporalidade humana se desenvolve segundo um ritmo cíclico, que destina um momento a cada coisa e repete uma série de alternâncias: o dia e a noite, o sono e a vigília, o descanso e o trabalho, a brincadeira e o sério etc. "A vida cotidiana, mediante sua reiteração, simula uma fantasia de eternidade: aquilo que fazemos a 'cada' dia, nos parece que podemos

fazê-lo ‘todos’ os dias, quer dizer, sempre. Ao mesmo tempo, a variação e a inovação nos imprimem o caráter argumentador. Daí nascem todas as formas concretas de sentir-se em relação ao tempo: a expectativa, a espera, a esperança, o desespero…”(595). A gestação, o nascimento, a infância, a juventude, a maturidade, a ancianidade e a morte compõem um arco de períodos que sempre se sucedem e que formam as idades, que são um acúmulo de experiências que modula as possibilidades que se têm em cada momento da vida.

A lei da vida tem, pois, um ciclo que se repete. É preciso distinguir nela o mais elevado e o mais baixo: o crescimento até a plenitude e o declínio até o final. Destinaremos este capítulo ao primeiro e ao estudo

dos momentos da vida humana. Entretanto, o limite último da vida é a morte. Antes de sua chegada, aparecem as formas inevitáveis da limitação humana: a dor, a doença, o choro, o esforço, a fadiga, o fracasso, a ignorância e o mal. Falaremos disso nos próximos capítulos.

15.2. A FORMA DE VIVER O TEMPO

O tempo dos viventes discorre segundo fases que dependem da posição dos astros: existe um tempo para cada coisa, um tempo de nascer (a primavera) e um tempo de morrer (o inverno), um tempo de dormir (a noite) e um tempo de despertar (a manhã), e assim sucessivamente. Essas dualidades da vida humana surgem do caráter cíclico da

temporalidade e do movimento dos astros. Aqui interessa fixar-se primeiro na dualidade básica que é o próprio homem: somos corpo, e somos no corpo(596); “o igualamento e o equilíbrio entre o ser corpo e ter corpo”(597) é uma tarefa que sempre temos de estar realizando. Se considerarmos as coisas para fora, observamos que, por sua vez, o ritmo biológico e psíquico do nosso corpo guarda uma ordem natural, a lei da vida, e tende à harmonia e sincronia com o cosmos, com quem interage: à noite nos vem o sono; muitos dias nublados nos deprimem; as mudanças na pressão nos afetam; as digestões induzem ao repouso; o sol, o mar e o ar puro tonificam e descansam a alma etc.

De toda maneira, é preciso colocar em relevo que nosso modo

ordinário de viver o tempo afastou-se dessa dependência “cósmica”: nós o submetemos a um duro e intensivo tratamento tecnológico, que separou e afastou o homem do mundo natural. Como o homem não é dono do transcorrer do tempo, sempre tenta ganhar tempo(598), de ter mais. A maneira moderna de fazê-lo é a velocidade, que consiste na redução do tempo natural dos processos. A velocidade é um ganho de tempo. A técnica nos ensinou a superar a lentidão e, em algumas ocasiões, a desprezá-la, o que gera uma patologia chamada pressa. A velocidade é o único prazer inventado pelo homem moderno. Seu perigo é, precisamente, que altera os ritmos naturais. A pressa é uma demonstração de que existe o imaterial, visto que é uma forma de superar o tempo, e de que se

possa forçar demasiadamente o ritmo do puramente orgânico, até alterá-lo e adoecer.

Isso se vê na aparição do império do relógio, uma forma de medir e de dividir o tempo, destinada a conseguir uma exatidão completa, requisito da velocidade, já que sem exatidão o sistema tecnológico se paralisa. A velocidade é produtividade, competitividade, benefício. Como fator da produção, se planeja o tempo para organizar as diferentes fases do trabalho, os deslocamentos, os custos de coordenação etc. Um axioma básico no mundo atual é que o tempo é um bem escasso: fazer mais coisas em menos tempo é uma das grandes necessidades. A competitividade, mais que vencer o adversário na luta econômica, consiste em chegar antes

e em melhores condições que ele. A versão moderna da luta é hoje uma luta contra o tempo para antecipar-se aos demais.

A atividade econômica do mercado procura fazer mais coisas, e melhores, em menos tempo. Isso significa acelerar o ritmo. É um hábito e um estilo que se mantém mesmo quando deixa de ser necessário. A vivência da velocidade como prazer, e o conseqüente fazer mais coisas em menos tempo, ocorre no âmbito do lazer, do lúdico, que é onde aparece de forma surpreendente, o gosto pelo recorde: as boas motos ganharem em melhor tempo, os esportes radicais etc. Em troca, a vivência da velocidade como dor pertence ao âmbito do trabalho: a atividade febril, as agendas apertadas, o acúmulo de gestões, o

cumprimento dos prazos e os requisitos legais, as intermináveis reuniões, as horas-extras, a tensão de não chegar tarde etc., já são formas normais de trabalhar, nas quais se procura uma melhoria da produtividade e, sobretudo, ser competitivo para poder assim sobreviver. Esse modo de trabalhar e, conseqüentemente, de viver (deslocamentos, horários, modos de comer e de relacionar-se com os outros etc.) é simplesmente esgotante, porque é baseado na pressa e na "rapidez obrigatória" (D. Innerarity). Já não se avalia as pessoas pelo que são, nem pelo que sabem, mas pelo que tenham sido capazes de fazer. É a forma contemporânea de alienação, que se sente com verdadeira dureza.

É óbvio que esta cultura da produtividade, da qual o homo faber

é o autor, instrumentaliza o homem, porque não o mede por ele próprio, mas pelas suas realizações. Porém, a vivência da velocidade como prazer e dor tem uma conseqüência patológica fundamental: a alteração, espontânea ou provocada, dos ritmos naturais. Essa alteração e desarmonia têm duas manifestações principais, de novidade e antiéticas: o doping, quer dizer, o aumento artificial da capacidade de rendimento físico, mental e psicológico, que se consegue mediante os estimulantes; e o stress, o antagonismo nervoso, que se combate com os calmantes (ansiolíticos, soníferos, antidepressivos etc.). Somos uma sociedade da pressa, gente corrente que é gente correndo, doentes que não sabem parar e contemplar a beleza do que já fizeram porque têm de executar

logo a próxima ação.

Existe uma primazia do imediato, seja para rir ou chorar: a pressa impede a contemplação da beleza, visto que está voltada para a utilidade e para a ânsia dos bons resultados. As descargas emocionais são, então, contínuas e um pouco enfermiças. Em conseqüência, a serenidade para a percepção do misterioso, do remoto e desconhecido, que antigamente se fazia presente como um grande acontecimento, hoje está muito debilitada: inclusive, a diversão está marcada por esses hábitos de aceleração, estimulação e comercialização.

Uma via alternativa poderia caracterizar-se pelo seguinte:

1) A descoberta da lentidão(599):

abolir a pressa, ser dono do tempo e da situação, viver com serenidade, sem sobressaltos, não nos tornando escravos dos horários, nem dos resultados, nem do planejamento, porque “a própria demora é o ganho de sentido”(600): “As grandes obras e os grandes gozos não se saboreiam correndo”(601).

2) O incremento da experiência: deter-se com tranqüilidade na contemplação supõe um enriquecimento da pessoa e de sua experiência, uma expressão verdadeira de sua interioridade. Somos donos verdadeiros de nossas obras, e, em conseqüência, de nossa situação e de nossa vida: nos reconhecemos a nós próprios naquilo que fazemos; afirmamos nossa personalidade.

3) A prática da contemplação, na qual nos dirigimos ao mundo, à realidade e às pessoas de um modo benevolente, sem pensar em quanto nos custam, nem em que comprem nem paguem nada. Só quem abandona seus interesses é capaz de contemplar: “Não é correndo, não é no tumulto das pessoas e na pressa de cem coisas atropeladas que se reconhece a beleza e como ela floresce. A solidão, o silêncio, o repouso são necessários para todo nascimento, e se alguma vez um pensamento ou uma obra de arte surgem como um relâmpago, é que houve antes uma longa incubação de morosidade”(602). Em um mundo que perdeu a paciência, é preciso aprender a esperar.

15.3. ROMANTISMO, MISTÉRIO

E TRANSCENDÊNCIA

Mas isso não basta. Cabem outras atitudes diante do tempo. Enquanto pensamos no tempo e no futuro ao qual nos dirigimos, aparece diante de nós o problema da transcendência e do mistério, essas realidades que estão escondidas mais adiante do nosso horizonte acessível. Para os animais não existem mistérios porque vivem em um perpétuo presente. Em troca, os homens, como podemos superar o tempo, nos propomos que "mistérios" nos esperam no desconhecido(603).

Já fizemos diversas alusões ao transcendente. Em uma primeira aproximação, a transcendência é o não-presente, a realidade que está mais para adiante de nossos olhos, do outro lado do horizonte. A

transcendência, enquanto é desconhecida, tem certo caráter de mistério, uma realidade oculta a nossos olhos, de certo modo superior, que não podemos decifrar e que de alguma maneira nos é imposta. Mistério aqui não significa enigma, ou algo divino, inescrutável(604), mas o latente, a verdade ainda não conhecida, um "mistério" que só se revela no final da história(605).

A transcendência, portanto, está além do nosso presente imediato, em uma zona ainda inacessível para nós, mas à qual, de algum modo, podemos chegar no futuro. O homem é um ser que se caracteriza por "estar aberto para algo mais que o suscetível do agora temporal"(606). O mistério é a experiência do enigmático, do que está além do nosso alcance. Isso é uma situação humana muito corrente,

visto que nosso conhecimento e nossa experiência são muito limitados: a realidade é mais rica do que o que conhecemos dela e, por isso mesmo, as descobertas (científicas, estéticas, de valores) costumam ser causa de espanto. Quer dizer, nos recordam que ainda nos resta todo um mundo a descobrir, que continuamos avançando no desconhecido. O mistério com freqüência nos rodeia e nos transborda; trata-se de uma realidade que não podemos abarcar de início e, por isso, não depende de nós.

No racionalismo próprio da Época Moderna ocorre a pretensão de fazer desaparecer todos os mistérios, desvendando-os e colocando-os sob a luz da razão. Pretende-se ter um olhar todo-poderoso, que desnude as coisas,

fazendo-as claras, evidentes e distintas. Mistério, no racionalismo, significa algo obscuro, e, portanto, irracional, próprio de ignorantes e fanáticos. O preconceito anti-religioso é, em sua raiz e em sua origem histórica, uma declaração de que o mistério é um escândalo para a razão(607). A transcendência fica assim abolida, porque tudo o que parece que não é explicado pela razão, fica reduzido à pura fantasia irracional.

Em finais do século XVIII se produziu na Europa uma forte reação a favor do mistério: o romantismo. Os românticos amam o desconhecido, e pensam que "a luz da razão", por ser abstrata, é lenta para abrir-se às realidades e pessoas singulares, e, portanto, à vida real e à sua história. Viver é uma aventura, pois supõe

lançar-se continuamente ao desconhecido, e a um futuro que é imprevisível.

Um romântico ama a novidade e a surpresa, um racionalista a estuda para enquadrá-la em seus esquemas "científicos". Um romântico desdenha o planejamento, porque pensa que a vida é muito mais rica do que a teoria. Um racionalista precisa planejar o futuro para ter controle sobre qualquer eventualidade. Em troca, o mistério é excitante, porque nos depara com surpresas e nos enche de fantasia: uma mãe que descobre que espera um filho, receber um favor, o conteúdo dos relatos e das viagens etc. Não poder ter tudo previsto é uma abertura para a vitalidade. Só dessa maneira é possível "re-encantar" o mundo, alegrar a fantasia e a vida dos

homens e das crianças, e aliviar assim a tensa e contínua seriedade que nasce de crer que o homem não pode obter nada mais que o que o seu próprio esforço lhe proporciona. Aceitar a transcendência como parte doadora na vida humana gera uma atitude de confiança na verdade e, portanto, um descansar festivamente na realidade, que é vista como favorável. Isso se chama ter espírito de aventura.

A rigor, só se pode negar o mistério de duas maneiras: ou dizendo que o homem pode chegar a desvendá-lo por completo (isso é o que pensavam os idealistas alemães, para quem o saber absoluto era possível) ou dizendo que simplesmente não existe, que é uma fantasia, pois o horizonte está fechado e mais para além só existe o

deserto do inominável. A única maneira de dizer que o mistério é uma ilusão é suprimir as ilusões e adotar uma postura de máxima seriedade: a que diz que o homem é incapaz de superar o tempo e que a existência temporal, por assim dizer, "fagocita" a pessoa e a faz desaparecer. Se se pensa que existe um substituto para o mistério, se optará pela ciência e pelo poder da técnica. Se se pensa que ele não existe, a pessoa se torna um niilista. Ambas as posturas são desagradáveis, pois empobrecem o horizonte do vital. Não é estranho que freqüentemente vejamos as crianças com inveja: para elas a dimensão misteriosa da vida é o que lhes permite ir com os olhos abertos como pratos, cheios de fantasia. A transcendência é o que de mais sério

existe na vida humana. Quem não leva a transcendência a sério, levará a sério o intranscendente, quer dizer, se deterá no trivial, desvalorizando-se.

15.4. OS MODOS DE ACESSO À TRANSCENDÊNCIA

As maneiras de ter acesso à transcendência poderiam ser reunidas em sete: conhecendo-a e amando-a, expressando-a artística e simbolicamente, "brincando" com ela, festejando-a e venerando-a.

Conhecê-lo significa: desvendar o mistério, como os detetives fazem. Isto normalmente acontece em forma de tarefa: alguém nos dá os dados fundamentais e nós os estudamos, deduzimos com a inteligência, os

relacionamos, até encontrarmos uma resposta, ou a resposta. A tarefa da ciência é esta: conhecer a verdade. A verdade, uma vez conhecida, impõe uma tarefa, uma reorganização da vida e, em conseqüência, um determinado tipo de conduta. O homem acede à realidades superiores, dilatando sua capacidade de conhecê-las, e depois parecendo-se com elas, e, portanto, amando-as(608).

A capacidade de amar inclina a crescer, a ser mais, a ir mais além, a deixar-se arrebatar pela beleza do ser amado. A beleza, como Platão ensinou, mora nessa região onde estão o sublime e o misterioso. O sublime se expressa por meio da arte. A arte possui certo caráter simbólico, especialmente a respeito da transcendência, cuja presença

misteriosa se reflete nos arcos de uma catedral gótica, ou na melodia melancólica de uma música romântica.

O conhecimento das grandes verdades se expressa, além disso, mediante as ações simbólicas: nelas, o simbolizado se faz presente de uma maneira solene. Um complemento das ações simbólicas são as ações lúdicas, aquelas que têm a ver com a plenitude. Brincar significa muitas coisas: brincar de ser bombeiro é agir "como se" fôssemos bombeiros. Pois bem, na vida humana quase tudo o que é realmente sério começa "como se" já fosse de verdade, como um ensaio para ver que tal seria isto, se fosse "de verdade"; por exemplo, o noivado, os estágios em cirurgia de um jovem estudante etc. Brincar de ser algo é ir-se habituando à idéia de

que vamos sê-lo de verdade, ou pelo menos, termos a fantasia de sê-lo. O misterioso e o sério são muito difíceis, para que comecem de repente: antes é preciso preparar-se, com distensão e sorrindo.

A festa é fazer presente entre nós uma realidade transcendente. Nela, se reúnem as maneiras anteriores de aproximar-se da transcendência, mas tem além disso algo específico, que nos obriga a uma explicação posterior. Por último, o sacro é o sagrado, uma realidade transcendente de caráter absoluto, a respeito da qual o homem se sente em dependência total. Assim, com tudo o que foi dito, preparamos o caminho para entender a fonte que alimenta o sentido de futuro que o homem tem, e o "lugar" onde desemboca sua capacidade de transcender o tempo:

para além do horizonte(609). Agora podemos voltar, com nova luz, aos ritmos da vida humana: neles reaparecerão os grandes momentos nos quais a transcendência faz sua aparição e nos que o Universo manifesta seu sentido.

15.5. O DIA E A NOITE. O SONO E A VIGÍLIA

Agora interessa nos determos por um momento na dualidade temporal mais importante: o dia e a noite (luz e escuridão), um fenômeno solar antigo como o mundo. A forma ordinária de responder a este ritmo cósmico é com o sono e a vigília. Toda a vida sobre a Terra está organizada segundo essa dualidade. Assim, nos acoplamos ao girar do planeta. Se não houvesse noite, nossa vida entraria em colapso

(o que já acontece um pouco, ao viajarmos de avião para outros continentes). A vigília contínua conduz à loucura. Um terço de nossa vida é dedicado a uma atividade durante a qual não estamos conscientes de nós mesmos e do que acontece ao nosso redor.

O homem, quando dorme, se confia ao seu corpo, deixa de carregar sobre si a carga de sua própria vida, e descansa. Dormir é um ato no qual o homem se abandona, perde a consciência de si próprio e do tempo: a noite é toda seguida, não tem um tempo tão claro como o dia, medido pela evolução da luz solar. Quando acordamos, voltamos a tomar consciência de onde estamos, e de quem somos: despertamos para a realidade. O sono pode ser entendido como um mero dormir orgânico, mas

também como sonhar. Sonhar é estar em uma realidade fictícia vivida como sendo real. Só se sabe que é fictícia "pelo lado de fora", uma vez que se sai do sonho.

A analogia do sonho e da vigília é uma chave para explicar a estranha capacidade humana de tomar uma "realidade" não real por algo que o é: despertar seria, então, o processo de descobrir que a realidade é outra, que não é assim e que o que foi sonhado não deve ser levado a sério. Toda ignorância, atitude ingênua ou espontânea, e inclusive toda ação, podem chamar-se de "sonhada" se faz frente a uma realidade que de algum modo não é a realidade definitiva do indivíduo. Assim, um sonhador é o que não está consciente da realidade, o que só imagina (dormindo ou estando acordado) mundos fictícios.

Segundo essa analogia, a vida verdadeiramente humana é despertar-se de tudo para a verdadeira realidade: tomar consciência do que as coisas são realmente, na sua alteridade, em sua dignidade e sentido próprio, em sua importância real para nós. A verdadeira vida humana é aquela capaz de um olhar benevolente em direção ao que nos rodeia e e a nós mesmos. Viver acordado é fazê-lo segundo a luz da verdade.

A vida animal não consciente, pelo contrário, refere tudo às suas necessidades orgânicas, se erige em centro de seu mundo reduzido: "enquanto a vida estiver submetida à ditadura do instinto, enquanto permanecer em uma posição de centralidade, o mundo não será real para ela: o outro não se manifesta

como o que é em si mesmo, mas só como meio, como objeto do instinto”(610). Em troca, o homem é, ao mesmo tempo, vida e razão: acordar é acordar para a razão, elevar-se da vida animal para a vida segundo a razão, e chegar assim a ser verdadeiramente consciente do real.

São pertinentes duas posturas extremas que negam esse ponto: dizer que tudo o que o homem faz, e sua própria vida, são fictícios, e que não existe um critério para distinguir o que foi sonhado do que não foi. Isso é ceticismo e, mais tarde, niilismo e Carpe diem! – porque, em tais casos, o real não é verdadeiro, mas uma pura representação teatral, fictícia, que termina logo: o sentido da vida permanece um mistério inexpressível, diante do que só se pode dar de ombros. O futuro é obscuro: só

permanece um presente que se desvanece. O melhor é desligar, não pensar, não focalizar problemas.

A outra postura consiste em dizer que sonhar é um engano que deve ser evitado a todo custo, mediante uma contínua vigília. Isso é o racionalismo. Para o racionalista, como dissemos, os mistérios não existem, e, portanto, é preciso fazer um esforço para que o desconhecido desapareça da vida humana e que saibamos em todos os momentos a que nos ater. É tal o esforço que esta postura de vigília contínua exige, que se termina perdendo o sentido da realidade e, com ele, a autêntica vigília: acaba-se "sonhando" uma claridade total onde, na realidade, o que há é penumbra e escuridão. Existe um ditado do qual Goya se servia em alguns de seus desenhos:

“o sonho da razão produz monstros”. Não se pode ficar sempre acordado. De vez em quando é preciso sonhar com a fantasia para possuir, intencionalmente, realidades que seriam maravilhosas de se possuir de verdade. Isso é algo imprescindível para viver, para fantasiar, para suavizar a dureza do cotidiano, para viver dos próprios ideais, para dar um sentido ao que fazemos.

De todo modo, o problema de fundo que se suscita é este: o que é o definitivamente real, aquilo que tenho de levar a sério de forma absoluta, por que é de verdade? A dualidade sonho-vigília, entendida no sentido analógico que propomos aqui, não pode ser separada de outra dualidade, ainda mais ampla e importante, que empapa toda a nossa existência: o sério e o lúdico.

15.6. O SÉRIO E O LÚDICO

Em que se distingue a brincadeira do que é sério? Cada um leva a sério e como brincadeira coisas diferentes, mas todos o fazemos, de uma maneira ou de outra, visto que a brincadeira e o sério são uma dualidade que não se pode suprimir. Ninguém leva tudo a sério nem tudo na brincadeira. O que vamos dizer aqui não tem de ser levado muito a sério, pois é uma opção livre e pessoal, e não há nada mais impossível do que impor a brincadeira e a seriedade aos outros. Vamos caracterizar as possibilidades diferentes do sério.

O sério é, em primeiro lugar, algo com que não podemos enganar, que não deixa margem para evasão: de certo modo, é o necessário, aquilo a

que estamos sujeitos ainda que não queiramos (por exemplo, comer não se pode levar na brincadeira). O sério não deixa apenas margens para a liberdade, visto que dependemos dele para satisfazer nossas necessidades; nos é indispensável: a seriedade é uma conseqüência da pobreza humana.

Além disso, o sério é o difícil, o custoso, o que exige esforço: trabalhar(611), gastar energias, tempo, recursos. O sério é fatigante e o cansaço é sua conseqüência. O sério é também a dor que segue a fadiga, o esforço e a pobreza: as preocupações são a consideração interior do sério e do custoso. Por isso, a seriedade da dor, e do sacrifício que segue, foi simbolizada pelo peso(612): é como um fardo que carregamos.

O sério é o que nos fecha o horizonte, porque não se pode esquivar dele. É o opaco, o impenetrável, o escuro, aquilo que não nos deixa enxergar mais adiante, para o que o futuro nos encerra. O sério tem sobre nós uma impossibilidade de transcendê-lo, e, portanto, é algo sem sentido: porque não podemos referi-lo a nada. Por isso, é aborrecido ou perigoso: o perigoso dissipa o sorriso porque dá medo. O mal, nesse sentido, é pura seriedade, tristeza, e dá vontade de rejeitá-lo, de dar-lhe as costas. A forma de reagir ante o sério, visto como mal, é a rejeição, que se realiza mediante a agressividade ou a ira, ou mediante a fuga.

O sério é um bem ao qual não estamos dispostos a renunciar de nenhuma maneira, porque o

consideramos definitivo. Quando se considera uma coisa como séria, quando se pensa que vale o esforço para se conseguir um bem que é árduo mas precioso, se enfrenta o trabalho e o esforço que sua execução exige; é necessário, então, expulsar o "espírito do peso", o cansaço. Por isso, o sério, visto como fim, é o que dá sentido ao trabalho, posto que é sua meta. O sério é o que leva a empreender e começar os esforços, e a perseverar neles. O sério tem conotação de valor, nobreza, importância.

Por último, o sério é o que é de verdade, como quando dizemos "estou falando sério", querendo dizer "estou dizendo a verdade", ou "é uma pessoa séria", indicando que nela se pode confiar. O sério é aquilo para o que a pessoa desperta quando adquire

um caráter maduro diante da sua vida e das coisas, é o descobrir que para o grande é preciso lutar e que vale a pena fazê-lo. Definitivamente, o sério é o duradouro, um bem que não se pode ou não se quer perder, uma vez que se tenha conseguido, o que está além do tempo, do que fica, do permanente.

O que é a brincadeira, o lúdico, a contrapartida da seriedade? "Sempre que o peso deixa o homem, as perspectivas se ampliam, retrocedem os limites e o homem ganha a leveza da distância a respeito de seus semelhantes e das coisas. Nesse distante liberar-se, se abrem as verdadeiras fontes do riso: a brincadeira, a comicidade, a piada"(613). Aliviar a tensão do sério é expulsar do "espírito do peso", liberar-se do esforço, dar as

boas-vindas ao “espírito de leveza”. Como se pode fazer isto?

O lúdico consiste em distanciar-se do sério: ironizar o sério por comparação com nós mesmos e com o que está além dele, transcender o sério e relativizá-lo. O lúdico é livre, nunca pode ser obrigatório: a pessoa ri do que lhe dá vontade, do que acha “graça”, mas a “graça” aparece em situações diferentes para cada um. Em troca, o sério é o obrigatório, o necessário. O riso e a ironia são duas formas de introduzir a atitude lúdica. A essência de ambas consiste, precisamente, em um contraste com o “sério”. O sério e a brincadeira formam uma unidade: rir é uma maneira de dizer “isto não é o que mais me importa”. Rir é tirar importância de algumas coisas, para dá-la a outras. Quem não ri é porque

não confia, pois rir é afirmação da vida, supõe um ato de confiança no real. É como dizer que nenhuma situação é tão importante que possa tirar a alegria do fato de existir e de afirmar o que existe. Quem ri (quando o riso é de verdade, é "sério", pois ri como vale a pena fazê-lo) expande os interesses de sua vida. O melancólico, em troca, fica preso nos limites de sua tristeza.

A essência do riso radica no ganhar distância, perceber uma relatividade impossível de responder argumentativamente, na qual se encarrega o corpo de expressar a resposta, porque a pessoa não sabe como compô-la com aquela situação, pois a efetiva impossibilidade de encontrar uma expressão conveniente e uma resposta adequada é a única expressão conveniente e a única

resposta adequada. Mas essa reação provém de uma única situação real que a motiva. Dentre as muitas que podem provocar o riso, talvez o cômico seja a mais característica: uma situação é cômica quando uma norma ou lei, dos assuntos humanos ou da natureza, é ferida por uma aparência ou fenômeno contrastante "que entretanto lhe obedece de modo evidente"(614), como quando um homem gordíssimo faz todos os gestos de um saltador de alturas "de verdade", ou quando alguém serve o café diretamente sobre a toalha, porque não tem xícara, e assim sucessivamente(615). As piadas se baseiam nessa desorientação: uma história que parece normal se torna logo em uma situação absurda e encontramos Carlitos patinando às cegas em uns grandes armazéns,

aproximando-se sempre do vão de uma escada sobre a qual ninguém o havia avisado, mas que todo o público sabe(616).

A ironia, de sua parte, é uma forma de comunicação indireta(617). Esta consiste não em dizer as coisas informando diretamente sobre elas, mas em "fazer alguém cair" nelas, insinuando-as. "Humankind cannot bear too much reality", dizia T.S. Eliot. A humanidade precisa delimitar a excessiva amplitude de suas tarefas, e alternar o esforço com a distensão, "fazer rodeios", rindo e ironizando. Novamente se nos apresenta a alternância da vida humana, agora na forma destas mediações que permitem que nossa finitude encare a infinitude. Por isso, vemos o segundo aspecto do lúdico e da brincadeira: necessitamos

estabelecer mediações, introduzir uma distância que atenue a seriedade, a dureza do real, e assim conseguir que isso se faça mais tolerável. Acrescentamos, então, elementos lúdicos à expectativa da máxima seriedade, que de outro modo seria insuportável. É o descanso, o adorno, que alegra e distrai, que faz as coisas serem "suportáveis".

O lúdico sempre tem o componente do supérfluo, do superabundante, do restante, de uma vontade jubilosa de viver. O lúdico é o fácil, o entretenimento, o divertido. Por isso, é também o contrário do pesado: o elevado, ligeiro e ágil, o transparente e luminoso. Em suma: lúdico é o alegre. "Segundo a opinião geral, o riso pertence à alegria, ao bom humor, ao regozijo, ao espírito festivo ou engraçado"(618). A alegria

se expressa como júbilo, “o gesto expressivo do estalar de felicidade”(619) ou de sair cantando, não importando absolutamente os olhares recriminadores das pessoas sérias (basta recordar Gene Kelly cantando e dançando na chuva, indiferente à vigilância de um policial que tenta fazê-lo voltar ao sério). O otimismo, a fantasia e a percepção positiva da realidade nascem quando, a partir da vida, dos sentimentos e da vontade inteligente, afirmamos as coisas e nos alegramos nelas, porque são belas, harmônicas, e por isso podemos dizer-lhes: “é bom que existas!”.

Por último, o lúdico é a atitude que o homem tem quando possui a plenitude, quando alcança aquilo que lhe importava conseguir, quando chega ao fim desejado e possui a

felicidade. Isso sempre se expressa por meio da celebração da festa: festeja-se uma alegria, o casamento, a entrega de um prêmio, o nascimento de um filho, um aniversário no qual agradecemos a lembrança de nossa entrada na vida, a alegria de outros etc. Festeja-se o positivo, se detém o útil com o único propósito de agradecer os dons que se recebeu e de contemplá-los sem urgência. Quem sabe fazer festa sabe que o homem é um animal que supera a necessidade. Na festa, acontece uma síntese peculiar do sério e do lúdico, visto que celebramos aquilo que consideramos mais valioso e sério. Por isso, se relaciona também com o trabalho e com o lazer.

15.7. TRABALHO E LAZER

Hoje em dia, a casa e o local de trabalho são, respectivamente, os lugares da vida privada e o da atuação social da pessoa. O lazer converte-se em um tempo dedicado às atividades privadas, e a ele se dirige todo o mercado dos serviços, o qual, cada vez mais, tem um peso maior na realidade da sociedade. Basta observar o enfoque dado ao fim de semana de boa parte das pessoas: trata-se de fazer coisas – assistir ao futebol ou ver um vídeo, ir a um lugar bem movimentado, comprar alguma revista que me entretenha… Consumir o que ganhei com a seriedade do meu trabalho. Quem dedica seu descanso à quietude (contemplar, sentar-se diante de uma paisagem, prestar culto a Deus etc.) é um personagem que freqüentemente parece estranho, pois a maioria das

pessoas aponta em outras direções. Em que, realmente, consiste o lazer? Entender o lazer como mero “tempo” livre” é um enfoque muito pobre, que abandonaremos aqui, decididamente seguindo atrás do ideal clássico: o lazer é instalar-se na plenitude, e celebrá-la. Mas antes de seguir adiante é preciso dizer algo relevante: não se pode “estar ocioso” sem ter antes trabalhado, porque isso suporia inverter a ordem natural da vida humana, segundo a qual, o principal é o sério. Só depois a pessoa pode descansar, festejar o conseguido e brincar. Quando se inverte essa ordem, aparecem o trabalho sujo, a corrupção e as armadilhas, em que se cede à tentação do resultado e se descarta o esforço. Portanto, o trabalho e o jogo têm uma primeira regra fundamental,

de caráter ético: o segundo vem depois do primeiro; o resultado exige o esforço prévio de trabalhar. A primeira regra do jogo é ter terminado o trabalho. No se pode rir antes do tempo, nem "pular por cima" do trabalho. Por sua vez, nem tudo pode ser seriedade: após o esforço é preciso celebrar o alcançado.

O sentido clássico do lazer está muito afastado da idéia de "tempo livre", "entretenimento", e "diversão". Resume-se em desligar-se da necessidade, do interesse, do peso, e elevar-se livre e criativamente ao território do festivo para encontrar aí a plenitude humana. "Trabalhamos para ter lazer"(620), disse Aristóteles, visto que o segundo é o fim do primeiro. A razão é muito evidente: "O lazer parece conter em si mesmo o prazer e a felicidade da

vida venturosa”(621), porque nele levamos a termo, atividades que são um fim em si mesmas.

A atitude “ociosa” não é a inatividade, a preguiça. Muito pelo contrário, é a atitude de aprender (ócio, em grego, se diz scholê, de onde deriva escola). É um modo de estar diante da realidade, de olhá-la, que abandonou o interesse e observa em expectativa: “o lazer é a atitude da percepção receptiva”(622), um atender silencioso e contemplativo, “uma forma de calar que é pressuposto para a percepção da realidade: só ouve quem cala”(623). O sentido do lazer é a contemplação, e essa prática exige “a descoberta da lentidão”, sem pressa: colocar o ouvido atento ao ser das coisas”(624), para que elas nos mostrem a nós, a partir de si mesmas,

e possamos assim possuí-las: “só a apropriação interior do outro, enquanto outro, enriquece com sabedoria”(625), sem que disso dependa a sobrevivência; mas porque nos agrada.

Muito em relação com essa idéia de lazer, encontra-se o conceito clássico de “artes liberais” ou “artes livres”, aquelas que “são referentes ao saber”(626) e à beleza, contrapostas às “artes servis”, que apenas buscam bens úteis. As “artes liberais” são as “humanidades”, todo esse conjunto de saberes “inúteis”, que proporcionam uma “educação liberal”, que consiste em “recordar-se a si mesmo a excelência humana”(627). Por isso, entre as atividades próprias do lazer verdadeiro é preciso assinalar a leitura de bons livros, a

contemplação das obras de arte e a criação de beleza (no jardim, na casa, no papel ou o quadro, na conversa, na própria interioridade).

Esse é também o lugar da filosofia (entendida não como atividade acadêmica, mas como se perguntar o porquê das coisas), cujo sentido é que "se delineie, em nossa alma, a ordem da totalidade das coisas existentes"(628). O filósofo e o poeta têm em comum que os dois tem de se entender com o maravilhoso(629). "Filosofar significa dirigir o olhar para a totalidade do mundo"(630), nessa atividade "se faz presente com pureza o que constitui a essência do espírito: o convenire cum omni ente, a tomada de contato com tudo o que é"(631). "Filosofar significa afastar-se, não das coisas cotidianas, mas de suas interpretações correntes, das

avaliações dessas coisas que vigoram ordinariamente. Isso não em virtude de uma decisão de destacar-se, de pensar de outra forma que muitos, mas porque repentinamente se manifesta um novo semblante das coisas“(632). O lazer é aquela situação em que a pessoa se torna um tanto “filósofo”.

Já se disse várias vezes que a plenitude humana não é apenas um ato intelectual, uma contemplação “filosófica” ou artística da totalidade do real e de seu sentido, mas uma celebração dessa plenitude. A celebração implica em primeiro lugar, como também já foi dito, na suspensão da atividade laboral, quer dizer, o descanso. Falaremos disso agora.

15.8. ESPETÁCULO E ESPORTE

À primeira vista, na cidade atual "o lazer se converteu em entretenimento"(633). "O fim pelo qual trabalharam durante tanto tempo se transformou, finalmente, na diversão"(634). Poucas vezes se entende o lazer segundo o indicado na epígrafe anterior; o mais habitual é concebê-lo como entretenimento e diversão. Em toda ação lúdica, pode-se participar entrando em seu cenário e sendo "jogador" ou ator, ou assistindo e participando nela como espectador. Os sistemas de telecomunicação e a cultura da imagem converteram todos os cidadãos em espectadores de cenas comuns, aos quais podem "juntar-se" milhões de pessoas.

Com freqüência se critica este

predomínio de espetáculos que “colonizam” a vida real dos humanos. É evidente que existe uma dependência excessiva deles. De todo modo, os espetáculos são uma necessidade humana imprescindível, e uma constante nas diversas culturas. É neste contexto que é necessário falar de esportes e de sua importância, visto que constitui o ingrediente principal da cultura das massas. Os diagnósticos que alguns intelectuais costumam fazer deste fenômeno são bastante negativos. Para evitar a parcialidade desses juízos, convém ressaltar, muito brevemente, os elementos do esporte atual. Em primeiro lugar, o esporte é lúdico, visto que é um exercício físico no qual se gastam energias de sobra ou não empregadas. Quanto mais tem um interesse de permeio (o

bem-estar físico, o “estar em forma”, o prêmio ou o dinheiro), mais sério e esforçado se torna, menos se desfruta com ele. O esporte deve ser “jogado”, gozado por si mesmo: desfrutar o evento.

Por outro lado, a ação esportiva se tornou altamente técnica: o espaço e o tempo que circunscrevem o “cenário” esportivo foram medidos, divididos e cronometrados de tal modo que uma boa parte do esporte consiste em uma competição contra o espaço, mediada pela técnica. Essas circunstâncias exigem uma profissionalização, tanto do esportista, que tem de se preparar com grande sacrifício e durante um longo tempo, como do mecenas. Por isso, o esporte é mais profissão que mera ação lúdica.

Entretanto, a essência do esporte é a inclinação humana para a luta meramente competitiva, na qual o conflito é fingido. Trata-se de um encaminhamento lúdico da força e da agressividade. Essa inclinação para a luta é tão antiga como o homem, e hoje se mantém incólume. A guerra e os torneios da Antigüidade nasciam dessa mesma raiz. Na primeira, as coisas iam a sério. Não obstante, também se considerava apropriada para exercitar-se nas virtudes que nasce de saber dominar o medo, enfrentar o perigo com êxito, e exercitar a força e a habilidade corporais e assim obter a vitória.

Por muita mediação técnica que haja, o esporte continua sendo alimentado hoje por essa mesma raiz competitiva: o afã de vitória. Por isso, desperta paixões tão desatadas,

e identificações surpreendentes dos cidadãos com o "ídolo". Este predomínio dos heróis esportistas, musicais e cinematográficos não é estranho, pois são vistos diretamente em ação, e suas qualidades corporais e representativas estão "grudadas" na retina do espectador, produzindo nele emoções vivas. O herói se encarrega de realizar pela pessoa, aquilo que não podemos fazer na rotina do cotidiano: vencer o adversário, ser campeão, e alcançar assim uma justa fama. O esporte e os espetáculos conseguem satisfazer o gosto de ganhar. O curioso é que os protagonistas às vezes se levam demasiado a sério e acabam achando-se heróis (ou deuses, no sentido grego) também quando a representação terminou. A vaidade é uma reação freqüente diante da

adulação.

15.9. MÚSICA E DIVERSÃO

Realizamos as ações lúdicas (passear, cuidar do jardim, jogar Trivial, ler uma novela, olhar o mar, escrever um poema, navegar, conversar sobre música etc.) por elas próprias, não para nos "divertir". Quando a diversão passa a ser o fim pretendido no lazer, e não sua conseqüência acompanhante, caímos em uma forma de existência na qual o que fazemos é fugir do aborrecimento e de nós mesmos, porque estamos vazios. Isso é lutar contra o tédio, mais que conseguir a diversão.

Diversão vem de di-vertere, que significa "verter-se para fora": "quem não é capaz de interessar-se

radicalmente por nada nem por ninguém, se entedia, e para sair do tédio tem de se consumir na diversão”(635). A diversão, convertida em fim para o lazer, obriga a procurar fora aquilo que a pessoa não tem dentro (fins, objetivos, valores, em suma felicidade); por isso, consiste em ir de uma coisa a outra, saltando, experimentado. “Divertir-se é verter-se de diversas maneiras, o aproveitamento rotativo das possibilidades da vida. Cultivemos todas elas. Em vez de dilapidá-la na indecisão, é preciso lançar-se sobre elas”(636).

Trata-se de um ativismo externo, uma ausência de interioridade que se pode chamar de superficialidade: “viver instalado na superfície da vida”(637). As pessoas que sofrem

desse mal têm uma atuação que não manifesta nada íntimo, que é máscara, aparência, incapacidade de dialogar, de dar-se a conhecer, porque não há nada que mostrar, não há um dentro. São pessoas que fora de seu trabalho só falam de trivialidades, e das estórias da trivialidade: o que comeram, o que beberam, resultados de futebol ou de supostas conquistas…

Essa é uma conduta que vive de caprichos, que dá importância ao que não a tem, que é volúvel e inconstante, que não tem projetos. Na sua vida "a possibilidade de comprometer-se desapareceu"(638). É um Carpe diem! – sem grandeza. Essas pessoas, em uma sociedade como a nossa, limitam-se a serem puros espectadores dos muitos espetáculos disponíveis, mas não

sabem ser mais. Trata-se de uma vida desintegrada, não possuída a partir de si mesma, para a qual a diversão é o remédio adormecedor, que impede o "despertar", porque se dá-se conta do que se é, a única coisa que surge é uma "agonia", e parece melhor viver como um irresponsável, que assustar-se com as próprias carências. O saldo de tudo aquilo é a perda da felicidade, o mal-estar e a falta de sentido.

Tudo isso, ainda que não pareça, tem muito a ver com a música. De outro modo, esta não formaria parte essencial de certas diversões. Entender isso requer uma explicação acerca da função antropológica da música, que os clássicos já souberam captar de um modo que nos surpreende. Segundo Platão, "a música é a linguagem primitiva e

primária da alma, e é a-logon", quer dizer, irracional: "o ritmo e a melodia, acompanhados da dança, são a expressão "bárbara" da alma"(639), quer dizer, a manifestação sonora dos sentimentos, emoções e paixões. A música desperta, evoca, expressa, potencia e acompanha os sentimentos: "a música, como todo o mundo experimenta, proporciona uma justificativa inquestionável e um prazer cumprido para as atividades que acompanha; o soldado que escuta a marcha militar fica cativado e reafirmado; o homem religioso é exaltado na sua oração pelo som do órgão da igreja; o amante é transportado por um violão romântico. Armado com a música, o homem pode desprezar a duvida racionalista"(640). A música conduz

e educa os sentimentos. Desde Platão até Nietzsche, a história da música é uma série de tentativas de dar força e beleza às escuras, caóticas e premonitórias forças da alma, para que sirvam a um propósito mais alto… Esse cultivo da alma usa as paixões e as satisfaz, ao mesmo tempo em que as eleva e lhes dá uma harmonia artística.

"A educação não consiste em pregar às crianças para reprimir seus instintos e prazeres, mas em proporcionar-lhes uma continuidade natural entre o que sentem e o que podem e devem chegar a ser." Por isso, o período da sensibilidade nascente sempre tem sido utilizado "para unir as inclinações e anelos juvenis à música, pintura e narrativas que facilitam alcançar o cumprimento dos deveres próprios do homem, e o

desfrute de seus prazeres próprios". "Os rapazes e moças jovens eram atraídos pela beleza dos heróis, cuja nobreza se expressava em seus próprios corpos. A compreensão profunda do significado dessa beleza vinha mais tarde, mas era preparada pela experiência sensível, e se continha nela."(641)

Os modelos e valores, por assim dizer, entravam primeiro pelos olhos e os ouvidos. Antes de converter-se em ideais conscientes e em deveres livremente assumidos, se afincavam no coração. A sensibilidade, os sentimentos e a razão intervinham todos de uma só vez, no processo educativo para ensinar a amar o que ainda não se podia compreender de todo. Hoje, essa unidade é muito mais difícil, pois não existe verdadeiro humanismo.

O modo em que se vive hoje de maneira mais intensa a diversão entre os jovens é a entrada, como espectadores e atores, em um cenário de música rock. A tese rude que aqui se mantém, inspirada em Bloom, mas sem sua radicalização, é que "a música rock estimula paixões e proporciona modelos que não têm nenhuma relação com nenhum tipo de vida que os jovens possam realmente levar"(642). Por quê? Porque a música rock estimula o elemento dionisíaco da alma, que pouco tem a ver com recordar que o deus pagão Dyonísio "representa a seiva da vida, o fluir do sangue através das veias, a excitação vigorosa e o mistério do sexo e a natureza: é o deus do êxtase"(643), irracional, obtido através da dança e da música. Se o ritmo e a harmonia "são o que mais

fundo penetra o interior da alma, e os que com mais força se apoderam dela”(644), no cenário da música rock o que se busca é destapar as fontes irracionais da vitalidade mediante os ritmos musicais mais intensos, conseguidos em um ambiente de forte estimulação sensível e, por conseguinte, de intenso prazer auditivo, tátil, nervoso e corporal.

Nesse clima, a diversão consiste na administração de uma forte dose de estimulante, que ajuda a experimentar um prazer igualmente forte. Os estimulantes, e os prazeres obtidos deles (a música rock a todo o volume, o álcool e sua euforia, o “êxtase” das drogas brandas ou pesadas, a excitação e o orgasmo sexual) são muito intensos, mas não estão ligados a uma conduta racional

nem a sentimentos, nem a uma tarefa que tenha de fazer: são prazeres sem tarefa, estímulos corporais, táteis e emocionais, de caráter irracional, dotados de certo frenesi autônomo, orgiástico. No quarto de fundos espera o sexo, e se trata de um mundo que não é real e do qual, pela manhã, terá de despertar.

Com efeito, ao regressar à vida cotidiana, esta é perfeitamente seca e entediante, pois não pode igualar em intensidade a situação anterior: a energia e capacidade de prazer ficaram gastas. Perdeu-se a sensibilidade para os "cotidianos" prazeres de apreciação. Produziu-se uma dissociação entre as duas situações, a "sonhada" e a real. Só se podem reencontrar as emoções regressando ao "êxtase" da diversão dionisíaca, submergindo-se

novamente no sono.

As pautas atuais de diversão noturna de uma parte não pequena dos jovens dependem de um tipo de música que não está integrada com a vida cotidiana: é um mundo à parte, ao qual não tem acesso às pautas educativas, acima mencionadas. Para comprová-lo basta escutar uma emissora de rock. O irracional também se converteu em um negócio, e em certa vida paralela, de surpreendente pujança em um mundo tão tecnificado.

15.10. A FESTA

A festa tem sido várias vezes apresentada como o momento para a ação lúdica e a celebração da plenitude, no qual se faz presente uma

realidade transcendente. Definitivamente, a festa tem certo caráter de ápice da vida humana. Por isso, é mister descobrir seu sentido profundo. A felicidade verdadeiramente humana tem forma e conteúdo de festa. Não pode ser de outra maneira. Quais podem ser as razões desta afirmação é precisamente o que vamos tentar mostrar.

Todos os elementos da festa estão inter-relacionados. Podemos dividi-los em “menores” e “maiores”. Os “menores” começam com a pausa no trabalho, uma ruptura do cotidiano que a situa no mesmo âmbito do prazer, mas acrescentando a qualidade de sair do ordinário. Uma festa é um tempo diferente, uma ocasião excepcional, que ocorre só de vez em quando. Não se trabalha

em um dia de festa. Não se trata apenas de não ir ao escritório, mas de algo mais: interromper o esforço e a fadiga, a luta pela sobrevivência. A festa exige suspender a atividade comercial, laboral e competitiva para que haja paz. Sem paz e segurança não pode haver verdadeira festa.

De outro lado, a festa é um acontecimento no qual se participa, uma ocupação comum, que tem sentido por si mesma; e onde se cria beleza, e se desfruta dela junto com outros. É um tempo de contemplar em comum, que exclui, portanto, a solidão e a mera utilidade. Com efeito, não é concebível uma festa solitária. Para participar dela é preciso ser convidado, e supõe entrar em relacionamento amistoso e amoroso com os que estão ali para celebrá-la. Há um clima cálido e

amável, porque se exclui o interesse; na festa participamos de um bem compartilhável por excelência: a felicidade. “Despertar ao mundo comum”, dizia Heráclito. Na festa, a consciência dos bens compartilhados e a participação neles produz uma “alegria essencialmente comunitária”, enquanto que na diversão dionisíaca, a pura euforia vital é irracional, subjetiva, e não vai mais além de si mesma. “A imagem da felicidade racional é a festa”.

Em toda festa há “uma perda de ganho útil”(645), um desperdício. Sem gasto (comida especial, enfeites, presentes inclusive os custosos, convites etc.) não haveria festejo. “A festa é essencialmente uma manifestação de riqueza… existencial. Entre seus elementos se conta a carência de cálculo, inclusive

o desperdício”(646). Toda festa é generosa com os bens materiais porque os emprega como presente. O festivo é superabundante, “emana” riqueza.

Isso nos leva naturalmente ao primeiro dos elementos “maiores” ou substanciais da festa, no que todo mundo está de acordo: “Festa é alegria”(647), e alegria com motivo. “O motivo da alegria é sempre o mesmo, ainda que apresente mil formas concretas: a pessoa possui ou recebe o que ama”(648). Amar é afirmar a quem é amado, e dessa afirmação surge a alegria de estar com ele. “A festa vive da afirmação”(649), ou, dito com a frase de João Crisóstomo: “Ubi caritas gaudet, ibi est festivitas”(650), onde o amor se alegra, ali existe festa. Se faltar o motivo, aquilo a que damos o

sim festivo, o mais que pode ocorrer é uma simulação de alegria ou uma euforia provocada e, portanto, uma festa sem substância.

Sendo assim, a alegria e o motivo da festa não são criados por alguém, mas vêm dados por um presente que se recebe e que é precisamente o que se celebra. “A festa é festa se o homem reafirma a bondade do ser, mediante a resposta da alegria”(651). A bondade do ser refere-se ao recebido, ao dom, que pode ser qualquer coisa, desde o próprio nascimento ou o de um filho (o aniversário), até o sucesso de uma meta difícil alcançada, desde uma vitória ou um feito importante até o mero reconhecimento da bondade do mundo ou a lembrança dos que se amam.

Festa é o reconhecimento alegre do dom recebido, a forma suprema de afirmação e de manifestação de sentido do mundo. Com a alegria pelo dom recebido, a atitude humana torna-se afirmativa a respeito da totalidade do real. O mundo mostra-se, então, como sendo bom e sua existência fica plenamente justificada: na festa há uma plenitude de sentido que transborda, que nos enriquece. É precisamente dessa plenitude que participamos. A maior felicidade possível só é imaginável como festa justamente porque só nela acontece uma plenitude que transborda, e que é capaz de preencher-nos. O próprio viver humano torna-se festivo: "a festa autêntica inunda todas as dimensões da vida humana"(652), mas nasce sobretudo de uma delas: a religiosa.

Faz vinte e cinco séculos(653) que a festa foi definida como sendo “um tempo sagrado”, algo separado do ordinário e destinado ao culto, à cerimônia religiosa. Assim se viveram as festas na humanidade desde o princípio. Inclusive Platão afirma que são de fundação divina(654). A razão mais profunda disso é que a forma suprema de afirmar o mundo é reconhecer a bondade e a transcendência de suas origens: “não se pode pensar uma base mais radical, mais voltada para a raiz, da bondade existencial de tudo o que é real, que o próprio Deus, pois ao trazer as coisas à existência, afirma e ama essas coisas, sem exceção”(655). Quando o homem se apercebe dessa ação de Deus, desperta para essa realidade definitivamente real e a aceita e

reconhece, então, brota uma festa antes de tudo, religiosa: “celebrar uma festa significa colocar-se na presença da divindade” (Odo Casel), reconhecer sua obra e sua manifestação no mundo, “dizer sem limites: sim e amém”(656). Quanto mais o homem se aproxima do fundamento último e transcendente do real, mais sentido faz celebrar ”o dom de ter sido criado”, visto que “não pode dar-se uma afirmação do mundo em seu conjunto mais radical que a glorificação de Deus, que a louvação do criador desse próprio mundo”. Por isso, “a festa litúrgica é a forma mais festiva da festa”(657), pois nela se venera e homenageia a Deus pelo que fez, e pelo que é.

Se a alegria conseguinte à afirmação do mundo é o primeiro elemento substancial da festa, o

segundo é a cerimônia, o acontecimento real afirmativo em que consiste a própria festa. O decisivo nas cerimônias festivas é a ação simbólica, que expressa, reproduz ou realiza a entrega e/ou recepção dos bens espirituais dos que participam os assistentes do ato. Estamos falando, por exemplo, do aplauso a quem apaga as velas de um bolo de aniversário, o desejar "Felicidades!" como modo de querer um dom para o que é festejado, as palavras e desejos com os quais se promete e realiza em uma festa, a fusão de duas vidas e a fundação de uma família etc.

A ação simbólica, para levar a termo, exige um cenário: toda festa tem um espetáculo festivo central, em torno do qual se situam os assistentes, como espectadores que participam identificados com o que ocorre. O

cenário e o desenvolvimento da cerimônia exigem a presença da arte e do símbolo. Não se pode imaginar esta sem enfeite, pintura, canto, música e dança, visto que todas elas representam, e ajudam a apropriar-se, os bens celebrados, ao mesmo tempo em que conduzem e elevam os sentimentos dos presentes em direção ao transcendente. Assim se entende a centralidade do canto.

O âmbito da cerimônia festiva está todo ele embelezado pela arte e pelo próprio acontecimento. Por isso, nos participantes da festa tem de se reproduzir também um embelezamento prévio, uma certa transformação, que os adorne e disponha a entrar nesse cenário extraordinário ”necessita-se o preparo, o enfeite pessoal, o traje de festa, uma limpeza externa e interna,

uma elevação de sentimentos. O encontro direto com as grandes verdades, e a certa participação na transcendência que se dá nas cerimônias religiosas e nas festas, suscitam nos participantes sentimentos de elevação, emoções e comoções intensas, que depois se transbordam em uma celebração "menos séria", que complementa necessariamente a cerimônia prévia. Se a festa autêntica inunda todas as dimensões da vida humana, depois é preciso o banquete, a euforia, os presentes, o baile, a verbena, a confecção de lembranças e imagens gravadas etc.

É fácil, diante de tudo que foi dito, notar que uma festa artificial não é uma festa verdadeira, visto que nela falta o dom, essa realidade não disponível nem criada pelo homem

que é seu verdadeiro motivo: “o homem bem pode fazer a celebração, mas não o que se celebra, o motivo e fundamento pelo qual se celebra”.658 Quando o homem “fabrica” a festa sem motivo verdadeiro, os participantes não têm outro remédio que ser “eles mesmos o espetáculo festivo”(659), e a cerimônia, se chega a existir, não passa de uma mera diversão ou um simulacro de ação simbólica.

Talvez hoje tenhamos substituído as festas pelas férias porque não temos nada que celebrar: “sem a aprovação do mundo não se pode viver festivamente; todas as artes ficam sem pátria”(660), e a seriedade cresce tanto que temos de fugir dela. “Quando, por qualquer motivo, não se celebram festas, aumenta, é inevitável, na mesma medida, a

proclividade pela festa artificial.”(661) Isso é, em boa medida, uma conseqüência da perda do sentido religioso da vida humana. Sem ele, a própria substância da festa fica debilitada. A única maneira de saber rir é levar a sério a transcendência: “a verdadeira festa acontece aqui e agora, aparentemente. Na realidade, acontece mais para além do tempo”(662).

CAPÍTULO16

Os limites do homem: a dor [663]

16.1. A FRAQUEZA E A LIMITAÇÃO HUMANAS

Sófocles é um gênio da literatura. Também sabe muito sobre o homem. Suas tragédias são um canto a um sofrimento sem esperança. Assim vê a vida: um lugar de dor que só pode dar lugar a mais dor. “Quem, esquecido do que é moderação, deseja prolongar a vida mais do que o justo, sempre será a meus olhos um insensato iludido. Pois os anos prolongados vão sempre amontoando mil coisas que geram dor. Os prazeres, onde estão, uma vez que o

homem se excedeu em viver mais do que o devido? Quando o 'Hades' vem repentino o golpe (o inimigo de cantos nupciais e de liras e de lanças), igual chega para todos o Libertador, a morte, fim de tudo."

"Não ter nascido é a maior das aventuras, e uma vez nascido o menor mal é voltar-se quanto antes para lá de onde se veio. Pois já que para o homem a mocidade é pesada…, que trabalhosos pesadelos lhe faltam? Que males não leva consigo? Invejas, facções, contendas, guerras, mortes. Até que ao final lhe vem por sorte, em conclusão, a aborrecida, a sem forças, a intratável, a sem amigos, a velhice, golfo em que estão albergados os males de todos os males."(664)

Parece que a tradição bíblica não

é muito mais otimista. “O homem, nascido de mulher, com dias escassos e farto de tormentos.”(665) Essa é uma realidade perene, que, desde Jó, poucos se atreveram a negar por sua evidência declarada. A dor e o sofrimento, a tristeza e o medo, são companheiros inevitáveis da vida humana. Temos de voltar nossos olhos agora para eles para conseguir lançar um pouco de luz sobre esta “enorme escuridão” (Rilke), que vai junto à necessidade e, por conseguinte, ao esforço e à fadiga que esta leva consigo.

Quando o sério se torna interminável e parece talvez definitivo, sobrevém o sofrimento e desaparece a alegria: tudo parece, então, destinado a fracassar, e o mal, o pranto, a doença e o cansaço desdobram suas sombrias asas sobre

nós. É uma região inevitável, à qual todos nós chegamos ou antes ou depois. Ignorá-la é manter-se no sonho. O homem, não há engano possível, é constitutivamente limitado, e assim o experimenta de múltiplos modos. A dor, em todos, é algo que já aconteceu, que está por aparecer, mas que sempre sairá ao nosso encontro (pelo menos no limite da própria morte).

Precisamente porque Jó tem razão, o homem sentiu sempre a tentação de afirmar que "toda vida é dor"(666), que tudo que é nosso acaba transformando-se em dor e toda alegria em realidade estava fecundada por ela. Às vezes as circunstâncias parecem afirmar que o sofrimento é a estação de chegada aonde estamos chamados a permanecer definitivamente, visto

que o fracasso é insuperável. Seria melhor então resignar-se. Mais valeria, então, resignar-se.

Dor, abandono, falta de sentido e de razões para lutar pelo bem, pela excelência que buscamos, pelo sorriso nesta habitual situação de instabilidade na qual transcorre nossa existência. Nossa meta vai ser ver se a dor tem a última palavra. Acreditamos que não: "o prazer é mais profundo ainda que o sofrimento"(667). De outro modo, esta nossa vida seria desprezível, que se poderia abandonar. Pode-se chegar a captar um "sentido da dor"?

Ao aceitar esse desafio, não podemos perder de vista os protagonistas da dor: os fracos; pessoas sem lar, nem propriedade, nem trabalho, nem riqueza, nem

saúde; os miseráveis em todas as suas formas; os doentes, os que carecem de capacidades físicas, psíquicas, jurídicas, econômicas e culturais; os que sofrem de solidão e desamparo, aqueles a quem ninguém ama, os abandonados, os que são "um problema" porque deixaram de ser "úteis" (os anciãos, os que não se valem por si mesmos, os que ainda não nasceram, os que não sabem ou não podem falar e defender-se sozinhos, como as crianças, os deficientes, os oprimidos, os que sem sabê-lo ou contra sua vontade se vêm prostituídos, os que sofrem injustiças aparentemente irremediáveis, as vítimas da violência, em todas suas formas).

O mundo está cheio de pessoas assim: o que fazemos com elas? Nós mesmos podemos em qualquer

momento ser protagonistas do sofrimento. Desinteressar-se desse problema seria insulta aos que dele padecem. Procura-se, portanto, entender algo que constitui uma pesada carga para muitas pessoas, mas que ao mesmo tempo pode ser para elas uma ocasião de crescer. Trata-se de encontrar o sentido antropológico do sofrimento.

16.2. PSICOLOGIA DA DOR: SOFRIMENTO, MEDO, TRISTEZA

"Por que a dor?" Essa é uma pergunta que tortura muitas pessoas, até que concluam que carece de resposta: não só lhes parece impossível que exista um Ser todo-poderoso e infinitamente bom que consinta nas desgraças que acontecem

no mundo, mas que, em tais circunstâncias, lhes parece que a vida nem sequer vale a pena ser vivida. Ambos os argumentos serão examinados mais tarde. Por ora, correndo o risco de ser muito limitados na exigência existencial da pergunta pela dor, é preciso afirmar que a dor existe porque somos seres vivos, e a psicologia de todo ser vivo inclui o sentir-se atraído pelo que é bom para ele, mediante o prazer e a esperança, e estar incomodado e assustado por aquilo que supõe um mal para ele.

"O mesmo fogo que alivia o corpo, situado a distância conveniente, o destrói quando a distância é suprimida. Daí a necessidade, inclusive em um mundo perfeito, de sinais de perigo, para cuja transmissão as fibras nervosas

sensíveis à dor parecem estar desenhadas”(668). Isso significa que o cumprimento das leis inexoráveis da matéria pode favorecer ou dificultar a vida segundo as circunstâncias concorrentes em cada caso.

Por outro lado, essa necessidade natural inexorável também pode ser aproveitada pela liberdade de uma maneira ou outra: “a natureza imutável da madeira, que nos permite utilizá-la como viga, também nos brinda com a oportunidade de usá-la para golpear a cabeça do vizinho”(669). Concluindo, a confluência entre nossas tendências vitais e a força da matéria e da vida exteriores a nós, pode ser harmônica ou desarmônica: em um caso se origina o prazer, e em outro a dor. “Se tratássemos de excluir o

sofrimento, ou a possibilidade do sofrimento que a ordem natural e a existência de vontades livres causam, descobriríamos que para consegui-lo seria preciso suprimir a própria vida”(670). A dor e o prazer são companheiros inseparáveis de todos os seres vivos. Sem dor nos colocaríamos continuamente em perigo. É a dor que nos motiva a ir ao médico. A curar a ferida, a pôr remédio etc.: “a dor é um sinal a serviço da vida diante daquilo que representa uma ameaça para esta”(671).

“Os homens são vítimas de muitas deficiências”(672), simplesmente porque sua força e energia vitais são limitadas: todo movimento vital consome uma parte delas. O esforço é o gasto de energia conseguinte a toda ação humana. Não existe ação sem

esforço e gasto. Mover-se supõe um gasto, pois implica no emprego de tempo e energias, desgaste e, portanto, fadiga. É forte, então, aquele que tem força, e fraco o que carece dela, o que não agüenta o esforço, o que se cansa logo. É aqui onde se pode recordar que o mal é a privação do bem, ausência de vida, ordem e plenitude: debilidade. Mal é o que me causa dano, o que impede minha auto-realização, tanto no lado moral quanto no físico-biológico. O mal é a prisão do meu ser, a detenção em uma situação que me aflige. Ser forte significa agüentar essa detenção e atacar o obstáculo que a causa, tirando-o da frente: é justamente isso que o apetite irascível procura.

O desejo, ou amor, inclina a possuir o bem presente, o qual causa prazer, e a rejeitar o mal presente

pela dor que provoca. O impulso ou apetite irascível, enquanto move para um bem futuro, árduo mas alcançável, chama-se esperança, e enquanto rejeita um mal iminente e inevitável, se chama temor ou medo. Essas são as reações da sensibilidade humana ante o bem e o mal, o sim e o não dos apetites. Desse modo, vemos que a causa da dor é o mal, enquanto me causa um dano sentido(673).

A dor é um dano sentido, primeiro na sensibilidade, como uma intrusão lancinante, que se apresenta de repente e desorganiza a relação do homem com seu corpo. A diferença que tem em relação ao prazer é evidente: “no prazer existe uma certa liberação e fuga da corporalidade, que se percebe como solta e ligeira. Na dor, a corporalidade se percebe como imposta, como um pesado tédio

aflitivo, diante do qual a pessoa já não é dona de si, e que quase nos obriga a capitular”(674). Prazer e dor são reações contrárias, e paralelas só até certo ponto, visto que “o abandono na experiência dolorosa é quase automático. Diante da dor – que em última instância não pode deixar de ser a minha ou a sua dor – o homem que cada um é fica sempre atingido e abalado”(675). Na dor, o corpo se descobre como limite, e o corpo pode acabar apresentando-se como algo em si desagradável.

Mas “a experiência dolorosa é muito mais rica e complexa que a mera sensação de dor”(676). Esta última é simples dor exterior, causada por um “mal presente, que é contrário ao corpo”(677), e percebida pelos órgãos corporais, enquanto que a quebra e o

rompimento íntimos do afligido são dor interior, sofrimento. Convém distinguir ambos com nitidez. A dor do corpo é pessoal, mas infinitamente menos íntima do que a dor moral. Uma perna quebrada não tem o mesmo nível de sofrimento que uma depressão profunda, já que a primeira afeta de um modo muito mais remediável e parcial (se engessa e se toma um calmante e está resolvido), enquanto que a segunda pode tirar de foco completamente a explicação do sentido da vida. Este sofrimento causa mais dano. Também, por ser menos comunicável: todos vêem o inchaço da perna, mas não é fácil perceber a dor do espírito(678).

No sofrimento interior, intervém a memória, a fantasia e a inteligência, e por isso pode estender-se a muitos mais objetos do que a dor puramente

física ou exterior, visto que inclui o passado e o futuro, e inclusive o fisicamente ausente. Quando sofre, o homem sente a dor antecipadamente ou por uma dor já passada, que se recorda. A possibilidade humana de aumentar a dor real situa-se na capacidade de representar e imaginar grandes males, e ter medo deles: essa é a raiz da hipocondria, da apreensão, das fobias etc. Por tudo isso, procedem várias espécies de sofrimento: tristeza, fatiga, ansiedade, angústia, temor, desespero etc. O comum a todas elas, e à dor exterior, é a reação de fuga. As formas de dor mais específicas são a tristeza e o medo ou temor(679).

Em primeiro lugar, a tristeza é provocada pelo mal presente, pois procede "da carência do que se ama, causada pela perda de algum bem

amado ou pela presença de algum mal contrário”(680). O dano próprio da tristeza é uma carência atual sentida do que amamos ou desejamos. “O temor, em troca, se refere a um mal futuro, ao qual não se pode resistir”, porque “supera o poder do que teme”(681). O medo é um sentimento de impotência, um ver-se amenizado por um mal iminente que é mais poderoso do que nós. Os remédios da tristeza(682) são principalmente o prazer, o distrair-se com o bem presente, o pranto, a compaixão de amigos, a contemplação da verdade, o sono e o descanso. Os remédios para o medo(683) são a esperança, pela qual nos dirigimos para os bens futuros árduos mas possíveis; a audácia ou valentia, que nos leva a enfrentar o perigo iminente: e tudo aquilo que aumente o poder do

homem, como por exemplo, a experiência, a qual “torna o homem mais poderoso para realizar”.

16.3. O HOMEM DOLORIDO: SAÚDE E ENFERMIDADE

O homem ao fazer sua a dor física a interioriza e a converte em sofrimento. Ao mesmo tempo, a percepção inteligente de males fisicamente ausentes constitui o mais típico modo humano de sofrer. Assim se converte em homo patiens, em homem dolorido. O sofrimento é uma situação na qual o homem se encontra antes ou depois, uma matéria pendente para todos, uma etapa necessária para a maturidade plena, que começa quando o sério conclui o fechamento de um horizonte que se torna impenetrável e não podemos

atravessar(684). Experimenta-se, então, uma frustração, uma passividade, pois nos damos conta de que já não mantemos o controle da situação ainda que nos vejamos com as possibilidades de fazê-lo. Ali onde não se consegue integrar uma determinada situação dentro de um contexto de sentido, ali começa o sofrimento”(685). “O sofrimento é aquilo contra o qual eu, ao menos neste momento, nada posso fazer”(686), porque é precisa e justamente aquilo que não queremos e, ainda assim, se apresenta de modo insistente na casa de nossa intimidade.

A condição natural do homem como homo patiens é ainda mais clara se se considera que a saúde e a doença são duas etapas sucessivas das que quase toda vida humana se

compõe. É falso pensar que a saúde é mera ausência de doença, ou puro bem-estar físico. Pode-se dizer que a saúde é a harmonia da alma, a harmonia psicofísica do eu e seu corpo. A harmonia, ao menos no mundo clássico, era definida como cosmos, ordem, beleza. A saúde é a situação do corpo enquanto proporcionado e, portanto, a percepção bela da existência. "Em medicina se definiu a saúde como o silêncio dos órgãos, como um vazio de sons corporais que faz com que a corporalidade sinta-se mais ligeira (…). Em oposição à saúde, a doença proclama a presença do corpo como uma das formas privilegiadas em que este se torna presente em nós, reclamando a atenção que quase sempre lhe furtamos. A dor vem recordar o homem sobre a limitação

do seu ser, projetando-o em direção a si próprio, enquanto se fixa a atenção na carne dolorida”(687).

Não obstante, seria ingênuo pensar que “o silêncio do corpo” é inocente. Acontece mesmo é o contrário: não se percebe enquanto tudo corre bem nele. Seu silêncio é sinal ativo de equilíbrio. “A saúde é um trabalho constante. Saúde consiste na defesa vitoriosa, mas sem pausa, das possibilidades construtivas da vida diante de sua limitação (…). Assim é que cada alento, cada batida do coração, cada trago, cada comida, tem também este aspecto de estar a serviço e dirigir-se para a progressão vital, sempre ameaçada”(688). Estar saudável requer, pois, muito trabalho(689) e é, certamente, um conceito muito relativo. Para afirmar que alguém efetivamente está são,

deve cumprir uma série de critérios objetivos (ter um bom estado de saúde). Mas isso não basta: é preciso acrescentar, além disso, outros critérios subjetivos, reunidos no sentimento de estar bem", sentir-se efetivamente saudável, não apenas orgânica, mas psiquicamente, é estar em condições, "em forma", para agir com "normalidade" na vida social e profissional. A saúde não é unicamente uma condição do corpo, mas da pessoa inteira.

A doença, pelo contrário, é um estado intermediário entre a saúde e a morte, visto que esta "é sempre (salvo nos casos de morte violenta) conseqüência de uma doença"(690). "As doenças se mostram como agentes da expectativa, que se apresenta a cada um, de poder também não ser"(691). Felizmente, a

medicina moderna fez com que isto não aconteça na maioria dos casos, e que o poder de interferir e de deter o curso que as doenças têm seja, em bom número de casos, eficaz. Pode-se dizer que a doença é "um modo doloroso e anômalo da vida da pessoa, reagente diante de uma alteração do corpo determinada psicoorganicamente"(692). Na doença, se contém, pois, uma alteração, que estorva ou detém as funções e ações do doente e uma reação, graças à qual volta ao estado de saúde, morre ou sente uma deficiência vital permanente.

16.4. O SENTIDO DA DOR

"Estamos em uma altura na qual o sofrer tem má propaganda. A dor é hoje um "des-valor"(693). Não temos

motivos para suportá-lo, mas meios técnicos para combatê-lo, meios que nem sempre podem chegar à dimensão moral dessa dor. Caímos numa armadilha perigosa: pensar que somos capazes de erradicá-la de nós: isso é impossível. Amamos a comodidade, a ausência de dores, doenças e esforços físicos, mais que qualquer outra coisa precisamente porque não suportamos o sofrimento. Por isso, somos fracos, visto que "os métodos e técnicas para evitar o sofrimento têm, por infelicidade, efeitos paradoxais"(694): o que realmente conseguem é diminuir nossa capacidade de agüentá-lo, à força de nos pouparmos, e nos impulsionarmos sem cessar em direção a prazeres e satisfações rápidas. Isso faz baixar o nível "para suportar situações nas quais não

ocorre essa satisfação imediata”.

Em uma sociedade na qual a categoria máxima de felicidade é o bem-estar (que nada te incomodes, e que para isso te poupes de metas árduas e os esforços em geral), as razões para enfrentar a dor não existem. Diante disso, as poucas respostas que se podem dar se orientam para driblar a responsabilidade ou a consciência. Com freqüência, a única saída que se vê para a dor é deixar de existir (chama-se eutanásia, por exemplo). Quer dizer, já que falta a resposta para a pergunta pelo sentido da dor, a única coisa que se vê como adequada é a eliminação do problema (o sujeito que sofre), não que nos coloquem inquietações para as quais não temos solução. Se o sofrimento não pertence em nossa sociedade, o doente também

não pertencerá(695).

Se não se enfrenta a dor, se acaba numa “atitude que incapacita para suportar o padecer, e aumenta como isso o sofrimento”(696). O paradoxo consiste em que fugindo da dor voltamos a encontrá-la ali, onde não esperávamos: na nossa própria fragilidade e insatisfação ante as dificuldades ordinária da vida, que tornam-se insuportáveis em nossa falta de motivos para sofrer, inermes diante da dor. Nossa cultura tornou-se deliberadamente cega para a dor: a trivializa, lhe vira as costas, quer substituí-la pelo prazer, pelo que não incomoda. Nesse sentido, é uma cultura infantilizada (K. Lorenz), que aceita só o lado plácido da vida. Em nossa sociedade, “o sofrimento é algo que não deve acontecer; quem sofre converte-se em paciente, em

vítima”(697). Uma sociedade que procura abolir o sofrimento, quando chega ao limite mais distante no qual não pode mais fazê-lo, e advém a desgraça, “não tem mais nada a dizer”, permanece muda. “A concentração no puro evitar do sofrimento, renunciando a qualquer interpretação é a eutanásia… A eutanásia é a lógica conseqüência de uma opinião particular sobre a vida. Quando já não se pode deter o sofrimento, se acaba com a vida, pois uma tal existência não tem sentido.”(698)

A vigência dessas atitudes, generalizada ao nosso redor, faz mais necessária do que nunca a resposta a estas perguntas: Que sentido tem a dor? Acaso serve para algo? Posso fazer com ela algo mais do que fugir dela? Acaso pode haver algum

sentido uma vida cheia de sofrimento? Defrontemo-nos com estas interrogações.

1) A primeira coisa que se necessita para saber o que fazer com a dor é aceitá-la: é o momento dramático de nossa existência. As culturas de todos os tempos souberam assumir como drama este encarar a dor, e o transformaram em atitudes, gestos e ritos, adequados à gravidade do sucedido, que servem de caminho para expressar os sentimentos que nessa situações nos retêm. Algumas dessas expressões são, por exemplo, a exaltação da valentia e das formas de conduta adequadas para vencer o medo, ou a pena pelo dano sofrido, em especial a morte (vestir-se de luto, chorar e condoer-se).

O dramático não é o teatral, mas a

expressão cultural ou artística da dor. A cultura tecnocrática e nosso soft way of life não conhecem apenas o valor deste momento. Entretanto, muitas expressões artísticas são dramáticas porque narram e representam situações intensamente dolorosas, e as reações dos homens diante delas. É que a realidade é dramática por si própria: a existência humana transcorre em uma tensão entre o que vemos que deveríamos alcançar e o que realmente somos capazes de fazer que a atravessa por uma sensação de anelo ou de nostalgia por uma perfeição devida e que, de algum modo, nos é negada. Viver não é fácil, é um exercício que custa, que é tenso.

Entretanto, "aquele que supera sua dor, sobe mais alto" (Hölderlin); quem aceita essa situação converte o

fato doloroso na tarefa de reorganizar a própria vida contando com essa situação nova que se fez presente dentro de nós. “A doença me é dada como uma tarefa; encontro-me com a responsabilidade do que vou a fazer com ela.”(699) Quando padecemos de uma doença, o cativeiro, um ultrage ou uma desgraça, não somos livres de sofrê-lo ou não, visto que vêm impostos, mas podemos, sim, adotar diante deles uma atitude positiva ou negativa, de aceitação ou rejeição. Nessa liberdade radica a possibilidade de enriquecer-se com a dor.

Sofrer, quando se transforma em atitude de aceitação e em uma tarefa livremente assumida, é algo que nos faz mais livres a respeito das circunstâncias externas, nos abre os olhos ao verdadeiro valor e

importância das coisas. “Isso se chama crescer.” “O verdadeiro resultado do sofrimento é um processo de amadurecimento.”(700) “O amadurecimento se baseia em que o ser humano alcance a liberdade interior, apesar da dependência exterior”(701) a respeito do que o aflige. Um exemplo simples: a criança tende a permanecer paralisada na sua dor. Após um golpe, ou uma contrariedade inesperada, só pode reagir chorando, pois não é capaz de distanciar-se desse sofrimento de modo algum. O homem adulto pode relativizá-lo, inclusive rir-se de sua própria incapacidade. O que fica claro é que os que se queixam muito nos parecem faltos de virtude.

2) Essa primeira função da dor não pode ser separada da conseguinte

elevação ou purificação certas. De fato, o homem doente vivencia com mais intensidade do que os demais a faceta do findável, “encontra-se em um momento especialmente importante de sua vida, um momento no qual, à luz dessa experiência, pode compreender com novas luzes a diferença entre o verdadeiramente importante e o que não é”(702). A dor realiza em nós uma catarse, uma purificação, corporal e espiritual; nos torna menos dependentes de nosso capricho; nos eleva acima do interesse, porque aprendemos a renunciar àquilo que na nova situação não podemos ter (liberdade de movimentos, forças para trabalhar etc.). Inclusive relativizamos a importância de satisfações e necessidades que acreditávamos irrenunciáveis, e até chegamos a

prescindir totalmente delas: não conhecemos nossos limites. Freqüentemente, na dor, nos damos conta de que podemos muito mais do que aquilo que acreditávamos poder fazer. O homem é mais que essa criatura frágil e acomodada que tão freqüentemente nos quiseram vender como modelo.

Se o drama é muito intenso, quase tudo nos parecerá "uma loucura", algo que não vale a pena. A dor eleva o homem acima de si próprio porque o ensina a distanciar-se de seus desejos: "o efeito redentor do sofrimento reside basicamente em sua propensão para restringir a vontade insubmissa"(703) e caprichosa. A mulher ou o homem doentes se enobrecem se tiverem aprendido a ser fortes para sobrepujar sua dor (primeira função). Isso, além do

mais, os ajuda a levar a sério aquilo que verdadeiramente o é (segunda função). As pessoas que sofreram estão vacinadas contra a insensatez, e nota-se, em seu semblante sereno e mais dificilmente alterável, em uma certa postura interior e capacidade de agüentar que as torna mais donas de si.

3) Só agora, depois de indicar essas duas funções, podemos descobrir o verdadeiro sentido da dor: "só posso enfrentar o sofrimento, sofrer com sentido, se sofro por algo ou alguém. O sofrimento, para ter sentido, não pode ser um fim em si mesmo (…) Para poder enfrentá-lo, devo transcendê-lo"(704). "Ao aceitá-lo, não só o enfrentamos, mas através dele procuramos algo que não se identifica com ele: o transcendemos. O sofrimento dotado

de sentido aponta sempre para mais além de si mesmo, remete a uma causa pela qual padecemos. Resumindo: o sofrimento com plenitude de sentido é o sacrifício.”(705) O cristianismo em sua apresentação do escândalo da Cruz como lugar de referência da vida de Cristo (“perfeito homem”), deu a clara notícia desse pensamento. Nessa religião, a dor se vê como via de redenção e, por isso mesmo, no próprio sofrimento se encontra uma mensagem de esperança.

Isso quer dizer que o sentido da dor é o motivo e o fim pelo qual aceitamos padecê-lo. A noção de finalidade é central em toda a antropologia, mas de modo especial nas conseqüências últimas, sobre o sentido (felicidade, dor, morte). Quando se trata de sofrimentos

interiores, não basta a vontade de viver para padecê-los: precisamos integrá-los em uma tarefa na qual adquiram sentido, necessitamos vê-los como parte das dificuldades do caminho que nos leva à meta que nos propusemos alcançar e, sobretudo, os suportamos com gosto quando os convertemos em meios para tornar felizes às pessoas amadas. Isso é, de forma primordial, o que uma mãe e um pai farão acima de si mesmos e de qualquer dificuldade: salvar os filhos da desgraça, fazer qualquer coisa por eles, sofrer para levá-los para diante. Amar é sacrificar-se. O que dá sentido à dor é o amor: agüenta-se o sofrer quando se ama; se não, não se agüenta. Isso não significa procurá-lo, deleitar-se na queixa e na fraqueza, mas suportá-lo pelo ser amado e pela esperança de alcançar

os bens desejados. “Só o sofrimento assimilado deixa de ser sofrimento”(706), e passa a fazer parte do caminho que nos leva à meta. Assim o convertemos em obra humana, o dotamos de sentido, e tornado sacrifício, o atravessamos.

Por tudo o que foi visto, podemos afirmar que “o sentido da dor é conseqüência do sentido da vida que se tenha; de certo modo, o sentido da dor remete e se resolve no sentido da vida”(707). Nietzsche dizia: “quando um homem tem um porquê viver, suporta qualquer como”. A força para sofrer brota dos motivos que se tem para continuar vivendo. Se estes não existem, não se agüenta uma vida dramaticamente dolorosa(708).

16.5. O ÊXITO E O FRACASSO NA

VIDA HUMANA

O sentido da vida nos é indicado pelos nossos ideais e pela tarefa de realizá-los. Mas nessa tarefa as coisas podem sair bem ou mal, podemos ter êxito ou fracassar. O sentido da dor também depende de nossa capacidade para assimilar os próprios êxitos e fracassos. Ter êxito implica em que os outros se façam eco do sucesso obtido por nós. A experiência demonstra que não é sempre possível obter êxito (nem parece conveniente). Quem triunfa demais, ou demasiadamente rápido, corre o risco de confiar em suas forças além da medida e afastar-se da realidade. O fracasso é possível porque o homem age: fracassar consiste em uma ação que sai mal. Na vida humana, nem tudo corre bem: há

um quantum de ações, e inclusive de pessoas, que malogram por uma infinidade de motivos. Em um sentido mais amplo, o fracasso é a não realização dos ideais e a interrupção ou abandono das tarefas humanas. O fracasso é doloroso, e fonte de perda do sentido do próprio esforço: para que lutar?

Junto ao fracasso é preciso mencionar o risco e a dificuldade que toda decisão inclui, visto que não sabemos se alcançaremos, nós e nossos recursos, o fim proposto. O risco se justifica a posteriori pelo fim alcançado, um bem que justifica o esforço prévio e o descanso conseguinte. Esta insegurança sobre o bem que se pretende é constitutiva da liberdade e das tarefas humanas. A vida humana é por si mesma arriscada. Isso justifica a necessidade

de ser valente(709), o que consiste em ter a força necessária para assumir o risco, e enfrentá-lo, dominando-o. O valente conserva a clareza do raciocínio diante dos temores e fomenta as ações audazes. Quando outros se detêm focalizando os prós e os contras de uma ação, o valente salta ao encontro do obstáculo, pois tem a esperança de vencer, fiado em suas forças e, sobretudo, na de seus amigos, comunidade, Deus etc. A obsessão pela segurança hoje tão estendida, significa, no fundo, fraqueza. Implica que não existe confiança no homem, que se pensa que o homem está solto. Isso não é assim.

O êxito e o fracasso não seriam tão importantes se não nos transformassem a nós próprios da forma que o fazem, e se não

estabelecessem uma dolorosa diferença entre o que queremos e aparentamos ser, e o que realmente somos: “em poucas ocasiões somos o que desejamos ser.”(710) “Temos a estranha faculdade de mensurar nossa vida pela medida de outras.(…) Alguns homens sentem nostalgia da escolha não feita, do que por acaso sacrificaram, apesar de se reconhecerem nele, enquanto consideram que nada lhes disse o que até agora alcançaram.”(711) O êxito e o fracasso são algo muito relativo, e ser livre diante deles pressupõe uma aceitação prévia de si mesmo, da situação que nos foi dada viver, das limitações alheias à nossa vontade em que continuamente nos vemos afundados.

Quem se ri de seu fracasso, se livra dele, porque deixa de levá-lo a

sério, o relativiza, o ironiza. Amargurar-se pelos próprios fracassos é sinal de que a pessoa não se conhecia como limitado e, portanto, não se conhecia em absoluto. É preciso rir-se de um resfriado, de uma depressão, de um trabalho mal feito causado pelo cansaço etc. Incorporar as vicissitudes do cotidiano ao fluir da própria vida dando-se conta de que nada do que nos acontece tem caráter definitivo. Só a morte é um verdadeiro problema, mas o veremos mais adiante.

Por isso, é preciso agir "ciberneticamente", é preciso preencher-se de hábitos, de virtudes, de profundidade que seja autônoma sobre as circunstâncias das coisas que nos acontecem. "O específico da vida humana não é só emitir

respostas, mas ter propostas", projetos vitais. São elas as que efetuam uma "prevenção" da dor antes que ela chegue. "As trajetórias da felicidade consistem em atrever-se a ser cada um o que é, para chegar a ser melhor do que é, ainda quando nessa tentativa se tenha de sofrer."(712) São os ideais os que resgatam o homem de seus próprios fracassos e o previnem de ficar submerso na dor. Resumindo: coerência, liberdade, maturidade e não ficar paralisado pelo fracasso é o que ajuda a alcançar a felicidade. Em uma vida assim, essa é ainda possível quando chegam a dor e o fracasso.

16.6. ATITUDES DIANTE DO SOFRIMENTO

Até o momento mostramos que a

dor não tem a última palavra na vida humana, mas que podemos ultrapassá-la, dotá-lo de sentido. Agora temos de voltar os olhos para outras possíveis explicações acerca da dor que negam ou não manifestam nosso ponto de vista. Essas explicações vão sempre unidas às que se dão sobre o sentido da vida e o destino do homem.

Podemos definir o destino como a finalidade última da tarefa de viver, seu resultado final. Somente as explicações da dor, que parte de que o homem tem um destino, são capazes de distinguir entre o sofrimento necessário e o desnecessário. Se se afirma que a vida humana carece de destino, o sofrimento muda seu lugar dentro dela: a tarefa, então, eleita é a de suprimi-lo dentro do possível. Em tais casos, a felicidade se identifica

com o prazer, ou com o “bem-estar” e se deve evitar a qualquer custo o encontro com o sofrimento. Mas isso não é possível. A partir desta ótica, só se pode ou escapar continuamente dele, ou aceitá-lo estoicamente.

Em troca, quem tem claro aonde vai e qual é seu destino sabe que o prazer e a dor são etapas pelas que tem de se passar até chegar nele: o sofrimento necessário é aquele que nasce do trabalho de caminhar no bom caminho; é, portanto, um sofrimento que tem sentido. Fazer isso, entretanto, supõe saber distinguir quando transitamos por um caminho bom ou por um mau caminho. Em troca, para quem todos os caminhos são bons pelo mero fato de percorrê-los, a meta não existe: só lhe resta desejar que a viagem para parte alguma se torne para ele o mais

tolerável possível.

2) Essa comparação pode ajudar a entender por que hoje se combinam a identificação de felicidade e bem-estar, com a conseguinte obsessão pela comodidade e a diminuição do sofrimento, nascida de uma curiosa mistura de aceleração tecnocrática e Carpe diem!. Vivemos freqüentemente em uma exaltação incondicional da liberdade de escolha, no ativismo produtivo e banhados pela cegueira para a consideração do destino humano (no qual, se não transcende o homem, e já que existe a morte, se acaba em um niilismo radical). Este leque de atitudes tão diferentes configuram a solução hoje mais correntemente aceita sobre o sentido da dor. Não nos referimos ao que V. Frankl descreveu como característica do

homo faber, diante do homo patiens. Para o homo faber só "o que é útil é verdade"(713), o homem é só um ser que trabalha, que fabrica; é antes de tudo e, sobretudo, um produto, um ser movido por interesses. A hipótese do homo faber, como foi bem demonstrado por J. Arendt(714), não é outra que o fruto do materialismo. No materialismo, "o sentido está ligado ao trabalho do homem, fora do qual não existe nenhum sentido"(715). Todo o biológico, e, portanto, a dor e a morte, o mero padecer passivamente não têm nenhuma relação com o sentido, visto que são processos naturais que não podem ser mudados.

Para um materialista, o único que diferencia o ser humano do resto do Universo é sua capacidade de ação: não existe nele um núcleo interior

espiritual. Por isso, a pessoa que não chega a ser autoconsciente e não pode "fazer" coisas (aquela que não fala, que não produz), a que é improdutiva, carece daquilo que é humanamente marcante, e, em conseqüência, não se pode qualificar como "pessoa humana".(716) Por essa razão, o materialismo não pode ser compassivo com os fracos: a lei do mais forte é definitiva nesse nível. Para um materialista, o único que o homem é capaz de fazer é transformar o mundo com sua ação, não há mais nada. O destino do homem é humanizar um pouco o mundo. O que o homo faber pode fazer diante da dor? A única resposta é fazer algo: aplicar técnicas para preveni-lo, para eliminá-lo por completo. No há mais resposta.

3) "Para além dessa postura, só

existe o conceito clássico do estoicismo. Uma visão negativa do mundo, a consciência de que não poderão evitar seu destino, os leva a tentar uma atitude de indiferença total diante de tudo o que seja dor ou alegria físicos. O destino guia o que não aceita, e arrasta o que não rejeita. Se eu aceito desde o princípio voluntariamente o que não posso mudar, então, não pode me acontecer nada de realmente adverso."(717) Estamos no fatalismo: o destino não nos pertence, mas vale aceitar de entrada o que nos está reservado por ele, e abandonar nossas ilusões e desejos, tornando-nos indiferentes. Só assim sofreremos menos.

Fracassar: faças o que fizeres, farás muito pouco; tua contribuição é insignificante e logo será esquecida; não poderás mudar os homens, nem

modificar o curso dos acontecimentos. O melhor é esquecer-se de qualquer compromisso com as coisas deste mundo: nem amor, nem paixão nem compaixão, nem misericórdia. Basta ler uma tragédia grega para dar-se conta da profundidade desse enfoque, e de seu desprezo pela liberdade e o mundo. Édipo não podia não fazer o mal que fez, ainda que não quisesse tê-lo feito, e por isso é culpado, sempre culpado. O destino, cego, vingativo com os homens, só nos deixa uma saída: a indiferença.

16.7. A CURA E O CUIDADO DOS FRACOS

A dor não pode ser considerada abstratamente: a dor são os doentes. Não será necessário buscar seu

sentido naqueles que a sofrem? Para os que estão sofrendo de nada servirá que nós façamos teorias sobre a dor e seu sentido. Precisam de uma só coisa: consolo e alívio para sua desgraça. Podemos fazer algo para dar-lhes isso?

O homo faber, armado do poder imenso da medicina, tende a pensar que o mal e a dor requerem uma solução simplesmente técnica. Mas esta de pouco serve se se desumaniza: o sofrimento não se cura só com comprimidos. A necessidade do diálogo como remédio aparece rapidamente diante dos olhos: como curar uma pessoa? Combinando os elementos técnicos (que fazem referência ao caráter corpóreo que todos temos) com a condição de pessoa humana [dialógica] própria dos homens.

A primeira coisa a fazer com os doentes é aceitá-los, não retirá-los de cena por medi-los exclusivamente em termos de produtividade. Graças à sua liberdade e inteligência, o ser humano tem a estranha capacidade de aumentar ou diminuir a dor própria e a alheia. Aprofundando na psicologia, o homem pode ser definido como o ser capaz de cuidar. "Trate bem" do que o rodeia, e, nesse trato, cumpra o imperativo da benevolência: "trabalhe de tal modo que não consideres nada no mundo meramente como meio, mas sempre ao mesmo tempo como fim" (Kant). Tratar é respeitar, e também cuidar. Quando o ser tratado é humano, o bom ou mau uso dessa capacidade torna-se mais importante: é um assistir, um ajudar a que o outro alcance sua plenitude, um favorecer-

lhe naquilo que lhe convém. “Quem merece cuidado por si mesma, como algo insubstituível, é a pessoa humana, precisamente porque é um ser valioso em si mesmo: digno. Cuidar do outro não consiste em submetê-lo a pautas de conduta estranhas a ele, mas em contribuir para a realização de seu projeto pessoal. Conclui-se que para cuidar seja preciso compreender.”(718)

O cuidado e a cura só são perfeitos quando ao realizá-los se ama o doente. A dor se incrusta em uma totalidade de sentido quando alguém nos alivia, porque, então, nos sentimos cuidados, e, portanto, amados e inclinados a agradecer esse dom e a amar ao que o faz. Ninguém estando desvalido é insensível a algumas gotas de cuidado amoroso. A riqueza de afetos alivia a pobreza do

corpo. Ao contrário, o esplendor material não cura as feridas do coração que sofre: nada remove mais o medo do fraco e desvalido do que a companhia de outra pessoa.

Por essa perspectiva indicada aqui, curar não é simplesmente uma técnica, mas um modo de amar que cura o amado, empregando todos os meios ao seu alcance. Da mesma maneira, cuidar não é uma técnica, mas um modo de amar que vigia o fraco para poupá-lo de danos, empregando todos os meios ao seu alcance. São atitudes de ajuda, de serviço. A profissionalização do cuidado, entretanto, tem o risco de reduzir a dor a objeto, e ver só sua dimensão corporal, material ou econômica, esquecendo o sofrimento interior que o acompanha: um enfermo incurável pode sofrer mais

pela solidão diante da morte que pela própria doença; as dores físicas podem chegar a ser inclusive esquecidas quando se está intensamente empenhado em uma tarefa apaixonante, ou quando existe um rosto que sorri aos pés do enfermo.

Aliviar a dor é algo que não se faz com discursos, mas dando motivos para suportar a carga da doença, fazendo sentir a quem sofre que sua existência não é inútil. De todo modo, a partir de uma consideração meramente biológica ou científica do homem não se consegue dar uma resposta cabal: bom que me queiram bem, mas, para que sofro de dores? A necessidade de abrir a resposta ao transcendente (a um Deus que não seja indiferente aos homens, mas que se sirva dessa dor para purificar o

modo de amar dos homens) é necessária se não se quer fazer do sofrimento algo em si passível de abandono. Perceber isso pertence ao discurso da fé, sem dúvida, mas a razão no-lo apresenta como muito conveniente. Além disso, já dissemos que os amigos são necessários para suportar o mal: a solidão é a pior das dores. Deus não pode ser um desses amigos? Talvez o mais próximo na medida em que o encontramos em nosso próprio interior, em nossa intimidade (Santo Agostinho): já se indicaram algumas respostas a essas perguntas.

16.8. O MÉDICO E O DOENTE

Nem todo sofrimento pode ser curado tecnicamente; as chagas da alma não se curam com remédios.

Quando não se tem isso, o médico é convertido no novo sacerdote: "pede-se a ele que solucione as mil formas de angústia coletiva, disfarçada agora em doença"(719). Por essa razão, o médico, junto com o jornalista, adquiriram hoje um imenso poder. Pode administrá-lo de duas maneiras: sucumbindo à tentação do homo faber, ou reencontrando o verdadeiro sentido de sua profissão. No primeiro caso, a saúde tende a ser reduzida a mero "produto de uma operação técnica"(720). Por isso, "é transformada em objeto de direitos e deveres. Se a saúde do homem é algo que em boa medida pode ser construída, qual deve ser a dimensão social e jurídica do produto que ela representa?(721)

A "juridificação" progressiva das relações médico-paciente obedecem

ao aumento dos conflitos entre eles, o qual é inevitável na medida em que essa relação se despersonaliza e o doente se transforma em mero paciente, “caso” ou “cliente”. Em tais casos, as relações interpessoais espontâneas dificilmente se dão, visto que o paciente se enfrenta com uma organização complexa, atendida por uma multidão variante de profissionais que se limitam a cumprir sua função e não conhece o doente. O “momento social” da saúde é hoje complexo, difícil e, entretanto, em nenhum outro tipo de instituições são mais necessários os traços comunitários, o cuidado e o reconhecimento da personalidade e do sofrimento de cada um.

A relação médico-paciente com freqüência não é vivida como um encontro pessoal. Uma vez que o

doente e o médico se encontram e fica estabelecida a relação, o que se exige a este último, é a luta contra a doença, “um processo de objetividade que pode levar a que se perca de vista o doente como pessoa e o converta em objeto, em coisa, em um caso de tratamento médico”.(722) O diagnóstico e a terapia têm de desenvolver-se no âmbito desse encontro pessoal: “a relação médica deve ser algo mais do que camaradagem; tem de consistir na amizade. Assim o demonstra a história inteira da medicina ocidental (…). O bom médico foi sempre amigo do doente”.(723) Para o bom resultado desse ideal de amizade médica é preciso vencer, dentro de cada situação histórica e social, toda uma série de obstáculos(724). Hoje, na medida em que a Sanidade

cresceu, o risco da massificação, de padecer de uma doença e inclusive uma morte genérica, aumentou sensivelmente: existe pressa, esperas, melhor que ninguém incomode muito etc. É um tema especialmente complexo considerando que afeta uma das situações mais delicadas da vida humana: a relação pessoal que o doente requer é a relação com alguém que sofre e que necessita de ajuda, consolo, respostas. Nessa dor, onde, talvez, se descubra mais claramente a radicalidade da pessoa. O médico é quem tem a responsabilidade de tratar dela a fundo.

Ao mesmo tempo são necessários alguns limites éticos. A responsabilidade ética a respeito da vida humana, e de seus limites precários, é uma questão mais atual que nunca(725), visto que, em uma

cultura materialista, os mais fracos são precisamente os mais ameaçados pela violência, já que não são capazes de defender-se a si próprios e se pode considerar que suas vidas não valem a pena existir, pelo sofrimento "desnecessário" que trariam consigo, para eles mesmos ou para quem teria de olhá-las.

16. 9. A MALDADE MORAL E O REMÉDIO PARA O SOFRIMENTO

O modo de explicar a existência do mal moral (quer dizer, aquele realizado voluntariamente pela pessoa humana) depende da resposta à pergunta: "o homem é naturalmente bom ou naturalmente mau?". Rousseau acreditou que o homem tinha nascido naturalmente bom e

inclinado para o bem, e que a perversão humana se devia à sociedade(726). Por isso, a educação devia devolver o homem a esse estado "puro", no qual seus bons sentimentos aflorassem. Essa crença contém uma dose demasiado grande de ingenuidade: as tendências humanas, sem uma instância racional que as moderem, podem ser agressivas e violentas, e sua espontaneidade incontrolada as aumenta e desorganiza. Hobbes sustentou o contrário: o homem é egoísta por natureza, e se move pelo temor(727). Para esse autor, a maldade humana é algo tão natural como a dor de dentes: homo homini lupus; é um fato com que logo de entrada se deve contar para organizar a sociedade. É uma postura pessimista.

A solução clássica, e com ela a bíblica e monoteísta, afirma que o homem não é nem naturalmente bom nem naturalmente mau, mas frágil, ao menos em dois sentidos: 1) o homem é fraco de inteligência, a respeito da verdade, visto que nasce na mais absoluta ignorância e só chega a saber a custa de muitos erros e enganos; 2) o homem é fraco de vontade, a respeito do bem, e isso significa que nem sempre faz o que quer, ou o que deveria fazer, e inclusive nem sempre sabe o que quer nem o que realmente lhe convém. Quer dizer, o homem age mal inclusive em detrimento próprio. É o que os gregos chamavam akrasia, "debilidade da vontade"(728); é o que na tradição bíblica se denominou "marca do pecado", que ficou inscrita no homem como conseqüência do

“pecado original”.

A existência do mal moral, da injustiça, é uma realidade tão universal que pode fazer pensar que neste mundo o quantum de injustiça e maldade supera em muito o da justiça e bondade ou, dito mais cruamente, que os bons, os fracos e os honrados sempre saem perdendo, e que os sem-vergonhas e os aproveitadores saem sempre vencedores. Se as coisas são assim, faz sentido perguntar-se: vale a pena ser honrado? A virtude é premiada? Afinal, quem são os que triunfam, os bons ou os maus? Por que não subir no carro dos vencedores?

À pergunta “vale a pena ser honrado?” se pode responder afirmativamente de duas maneiras: 1) sim, porque se não fôssemos não

poderíamos conviver. É necessário, realmente, haver um acordo que só pode ser estabelecido sobre a confiança mútua, o respeito ao pacto e ao próximo. Esta é a resposta de Hobbes e, com ele, de todos os contratantes: a virtude pessoal e cívica é a melhor solução para que a sociedade não se desfaça; 2) sim, pois ser honrado é o que mais convém à natureza própria do homem, e, portanto, o que mais o enriquece, o que o torna mais humano. Esta é a resposta que propomos.

Ambas as respostas são aceitáveis e verdadeiras, mas na realidade são insuficientes, visto que nenhuma das duas resolve a situação de que estamos tratando: os maus saem ganhando quase sempre, e os fracos são explorados e, inclusive, aniquilados pelos fortes. Chegados a

este ponto, só se se busca uma resposta transcendente se pode garantir que “tudo o que fizeres te será devolvido”. Platão já o propunha no final do Górgias. A única resposta clara de Sócrates, à ditadura da força proposta por Cálicles, é a chamada de atenção pelo caráter temporal desta vida e as contas que nos serão pedidas ao final dela. É Sócrates quem propõe a possibilidade de um Juízo Final, e com ele a seguinte conclusão: um triunfo injusto é um triunfo aparente, pois logo terá que prestar contas. Evidentemente, a passagem à transcendência é necessária. Dostoievski dizia com frase contundente: “se não existe Deus (se não existe uma instância diferente da temporalidade, na qual reina a dor e o arbitrário) tudo me é permitido”,

não existem motivos que não sejam sentimentais para viver a justiça, para não praticar o mal.

Ainda que pareça chocante, somente se se afirma a existência de um Deus todo-poderoso, e infinitamente bom, mais para além de nós, faz sentido perguntar como se harmoniza sua existência com a quantidade de sofrimento que se dá no mundo. Se não existisse esse Deus capaz de compensar o sofredor, ninguém poderia responder pelo conjunto das injustiças e dos sofrimentos que a vida nos depara, e só caberia agüentar ou desistir no meio. Deus não é o autor do sofrimento, mas Aquele que o remedia, porque "está sempre ao lado dos que sofrem"(729), ainda que isso aconteça de uma maneira não evidente. Por outro lado, se não

houvesse Deus, nem sequer teríamos uma instância ante a qual apresentar nossas queixas ou pedir apoio em nossa dor. Sem Deus não existe ninguém a quem exigir um porquê. Tal coisa seria desoladora.

Assim, a questão se volta ao contrário: não é que a existência do mal permita negar a de Deus, como às vezes se pretende, mas que torna possível afirmá-la. De um ponto de vista sinceramente realista, tem de ser Deus o encarregado de dirigir as atuações humanas. Se não fosse assim, essas atuações no final ficariam impunes, e, nesse caso, seria preferível realizá-las pelo proveito e liberdade que refreiam. Dito de outro modo: a justiça humana é incapaz de assegurar de verdade a manutenção da ordem. O problema do mal moral não se resolve de verdade fora de

uma perspectiva teísta. A convicção de que Deus se encarrega de consertar o que o homem desarruma permite descobrir algo sumamente importante: a dor é um instrumento a serviço da tarefa divina de compensar a divisão desigual de sorte e desgraça que se dá neste mundo. O que isso significa?

Consideremos por um momento uma rara peculiaridade do mal moral. A diferença entre a dor exterior e interior e o mal moral se apóia em que este último nem sempre "dói": o ser humano é capaz de sentir-se satisfeito consigo mesmo ainda que seja um perfeito canalha. "O homem mau e feliz não tem a menor suspeita de que suas ações não estão em harmonia com as leis do universo". (730) Descansa em sua própria auto-suficiência, e pensa que não necessita

de ninguém, nem tem nada especial a retificar. Os canalhas têm a consciência tranqüila: caso contrário já começaram a deixar de sê-lo. A maioria dos atos de violência que ocorrem no mundo humano são provocados por atuações humanas malvadas, ou simplesmente egoístas, vividas com uma grande tranqüilidade de ânimo por parte de seus autores.

O homem causa sofrimento quando utiliza sua liberdade de tal modo que causa um dano desnecessário aos demais. Nesse momento, torna-se a si próprio malvado. Os critérios morais servem precisamente para sinalizar esse comportamento como mau. De que modo então nos serve de ajuda a dor?

Por um lado, provoca uma certa

elevação ou catarse, ajudando-nos a relativizar a importância de nossos desejos e satisfações. Além disso, pode despertar-nos, abrir-nos os olhos sobre nós mesmos, fazendo-nos ver a falsidade de nossa impressão de auto-suficiência. "O homem malvado viverá encerrado em um mundo de ilusões, enquanto não descubra em sua existência a presença inequívoca do mal em forma de sofrimento. Quando a dor o despertar, descobrirá que tem de haver-se, de um modo ou de outro, com o mundo real".(731) A partir daí convém abrir-se ao arrependimento pelo mal que a pessoa causou. Novamente, a necessidade de Deus como referência é pertinente.

Isso explica que, em situações extremas, o doente, desvalido e consciente de sua própria

insignificância se dirija espontaneamente ao Todo-poderoso em busca de ajuda. A idéia de Deus como pai paciente que espera e escuta é própria da tradição cristã(732). Deus espera e fala, então, à sua consciência, “lhe grita mediante a dor: é seu megafone para despertar um mundo surdo”.(733) A dor serve de megafone para Deus porque, quando a dor se abate sobre nós, nos desperta, “tira o véu e coloca a bandeira da verdade na fortaleza da alma rebelde”.(734) Deus se serve da dor para atrair a si os homens.

A resposta bíblica para o sentido da dor remete a um Deus que a remedia(735) e explica assim muitas outras coisas humanas relacionadas com esse problema. Mais ainda, trata-se de um Deus que se faz homem

(Jesus Criisto) para redimir o homem de sua dor por meio de seu próprio sofrimento. É uma resposta que se incrusta dentro de uma verdade mais ampla, que desvela a transcendência e contesta também o sentido da vida, da dignidade da pessoa e de seu destino. São os temas que abordaremos no último capítulo deste livro. O Deus bíblico organiza uma festa interminável à qual convida todos os homens que morrem, ainda que alguns não aceitem o convite. Paradoxalmente, os que se auto-excluem, porque querem, terminam permanecendo de modo definitivo na casa do único que não foi convidado: o sofrimento.

CAPÍTULO 17

O DESTINO E A RELIGIÃO

17.1. O DESTINO DO HOMEM: ENFOQUES

Ao longo destas páginas já surgiu muitas vezes a questão do destino como horizonte último que dá sentido à vida humana. Aparecia ao falarmos da felicidade, do sofrimento, da transcendência e das grandes verdades. A consideração desses temas nos leva a uma conclusão que temos repetido ao longo destas páginas: o ser do homem "não se fixa em si mesmo, mas na meta à qual tende".(736)

O destino é a realidade que responde a esta pergunta: no final, o que será de mim? Esta nos põe em contato direto com a questão da morte. O homem, se poderia dizer, é o único animal que sabe que vai morrer. Mas isso não é um fato indiferente, um mero dado. Também sei que se eu estudar será fácil passar nos exames. Morrer, em troca, é uma segurança que em geral se rejeita. Inclusive aparece como algo fictício e não é estranho que a morte (de um familiar, um amigo ou um estranho) nos colha sempre de surpresa. É um dado porque sabemos que sempre ocorrerá. Mas freqüentemente também parece algo incompreensível e se trata de esquecer: por quê? Por que agora? Por que este? Sabemos que todo homem tem de morrer. Todavia, o que não acabamos de

entender é que sejamos nós os que morrem(737).

Algumas proposições, em resposta à pergunta pelo destino e a morte, são as seguintes:

1) A pergunta “no final, o que será de mim?” carece de significado. É uma frase sem referência, sem nexo. Não é uma pergunta racional, porém mais a expressão de um certo sentimento de medo ou insegurança. O conceito “destino” não significa nada. Essa é a resposta que o positivismo cientificista costuma acrescentar, para quem as perguntas acerca do destino são irrelevantes. Só se pode manter essa postura a partir do materialismo: o destino do homem não é diferente do de uma ratazana, um gato ou um colibri. Todos são animais que evoluíram de

formas diferentes, “momentos” do processo evolutivo; o destino da pessoa consiste no aparecimento e reabsorção novamente nesse grande processo. Para os materialistas, todas as realidades humanas recebem um tratamento “adulto” a partir da ciência e da técnica. Isso basta, e além do mais não se pode fazer outra coisa. Por exemplo, a morte é uma ocorrência que é preciso organizar individual e socialmente de modo que se sofra o menos possível: a dor, o sofrimento e as doenças têm de ser cuidadosamente afastados mediante um tratamento que evite os dramas. Outra solução seria incômoda, desonesta: existe uma tendência para tratar toda a realidade em termos mecânicos, racionais, abstratos. É a postura do homo faber, que trivializa as grandes questões da vida humana.

Voltaremos a falar disso.

2) A maioria dos homens acha a atitude anterior insuficiente e pobre. Pode ser fria, mas naturalmente não responde nossas inquietudes mais radicais: ainda que morrer fosse só uma mudança evolutiva, a pergunta "por que morro precisamente eu, se é algo que não quero?" continua de pé e sem resposta.

Outra resposta se apóia em reduzir a pergunta acerca do destino ao mero viver, quer dizer, "carpe diem!"; visto que não existe outra coisa que a vida que te tocou viver, aproveite-a. Não existe mais nada após a morte; portanto, desfruta o que tens. O melhor é ignorar a morte, viver como se não existisse: não podes fazer nada para evitá-la! A famosa frase de Epicuro, que reflete a chave da

atitude hedonista, resume-se a: “a morte não é nada para nós, porque enquanto vivemos não existe morte, e quando a morte chega, nós já não estamos. Portanto, a morte é algo que não tem nada a ver com os vivos nem com os mortos”(738). É uma postura voltada para o presente, para o que se pode ter agora. Se se radicaliza, conduz à exaltação do eu: o destino do homem é ele mesmo(739).

3) O correspondente inevitável e complemento dessa postura aparece quando se intensifica a presença da morte, que sempre aparece como término. Então, se afirma que o destino do homem é morrer. A morte é o buraco negro da humanidade: só cabe apropriar-se dela, em um ato de severa e angustiada autenticidade(740). Isto, abraçar a própria destruição, é a postura do

niilismo radical. Os niilistas captam a grandeza do espírito do homem, mas a estilhaçam contra a morte: por isso são imensamente tristes, como os despojos de um campo de batalha.

4) Cabe aceitar ao menos a dúvida acerca de um mais para além da morte; não sabemos se ”ali” existe alguma coisa ou não; não se nega, mas também não se afirma. É pertinente um agnosticismo ante a pergunta pelo sentido: é um dado que vou morrer, espero que tenha sentido, mas não posso sabê-lo. É como um encolhimento de ombros diante do além. A partir dessa postura é difícil afirmar que o homem seja dono de seu próprio destino, visto que nem sequer sabemos se existe. Por isso, a frivolidade, o ceticismo e o fatalismo encaixam com essas dúvidas. Só cabe conformar-se com a sorte que tocou a

cada um e não pensar muito sobre o assunto.

5) Por último, existe a resposta religiosa, segundo a qual o destino do homem é uma certa vida mais para além da morte. Essa postura leva a focalizar a morte dando por feito de um modo ou de outro, a sobrevivência da alma depois dela e a existência de Deus. Sendo esta, na teoria e na prática, a postura majoritária da humanidade, convém explicá-la com maior atenção. Isto nos permitirá deter-nos no assunto que acompanha sempre a humanidade: a religião.

As quatro primeiras posturas foram minoritárias na história da humanidade, visto que diminuem, dificultam ou tornam impossível a felicidade e a justificação última da

moral. Em troca, a humanidade encontra na religião uma resposta confiável e consoladora para a questão do destino e da morte. A religião, longe de entristecer o homem, como pensava Nietzsche, alegra-o, visto que lhe assegura que a morte não é o final de tudo, que "as coisas" se arranjarão definitivamente "ali", nessa nova vida. A dificuldade para assimilar essa solução tradicional se apóia em que nossa sociedade está secularizada e nos induz a desconhecer a religião ou, o que é bastante habitual, a reduzi-la a uma série de regras colocadas por não se sabe que motivos, que sempre proíbem o que queremos e obrigam ao que não queremos (quer dizer, parece que dificilmente a religião pode ser, na realidade, a porta para a felicidade).

Dito isso, iremos oferecer uma fundamentação antropológica das atitudes humanas diante da morte, o mais além, e a religião. Não se trata de “demonstrar” as verdades contidas nesta ou naquela religião, mas de indicar o porquê do homem ter necessidade dela, e porque é um ser eminentemente religioso.

17.2. A MORTE

Repugna-nos a idéia de que as pessoas deixem de existir, mas comprovamos diariamente que isso ocorre, e que um dia nos tocará a todos. A morte é algo que resistimos a crer quando acontece perto de nós. Assim, a morte nos mostra o seu rosto paradoxal: é algo natural e lógico, e ao mesmo tempo horroroso; algo inevitável, mas ao mesmo tempo

intolerável: a morte é de algum modo algo natural, mas também de algum modo algo antinatural”.(741)

A repugnância do homem diante da morte forma uma unidade indissolúvel com a rejeição à dor e ao sofrimento. Isso é assim porque todos eles são males, quer dizer, privações do que nos é devido. A morte é o maior de todos os males, pois “para os vivos, viver é ser” e morrer é deixar de ser, surge como uma volta radical a esse nada do qual aparecemos de repente. “De todas as desgraças humanas, a morte é a maior delas.”(742) Por essa razão é explicável o que disse Pascal: “os homens, ao não terem podido remediar a morte, a miséria, a ignorância, se puseram de acordo, para serem felizes, em não pensar nisso”.(743)

17.2.1. A pequena morte

O homo faber oculta a realidade da morte. “A ocultação sistemática da morte operada em nossa sociedade, apresenta duas características: a privatização do morrer e a redução do luto. Já não se morre publicamente, mas isolado e narcotizado em um hospital. Se durante muitos anos os homens viram como requisito essencial de uma morte verdadeiramente humana a consciência de que estavam morrendo, hoje não apenas se oculta sistematicamente seu estado ao moribundo, mas a maioria das pessoas deseja para si uma morte rápida e sem dor, um morrer sem tomar conhecimento dela”(744). Já não se quer morrer na cama, rodeado

de filhos aos quais se dá conselhos que lhes sirvam para sempre. Mais até, parece que se pratica o morrer rápido, sem dor e solitário: como se morrer fosse algo obsceno, uma bofetada ao viver de costas para a realidade desse limite.

Na sociedade em que vivemos a morte é técnica e empresarialmente organizada: a medicina quererá dizer por que a vítima, ou o paciente, morreu, mas nem ela nem a sociedade se preocuparão de como o fez, nem sua lembrança perdura fora do seu lar. Ordinariamente, hoje se morre de duas maneiras: por acidente violento, provocado ou fortuito, ou por doença terminal. Mas, nas ocasiões em que a visita da morte é algo esperado, se procura arrebatar do doente sua própria morte com a benévola intenção de que "não sofra". Para

tanto, se narcotiza o doente e ele é mantido na ignorância acerca de sua própria situação: é a morte estúpida, na qual a pessoa morre sem dar-se conta, sem assumir livre e responsavelmente o que lhe está realmente sucedendo.

Esse modo de morrer é o que R. M. RILKE chamou de a pequena morte: um acontecimento irrelevante no conjunto da sociedade e do universo: a morte se trivializa, passa a ser um "falecimento" pela qual o doente causa uma "baixa" ou a vítima "já ingressou cadáver". É sumamente desagradável que alguém morra, é melhor não reparar nela. Alem disso, cada dia há tantas vítimas que as novas ocultam as anteriores. O morrer já não é algo que ocorre a mim e que eu assumo, mas é um produto a mais de consumo, outra

forma de viver de um modo abstrato; generalizado.

A partir do ponto de vista materialista, a morte é o desenlace biológico natural da pessoa, pelo qual se dissolve no universo do qual emergiu, e no qual desaparece sem deixar rastro, convertida em uma história passada, irrelevante. A pequena morte trivializa o homem e lhe nega um destino, porque ignora sua dignidade e sua personalidade irrepetível. É evidente que esse modo de morrer é muito pouco humano: é um simples desaparecimento, extinguir-se.

17.2.2. A grande morte

Diante da morte estúpida, é preciso dizer que “a consciência da própria morte converte a própria vida

em um drama real e não fingido”(745). O modo humano de morrer começa assumindo o fato dramático de que “viver é caminhar breve jornada”, e que “qualquer instante da vida humana é nova execução com que me avisa quão frágil é, quão mísera, quão vã”. Por isso, “breve suspiro, e último, e amargo, é a morte, forçosa e herdada: mas se é lei e não pena, por que me aflijo?“(746) Para uma pessoa capaz de assumir o caráter dramático da existência, a morte tinge a vida com a luz melancólica do ocaso, porque põe em relevo seu caráter efêmero.

A experiência subjetiva da morte se sente como término e final da própria vida, nela tencionada e recapitulada. Se a assume conscientemente: a pessoa se torna dona dela e a valoriza. Uma vida

realizada produz, no momento de morrer, o sentimento de que se cumpriu o próprio destino; a pessoa pode, então, morrer em paz.

A experiência subjetiva da morte está, iniludivelmente, ligada ao sentido ou falta de sentido da vida que se viveu: experimenta-se como plena ou vazia, como "normal" ou apaixonante, como boa ou má. O transe supremo da morte exige uma preparação: é uma situação única, porque se faz balanço do que viveu e nos situa no umbral do além. Por isso, a morte é a suprema seriedade iniludível, e a atitude da pessoa nela é de uma elevação que não se dá em nenhum outro momento anterior(747). Morrer é algo muito sério; é preciso aprender a morrer, assumir o transe e possuí-lo: isso é algo que hoje não se ensina. Para começar a aprendê-lo, é

necessário entender bem em que consiste morrer.

17.2.3. Que é morrer

"A interpretação da morte é algo que depende da concepção que se tenha sobre o homem e sobre sua existência corporal."(748) Primeiro convém evitar o erro dualista, tão freqüente ao longo da História, segundo o qual a morte do homem é simplesmente a morte do corpo e a liberação da alma. Segundo essa concepção, o homem não morre. Cícero dizia: "tu não és mortal, mas teu corpo é".(749)

O enfoque dualista pode incorrer no materialismo (só existe corpo, depois o nada), e o espiritualismo descarnado, que despreza a vida orgânica e material, às quais

considera como fantasias sem valor. Podem servir de exemplo os versos de Góngora para a rosa: “ontem nasceste e morrerás amanhã / para tão breve ser, quem te deu vida? / Para viver tão pouco estás lúcida / e para não ser nada tens louçania?”. Mas isso contradiz a profundidade de nossas experiências: necessitamos do corpo para desfrutar, e viver é algo maravilhoso. Um enfoque não dualista deve afirmar que “na morte não morre nem o corpo do homem nem sua alma, mas o homem em si mesmo”(750), quer dizer, a pessoa. A morte “não é outra coisa que a separação da alma e do corpo”(751), a separação do organismo e de seu princípio vital. Quem morre é o homem inteiro, não seu corpo.

A morte é a “perda” da alma por parte do corpo, ou, o que é o mesmo,

morrer é perder a vida. A morte é o fracasso definitivo da vida: por isso é tão horrível. “A morte deve ser considerada decididamente, enquanto que é a separação violenta de duas coisas que por natureza haviam de estar unidas (o organismo e seu princípio vital e intelectual), como uma destruição, como uma desgraça e como uma catástrofe.”(752) Portanto, o homem morre porque sua alma e seu corpo podem se separar, o que quer dizer que não estão suficientemente unidos: “por muito unitário que seja o homem, a união alma-corpo não é suficientemente estreita ou forte; se o fosse, o homem não morreria. É preciso algum grau de enfraquecimento da união da alma ao corpo para que possa acontecer a morte, pois, em outro caso, sendo a alma imortal, o trânsito seria

inteiro”(753). Essas afirmações tornam necessário que se precise a questão desse “trânsito” e da imortalidade da alma.

17.3. A PRETENSÃO DE IMORTALIDADE

Já se disse que a morte é paradoxal, visto que por um lado é natural, e por outro, antinatural. É natural enquanto o ciclo da vida abarca o nascimento e a morte. É antinatural enquanto repugna extraordinariamente o homem. O homem sabe que em um “mundo perfeito” não teria de morrer. Na tradição bíblica se diz que a morte se introduz no mundo pelo pecado, quer dizer, por culpa do homem, não pela mão de Deus(754). Por isso, nos parece uma desordem. Esse paradoxo

se acentua na experiência da morte dos outros, em especial na dos seres amados.

"O amor enquanto realidade pessoal sobrevive à ausência, inclusive quando esta se faz irrevogável e irreversível(755) pela morte." Uma mãe continua amando durante toda sua vida ao filho morto. O que chora é precisamente sua ausência, seu desaparecimento. Se o amante diz ao amado: "que bom que tu existes!", amar uma pessoa é sentir que lhe diz: "tu não morrerás",(756) porque consiste em afirmá-la incondicionalmente e em qualquer circunstância. O amante e o amado verdadeiros quereriam fugir do tempo, elevar-se acima dele. Por isso, se a imortalidade não existe, o amor se frustra. Se a imortalidade não existe, é impossível amar

inteiramente e para sempre.

O homem tem uma pretensão de imortalidade, porque é capaz de amar e querer sempre continuar amando: “podemos amar porque somos imortais, mas sabemos que somos imortais porque podemos amar”. (757) Ainda mais, somos capazes de nos arriscar a perder a vida, e perdê-la de fato, por defender aquilo que amamos. Acontece, então, que para nós o amado pode ser mais valioso ainda que a própria vida, e que pode inclusive nos dar força para desprezar o maior dos males: a morte.

A pretensão de imortalidade aparece também com nitidez na justificação última da felicidade: “nos encontramos em uma situação sumamente estranha: a felicidade é

necessária, mas se tem de terminar com a morte, é um engano, é ilusória, a felicidade teria um elemento intrínseco de falsidade". Para que seja de verdade, a felicidade necessita apoiar-se na esperança de uma imortalidade posterior à morte: para ser feliz, eu que como homem sei o que são os finais, tenho de poder ser sempre feliz. A felicidade tem de ser uma atividade perfeita, sem medo de perda, ou não existe de nenhum modo.

Na própria essência do amor, da felicidade e da capacidade de dar a vida por uma causa nobre, se encontra a imortalidade. O homem "aspira continuar vivendo indefinidamente, não morrer nunca, enganar, não esta morte que ameaça, mas toda morte"(758). Há nele algo imortal. Entretanto, ele mesmo é

mortal, visto que, como já mencionamos, quem morre é o homem, e não simplesmente seu corpo. Que confusão é essa?

A resposta deve ser que no homem existe um núcleo espiritual que não é destruído pela morte, mas que continuará vivendo após esta. Trata-se da inteligência e das potências espirituais, que são indestrutíveis por serem imateriais. Isso é uma proposta filosófica, a religião não é necessária para sustentá-la: a capacidade humana de superar o tempo indica que existe no homem algo que está mais para além dele. As notas, que definem a pessoa, indicam que seu núcleo têm caráter espiritual, quer dizer, imaterial(759). Brincar, rir, falar, conhecer, enamorar-se, ser fiel à palavra, enganar, dizer que não etc. são provas do caráter imaterial de

algumas faculdades do homem (e, portanto, de algo do próprio homem). Pois bem: só é mortal aquilo que tem corpo. O homem é mortal. Entretanto, a alma humana, que não é o corpo, mas o princípio vital dele, não, pois tem um núcleo imaterial. Logo, se conclui que esta permanece depois da morte em uma existência separada do corpo.

Esse argumento confirma algo que o homem sabe de modo espontâneo. Que os homens sabem que sua alma é imortal, vem confirmado pelo fato de que, sempre e em todas as partes, enterraram seus mortos. “Todos os autores consideram que as práticas rituais (de enterrar) implicam em uma crença em alguma imortalidade de certo tipo. Essa crença é tão antiga como a consciência da morte, já que no próprio momento em que o ser

humano descobre que é mortal, pensa ser imortal, de maneira que o primeiro conhecimento da morte supõe já a negação de que o homem pereça completamente. Esta vinculação entre enterrar e crença em algum tipo de sobrevivência após a morte está arqueologicamente comprovada até a saciedade“.(760) Isso é uma demonstração empírica da pretensão de imortalidade.

A existência do além só admite, em princípio, provas indiretas, como as que aqui se mencionam, mas não há nenhuma delas que demonstre sua não existência. Pensar que os mistérios não existam, e que tudo pode ser comprovado, é uma fantasia que hoje afeta um bom número de pessoas. Talvez seu problema seja não ter parado para pensar e, por isso, não ter vivido nunca a

experiência da admiração ante o mistério do cotidiano. A morte sempre significou, para a humanidade, uma partida deste mundo e habitar em “outro”, o mundo dos espíritos. O que ali nos aguarda é precisamente o que a religião ilumina. Onde o conhecimento racional não pode chegar por si mesmo, a crença proporciona uma certeza tranqüilizadora e ao mesmo tempo inquietante. Por essa perspectiva, a morte vem a ser uma porta suficientemente estreita para que o corpo (e o homem) não possa passar por ela, e suficientemente larga para que sim, possa fazê-lo a alma (e, portanto, parte do homem).

17.4. PARA ALÉM DA MORTE

A morte é um mal, e por isso nos

repugna. Gostaríamos de nos concentrar em dois pontos que giram em torno dessa idéia: 1) se o espírito humano é incorruptível e imortal, a experiência da morte é para ele necessariamente traumática, “algo que não é possível que se tenha pensado e planejado para esse final”(761); 2) se a pessoa morre, mas algo – sua alma – sobrevive, essa sobrevivência é de algum modo incompleta e imperfeita, enquanto o homem inteiro não está nela, mas só seu espírito(762). Minha alma não sou eu: a alma separada do corpo é uma entidade incompleta, problemática de um ponto de vista ontológico.

1) A respeito do primeiro, é preciso dizer que não parece natural que o homem morra, visto que nele existe algo que não pode morrer: a

morte acaba com a pessoa, mas não com o espírito. Isso é algo de per si violento, que não é adequado à nossa natureza. Parece plausível pensar que, se a morte não é natural, seja um mal provocado pelo próprio homem, um castigo por uma falta cometida na origem. Assim pensa a tradição bíblica, mas também se pode encontrar em outras culturas, como a grega. Os homens parecem ter consciência de que a morte é algo que não deveria ser assim, que não pertence à nossa natureza: algo teve de se romper em um equilíbrio imaginário para que tenhamos de passar por esse trauma.

A religião, especialmente a cristã, proporciona precisamente esta explicação, segundo a qual a morte não é um mal absoluto, como querem os niilistas, mas relativo: trata-se de

uma pena, de um justo castigo, um mal não previsto originalmente, mas que temos de sofrer para restaurar a ordem primordial que quebramos. Contemplada assim, a morte deixa de ser um aniquilamento do que morre, e passa a ter o caráter medicinal próprio das penas, com o qual de algum modo suaviza e deixa espaço para essa esperança de imortalidade: se a falta original consistiu em que o homem se revelou contra Deus, fonte de toda vida, seu efeito imediato tem de ser a morte (…). Pecado e morte têm assim uma estrutura semelhante (…) a rebelião do inferior contra o superior”(763). Dessa forma, ocorre que o castigo da dor e da morte perdem sua amargura, de modo real e sem enganos, quando se aceitam como restabelecimento da ordem alterada por um comportamento

indevido: “aceitar um castigo implica necessariamente em aceitar a autoridade do que castiga e submeter-se a ela”(764).

Este enfoque se abre de modo natural ao que a religião cristã (e, de novo, parte da tradição grega*765) sempre acreditou: “tudo o que fizeres te será devolvido” no além; após a morte o homem prestará contas de seus atos ao Criador; ali o crime não ficará impune, mas será castigado e a aparência de honorabilidade não poderá ocultar a realidade do próprio ser, as feridas da alma; que – se nos dispusermos a isso – alcançaremos a felicidade interminável, porque se conseguirá a abolição do mal e o restabelecimento definitivo da justiça. Ou se concebe a morte como uma pena que de algum modo o gênero humano mereceu, ou é muito

difícil dar razão ao fato de que o homem, desde suas origens, e apesar de que morre, conta absolutamente com o além como algo no qual ele está implicado e vê a morte não como algo natural, mas como uma desgraça.

2) A segunda questão coloca sobre o tapete a doutrina da reencarnação, segundo a qual as almas dos mortos se reencarnam em outros corpos após a morte. Se se analisam as coisas devagar, esta doutrina é racionalmente impossível: o espírito separado do corpo de Amélio continua sendo o espírito separado do corpo de Amélio, faz referência a seu corpo, e não a outro; tem os hábitos adquiridos pelo homem "Amélio" e não por José Luis, Ana ou Manolo. Amélio não é sua alma, seu espírito, mas seu espírito com seu corpo (essas mãos, essa carne, esse sangue,

esse riso, essa formação intelectual, essa biografia, lembranças etc.). Só a partir de uma perspectiva dualista se pode aceitar que Amélio é um espírito que “viaja” e “vive” “em” vários corpos sucessivamente.

Dito de maneira mais técnica: “a alma está unida naturalmente ao corpo, porque é essencialmente sua forma. Portanto, estar sem o corpo é contra a natureza da alma. Nada contra a natureza pode ser perpétuo. Logo, a alma não estará separada do corpo permanentemente. Por outro lado, como ela permanece perpetuamente, é preciso que novamente se una ao corpo, o qual é ressuscitar. A imortalidade, pois, exige das almas, ao que parece, a futura ressurreição dos corpos“.(766) Como se vê, o ensinamento do cristianismo é bastante razoável, e

assegura uma resposta a outro dos grandes enigmas da morte: como é possível que o espírito permaneça no além “sem pessoa”, já que esta morre? Isso só é possível se a permanência é “provisória”, visto que voltará a se unir ao corpo ressuscitado quando chegar o momento da plenitude, que é o fim do mundo e da História. De outro modo, se deveria afirmar que a imortalidade não faz sentido, visto que faria existir para sempre algo imperfeito (da alma separada), princípio do perfeito (o homem), quem, em troca, não duraria mais que alguns poucos anos(767).

Isso nos coloca duas questões apaixonantes: como será essa outra vida, definitiva, que viveremos após a morte, e que conexão e dependência existe entre ela e a que estamos vivendo agora. Responder a ambas as

coisas é uma tarefa que compete à teologia, ainda que a antropologia possa fazer contribuições valiosas(768).

17.5. O SAGRADO E O FATO RELIGIOSO

Pertence ao espírito peculiar de nossa época, e não ao de outras, a necessidade de demonstrar racionalmente que o homem, quando se comporta religiosamente não está enganando-se com sua fantasia, mas entrando em uma relação real com um Ser também real. Isso sucede porque a existência de Deus, e seu papel na vida humana, deixaram de ser algo evidente, pacificamente sabido, levado em conta por todos e aprendido em uma tradição comum. Nos tornamos estranhos às nossas

tradições: o homem moderno, isolado em sua própria subjetividade, ficou só em seu mundo de representações. Em troca, pensamos que pertence intrinsecamente ao espírito do homem, a abertura ao Absoluto. Pela fé se sabe que se trata de uma realidade incondicional e pessoal, mais para além dos sentidos, mas que nos é acessível de diversas maneiras e cuja existência podemos também justificar racionalmente ao examinarmos a nós mesmos.

Porque a religiosidade é um fenômeno humano universal? Qual é o papel social da religião? Concretamente, como o cristianismo influiu em nossa visão do mundo? Ainda que agora seja comum dizer que vivemos em uma cultura pós-cristã, convém recordar que esta é a religião e o pensamento que marcou

vinte séculos de cultura ocidental. Comecemos vendo como a religiosidade humana deslanchou.

"Mesmo sendo ingrediente da cultura, a religiosidade não é um assunto teórico, mas eminentemente prático"(769), antes de mais nada, trata-se de uma conduta humana composta por ações simbólicas de uma intensidade especial, visto que muitas vezes realizam o que simbolizam. Por exemplo, prostrar-se de joelhos significa e realiza a atitude interior e exterior de adoração. Se recordamos o que foi dito sobre os elementos presentes na festa, rapidamente se evidenciam também os que integram a conduta religiosa. A festa é algo separado do comum. Nela, existem alguns elementos substanciais, que são o motivo pelo qual se celebra e a cerimônia e o rito

em que consiste primordialmente. Nesse sentido, já colocamos em relevo que o componente afirmativo do real que existe em toda celebração, nos faz compreender que a festa por excelência é religiosa. A festa religiosa, litúrgica, é a mais festiva, visto que nela se venera e louva a Deus: reconhece-se o Ser (a Quem) de quem é a causa de todo o ser. Por isso, pode-se dizer que "celebrar uma festa significa pôr-se em presença da divindade" (Odo Casel). Também se disse que o encontro direto com as grandes verdades, e a certa participação na transcendência que se dá nas cerimônias e festas religiosas, suscitam em quem participa delas sentimentos de elevação, que exigem uma "purificação" – própria da contemplação e da experiência

artística – ao mesmo tempo festiva e religiosa. Assim pois, o culto e a liturgia, a festa e o rito com que se celebra são a forma comum na qual o homem vive a religiosidade. Mediante elas se concretizam os atos de veneração e adoração, de oferenda e sacrifício, nos quais se reconhece o caráter onipotente e misterioso da divindade, resumido nos homens do sagrado e do santo. Essas palavras designam "determinadas realidades empíricas – lugares, tempos, ações, que possuem características peculiares – que se ordenam na esfera do divino de uma maneira que cai fora do âmbito do habitual"(770). A festa e o rito religioso se situam no centro da atenção da comunidade e da pessoa. Por isso, existe um dia e um tempo para eles.

Entretanto, cabe também uma

estreita relação das pessoas singulares com Deus, na medida em que entram em uma relação pessoal com a divindade mediante a súplica. A oração não é outra coisa senão o diálogo do homem com Deus, o dar-se e receber próprio de todo intercâmbio entre pessoas. No cristianismo, Deus se converte para a pessoa singular em um Tu, que interpela uma relação pessoal na qual cada um dos que dialogam tem um papel protagonista. O modelo da relação pessoal com Deus é o das relações de amizade: Deus é o Amigo, a quem não se impõe alguns gestos, mas que se quer agradar porque se ama. A essência do conteúdo antropológico da religião cristã é o amor, e não o medo.

17.6. AS FORMAS TRADICIONAIS

DE RELIGIOSIDADE

Dificilmente se pode obter uma resposta acerca do destino e do além, que ao mesmo tempo não manifeste a questão da origem do mundo e do homem. A religião responde a ambas as coisas. Se dermos uma rápida olhada na História, podemos distinguir três grandes formas de religiosidade que desapareceram sucessivamente. Todas elas cresceram a partir de um certo episódio imemorial e originário, anterior à História, no qual o homem conheceu Deus, e do qual depois se esqueceu.

1) A primeira é aquela na qual a divindade reside nas "forças ainda desconhecidas da Natureza".(771) O majestoso da divindade não é diferente do espetáculo das forças

naturais: o sol em seu esplendor, o arco-íris, o raio, os astros, são a própria divindade. Também a força geradora do sexo foi considerada pela humanidade como algo sagrado, transcendente ao sujeito, pois nela se transmite a vida (Vênus). As forças naturais são vistas como divinas e misteriosas: tudo está cheio de deuses. Tudo o que é fonte de vida está habitado por uma força divina e benéfica. Diante delas, se situam também as forças maléficas, que trazem dor e morte (pragas, chuvas, ventos, doenças).

"A vida humana é a arte de se entender com a divindade."(772) Esse é o estado das formas primitivas de religião e de vida social e cultural, nas quais "a subsistência do homem depende por completo dessa natureza numinosa. Há duas formas

de garanti-la: reconhecer sua superioridade e agradecer sua benevolência ou suplicar-lhe. Isso constitui o culto; ou apropriar-se de suas energias para obter a independência a respeito dela ou inclusive submetê-la, o que é próprio da magia, ou a primeira forma da técnica”(773). Aqui se manifesta o sentimento predominante da religiosidade, sobretudo primitiva, que é ficar assustados diante do majestoso da divindade: é “uma experiência direta da realidade sobrenatural”(774).

A essa religiosidade pode-se chamar de paganismo. Nela, não há separação entre o mundo terrestre e o além: os deuses se antropomorfizam e os seres naturais se divinizam; por isso, este mundo está tão carregado de mistério como o além. A relação

com as diversas forças da natureza não pode ser racional, mas litúrgica ou mágica. Hoje, recuperamos essa religiosidade no chamado mundo do esoterismo. Este consiste em formas secretas de conhecimento que desvela realidades ocultas: fala-se de "ciências ocultas", de influência dos astros, de destino determinante etc. A causa do novo auge de formas de religiosidade é dupla: a inclinação natural do homem para a religiosidade, e o atrativo perene das vias não racionais de conhecimento. É lógico, por ambos os motivos, que em um mundo secularizado, esta forma tradicional de religiosidade, primitiva em muitos aspectos, tenha cobrado novo vigor(775).

2) As grandes religiões monoteístas são o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, que são

cronologicamente sucessivas. Para entendê-las, é preciso indicar a realidade da experiência moral, especialmente determinante nessas religiões. O essencial das religiões monoteístas é que nelas “os homens identificam a experiência moral e a numinosa. Convertem o poder numinoso em direção àquele de quem até agora sentiam temor, em guardião da moralidade a que se sentiam obrigados”(776). Culto e projeto unem-se nelas, ainda que seguindo caminhos diferentes, segundo se trate de uma ou de outra.

Quem deu esse passo primeiro de uma forma decidida foi o povo judeu, que identificou “plena e inequivocamente a prodigiosa presença que aparecia nos cumes negros das montanhas e nas imensas nuvens obscuras com o justo Senhor

que ama o justo”(777). A Bíblia percorre o longo itinerário espiritual no qual se foi explicitando que Deus pedia a cada membro do povo eleito uma conduta moral intocável, ligada ao Decálogo e à Lei que Ele mesmo lhes tinha dado. Além disso, mediante seu cumprimento, os homens se tornavam “justos” diante de Deus e mereciam uma salvação eterna, que consistiria em viver junto a Deus no “paraíso”.

Tanto o judaísmo quanto o cristianismo afirmam que esse salto qualitativo na religiosidade se produziu não pela convenção do homem, mas por iniciativa de Deus. A este falar de Deus se chama de Revelação: é Deus quem irrompeu no mundo humano, mediante sua Palavra eterna. Depois, “houve um homem nascido entre os judeus que afirmava

ser esse Alguém – filho seu ou um com ele – que aparece na natureza e na lei moral", o qual, segundo afirmam os cristãos, "continua vivendo depois de ter sido assassinado, e sua morte, incompreensível até certo ponto para o pensamento humano, mudou realmente, e de modo favorável para nós, nossa relação com o assustador e justo Senhor"(778). Por último, o islamismo formou-se sobre o núcleo fundamental do monoteísmo judaico, transformado e dotado de um código moral relativamente simplificado, adaptado à cultura e mentalidade ao seu redor, e que não separa, em princípio, o religioso e o civil. Ao mesmo tempo, não conseguiu recolher os elementos especificamente cristãos, segundo os quais Deus se faz homem para nos salvar.

Também é específico no monoteísmo que Deus e o mundo estão radical e claramente diferenciados e separados. No judaísmo e no cristianismo o mundo foi criado pelo único Deus existente, razão pela qual entre Ele e as criaturas existe uma infinita diferença e distância: Deus é transcendente ao mundo; e as criaturas são totalmente suas.

3) A terceira forma de religiosidade tradicional designa mais um período do que uma forma unificável sob um único nome. Podemos chamá-la genericamente de religiosidade moderna. Nela se incluem o cristianismo reformado ou protestantismo e o deísmo. Junto deles, há que se nomear as formas negativas de religiosidade, como o agnosticismo e o ateísmo, que

contribuíram de forma característica para desenhar o perfil da religiosidade do nosso tempo, configurada em um processo de secularização, no chamado laicismo.

17.7. A OCULTAÇÃO DE DEUS EM NOSSO TEMPO

"Não apenas o Deus cristão, mas também o Deus da religião natural, chegou a ser para os homens de hoje algo que não cabe nomear."(779) Essa é uma apreciação que aparentemente poderia aplicar-se de modo bastante generalizado aos países europeus. Entretanto, convém não se deixar levar pela falsa impressão de que vivemos em um mundo ateu e arreligioso. Ainda mais, a frase em questão coloca em relevo uma situação cultural peculiar,

localizável nos países nos quais a modernidade e o racionalismo tiveram uma maior influência (Europa e América do Norte).

Fora deles, a religião não parece atravessar crises mais agudas que as que possa ter sofrido em outras épocas: o budismo, o hinduísmo, o islamismo, o catolicismo, o cristianismo protestante, e inclusive algumas variantes de paganismo, parecem gozar de uma relativa boa "saúde"; também vemos que se estendem formas de fundamentalismo que levam dentro de si uma religiosidade radical. A situação européia frente à religião é, portanto, um fenômeno localizado no espaço e no tempo, que, entretanto, obedece a razões profundas e exerce uma grande influência cultural e moral no mundo inteiro.

As causas dessa situação se podem resumir dizendo que o cristianismo reformado ou protestante levou a termo uma drástica redução da dimensão externa da religião cristã, no que refere ao culto e à liturgia, na organização institucional e sacerdotal, nos conteúdos dogmáticos da fé etc. A autoridade religiosa passou a ser Deus mesmo, com quem o crente devia relacionar-se no interior do seu coração. Concebeu-se uma religiosidade mais emotiva e subjetiva que racional e comum, diluindo a tradição. Na matriz do protestantismo, cresceu a ilustração e, boa parte dos momentos mais elevados da cultura européia dos séculos XVII-XIX, a maioria deles em contraste com o catolicismo, que se encontrava, até relativamente pouco tempo, distante

dessa corrente principal da cultura européia.

Por outro lado, a ciência moderna consuma o processo de desencantamento da natureza: o que antes era o cenário da divindade passa agora a ser o cenário da humanidade que desentranha a essência desse mundo graças à ciência e o domina mediante a técnica, submetendo-o à sua capacidade industrial e transformadora. O homem já não se reconhece como "uma coisa entre as do mundo"(780), como uma parte harmônica deste, mas como alguém sentindo falta e afastado da Natureza, que com seu poder racional está só diante de si próprio e frente ao Criador: "se dissipou, enquanto conceito e enquanto sentimento, a proximidade de Deus na natureza, em

todo o universo visível, que em outros tempos passava sem rupturas por suas bordas até o divino inobservável”.(781)

Uma das conseqüências desse afastamento de Deus a respeito do mundo criado por Ele foi o positivismo das ciências, as quais contemplaram o mundo como mero objeto de estudo científico e de transformação técnica, deixando a transcendências sem espaço. À força de separar Deus do mundo, para reivindicar a autonomia deste segundo um conjunto de leis próprias, o mundo se afasta de Deus até perdê-lo de vista. Estamos na antítese do paganismo: os deuses não existem em nenhuma parte, o além é ilusório, o homem está só, é uma tarefa para si mesmo sem caminho nem destino. Isso é o ateísmo: negação explícita de

Deus, na qual o homem fica abandonado diante do vazio de uma existência sem projeto, aprisionada pela morte e pela ausência de um para quê.

A Idade Moderna também trouxe mudanças muito profundas no modo de conceber a vida social: o individualismo recolhe no âmbito privado e no emotivo e sentimental a moral e a religião, com o que se estendeu conscientemente à redução da presença dos valores religiosos e morais, no âmbito público, na cultura e nas instituições. Esse desaparecimento converteu-se em objetivo principal do laicismo, que exclui do público os valores religiosos, por considerar que só afetam a consciência individual. Ou, o que é o mesmo, que divide o ser humano em fachadas incomunicáveis

(privado-público; sentimental-racional, lúdico-sério) e, ainda por cima, deixa-o sem respostas para as perguntas pelo sentido, no máximo propondo uma atitude estóica que não consegue apagar a amargura e o vazio(782).

Quando a religião desaparece do domínio da vida pública, no momento seguinte tende a falar dela de modo pudico, como coisa de uma época passada que ainda se mete na nossa, e da qual pendem homens demais para que se possa prescindir resolutamente dela. Em todo caso, a religião menciona, como algo que requer para sua existência, a tolerância do público, e que por isso ela mesma considera a tolerância como lei suprema, devendo conviver e acertar-se, inclusive interiormente, com seu contrário, a irreligião(783).

De toda maneira, não nos encontramos diante de um fenômeno exclusivamente negativo. Mais ainda, a peculiaridade religiosa de nossa época radica precisamente em que, pelo fato de que a religião passou a ser inobservável, algo que acontece principalmente no interior do indivíduo, “a decisão a favor ou contra Deus não pode ser tomada mais que por pessoas individuais (elas mesmas também no invisível)”(784). O centro inobservável da religião é hoje, mais do que nunca, a intimidade de cada pessoa, e por isso mesmo já não é possível vivê-la como uma imposição da circunstância social, mas só cabe entrar nela a partir do ponto de vista da doação, do compromisso de cada um. Viver a própria religião, dia-a-dia, a decisão

livre de dar uma resposta afirmativa à própria vocação, ao caráter dialógico que cada um tem por ser pessoa.

17.8. FUNDAMENTAÇÃO ANTROPOLÓGICA DA RELIGIÃO

O homem pode descobrir Deus olhando para si mesmo. Como pensar em Deus a não ser com tudo o que o distingue do homem, que temos visto ao longo destas páginas, mas levado ao seu brilho máximo? Deus tem de ser pessoa, tem de ser amor, tem de dialogar e dar e compartilhar. Tem de ser a alegria, o bem, o melhor, o sereno, o cumprido, o belo. Tem de nos causar admiração e fazer-nos rir e brincar e contar contos e tudo aquilo de que gostamos. Um pôr-do-

sol é bom, mas é um aviso, uma promessa de algo mais pleno. Um sorriso nos lábios de alguém inocente, um rosto cheio de paz, que desperta sempre em nós uma nostalgia e que exige permanência, mas tem de ser uma imagem. As coisas deste mundo são caducas, passam, se esgotam, morrem, nos cansam e nos saciam, e inclusive ocorre que o melhor acaba cansando. Mas isso não é necessariamente negativo: pode também ser visto como um aviso do que virá, da verdade, do que tem de ser, do que o coração nos diz que será. De outro modo, o mundo seria uma brincadeira cruel, estúpida, decepcionante.

O homem não é pouca coisa, é um ser maravilhoso, é imagem de Deus. A pessoa é um absoluto relativo que depende de um Absoluto radical. Ele

é quem nos faz dignos e respeitáveis em qualquer caso, visto que somos sua imagem e sua obra. Precisamente por isso, a origem da pessoa é a criação divina de seu espírito, associado à geração por parte dos pais. Não somos meramente um "resultado" genético. Se fôssemos, não haveria nenhuma razão para não "modificar", "programar" ou "interromper" esse processo estritamente material. A origem da pessoa não é um processo genético, mas um ato criador de Deus, que dá lugar a um ser único e irrepetível, que tem nome próprio. Se não é assim, não seríamos mais dignos que um macaco ou um porco (P. Singer).

Isso nos aproxima de novo do tema da benevolência. A contemplação do mistério da vida e da ordem cósmica convida a anunciar

o Ser, mais fascinante ainda, que foi capaz de criá-lo. A fundamentação da atitude benevolente em relação à vida e ao Universo não pode ser outra além do respeito pela obra criadora desse Absoluto. Por aqui discorrem as demonstrações clássicas da existência de Deus(785). Tomás de Aquino afirma que os seres criados almejam assemelhar-se a Deus, como último fim, porque são "certas imagens" d'Ele e, portanto, direcionam-se para sua perfeição.

Por outro lado, a perfeição natural no homem é alcançar a verdade e o bem. Não basta ao homem a verdade da ciência especializada, ou a das notícias que aparecem nos periódicos (que de um dia para outro perdem sua atualidade e, com isso, seu conteúdo verdadeiro). O ser humano procura o sentido último das coisas, procura a

Verdade grande. A infinitude potencial dessa inteligência só pode ser preenchida totalmente com uma resposta radical, que inclua tudo. Deus é precisamente o mistério no qual se guardam todas as verdades, grandes e pequenas. Ele é o Saber Absoluto, a própria Verdade, que possibilita as demais verdades.

Além disso, admitindo que a alma sobreviva à morte do homem, não se pode deixar de recordar agora que o bem é o objeto da vontade, e que esta e as tendências humanas sensíveis se dirigem ao bem mediante o amor. Entretanto, no seu caminho tropeçam inevitavelmente com a dor. De modo que, enquanto exista a possibilidade do mal, a tendência espiritual da vontade para amar não pode ser preenchida: o sofrimento é um obstáculo para a felicidade e a vida

boa. Parece, então, razoável pensar que, depois da morte, a alma e a pessoa se verão, enfim, liberados do mal, da dor e do sofrimento. Para isso, devemos estar de posse (ou possuídos por Ele) do Sumo Bem. Será o momento em que terá deixado atrás toda a fadiga. O tema do mal, da dor e da morte não se ilumina mais que avistando após ele um Deus transcendente e justo, que os suprima por completo, e assim ponha fim a todas as nossas incertezas, uma vez que também nós "ajustaremos contas" com Ele acerca de nossa conduta.

Entretanto, isso seria ainda pouco se o amor não pudesse ser demonstrado com plenitude como conseqüência de um ato de suprema liberdade, capaz de culminar a capacidade de dar que constitui o próprio núcleo da intimidade

pessoal. O amor surge “porque me dá na gana”: não existe amor obrigado, o amor não surge do medo, mas ama quem quer amar. A abertura do espírito sempre foi comparada com a luz, visto que a inteligência é capaz de iluminar os objetos que conhece. Mas a luz da inteligência é uma “luz que escuta”, que se abre para novas luzes que aparecem diante dela(786). Uma nota que define a pessoa é sua capacidade de manifestação e de diálogo: o encontro, este se querer, que compartilha intimidades, não é algo secundário para as pessoas. Sem os outros as pessoas se frustrariam de modo radical. Porque suas capacidades de dialogar e dar não teriam destinatário.

Mas já vimos que não há verdadeiro encontro até que se reconheça o outro em sua dignidade e

personalidade, em seu caráter de "tu". Isso leva a ambos a reconhecerem-se como possuidores, não apenas de uma abertura horizontal de um em direção ao outro, mas também de uma abertura vertical para Aquele que outorga a ambos a dignidade que lhes faz serem respeitáveis e a luz do espírito que lhes permite reconhecerem-se. Assim, o encontro horizontal com o tu adquire seu pleno sentido no âmbito de um encontro vertical com outro Tu, de quem eu me sinto devedor e supremamente dependente, visto que é quem me criou e por isso tem acesso direto à minha intimidade e se faz escutar nela.

Nessa perspectiva, podemos recordar que a liberdade se mede por aquilo a respeito do qual a empregamos: se são coisas de pouco

valor, a liberdade se deprime. ”O sermos livres não depende exclusivamente de nós, mas das ocasiões de sermos livres que nos dá a realidade com a qual nos relacionamos.”(787) Quanto mais elevada seja essa realidade, mais poderemos exercê-la: “a liberdade é cumprir o que a pessoa quer”; se a pessoa quer pouco, é pouco livre. É preciso ser magnânimos, pois para exercermos toda a realidade, temos de dirigir-nos a um ser capaz de culminá-la, e de culminar sua capacidade de amor, escolha e posse aperfeiçoadora. O mais elevado a respeito do qual cabe exercer a liberdade não são as coisas, mas as pessoas: ser feliz é destinar-se à pessoa amada.

Se o homem tem uma abertura irrestrita, o que corresponde à sua

liberdade fundamental, não é esta ou aquela pessoa humana, mas o Ser Absoluto. Uma pessoa humana não é suficiente para culminar as capacidades potencialmente infinitas do homem. Seria assim se por ela chegássemos a Deus: “o homem supera infinitamente o homem”, em si mesmo e nos outros. Não podemos conformar-nos com o amor a outras pessoas humanas, isso é pouco. Isso implica em que se ama aos homens como meio, que o amor humano não é um fim? Parece-nos que não. Só se ama de verdade a uma pessoa (como ela merece e não de um modo menor) se se descobre nela seu caráter de imagem de Deus, de promessa de uma união que é para sempre. Aqui, como é óbvio, nos meteríamos nos caminhos da fé e da teologia. Talvez seja neles onde se encontre a resposta

última acerca da verdade do homem. A partir da antropologia filosófica pelo menos podemos vislumbrá-lo.

Deus é a suprema felicidade do homem, o amigo que nunca falha; toda pessoa humana pode nos falhar, ainda que sem querer. Só com Deus fica garantido o destino do homem para o tu, porque qualquer outro tu é falível, inseguro e mortal; só Ele está acima de toda vicissitude. N'Ele, cabe a tranqüilidade; se faltar, fica lugar ou para a seriedade sem esperança ou para aceitar o sem sentido.

17.9. A RELIGIÃO E OS VALORES MORAIS E CULTURAIS

Indicamos que o desaparecimento dos valores religiosos da cena pública tende a debilitar os valores

morais de uma sociedade, visto que estes não se podem separar daqueles: “a moral não é o cárcere do homem, mas aquilo que existe de divino dentro dele”.(788) A pretensão de suficiência de uma moral laica resultou em uma ilusão, visto que corta as raízes a partir das quais brota a árvore do sentido moral, da decência pública e das virtudes cívicas e profissionais. Fracassaram as tentativas de fundar toda a moralidade no consenso, já que – como indicamos em outros lugares do livro – acaba fundando o bem e o mal em um voluntarismo que fica à mercê da ditadura da força ou do capricho de uns poucos ou uma maioria. É necessário ancorar as raízes da moralidade em um além diante do que a pessoa se sente responsável(789). De outro modo, carecemos de um fim

pelo qual tenha sentido trabalhar. Acontece que “ali onde a moral e a religião são lanças no âmbito exclusivamente privado, faltam as forças que possam formar uma comunidade e mantê-la unida”.(790)

Em meio desse processo, bem visível na Europa do século XX, o Estado tornou-se mau tutor da moralidade, visto que sua missão não é tutelar, com um critério por outro lado mais que duvidoso, valores que afetam ao mais íntimo da pessoa. Os dois tipos de instituições mais adequados para ensinar os valores são a família e as instituições religiosas, as únicas cuja tarefa comum abarca a vida inteira da pessoa, pois se ocupam das questões da origem e do fim da vida. A religião fala da vida humana como uma tarefa que nos é comum a todos,

e dá os critérios para orientá-la para seu destino; na família nos ensinam a viver e nos entregam a vida. Se são estas instituições as que atravessam uma crise, não é de estranhar que a perda dos valores morais afete à própria sociedade, já que fica sem pontos de referência. Uma sociedade sem raízes (família, lar), nem fins (religião, esperança), é como uma viagem na que se desconhece o ponto de partida e de chegada, uma marcha da qual não se sabe – e isso é ainda mais insuportável – o porquê do esforço que o viajante se vê na obrigação de realizar. Sem lar e sem religião, as perguntas profundas acabam desaparecendo (aparentemente) no ativismo de quem não quer ser conseqüente com seu vazio. As instituições religiosas e a família são os lugares mais idôneos

para conservar e transmitir os valores morais tradicionais de uma civilização.

A missão das instituições religiosas na vida social e política não é, como se costuma crer a partir de alguns pressupostos laicistas, desacreditar a verdade "pela intolerância daqueles que se crêem na segura possessão desta"(791), mas a de "despertar a sensibilidade do homem para a verdade, o sentido de Deus e a energia da consciência moral"(792): ser conselheiras de paz; irradiar os motivos para dar o perdão e o atento cuidado dos fracos; fazer a paz e não apenas falar dela, por meio do serviço aos que, a partir dos critérios de efetividade, se consideram desnecessários para a vida social: doentes, anciãos etc. A religião convida à piedade, à

misericórdia, a essa ironia que não se fixa tanto na fragilidade dos homens como nas possibilidades que cada um tem de encher de novidade a relação comunitária. Sem crianças não existe inocência, sem religião não existe misericórdia.

Em outra ordem de coisas, a religião tem sido um dos principais agentes de cultura. O saber, a ciência, a arte, a música etc. têm sido, durante séculos, companheiras inseparáveis das cerimônias litúrgicas e da vida religiosa em geral. Têm sempre se nutrido, particularmente na Europa, da inspiração inoculada pelas verdades religiosas. Nesse sentido, é difícil conceber a cultura humana inteira sem ver na religião seu alicerce inspirador. Essa visão se perdeu em nossos dias, criando-se uma ruptura entre mundo religioso e

mundo científico, como se o primeiro fosse lúdico (para crianças, bobos e lazer de fim de semana) e o outro sério (para adultos, indiferentes e competentes), sendo ambos incomunicáveis. A ruptura da unidade das ciências é um reflexo de uma ruptura maior: a unidade de vida. A vida moderna parece ter deixado a existência dos homens em compartimentos estanques, incomunicáveis entre si, que fazem com que a tarefa de síntese de sentido, que é própria da filosofia e da teologia, converta-se em um impossível. Assim, se pretende viver ao mesmo tempo um sem fim de vidas não compartilháveis, excludentes, (profissional, sentimental, diversão matrimônio, carência de compromisso etc.), fomentando o fenômeno da crise de identidade. Se

minha vida não é uma, não posso dizer a ninguém (nem a mim mesmo) quem sou, pois já não sou um quem, mas vários. Não existe uma história que contar, uma biografia. É que, como indicava o velho Aristóteles, "tudo é na medida em que a pessoa é" e a morte se caracteriza como desagregação, perda do princípio de unidade do vivente.

A crise moral pela qual atravessa nossa sociedade só pode ser superada mediante uma recuperação do lugar próprio da religião na vida humana. Essa meta pode ser levada a termo quando a religião aparece como fator determinante dessa tarefa educativa, cuja missão é transmitir ideais e tarefas vitais por meio de uma relação de amizade e que visa proporcionar projetos e tarefas de longo alcance.

17.10. O CRISTIANISMO, RELIGIÃO REVELADA

O indicado no último parágrafo da epígrafe anterior convida a uma reflexão sobre o cristianismo, a religião sobre a qual se forjaram a Europa e a América. Não cabe a nós realizar a tarefa da "antropologia sobrenatural", mas talvez possamos anunciá-la, estabelecendo assim o final (e limite temático) deste livro. Os elementos antropológicos do cristianismo (que indubitavelmente tiveram uma grande influência na tradição ocidental, e nestas páginas) podem esquematizar-se rapidamente nos seguintes pontos:

1) O cristianismo se apóia em duas verdades fundamentais. A primeira delas é uma imprevisível e

surpreendente conseqüência da intrínseca abertura do homem para o Absoluto, que a leva em todas as épocas a perguntar-se por Deus: “a transcendência para Deus, que merece tal nome, não deve ficar aberta somente para os homens, mas precisamente também aguardando Deus, para se Ele quiser pronunciar algo assim como uma palavra divina na História”(793). Quer dizer, se estamos abertos ao Absoluto, talvez seja porque Deus tenha querido dizer expressamente algo para o homem, fazendo uma revelação acerca de si mesmo. Isto é o que afirma o cristianismo: Deus saiu ao encontro do homem e lhe falou.

2) A Palavra feita carne é a segunda verdade fundamental do cristianismo. O cristianismo é “um fenômeno estabelecido totalmente

sobre o fato histórico da aparição de Jesus Cristo, de sua vida e morte, de sua explicação de si mesmo em palavra e existência, e, definitivamente, de sua ressurreição de entre os mortos, afirmada por testemunhos fidedignos (…). De fato, prometido e cumprido, de que Ele existiu, pende toda a validade universal da verdade cristã para a humanidade inteira”(794). Assim pois, “a história da salvação se sintetiza na constatação fundamental de uma grande intervenção de Deus na história do homem”(795), dirigida a salvá-lo. Por obra de Jesus Cristo, a morte deixa de ser um mal definitivo, está submetida ao poder da vida e alcançamos, além disso, “a absoluta plenitude do bem” e da verdade, que o homem não é capaz de conseguir por si mesmo.

3) O caráter maximamente afirmativo do cristianismo se manifesta com toda intensidade em uma de suas idéias mais básicas, que tem enormes conseqüências antropológicas, cosmológicas e metafísicas: a idéia de criação. Essa diz que o mundo e o homem são feitos do nada por Deus. Porque Ele quis, disse a tudo que existe a afirmação amorosa essencial: "é bom que tu existas", e assim os criou, amando-os e afirmando-os como bons, com a mais radical intensidade. Por isso, um cristão é "um homem que crê na bondade essencial das criaturas"(796) e a aprecia, participando desse modo na atitude afirmativa de Deus para com o Universo. A única terapia radical para o pessimismo fatalista é a idéia cristã de criação. Isso justifica a

beleza do Universo e a benevolência para com ele. Desta alegria essencial nasce a constante atitude festiva e lúdica do cristão, nutrida de todos estes motivos inesgotáveis. Nada perturba, nada espanta, Deus não muda e só Deus basta.

4) Além do mais, a noção de pessoa pertence, como os elementos anteriores, a um núcleo de descobertas cristãs que são irredutíveis a qualquer outra inspiração, dos que não há antecedentes nítidos, e de cuja profundidade não se pode prescindir sem incorrer em uma perda clara da verdade sobre o homem e o Universo: "o cristianismo é a manifestação das mais profundas dimensões da realidade"(797). Por isso, leva consigo uma concepção da existência que é de todo

original(798). “Segundo o pensamento cristão, o homem é antes de tudo pessoa. Como a pessoa é o decisivo nele, todos os diversos aspectos do humano virão marcados pelo ser pessoal.”(799) “O termo pessoa aponta ao mais profundo da realidade.” Não se pode esquecer que o Deus do cristianismo é uma trindade de Pessoas em contínuas relações de amor entre si. Por isso, e coincidindo com uma das grandes insistências deste livro, podemos afirmar que o interior de Deus é um diálogo.

“A pessoa pode dar sem perder-se ou aniquilar-se precisamente pela intensidade da posse de si mesma que mantém sua intimidade disposta. Sendo em intimidade, a pessoa também é em liberalidade (dom, efusão). Por isso mesmo, intervém

contribuindo, acrescentando. A liberalidade é, pois, a suscitação de algo novo; em Deus, isso se exerce como poder criado; no homem como uma certa semelhança com o poder mencionado. A partir daqui, cabe dizer que o homem é criado à imagem de Deus”(800), porque tem um poder e um ser de certo modo parecidos.

5) A noção de pessoa se desenvolveu no cristianismo em estreita união com a de espírito. Essa palavra, carregada de significado bíblico, religioso, cultural e filosófico, significa um ser vivo imaterial, e também se aplica ao homem. “O espírito significa, como noção cristã, o que há de superior no homem a respeito de sua origem terrena. O homem vem do Universo segundo seu corpo, mas não segundo sua alma.”(801) No homem, existe

um núcleo imaterial.

Um ser pessoal espiritual não é simplesmente natureza, mas liberdade não dependente da matéria: abertura ao infinito. Com a noção de espírito a liberdade fica garantida: “a distinção entre pessoa e natureza é a chave da Antropologia”(802). O homem não pode ser reduzido a um resultado do DNA, prescindindo inteiramente da noção e da realidade do espírito. Esta diferença radical e irredutível entre o universo material e a pessoa abre a possibilidade de ver a pessoa humana como um ser capaz de abrir-se ao mundo de uma maneira nova: o homem é chamado a embelezar e terminar a criação, completando assim a obra de Deus, dotando-a de fins e significados por meio da cultura e de seu trabalho.

6) “A idéia de que o espírito não vem do Universo comporta já a liberdade.”(803) A liberdade se torna possível e efetivamente real a partir da concepção do homem como possuidor de uma instância interior que depende desse Ser Absoluto que descobrimos no fundo de nós mesmos. Deus é Aquele que nos fez nascer livres, e com quem podemos entabular uma relação livre de correspondência, amizade e dom, na que nos aperfeiçoamos a nós mesmos de modo supremo. “A verdade os fará livres”(804): a liberdade é uma descoberta genuinamente cristã, porque só um espírito é efetiva e realmente livre, independente e distinto de todo outro ser criado.

7) Por último, as noções de criação e liberdade aperfeiçoam a de História: o transcurso do tempo

dentro do qual as liberdades humanas, e também a de Deus (mediante a história da salvação) atuam e modificam de modo imprevisível o curso dos acontecimentos. A História é a biografia da humanidade, a soma de todas as existências individuais, e, como cada pessoa, tem também um princípio e um final, que têm a ver com as origens da humanidade e com seu fim e destino para além da morte.

O princípio e o fim da História estão mais além dela, e requerem uma explicação referindo às origens e ao destino, o qual, já se disse muitas vezes, é precisamente aquilo que a religião ilumina: "a História só pode terminar por uma intervenção divina; enquanto isso, prossegue renovadamente adiante, mas sem alcançar jamais uma situação

insuperável”(805) na qual todos os ideais se realizaram plenamente. Isso foi uma pretensão das ideologias. Nisso, a História e a pessoa humana também se parecem: a culminância de ambas está sempre mais além delas.

NOTAS

1 H. Plessner, La risa y el llanto, Revista de Occidente, Madrid, 1962, 20. Para uma explicação da compreensão metódica da essência humana que se adota aqui., cfr. Ibid., 13-33.

2 M. Buber, ¿Qué es el hombre? , Fondo de Cultura Económico, México,1960, 150-151.

3.Agradeço a Pablo López por suas sugestões para a revisão deste capítulo.

4. ARISTÓTELES, Sobre el alma, 413a 25.

5. Ibid., 415b 13.

6. J .VICENTE-J. CHOZA. Filosofia del hombre. Instituto de Ciencias de la Familia (ICF) – Rialp, Madrid, 1993, 67.

7 . Ibid. A relevância do indivíduo humano com respeito à espécie se deve ao fato de que é uma pessoa: cf. L. POLO. Ética. Hacia una versión moderna de los clásicos. Universidad Panamericana, México, 1993,67-81.

8. J. VICENTE-J. CHOZA, Filosofia del hombre, cit., 709 .

9.TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, 1, q. 18, a. 310 . Esse é o tema de que trata a diferença entre vontade por natureza e vontade por razão.

10. Cf. T. ALVIRA. Naturaleza y libertad. EUNSA, Pamplona, 1984.

11. J.VICENTE-J. CHOZA, Filosofia del hombre, cit., 73. Ver J, ARANGUREN, El lugar del hombre en el universo, EUNSA, Pamplona, 1997.

12. J. VICENTE-J. CHOZA, loc., cit.

13. Para um excelente aprofundamento na relação entre ambas, a partir da perspectiva da evolução biológica e da origem do homem (1.8), cf. A. LLANO. “Interacciones de la biología y la antropología”. In: N. LÓPEZ MORATALLA e outros. Deontología biológica, Universidad de Navarra, Pamplona, 1987, 153-209.

14.L. POLO. Quién es el hombre. Rialp, Madrid, 1991, 66-72 e 155-161. Ver outras características gerais

do corpo humano em J. VICENTE-J. CHOZA, Filosofía del hombre, cit. 127-143.

15.ARISTÓTELES, Sobre el alma, 432 a 1.

16.L. POLO. “Tener y dar”. In: Estudios sobre la Encíclica “Laborem Exercens”. BAC, Madrid.

17.Para uma exposição do dualismo e o problema da união da alma com o corpo, cf. J.ARANGUREN. El lugar del hombre en el universo. EUNSA, Pamplona, 1997. Vol. I. 57.

18.Cf.J. CHEVALIER. Historia del pensamiento. Aguilar, Madrid, 1958, vol. I, 57.

19.Lehninger se expressa de um modo similar no prólogo de um dos tratados fundadores da ciência

bioquímica. Cf. A. LEHNINGER. Bioquímica. Omega, Barcelona, 1972, p. 4: “Os filósofos medievais haviam refutado que os organismos vivos são dotados de uma força vital misteriosa e divina (alma). Mas esta doutrina, que se denomina vitalismo, é uma superstição e foi descartada pela ciência moderna”.

20.J. VICENTEJ. CHOZA, Filosofia del hombre, cit., 82.

21.TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I, q. 75, a. 1.

22.A forma e a matéria têm graus diferentes de dependência recíproca: a gradação da vida indica o grau de independência da forma a respeito da matéria. Quanto mais vivo é um ser, mais independente é sua forma a respeito de sua matéria. Pode-se acrescentar a isso que a sucessão

temporal comporta uma exclusão de partes materiais: um pedaço de bolo só pode ir parar em um estômago, não em dois. Em troca, o formal é o simultâneo, o que supera a sucessão temporal; portanto, é imaterial: uma idéia pode estar de uma só vez em muitas cabeças e ser conhecida por muitas pessoas, sem que se gaste. Cf. J. VICENTE-J. CHOZA, Filosofia del hombre, cit., 57.

23.J.VICENTE-J.CHOZA, Filosofía del hombre, cit., 144.

24.Ibid., 145.

25.Ibid.

26.ARISTÓTELES, Sobre el alma, 424a 16-23.

27.Uma ampliação destas breves alusões em A.LLANO, Gnoseologia, EUNSA (4ª ED.). Pamplona, 1998,

123-141.

28.Agradecemos ao professor J. Nubiola por estas sugestões.

29.J.PEÑA. Imaginación, símbolo y realidad. Universidad Católica de chile, 1987, 121-133.

30.J.VICENTE-J. CHOZA, Filosofía del hombre, cit., 190.

31.Para uma descrição desta importância, cf. L. POLO, Quem é o homem, cit., 48-62

32.J.VICENTE-J. CHOZA,Filosofía del hombre, cit., 205.

33.ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1094a 2-3

34.TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 94. A.2.

35.J.VICENTE-J. CHOZA,

Filosofía del hombre, cit., 210.

36.Cf. J. ROF CARBALLO. Violencia y ternura. Espasa-Calpe, Madrid, 1988, 94-99.

37.J.VICENTE-J. CHOZA, Filosofía del hombre, cit., 211-212.

38.S.GOULD. Brontosaurus y la nalga del ministro. Reflexiones sobre historia natural. Grijalbo-Círculo de Lectores, Barcelona, 1993, 12.

39.A.LLANO, “Interacciones de la biología y la antropología”, cit., 200-207. Para ilustrar estesdois processos e as características diferenciais da evo lução humana, cf. L. POLO, Ética, cit.,38 - 69.

40.C.O. LOVEJOY. “The origin of man”. In: Science, 211, 1981, 341-350; 217, 1982, 295-306.

41.A.LLANO,“Ingeraciones de la

biología y la antropología", cit., 205.

42.Ibid.

43.Cf. S. GOULD y N. ELDREDGE. "Punctuated equilibria, an alternative to phyletic gradualism." In: SCHOFF, T.J.M. (ed.). Models in paleobiology. San Francisco, 1972, 82-115; F.HITCHING,The neck of the giraffe. New American Library, Nueva York, 1982, 66-87. O caso do cérebro é o mais chamativo, pois no homem sua morfologia e fisiologia obedecem a princípios organizativos diferentes dos animais: cf., J. ECCLES. "A evolução biológica e a criatividade da imaginação." In: Atlântida, 2, 1990, 116-127. O fato de que o homem seja uma inovação complexa se deve a que é uma pessoa (cf.3.2), não um mero indivíduo da espécie: a

novidade radical que é a pessoa não emerge da auto-organização de alguns genes. No caso do homem, a pessoa está acima da espécie. Depois voltamos a isso.

44.Agradeço a Marta Torregrosa pelas sugestões para a revisão deste capítulo (J. Aranguren).

45.M.HEIDEGGER. Ser y tiempo. FCE, México, 1989, trad. UJ. Gaos, & 34,184.

46.J.VICENTE-J. CHOZA, Filosofia del hombre, cit., 261.

47.E. SAPIR. Language. Harcourt, New York, 1921,7, citado por J.VICENTE-J. CHOZA, Filosofía del hombre, cit. 263 (nossos parênteses).

48.J.VICENTE-J.CHOZA,Filosofía del hombre, cit., 264.

49.J.VICENTE-J.CHOZA, Filosofía del hombre, cit., 274.

50.E.GILSON. “Hombre y conocimiento”. In: id., Elementos de filosofia cristiana. Rialp, Madrid,1972,286.

51.J.VICENTE-J.CHOZA, Filosofía del hombre, cit. , 274.

52.Esta classificação tradicional foi completada por L. POLO em seu Curso de teoría del, EUNSA, Pamplona, 1984-1995, 4 vols.

53.A caracterização precisa deste conjunto de operações e hábitos pertence à Teoria do Conhecimento. Não nos deteremos nela aqui.

54.J.VICENTE-J.CHOZA, Filosofia del hombre, cit., 281-285.

55.ARISTÓTELES, Sobre el

alma, 429a 18.

56.O lugar mais clássico onde essa distinção se estabelece é em ARISTÓTELES, Metafísica, 1048b 18-36. Ver um comentário em R. YEPES STORK. La doctrina del acto en Aristóteles. EUNSA, Pamplona, 1993, 256-263, 333-342. Voltaremos a encontrar esta distinção ao distinguir beleza e utilidade, ao falarmos da dimensão temporal do homem, as dimensões da cultura, do lazer, da sobrevivência da alma etc. Também foi utilizada para aperfeiçoar a teoria do conhecimento por L. POLO, Curso de teoría del conocimiento, cit., vol. 1, 53 e ss.

57.ARISTÓTELES, Metafísica, 1048b 23,

58.ARISTÓTELES, Sobre el alma, 431a 15.

59.Ibid.,431b 2.

60 . TOMÁS DE AQUINO. In: III Ethic. lect.V.

61 . ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1111a 22-23. Esse autor estuda o problema da ação voluntária em suas obras éticas; Ética Eudemia, I I, 7-11, Ética a Nicómaco, I I I, 205.

62 TOMÁS DE AQUINO, In: I I I Ethic., lect. V.

63 . PLATÃO, República, 580d.

64 . J.VICENTE-J.CHOZA, Filosofía del hombre, cit., 224 e ss.

65 . J.CHOZA. Manual de antropología filosófica. Rialp, Madrid, 1988, 221. Cf. também E.ROJAS. El laberinto de la afectividad. Espasa-Calpe, Madrid, 1987, 21-77.

66 . J.VICENTE-J. CHOZA, Filosofía del hombre, cit., 232.

67 . J. VICENTE-J. CHOZA, Filosofía del hombre, cit., 233.

68 . Assim ocorre, em boa medida, nas exposições da tragédia grega.

69 . A.MILLÁN-PUELLES. La libre afirmación de nuestro ser. Rialp, Madrid, 1993, 229-241.

70 . Toda sua filosofia prática, especialmente em República y las Leyes, é uma reflexão sobre o melhor modo de educar o homem, de maneira que se consiga nele a harmonia das diferentes partes de sua alma. E uma boa parte desta educação consiste em saber canalizar e orientar os sentimentos: República, 587a.

71 . Cf. P. BRUCKNER. La

tentación de la inocencia. Anagrama, Barcelona, 1996, cap. 1.

72 . M. HEIDEGGER, Ser y tiempo, cit. & 29, 151.

73 . A literatura e o cinema apresentam freqüentemente este tipo de caracteres; como o mordomo de Los restos del día, de L. ISHIGURO, ou o idoso dos Flyte em Retorno a Brideshead de W. WAUGH.

74 . Os gregos concebiam a beleza como harmonia (7.5), no sentido indicado aqui: cf. W.JAEGER. Paidea. Los ideales de la cultura griega. FCE, México, 1971,163. É um conceito válido para se aplicar ao dinamismo humano, no que diz respeito a alcançar sua unidade funcional e sua coordenação. A antropologia de K. WOYTILA, por exemplo, utiliza para esse propósito

o conceito equivalente de integração: cf. Persona y acción, BAC, Madrid, 1982, 334-346.

75 . PLATÓN, República, 583a.

76 . Esta é a idéia central da visão clássica do homem, e, portanto, de sua ética: ”quando a alma inteira aceita a orientação da parte que ama a sabedoria (a razão) e não está cheia de discórdia interior, o resultado é que as outras partes, em todos os sentidos, realizam sua própria obra, e assim se faz justa, pois desfruta de seus prazeres próprios e melhores”.

77 . A. POLAINO-LORENTE. Sexo y cultura. Rialp, Madrid, 1992, 223-235.

78 . J. ROF CARBALLO cultivou este enfoque durante muitos anos e devo estas idéias a ele: “o adoecer humano está latente desde a infância,

além de proceder do caudal hereditário ou da programação genética, por sua biografia pessoal". "La paradoja epistémica y el futuro de la Medicina". Atlántida. 14, 1993, 132.

79 . Cf. TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 37, a.5.

80 . F. NIETZSCHE. Así habló Zaratustra, De las tablas viejas y nuevas. Alianza, Madrid, 1992, 277.

81 . A. MILLÁN-PUELLES, em La libre afirmación de nuestro ser, cit., 229-241 e 261-264, mostra os limites da ética do dever e o modo em que a ética dos deveres se completa com a ética dos bens, além de com a ética das virtudes.

82 . Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, 400.

83 . Aristóteles desenvolveu a doutrina da virtude ética como termo médio entre o excesso e o defeito, em Ética Eudemia, 1120b 21 e ss. E 1227 a 6 e ss.; e no segundo livro da Ética a Nicómano. Dele se tomam os exemplos que seguem.

84 . PLATÓN, Leyes, 653a-b.

85 . PLATÓN, em República, 444e, define a virtude como “saúde, beleza e boa constituição da alma”, nascida de sua harmonia interior.

86 . Agradeço a Mónica Codina pela sua colaboração na revisão deste capítulo (J.Aranguren).

87 . Pode-se ver um resumo da história do conceito de pessoa, e sua origem jurídico no direito romano, em J. CHOZA, Manual de antropología filosófica, cit., 402-408.

88 . O que se segue é uma interpretação livre de L. POLO. La libertad. Curso de Doctorado, Pamplona, 1990, pro manuscripto, 120 e ss.

89 . L. POLO. La voluntad y sus actos. Curso de Doctorado, Pamplona, 1994, pro manuscripto , 183. Foi editada uma versão deste texto: L. POLO. La volundad y sus actos (1). Col. Cuadernos de Anuario Filosófico 50, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998

90 . H. ARENDT. La condición humana. Paidós, Barcelona, 1993, p. 201.

91 . TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I, q.38, a.2.

92 . Na intimidade se distingue o núcleo pessoal do eu e do mundo

interior e íntimo que emana dele e no qual, por assim dizer, esse núcleo “mora”. É isso o que diz K. WOJTYLA. Amor y responsabilidad. Razón y Fé, Madrid, 1969, 14. Há uma nova edição em Plaza y Janés, Barcelona, 1996.

93, . J. CHOZA, Manual de antropología filosófica, cit., 405.

94 . J. CHOZA, Manual de antropología filosófica, cit., 27.

95 . J. MARÍAS, Antropología metafísica, cit., 156.

96 . J. CHOZA. La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo y otros ensayos. EUNSA, 2ª. Ed. Pamplona, 1990, 15-35.

97 . Um estudo mais amplo destes temas em R.YEPES STORK, “Compostura y elegancia”. In: id., La

persona y su intimidad. Col. Cuadernos de Anuario Filosófico 48, Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, pp. 71-86. Também em M. SANTAMARÍA. Saber amar com el cuerpo. Palabra, Madrid, 1995.

98 . Cf. P. LAÍN ENTRALGO. Teoría y realidad del outro. Alianza, Madrid, 1983, 577-613, 620 e ss.

99 . Por exemplo, J. RAWLS, em A theory of justice, Harvard University Press, Cambridge,1971,11, que recolhe uma longa tradição proveniente do jusnaturalismo racionalista e de Rousseau.

100 Cf. Ch. TAYLOR. Ética de la autenticidad. Paidós, Barcelona, 1994, 68-70.

101 . A. MILLÁN-PUELLES. La formación de la personalidad

humana. Rialp, Madrid, 1987,28-52 ess.

102 . J. VICENTE-J. CHOZA, Filosofía del hombre, cit., 434-445.

103 . Segundo J. Seifert, o princípio fundamental de uma ética e uma antropologia personalista é: “persona est affirmanda (affirmabilis) propter seipsam”, “a pessoa tem de ser afirmada (é afirmável) por si mesma”. Citado por M.J. FRANQUET. Persona, acción y libertad: las claves de la antropología de K. Wojtyla. EUNSA, Pamplona, 1996, 124.

104 . I. KANT. Fundamentos para metafísica de las costumbres. 429. Ver um comentário em F. CARPINTERO. Una introducción a la ciencia jurídica. Civitas, Madrid 1988, 192.

105 . Isto é uma afirmação que vai mais além do que decidem as “maiorias democráticas”. Por exemplo, no sul dos EUA., no século passado a maioria era pró-escravagista. A resposta do Norte foi que isso não constituía um motivo suficiente para aprovar a escravidão, pois seria uma instituição sempre má. Cf. A extraordinária apresentação do problema que leva a termo J. McPHERSON. Battle cry of freedom. The civil war era. Ballantine Books, Nueva York, 1989, capítulos 3-7.

106. Ch. TAYLOR, Ética de la autenticidad, cit., 84.

107 . A expressão é de R. Spaemann.

108 . Essa é a colocação feita por Rascolnicov para assassinar uma anciã “desprezível” no romance

Crime e castigo, de F. DOSTOIEVSKY, Cátedra, Madrid, 1987, p. 98 s.

109 . No século XX, essa possibilidade foi negada de modo taxativo por Heidegger, em Ser y tiempo, cit. A visão de Heidegger, ainda que sumamente inovadora e influente na análise da existência humana, é sumamente restritiva. Pode-se consultar um comentário em Ser y tiempo, em L. POLO. Hegel y el posthegelianismo. Universidad de Piura, Piura, 1985, 286-365.

110 . J. MARÍAS, Antropología metafísica, cit., 91.

111 . J. MARÍAS. La felicidad humana. Alianza, Madrid, 1988, 270.

112 . Aristóteles o define melhor dizendo que “o homem é o único animal que possui razão”.

Política 1253a 10, ainda que se lhe atribua também a expressão “animal racional”; cf. I.BEKKER. Aristotelis opera. Gruyter, Berlín, 1961, vol. V. Index Aristotelicus, 60b.

113 . Cf. L. POLO, Ética, cit., 112-113.

114 . Cf. K. WOJTYLA, Persona y acción, cit., 130.

115 . ARISTÓTELES. Ética a Nicómaco. 1103a 25 e ss.: “o que se tiver de fazer após haver aprendido, o aprendemos fazendo; por exemplo, nos tornamos construtores construindo casas, e tocadores de cítara, tocando a cítara. Assim também, praticando a justiça nos tornamos justos”.

116 . Ibid., 1103b 1 e ss.

117 . L. POLO. El conocimienteo

habitual de los primeros principios. Universida de Navarra, Pamplona, 1993, 55.

118 . Ibid.,

119 . Id, Ética, cit., 102.

120 . Cf. o enfoque de Platão, Górgias, 469d.

121 . L. POLO, Ética. cit., 98.

122 . Esta noção de teleologia se contrapõe à de condições iniciais, própria da concepção científica positivista, segundo a qual tudo que um ser pode chegar a ser está determinado ou pré-contido nos inícios. A idéia de que as condições iniciais influem de modo constante ao longo de todo o processo de desdobramento de um ser é inexata, porque essas condições iniciais se modificam ao longo do processo e

surgem variáveis que não existiam no princípio. Cf. L. POLO. Introducción a la filosofía. EUNSA, Pamplona, 1995, 122-123. Atualmente a consideração teleológica está sendo utilizada em profusão na biologia e em outras ciências, sobretudo, mediante a noção de sistema.

123 . Os equívocos acerca da teleologia se esclarecem quando se identifica causa final e ordem:

"sem ordem o universo vem abaixo; portanto, a influência causal da ordem tem de ser levada em conta (…) A causa final não é a causa posterior, mas sim a ordem. Se influi pouco, se vai da ordem à desordem; se influi muito, se vai da desordem à ordem", L.PÓLO, Introducción a la filosofía, cit. 123-124.

124 . Cf. D. INNERARITY. Hegel y el romanticismo. Tecnos, Madrid, 1993, 52-53; R.SPAEMANN. Lo natural y lo racional. Rialp, Madrid, 1989.

125 . Estas são as perguntas centrais de JUAN PABLO II, Encíclica "Veritatis Splendor". Palabra, Madrid 1993, um dos escritos centrais do Magistério da Igreja no final do século XX.

126 . "A verdade é o bem do entendimento porque nela encontra sua perfeição", TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, II-II,q. 4,a.5, ad 1.

127 . R. SPAEMANN, Lo natural y lo racional, cit., 51.

128 . Ibid., 43.

129 J. MARÍAS, La felicidad

humana, cit., 380.

130 . A. CAMUS. L'homme revolté. Gallimard, París, 1951, 22, citado por . MILLÁN-PUELLES, La livre afirmación de nuestro ser, cit., 194.

131 . L. POLO, Quién es el hombre, cit., 110.

132 . L. POLO, Quién es el hombre, cit., 230.

133 . J. MARÍAS, Antropología metafísica, cit., 110. Indicamos no capítulo anterior que "o homem" não é um ente abstrato e atemporal, mas sim uma pessoa situada ou instalada em um lugar e em um tempo determinados. Uma parte importante da filosofia do século XX, seguindo a inspiração de S. Kierkegaard e E. Husserl, aproximou-se da realidade humana a partir desta perspectiva cf.

M. HEIDEGGER, Ser y tiempo, cit., & 12-13, & 29-30.

134 . A. MILLÁN-PUELLES. Economía y libertad. Confederación española de Cajas de Ahorro, Madri, 1974, 57-58.

135 . M. HEIDEGGER, Ser y tiempo, cit., & 15,81. Sobre este autor, cf. 3.3, nota 24.

136 . Ibid., 83.

137 . L. POLO, Ética, cit., 115.

138 . J. SCHUMACHER. Lo pequeño es hermoso. H. Blume, Barcelona, 1978.

139 . L. POLO, Ética, cit., 54-61.

140 . ARISTÓTELES, Política, 1253 a 30.

141 . M. HEIDEGGER, Ser y tiempo, cit., & 15, 82.

142 . Ibid.

143 . Ibid.

144 . M. HEIDEGGER, Ser y tiempo, cit., 34.

145 . Ibid., & 18,97.

146 . L. POLO, Ética, cit., 34.

147. Ibid., 115-130.

148 . Ibid., 120.

149 . G.K. CHESTERTON. El amor o la fuerza del sino. Rialp, Madri, 1993, 51-73,191-210.

150 . J. BALLESTEROS, em Ecologismo personalista, Tecnos, Madri, 19995, 95-109, faz uma boa síntese das diversas posturas que cabem ante esse problema e dá orientações bibliográficas.

151 . A. LLANO. “Ciencia y vida humana en la sociedad tecnológica”.

In: N.LÓPEZ MORATALLA, Deontología biológica, cit., 127.

152 . J. BALLESTEROS, Ecologismo personalista, cit., 14-20.

153 . A partir dessa perspectiva, “a modernidade é a época do rompimento do homem com a natureza. Esta é uma hipótese básica que deve ser revisada”, D.INNERARITY. Dialéctica de la modernidad. Rialp, Madri, 1990, 122 e ss.

154 . Cf. J. BALLESTEROS, Ecologismo personalista, cit, 44 e ss. Estes novos pontos de vista que vão formando um novo paradigma já foram indicados a partir do debate sobre a pós-modernidade: cf. L.LLANO, La nueva sensibilidad, cit., 73 e ss.

155 . Este modo de pensar passou a se chamar deep ecology. Cf. J. BALLESTEROS,
Ecologismo personalista, cit., 23-34.

156 . R. YEPES STORK. “Ecologismo débil y ecologismo fuerte en la cultura europea”. In: Actas del I Congreso Cultura Europea. Aranzadi, Pamplona, 1992,389-393.

157 . J. BALLESTEROS, Ecologismo personalista, cit., 34-43.

158 . R. YEPES STORK. “Elogio del silencio”. In: Entender el mundo de hoy. Cartas a un joven estudiante. Rialp, Madri, 1993,106-118.

159 . DEVALL/SESSIONS. Ecología profunda, Vivere come se la natura fosse importante. Abele, Turin. 1989,127.

160 . Assim o sustenta, por exemplo, P. SINGER. Ética práctica. Ariel, Barcelona, 1988.

161 . Essas idéias são inspiradas em R. SPAEMANN. Felicidade y benevolencia. Rialp, Madri, 1990, 146-164.

162 . Ibid., 160.

163 . Ibid., 159.

164 . Ibid., 162

165 . R. SPAEMANN, Lo natural y lo racional, cit., 103.

166 .Catecismo de la Iglesia Católica, 299-302.

167 .BEATO J. ESCRIVÁ DE BALAGUER. Conversaciones. Rialp, Madri, 1980,31.

168 . “O que chamamos sentido é tanto significação, referência, como

intencionalidade em direção a um fim", A.LLANO, La nueva sensibilidad, cit., 47-53

169 . M. GANDHI. Todos los hombres son hermanos. Sígueme, Barcelona, 1973,122.

170 . O racionalismo configurou durante muito tempo na Europa, principalmente nos séculos XVII ao XIX, o modo de conceber a ciência, a moral, o direito e a política etc. Cf. F. CARPINTERO, Una introducción a la ciencia jurídica, cit., 23-81; G. SABINE. Historia de la teoría política. FCE, México, 1991, 315-320.

171 . Este processo, e suas dimensões culturais, está bem resumido em P. HAZARD. El pensamiento europeo en el siglo XVIII. Guadarrama, Madri, 1991, 34-

38.

172 . Cf., J. CORCÓ. Novedades en el universo. La cosmovisión emergentista de L. Popper. EUNSA, Pamplona, 1996, 59 e ss.

173 . N. LÓPEZ MORATALLA, Deontología biológica, cit., 137-143.

174 . R.SPAEMANN, Lo natural y lo racional, cit., 65.

175 . H. ARENDT. La condición humana. Paidós, Barcelona, 1993, 340 e ss.

176 . N. LÓPEZ MORATALLA, Deontología biológica, cit., 145

177 . A. LLANO. “Ciencia y vida humana en la sociedad tecnológica”. In: N.LÓPEZ MORATALLA y otros, Deontología biológica, cit., 132.

178 . L. POLO, Introducción a la

filosofía, cit., 122.

179 . R.YEPES STORK, Entender el mundo de hoy, cit., 93-105.

180 . A. LLANO, La nueva sensibilidad, cit., 186.

181 . J.H.NEWMAN. The idea of an University. Notre Dame University Press, 1986, 94.

182. A exposição que se segue é inspirada na visão clássica do conhecimento prático, da qual se pode encontrar uma síntese nos livros VI e VII da Ética a Nicómaco. A visão aristotélica do conhecimento prático foi reivindicada a partir de 1960 por um grande número de autores, entre os quais estão alguns dos que aqui são mais citados: R. Spaemann e L. Polo. A eles se poderia acrescentar L. Strauss, A. MacIntyre etc.

183. L. POLO, Ética, cit., 213 e ss.

184 . “O fim é o princípio das ações humanas”, “é verdade a afirmação de que tudo o que o homem faz, o faz por um fim”, TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 1, a. 1.

185 . ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1103b 30.

186 . D. INNERARITY. “Poética de la compasión”. In: Comunicación y sociedad, VII/2, 1994, 67.

187 . F. INCIARTE. El reto del positivismo lógico. Rialp, Madri, 1974, 183.

188 . Cf. D. INNERARITY. “La nueva tarea del héroe”. In: id., Libertad como pasión. EUNSA, Pamplona, 1992, 29.

189 . D.INNRARITY, “La nueva tarea del héroe”, cit., 41.

190 . Um caso muito típico é o de Ulisses: a versão de Homero é puro contraste com a de Joyce.

191 . A. POLAINO-LORENTE. “La ausencia del padre y los hijos apátridas en la sociedadactual”. In: Revista Española de Pedagogia, 196, 1993, 453-458.

192 . Sobre a importância dos saberes narrativos, H. ARENDT, La c ondición humana, cit.,208-209.

193 . Cf. R. YEPES STORK, Entender el mu ndo hoy, cit., 21-31.

194 . A massificação tem sido um dos temas favoritos da análise antropológica do século XX: cf. J. ORTEGA. La rebelión de las masas. Espasa-/Calpe, Madri, 1991.

195 . V. GARCIA HOZ. “La práctica de la educación personalizada”. In: Tratado de educación personalizada. Rialp, Madri, 1991, vol. 6.

196 . A ampliação e precisão destas noções em A. LLANO, Gnoseología, cit., 25-35.

197 . A. MILLÁN-PUELLES. Fundamentos de filosofia. Rialp, Madri, 1976, 459. Cf. TOMÁS DE AQUINO, La verdad, seleção de textos, introdução, tradução e notas de J. Garcia López, Col. Cuadernos de Anuario Filosófico 19, Universidad de Navarra, Pamplona, 1995.

198 . Esta colocação é ampliada em R. YEPES STORK, Entender el mundo de hoy, cit., 53- 68.

199 . Para um maior

desenvolvimento destas idéias, cf. R. YEPES STORK, “La persona como fuente de autenticidad”, Acta Philosophica, vol. 6, fasc. 1, 1997, pp. 83-100.

200. H. KUHN. Wesen und Wirken des Kunstwerks. Munich, 1960, 12.

201. Evangelho segundo São João, 18, 38.

202 . Já na Antigüidade clássica, o ceticismo adquiriu uma notável maturidade intelectual. Pirrón, fundador dessa escola, o expressou assim: “para mim dá tudo no mesmo, porque tudo é igual”. Cf. J. CHEVALIER, História del pensamiento, cit., vol. 1, 439- 445

203 . Aristóteles, em torno do ano 330 a.C., já havia feito uma crítica consistente do ceticismo, recolhida em sua Metafísica, 1065b 20 e ss.

204 . Sobre as classes de ceticismo, defensores e críticos, cf. A.LLANO, Gnoseología, cit., 71-91.

205. Cf. J.PIEPER. ”Prudencia”. In: Las virtudes fundamentales. Rialp, Madri, 1990, pp. 33- 82.

206 . Cf. TOMÁS DE AQUINO, Suma teológica, I-II, q. 94, a. 2; F. CARPINTERO, Una introducción a la ciência jurídica, cit., 311-321.

207 . PLATÃO, Apología de Sócrates, 20e.

208 . D. INNERARITY. “Tras la post modernidad”. In: Anuario Filosófico. XXVII/3, 1994, 952.

209 . R. SPAEMANN, Felicidad y benevolencia, cit., 139 e ss.

210,/a>. R. SPAEMANN, Felicidad y benevolencia, cit., 273.

211. Esta epígrafe deve muito a R. ALVIRA, Reivindicación de la voluntad, cit., 45-95.

212. Cf. J. A. MARINA. Teoría de la inteligencia creadora. Anagrama, Barcelona, 1993.

213,. Cf. a exposição do ideal moderno da liberdade dada por D.INNERARITY. Hegel y el romanticismo. Tecnos. Madri, 1993, 25; cf. ibid, 17-33, 48-65.

214 . O desenvolvimento filosófico desses quatro planos pode ser encontrado em J. VICENTE- J.CHOZA, Filosofía del hombre, cit., 381 e ss; A. MILLÁN-PUELLES, La libre afirmación de nuestro ser, cit. 200-206; T. MELENDO, “Las dimensiones de la libertad”, Anuario Filosófico, XXVII/2, 1993, 583-602.

215 . A liberdade constitutiva ou transcendental é a”abertura constitutiva de nosso ser ao ser em geral e enquanto ser”. A. MILLÁN-PUELLES, La libre afirmación de nuestro ser, cit., 200.

216 . J. VICENTE-J. CHOZA, cit., 409.

217 . J.VICENTE-J. CHOZA, cit., 392. Cf. 324.

218 . M. Heidegger tematizou filosoficamente este encontrar-se (Befindlichkeit) existindo em uma situação concreta, como um pressuposto de toda caracterização teórica da liberdade e do homem: Ser y tiempo, cit., & 29, 151 e ss.

219 . “É a liberdade do vazio”, G. W. F. HEGEL, Principios da la filosofía del derecho,

Edhasa, Barcelona, 1988, &5, 69-70

220. A partir de Hobbes ("Liberdade é a ausência de impedimentos externos", Leviathan, Penguin, Londres, 1985, ed. C.B. MacPherson; ed. espanhola de C. Mellizo, Aliança, Madri, 1983, XIV, 64), costuma-se compreender na Europa que ser livre consiste em emancipar-se, quer dizer, em suprimir toda a dependência. Esta idéia ao longo do tempo leva ao desenraizamento, à desorientação.

221. Decartes tematiza isso: cf. A.MILLÁN-PUELLES, La libre afirmación de nuestro ser, cit., 206-213.

222

223. Ibid., 79. Esta liberdade inclui "configurar o plano de nossa vida para que encaixe com nosso

próprio caráter; fazer o que nos agrade, submetendo-nos às conseqüências que puderem derivar-se, sem que nossos semelhantes nos impeçam , com quanto que o que façamos não os prejudique, ainda que eles possam pensar que nossa conduta é demente, perversa ou errônea".

224 . Cf. Ch. TAYLOR, Ética de la autenticidad, cit.

225. Ch. TAYLOR, Ética de la autenticidad, cit. 75.

226 . ABC, 28.10.94.

227 . O "desprestígio" intelectual da virtude (cf. F. NIETZCHE, "De los virtuosos", em Así habló Zaratustra, cit, 52-55) abriu caminho para uma recuperação dos enfoques clássicos sobre ela: cf. A. MacINTYRE, Tras la virtud, Crítica,

Barcelona, 1987, 226 ess.

228. A história do conceito de virtude começa na Grécia, onde se expressava com o termo areté, que significa nobreza, excelência, superioridade: cf.W. JAEGER, Pandeia, cit., 22-26

229. ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1103b 25. As Leis de Platão é uma obra escrita toda ela para ensinar a educar na virtude.

230 . J. MARÍAS, Atropología metafísica, cit., 28.

231 . L. POLO, “La libertad posible”, em Nosso Tempo, 234, 1973, 54-70.

232 . Id., ¿Quién es el hombre?, cit., 220.

233. “Esta parece ser a característica do magnânimo:

interessar-se por poucas coisas, e estas, grandes" ARISTÓTELES, Ética Eudemia, 1232b 5; "a pusilanimidade é a disposição que faz com que a pessoa não se julgue digna de grandes bens quando é digna deles", ibid., 1233a 1.

234 . L. POLO, Quién es el hombre, cit., 413.

235 . J.VICENTE-J. CHOZA, cit., 413.

236 . Ibid.

237 . TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, II-II, q. 30, a. 1.

238 . J.VICENTE-J. CHOZA, cit., 381.

239. L. POLO, Quién es el hombre, cit., 83-90.

240. Esta denominação deve ser

tomada em termos puramente descritivos.

241. O princípio de autonomia, tal como o formulou Kant, e sua idéia de que o homem é legislador para si mesmo (Selbstgesetzgeber) toma-se habitualmente como base para rejeitar qualquer heteronomia ou dependência de uma autoridade externa, cf., Fundamentación para una metafísica de las costumbres, cit., 440-441. Para a oposição dos conceitos Kantianos de autonomia e heteronomia, cf. A. MILLÁN-PUELLES, La libre afirmación de nuestro ser, cit., 229-241.

242. Cf. R. YEPES STORK. El ideal de la tolerancia. Fundación Concordia, Barcelona, 1996.

243 . Ver uma sátira da “political correctness”em R. HUGHES, La

cultura de la queja, Anagrama, Barcelona, 1944, 25 e ss.

244 Ver R. SPAEMANN, “Miseria y necesidad de la intolerancia. ¿Qué es el fundamentalismo?”. In: Atlántida, 11, 1992, 358-365.

245 . G. KEPEL, La revancha de Dios, Anaya-Muchnik, Barcelona, 1992, o autor faz uma descrição das primeiras formas de fundamentalismo religioso atual.

246. A. MacIntyre. Tres versiones rivales de la ética. Rialp, Madri, 1992, p. 98 ss.

247. F. von HAYEK. La fatal arrogancia, Unión Editorial. Madri, 1990; R. TERMES.Antropología del capitalismo. Plaza y Janés, Barcelona, 1992.

248,. ARISTÓTELES, Política, 1277ª 35-1277b 7. Autoridade política não equivale aqui à autoridade civil, mas àquela forma de mando que se exerce sobre o cidadão livre.

249. Cf. a proposta , de inspiração aristotélica, que fazem S.RUS e L.POLO em El problema de la fundamentación del derecho, Universidad de Valladolid, 1987, 160-185.

250 O caráter dialógico da pessoa hoje já é algo admitido correntemente nos estudos sobre o homem. Da fenomenologia personalista e do existencialismo, passou também para as reflexões sobre ética e política, e existem muitos autores que convergem nestas considerações. E. Levinas, M. Bajtin, E. Mounier etc.

Cf. Ch. TAYLOR, Ética da la autenticidad, cit., 69; J. ARELLANO, Persona y sociedad, Col. Cuadernos Anuario Filosófico 6, Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 17-33.

251 ARISTÓTELES,Política, 1253a 5-15; Ética a Nicómaco,1170b11 e ss.

252 L. POLO, La voluntad y sus actos, cit., 109.

253 Ibid.

254 Segundo a concepção clássica, o comum é obra da amizade, pois "a amizade existe em comunidade" e "em toda comunidade parece haver algum tipo de justiça e também de amizade" (ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1159b 32); portanto, "a escolha da vida em comum supõe amizade" (Política, 1280b 37).

255 Cf. K. WOJTYLA, Persona y acción, cit., 314.

256 ARISTÓTELES, Rethorica, 1381 a 19. L. POLO, La libertad, cit., 162.

257 C. S. LEWIS. Los cuatro amores. Rialp, Madri, 1991, 11-12.

258 Os clássicos distinguiam o amor natural, próprio das tendências sensíveis e do desejo racional (primeiro uso da vontade), a dileção, que acrescenta ao amor a escolha , e a caritas ou caridade, que acrescenta a aprovação e a benevolência para com o amado: cf. TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, 1-11, q. 28, a.6.

259 Ibid. , I-II, q. 26,a.4.

260 “Todo agente, qualquer que seja, realiza todas as suas ações por

causa do amor", ibid.,I-II, q. 28, a. 6.

261 C. S. LEWIS, Los cuatro amores, cit., 43-68.

262 ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1175a 16.

263 C. S. LEWIS, Los cuatro amores, cit., 23.

264 C. S. LEWIS, Los quatro amores, cit., 25.

265 ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1113a 33, O livro X dessa obra é dedicado ao prazer.

266 Agradeço esta observação a E. Eza.

267 TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q.26, a. 2, ad 2; "ao amor pertence a união", por isso Dionísio o chama "força unitiva". É uma velha idéia que Platão já

recolhera no Banquete, 192a.

268 TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, II-II, q. 28, a. 1.

269 “O amor requer o conhecimento do bem que se ama”, ibid., I-II, q. 27, a. 2.

270 ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco,1157b 19.

271 J: PIEPPER, As virtudes fundamentais, cit., 436. Sobre o amor em geral, cf. ibid., 417- 552.

272 R. SPAEMANN, Felicidad y benevolencia, cit., 273.

273 TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, II-II, q. 30, a. 2.

274 Ibid.

275 TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, II-II, q. 25, a. 6, ad. 4.

276 R. ALVIRA, Reivindicación

de la voluntad, cit., 83.

277 TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 40. A. 1, ad 3.

278 R. ALVIRA, Reivindicación de la voluntad, cit., 84.

279 PLATÃO, Banquete, 206e.

280 Cf. J. GARAY. El juego. Una ética para el mercado. Díaz de Santos, Madri, 1994.

281 ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1159a 16.

282 TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, II-II, q. 27, a. 1, ad 2. Seguindo a concepção clássica, outorga-se honra a quem tem uma excelência e formosura que valem por si mesmas, enquanto que o louvor é mais de palavras, para exaltar uma capacidade ou obra que se referem a outra coisa: cf. ARISTÓTELES,

Ética a Nicómaco, 1101b 12; TOMÁS DE AQUINO, In I Ethic; lect. XVIII.

283 O amor é sempre uma intensificação da justiça. Aristóteles, por exemplo, defende esta última, dizendo que é “virtude para com outro”. (Ética a Nicómaco, 1130a 1); quer dizer, a justiça é a relação interpessoal virtuosa. Para o cristianismo, a justiça, como verdadeira virtude, é caridade, quer dizer, relação interpessoal amorosa: cf. TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, II-II, q. 25, a. 1. 35. Cf. R. SPAEMANN, Felicidad y benevolencia, cit., 271, 165-182.

284 Cf. R. SPAEMANN, Felicidad y benevolencia, cit., 271, 165-182.

285 ARISTÓTELES, Rethorica,

1364b 25.

286 TOMÁS DE AQUINO, In X Ethic., lect. IX.

287 Rethorica, 1336b 30.

288 Cf. C. S. LEWIS, Los cuatro amores, cit., 60 e ss., 109 e ss.

289 TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, II-II, q. 23, a. 1.

290 ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1155b 34.

291 Ibid., 1155b 30.

292 Ibid., 1166a 30.

293 Ibid., 1155a 2.

294 Aqui não podemos nos estender neste elogio da amizade: pode-se consultar, a esse respeito, os seguintes lugares: ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, livros VIII e IX; CICERÓN, De la amistad; C. S.

LEWIS, Los cuatro amores, cit., 69-102; R. YEPES STORK, Cómo entender el mundo de hoy, cit., 137-148; A. VÁZQUEZ DE PRADA, Estudio sobre la amistad, Rialp, Madri, 1975, 286 págs.

295 CICERÓN, De la amistad, VI.

296 C. S. LEWIS, Los cuatro amores, cit., 70.

297 ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1156a 6-21;

298 CICERÓN, De la amistad, VI.

299 ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1159a 29: “é natural que a justiça cresça com a amizade”.

300 J. MARÍAS, Antropología metafísica, cit., 252.

301 ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1094a 20.

302 PLATÓN, Leyes, 715e- 716c. A intensidade deste texto de Platão é mal conhecida. Cf. também TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q.2, a. 8. Esta resposta se fez há muito tempo, menos evidente para muitos, porque muitos pensam que o Bem Absoluto não é uma realidade realmente existente, mas uma bela idéia, empiricamente inexperimentável. Ao falarmos do destino, veremos que não é assim (cf. 8.7, 17.1).

303 J. MARÍAS, A felicidade humana, cit., 31.

304 As duas perguntas mencionadas respondem à distinção clássica entre felicidade objetiva, quer dizer, o bem ou bens que nos fazem felizes, e felicidade subjetiva, a posse do bem ou bens anteriores:

cf. TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q.3, a.1. Este autor sublinha vigorosamente em seu tratado (Sobre la felicidad, Suma Teológica, I-II,q. 1-5) o primeiro aspecto, analisando cada um dos bens possíveis que dão a felicidade, e concluindo que é o Bem Absoluto. Aristóteles (Ética a Nicómaco, livro I) analisa em detalhe o segundo aspecto: o tipo de atividade que a felicidade proporciona, seguindo sua inspiração platônica e formulando uma doutrina que a tradição medieval também desenvolverá: a felicidade é uma atividade da alma, e uma atividade perfeita, sem impedimentos, principalmente contemplativa (Ética a Nicómaco, livro X).

305 A relação aqui enumerada admite, é claro, acréscimos e

discussão: Cf. ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, II, 3-4; 1099b 1-8; Rethorica, 1360b 19-27.

306 “Vou a toda parte sem fazer outra coisa a não ser tentar persuadir jovens e velhos, de que nossa primeira preocupação não se refira a nossos corpos ou posses, mas que nossa alma seja o melhor possível, dizendo-lhes: As riquezas não dão a virtude, mas a virtude dá as riquezas e todos os outros bens, tanto ao indivíduo quanto ao Estado”, PLATÓN, Apología de Sócrates, 30a. Acrescenta pouco antes: “não tens razão, amigo, se crês que um homem que seja de algum proveito leve em conta o risco de viver ou morrer, mas o examinar somente, ao trabalhar, se faz coisas justas ou injustas e atos próprios de um homem bom ou de um homem mau”, 28b.

307 Cf. R. YEPES STORK. La persona y su intimidad. Col. Cuadernos de Anuario Filosófico 48, Universidad de Navarra, Pamplona 1997, cap. 2, pp. 42 e ss.

308 J. MARÍAS, La felicidad humana, cit., 30. É fácil perceber que as primeiras epígrafes deste capítulo devem sua inspiração principal a este autor e a este livro.

309. Ibid., 250

310. Cf. MARÍAS. Breve tratado de la Ilusión. Alianza, Madri, 1991.

311. J. MARÍAS, La felicidad humana, cit., 258.

312. Ibid., 59.

313. Ibid., 35.

314. Ibid., 34.

315. Cf. a experiência que V.

FRANKL narra em El hombre en busca de sentido, Herder, Barcelona, 1986.

316. J. MARÍAS, La felicidad humana, cit., 249.

317. Ibid., 248.

318. Ibid., 47.

319. Cf. R. GUARDINI. Las etapas de la vida. Palabra, Madri, 1997.

320 R. YEPES STORK, Entender el mundo de hoy, cit, 232-240.

321. Ibid., 148-155. Seguimos L. Polo nesta exposição.

322. J. MARÍAS, Breve tratado de la ilusión, cit.

323. Cf. L. POLO, Quién es el hombre, cit., 244 e ss. Agradecemos a E. Terrasa pelas suas sugestões

sobre o caráter narrativo da existência humana.

324 J. MARÍAS, La felicidad humana, cit., 335.

325. Cf. E. ROJAS. La conquista de la voluntad. Temas de Hoy, Madri, 1994, 19-23.

326. Uma das razões pelas quais os homens de antigamente podiam ser mais felizes que nós, ainda que fossem mais pobres, é o fato de que a educação que recebiam lhes permitia fazer verdadeiramente seus, de uma maneira natural, valores e projetos de vida que a própria sociedade favorecia, e que eram permanentes e tradicionais. Para eles, era evidente que a realização desses valores e projetos dava a felicidade. Viviam uma vida mais difícil e arriscada, mas cheia de aventura. Eram

sociedades onde existia o comum: cf. 9.6, 9.8, J. MARÍAS, A felicidad humana, cit., 214.

327 Assim diz T. S. Eliot referindo-se a seus contemporâneos dos anos vinte.

328 JUAN PABLO II. Queridísimos jóvenes. Plaza y Janés, Barcelona, 1995, 159.

329 ARISTÓTELES, Metafísica, 1059a 33; TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 1, a. 1.

330 ARISTÓTELES, Política, 1333a 30-1333b 3.

331 “Alle guten Dinge lachen”, F. NIETZSCHE, KSA, 4, 3666 (ver ed. espanhola, cit., 393).

332 J. GARAY, El juego. Una ética del mercado, cit., 148.** Jogo de baralho bastante praticado na

Espanha (N. do T.).

333 G. CELAYA. “Momentos felices”. In: Obras completas. Aguilar, 1989, p. 638

334 J. ESCRIVÁ DE BALAGUER. Surco. Madri, 1986, 795.

335 Na Antigüidade o problema da Sorte era muito agudo, pois considerava-se uma força do cosmo, irracional e incontrolável: “uma causa imprevisível e oculta da razão humana” (Plutarco); cf. J. CHEVALIER, Historia del pensamiento, cit., vol. I, 390 e ss.

336 Ver a ampliação destes argumentos 17.8 e em L. POLO, Quién és el hombre, cit., 218-225.

337 TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 3.a.1.

338 Trataremos disso ao falarmos sobre a morte.

339 O niilismo teórico é representado neste século principalmente por Heidegger.

340 R. ALVIRA, Reivindicación de la voluntad, cit., 68.

341 R. ALVIRA, Reivindicación de la voluntad, cit., 55; L. POLO, La voluntad y sus actos, cit., 53-57.

342 O estoicismo, entretanto, mantém uma grande dignidade e guarda muitos elementos da visão mais clássica da vida, que compensam e atenuam o fatalismo: a harmonia interior como felicidade nascida da preeminência da razão, a lei como forma racional do universo etc. Cf. J. CHEVALIER, Historia del pensamiento, cit., vol. I, 376 e ss.

343 Platão se enfrenta com este conceito, dominante em seu tempo, e trata de superá-lo: cf. J. CHEVALIER, Historia del pensamiento, cit., 219.

344 “Tudo o que acontece, acontece justamente”, Marco Aurelio, citado por J. CHEVALIER, Historia del pensamiento, cit., 408; “Não queiras que o que acontece aconteça como queres, mas quere-o tal como acontece, e te sairás bem”, EPICTETO. Enquiridión. VIII, Anthropos, Barcelona, 1991, 21; “Como caia o mundo aos pedaços, suas ruínas ferirão a um homem impávido”. HORÁCIO, Odes, III,3.

345 Schopenhauer é o melhor formulador desta última idéia, penetrada pela influência budista.

346 A idéia da vida como uma

representação teatral, que não devemos tomar demasiadamente a sério, mas na qual aceitamos nosso papel, já está em Platão (Leyes, 803b), Epíteto (Enquiridión, XIV), e outros muitos autores europeus anteriores e posteriores. (Calderón de la Barca, por exemplo).

347 A. Camus, F. Kafka etc.

348 Nietzsche é o filósofo que mais e melhor "tematizou" as forças da vida, personificadas no deus mitológico Dionísio: "em teus olhos pouco olhei – oh vida! E no insondável pareceu-me que afundei", disse Zaratustra; e a vida lhe contesta: "eu sou apenas mutável e selvagem…, ainda que para vós os homens me chame "a eterna", "a cheia de mistério", cf. KSA, 4, 140, ed. espanhola, 163.

349 O relato de J. ROTH, A leyenda del santo bebedor, Anagrama, Barcelona, 1992, mostra esta dependência com singular agudeza.

350 Os clássicos formularam este ideal na escola que veio a se chamar hedonismo: “Não é preciso temer a Deus/ não se sente a morte/ o bem é fácil de adquirir/ a adversidade é fácil de suportar”, Diógenes de Enoanda, s. II a. C. Para uma postura crítica a partir da filosofia, que aqui não pode ser feita, cf. R. SPAEMANN, Felicidad y benevolencia, cit., 64-79.

351 “Das Leben ist ein Born der Lust”, KSA, 4, 124 (ed. espanhola, cit., 147).

352 KSA, 4, 43 (ed. espanhola, cit., 64).

353 H. ARENDT, em La condición humana, cit., 338-348, indicou o lugar privilegiado que essa convicção ocupa em nossa cultura, não apenas por razões puramente intelectuais, mas pela própria evolução da técnica da ciência, da política, da economia e da cultura contemporâneas. Cf. R. YEPES STORK, Entender el mundo de hoy, cit., 69-81.

354 “Leib bin ich ganz und gar”, F. NIETZSCHE, KSA, 39 (ed. espanhola, cit. 60).

355 A ética clássica tratou por extenso o problema de quem se excede nos prazeres (incontinência) e de quem não é capaz de controlar-se (acrasía, falta de domínio): cf. República, 583a e ss.; Ética a Nicómaco, livro VI.

356 T. HOBBES, Leviathan, XIV, 66.

357 J. MARÍAS, La felicidad humana, cit. 242.

358 Ibid., 170.

359 J. MARÍAS, La felicidad humana, cit., 156. A idéia nasceu do utilitarismo inglês, e foi formulada por J. S. Mill.

360 Ibid., 162.

361 J. MARÍAS, La felicidad humana, cit., 170.

362 Ibid., 171.

363 Um dos maiores méritos de Thomas Hobbes é ter formulado com enorme força e coerência o ideal do homem burguês (cf. T. HOBBES, Leviathan, cit., 51-63) e a identificação do homem com seu

poder e seus meios: “o poder do homem (tomado universalmente) são seus meios presentes para obter algum bem futuro”, Leviathan, VIII, 35.

364 PLATÃO apresenta no Górgias, 482c, e em República, I, as figuras de Cálicles e Trasímaco, que defendem com extraordinário frescor de argumentos e força de convicção a postura que acaba de ser exposta. Toda a obra de Platão é um raciocínio contra esta postura. Nietzsche retomará alguns argumentos de ambos os personagens ao falar da vontade de poder.

365 “Os homens hão de afagados ou derrotados, pois se vingam das ofensas ligeiras, já que das grandes não podem: a afronta que se faz a um homem deve ser, portanto, tal que não

haja ocasião de temer sua vingança", El Príncipe, Alianza, Madri, 1991,37.

366 Já Sócrates anunciou que isto continuaria ocorrendo depois de sua morte: cf. Apología, 27c.

367 Cf. L. POLO. Presente y futuro del hombre. Rialp, Madri, 1993, 157-164.

368 ARISTÓTESES, Política, 1253a 2.

369 L. POLO. La filosofía política de Platón y Aristóteles. Piura, 1984, pro manuscripto, 53.

370 ARISTÓTELES, Política, 1253a 27.

371 Cf. G. SABINE, História de la teoría política, cit., 317 e ss.; 392 e ss.; F. CARPINTERO, Una introducción a las ciencias jurídicas, cit., 61-69; J. GORDLEY. The

Philosophical origins of modern social contract. Clarendon, Oxford, 1991. Os capítulos XIII e XVII do Leviathan de Th. Hobbes, oferecem uma imelhorável amostra da visão contratualista da origem da sociedade.

372 Uma das correntes reivindicadoras atuais é o "comunitarismo": Cf. Ch. TAYLOR, Ética de la autenticidad, cit., 30-34; C. NAVAL. Educar ciudadanos. EUNSA, Pamplona, 1995; bibliografia em V. BELLVER. Ecología: de las razones a los derechos. Comares, Granada, 1994, 171-184.

373 ARISTÓTELES, Política, 1280a 7.

374 ARISTÓTELES, Política, 1253a 7-18.

375 ARISTÓTELES, Política, 1257b 20.

376 “O fim da lei não é especificamente a criação do direito, mas, sim, de organizar a vida da comunidade”. A. d’ORS. Una introducción al estudio del derecho. Rialp, Madri, 1989, 35.

377 K. WOJTYLA desenvolveu uma filosofia do diálogo e das relações humanas, aprofundando em noções como participação, oposição, conformismo e alienação. Cf. Persona y acción, cit., 334-346.

378 Já assinalamos que muitos teóricos atuais da vida social e política (Rawls, Habermas, Dworkin etc.) advogam um modelo de racionalidade dialogante: cf. F. CARPINTERO, Una introducción a la ciencia jurídica, cit., 166-182.

379 G. W. F. Hegel fez uma crítica contundente à insuficiência da razão particular, que não quer se integrar no comum, que é o mais propriamente racional, e, portanto, fica perdida em sua particularidade negativa, pequena e caprichosa: cf. Principios de filosofía del derecho, cit. & 144-145, 227-228; & 270, 347 etc.

380 L. POLO, La voluntad y sus actos, cit., 101-110.

381 L. POLO, La voluntad y sus actos, cit., 110.

382 J. CHOZA, Manual de antropología filosófica, cit., 469.

383 A diferença entre instituição e comunidade não é tipológica, mas qualitativa: toda comunidade é uma instituição, mas não o vice-versa. E com esta divisão se recorda aquela, comum na sociologia contemporânea,

a partir de F. Tönnies, entre sociedade e comunidade. Cf. F. TÖNNIES. “Gemeinschaft und Gesellschaft”. In: E. MARTÍN LÓPEZ. Textos de sociología de la familia. Rialp, Madrid, 1993, 129-175.

384 ARISTÓTELES, Política, 1280b 40.

385 A quíntupla enumeração aqui enumerada lembra um pouco a estabelecida por Malinowski e corrigida por Parsons: cf. J. MORALES e L. ABAD. Introducción a la sociología. Tecnos Madri, 1991, 92. Este tipo de enumeração é apenas indicativo.

386 Cf. R, ALVIRA. El lugar al que se vuelve. Reflexiones sobre la familia. EUNSA, Pamplona, 1998.

387 L. STRAUSS aponta nesta

direção no seu artigo clássico "¿Qué es la educación liberal? El diálogo con los grandes talentos". In: Atlántida, 12, 1992, 12-21.

388 Um comentário sobre a pietas em L. POLO, Quién es el hombre, cit., 132- 138.

389 L. POLO, Quién es el hombre, cit., 89.

390 A sugestiva noção de "prática" que A. MAC INTYRE expõe (cf.Tras la virtud, cit., 233) aponta nesta direção.

391 A. LLANO, La nueva sensibilidad, cit., 174.

392 Assim, J.S. MILL assinala: "O despotismo do costume constitui em todas as partes o obstáculo permanente ao progresso humano", cf. Sobre la libertad, cit., 164.

393 G. SABINE, História de la teoría política, cit., 445.

394 . Cf. Ch. TAYLOR, Ética de la autenticidad, cit., 56 e ss.

395 . A. TOCQUEVILLE. La democracia en América. Alianza, Madri, 1985, II, 89.

396 Os economistas clássicos como Adam Smith, falaram de uma “mão invisível” que corrige os desvios espontâneos do mercado, o qual se converteu em um tópico já sem serventia. Cf. P. HAZARD, El pensamiento europeo en el siglo XVIII, cit., 272, 298, 330-331.

397 A. LLANO, La nueva sensibilidad, cit., 68-69.

398 G. SABINE, História de la teoría política, cit., 525 e ss.

399 Sobre este assunto, cf. J.

SIMON. The ultime resource 2. Princeton UP, Princeton 1996.

400 Esta é uma das teses importantes de H. ARENDT: cf. La condición humana, cit. 222-240.

401 Os mais conspícuos são os de N. Luhmann. Pode-se encontrar um exposição sintética em A. NAVAS. A teoría sociológica de Niklas Lhmann. EUNSA, Pamplona, 1989.

402 Cf. A. LLANO, La nueva sensibilidad, cit., 30.

403 Agradeço a Jon Borobia por suas sugestões para a revisão deste capítulo (J. Aranguren).

404 P. J. VILADRICH. Agonia del matrimonio legal. ICF-EUNSA. 3ª ed. Pamplona, 1997, 48-60.

405 A. RUIZ RETEGUI. "La sexualidad humana". In: N. LÓPEZ

MORATALLA e outros, Deontología biológica, cit., 265.

406 Para os níveis a seguir e a bibliografia correspondente, cf. J. CHOZA. Antropología de la sexualidad, Rialp. Madri, 1992, 29, 42, 69, 283-293.

407 Ibid., 17 e ss.

408 Fala-se muito hoje de complementaridade, de diferença, e, portanto, de harmonia, entre o homem e mulher: cf. B.CASTILLA. La complementariedad varón-mujer. ICF-Rialp, Madri,1993.

409 Sobre o processo psicológico de aceitação da identidade sexual, e sua modulação na cultura contemporânea, com suas patologias, cf. A. POLAINO-LORENTE. Sexo e cultura. Rialp, Madri, 1991, 25, 66, 197 e ss.

410 Bibliografia sobre o estado da questão em B.CASTILLA, La complementariedad varón-mujer, cit. 97-104.

411 Uma possível “feminilização” dos valores tem a ver com a ecologia. Cf. J. ROF CARBALLO, El camino inexorable de la nueva cultura, cit., 81-82.

412 A ciência psicológica e cognitiva e a análise fenomenológica acumulam descrições destes traços, sem que seja fácil chegar a algumas conclusões suficientemente plausíveis: cf. J. BALLESTEROS, Ecologismo personalista, cit., 103-109, com bibliografia atualizada.

413 Sobre a impossibilidade de que as relações homossexuais sejam um substituto operacional no comportamento sexual, cf. G.VAN

DEN AARDWEG. Omosessualitá & speranza. Terapia e guarigione nell ‘esperienza di uno psicólogo. Edizione Ares, Milán, 1995 (ver ed. espanhola) Homosexualidad y esperanza. Terapia y curación en la experiencia de un psicólogo. EUNSA, Pamplona, 1997.

414 A. RUIZ RETEGUI, La sexualidad humana, cit., 270.

415 C.S.LEWIS, Los cuatro amores, cit., 103 (nossa cursiva).

416 Para uma caracterização mais ampla dele, cf. J. CHOZA, Antropología de la sexualidad, cit., 83-90; J. VICENTE-CHOZA, Filosofía del hombre, cit., 248-255: “enamorarse es descobrir, que la propia plenitud depende de que la persona amada consiga la suya”.

417 C.S.LEWIS, Los cuatro

amores, cit., 104.

418 Ibid.

419 Ibid., 105 (nossa cursiva).

420 C.S.LEWIS, Los cuatro amores, cit., 107.

421 J. ORTEGA Y GASSET. “El amor en Stendhal”. In: Estudios sobre el amor. Salvat-Alianza, Barcelona, 1971, citado por J.VICENTE-J CHOZA, cit., 251.

422 . Uma descrição interessante disso está em J. CHOZA. Al otro lado de la muerte. EUNSA, Pamplona, 1987, pp. 146 ss.

423 J. CHOZA, Al otro lado de la muerte, cit., 118.

424 P.-J. VILADRICH, Agonía del matrimonio legal, cit., 80.

425 Ibid., 84-102. Esta importante

temática de “um com uma” e de “para sempre” pode ser apresentada com muitos argumentos tirados da própria condição da pessoa e do amor. Todos eles têm um certo caráter intuitivo, como por exemplo (cf. ibid., 84), a afirmação de Kierkegaard de que “em amor, ocorrer pela primeira vez é poder ocorrer definitivamente”.

426 C.S.LEWIS, Los cuatro amores, cit., 21. Para uma ampliação destas idéias, cf. ibid. 109- 118.

427 P.-J. VILADRICH, Agonía del matrimonio legal, cit., 153.

428 Ibid., 124.

429 Ibid., 130 (nosso parêntese).

430 P.-J. VILADERICH, Agonía del matrimonio legal, cit., 132.

431 Ibid., 133.

432 Ibid., 136.

433 Ibid., 140.

434 A explicação do matrimônio nulo (cf. P. J. VILADRICH, Agonía del matrimonio legal, cit., 148 e ss.) ilumina tudo o que foi dito até aqui, porque faz ver que estar casados depende de que a pessoa realmente queira casar-se de verdade.

435 Ibid., 152.

436 Ibid.,162 e ss.

437 ARISTÓTELES, Política, 1252a 32.

438 Ibid., 274.

439 ARISTÓTELES, Política, 278.

440 JUAN PABLO II, Exhortación apostólica Familiaris consortio, 11.

441 Neste sentido são muito interessantes as idéias de C.S.LEWIS. La abolición del hombre. Encuentro, Madri, 1992, capítulo 3.

442 Cf. H. ARENDT, La condición humana, capítulo 1.

443 A. RUIZ RETEGUI, La sexualidad humana, cit., 266-267 (nossos parênteses).

444 Cf.X.ZUBIRI. Siete ensayos de antropología filosófica. USTA, Bogotá, 1982, 52.

445 G.K. Chesterton, El amor o la fuerza del sino, cit., 1993, 283.

446 Às vezes se indica a época da velhice como uma “segunda infância “, no sentido de que volta a ser um âmbito de inocência. Insiste-se: o lugar natural das crianças e dos

anciãos é a família, quer dizer, a sua, e não outra, a qual não pode mudar, porque a comunidade de origem também não muda: as creches e os asilos são substitutivos de emergência arbitrados por uma sociedade que já não pode (quer) acolher essas pessoas.

447 F. DE AGOSTINO. Elementos para una filosofía de la familia. ICF-Rialp, Madri, 1991,120.

448 L. POLO, Quién es el hombre, cit., 211.

449 Ibid.

450 Cf. A. POLAINO LORENTE, “La ausencia del padre y los hijos apátridas en la sociedad actual”, cit., 456-457.

451 A. RUIZ RETEGUI, La sexualidad humana, cit., 265. Cf. A.

POLAINO-LORENTE, Sexo y cultura, cit., 174-192, 199-218.

452 A. POLAINO-LORENTE, Sexo y cultura, cit., 85 e ss. Entende-se aqui essa construção referida à bissexualidade, homossexualidade etc.

453 O desaparecimento do conceito de "culpa" é uma conseqüência do "desencantamento" do mundo e do desaparecimento do mistério: cf. R.SPAEMANN, Felicidad y benevolencia, cit., 278.

454 A. RUIZ RETEGUI, La sexualidad humana, cit., 279.

455 A. POLAINO-LORENTE. Manual de bioética general. Rialp, Madri, 1993.

456 Cf, neste sentido a obra de J. SIMON. The ultime resource 2.

Princeton UP, Princeton, 1996.

457 Cf. A. ZURFLUH. ¿Superpoblación?. Rialp, Madri, 1993; J. KASUM. La guerra contra la población. Arias Montano, Barcelona, 1994.

458 A implicações deste problema são muito amplas; cf. J. BALLESTEROS, Ecologismo personalista, cit., 20-23.

459 P.P. DONATI e outros. La cultura della vita. Agnelli, Milán, 1988.

460 É clássico citar o documento da ONU: Nuestro futuro común, Alianza, Madri,1988, como paradigma deste enfoque.

461 “A mentalidade ainda dominante entende que o direito é constituído pelo conjunto de leis que

emana do Estado", F. CARPINTERO, Una Introducción a la ciencia jurídica, cit., 288.

462 Já é lugar comum em teoria do direito indicar que o positivismo jurídico carece de recursos para neutralizar a força bruta: "Quando o direito se identifica com o conteúdo das ordens ditadas pelos poderes do Estado, o cidadão fica inerte…; a atividade jurídica se reduz à força". F. CARPINTERO, Una introducción a la ciencia jurídica, cit., 293.

463 Para a análise de ambas as classe de medidas do ato violento, cf. S.COTTA. Las raíces de la violência. EUNSA, Pamplona, 1987, 111. Cf. também R. SPAEMANN. Crítica de las utopías políticas. EUNSA, Pamplona, 1980, 145.

464 "O mal é a ausência do bem

que se deve possuir", TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I. q. 49,a.1.

465 Cf. R. ALVIRA. La noción de finalidad. EUNSA, Pamplona, 1978, 136-137.

466 J.ROF CARBALLO, Violencia y ternura, cit., 367.

467 Pode –se ver em A A.V V. El libro negro del comunismo. Espasa, Madri 1998.

468 . J. ROF CARBALLO, Violencia y ternura, cit., 391 e 392.

469 Leviathan, cit., XIII, 62.

470 TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 91, a. 1.

471 Ibid.

472 O conceito de reta razão é a chave da ética aristotélica: cf. Ética a

Nicómaco, VI, 1138b 20 e ss.

473 Ibid.

474 TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 94, a.2.

475 Ibid.

476 ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1129b 17.

477 Cf. Digesto, 1, tit. 1, leg. 10

478 ARISTÓTELES, Política, 1253a 37.

479 Ibid., 1282b 1.

480 Ibid., 1287a 27

481 F. CARPINTERO, Una introducción a la ciencia jurídica, cit., 289-295, 367-371

482 Cf. J. ARANGUREN. “Y si habláramos creceríamos”. Nuestro Tiempo, noviembre 1996.

483 ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1103b 5.

484 ARISTÓTELES, Política,1269a 18.

485 TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I-II, q. 97, a. 3.

486 R. ALVIRA, Reivindación de la voluntad, cit., 176.

487 Ibid.

488 ARISTÓTELES, Rethorica, 1361a 20.

489 Y. R. SIMON, A general theory of authority, cit., 42.

490 Y.R. SIMON, A general theory of authority, cit., 48.

491 A. LLANO, La nueva sensibilidad, cit., 175.

492 Sobre o tema do assentimento

próprio da fé humana e divina, já é clássica a obra de J.H.NEWMAN. The grammar of assent, Longman. Londres, 1985. Cf, também Y. R. SIMON, A general theory of authority, cit.,84-114.

493 Y. R. SIMON, A general theory of authority, cit., 133.

494 Ibid., 134.

495 Esta é a grande questão a que responde a inteira filosofia platônica. Cf. PLATÓN, República, 518c-520e e W. JAEGER, Paideia, cit., 691-697. Em ambas as passagem se encontra uma interpretação do famoso mito da caverna do ponto de vista da paideia que é uma perspectiva melhor ajustada à intenção de Platão que a interpretação meramente epistemológica.

496 À primeira vista, esta não é

hoje a resposta mais comum, mas sim esta outra: deve mandar aquele que seja designado pela maioria. Este critério é o próprio da democracia. De todo modo, existem instituições que não são democráticas, como as empresas. Dentro da democracia, esse critério é central, mas não pode ser o único: faz falta que o candidato cumpra também alguns requisitos de excelência pessoal. Esquecê-lo é arruinar o sistema democrático.

497 R. ALVIRA, Reivindicación de la voluntad, cit., 141.

498 Ibid., 197.

499 J. CHOZA, Manual de antropología filosófica, cit., 425.

500 Cf. F. DELCLAUX. El silencio creador. Rialp, Madri,1969.

501 L. POLO, Quién es el hombre,

cit., 171.

502 Sobre a hermenêutica, cf. H. GADAMER. Verdad y método. Sígueme, Salamanca,1977, 333 e ss; L. POLO, Introducción a la filosofía, cit., 122 e ss.

503 M. HEIDEGGER, Ser y tiempo, cit., & 34,184: “ la silenciosidad es un modo del habla”.

504 L. POLO, Quién es el hombre, cit., 154-166.

505 A reflexão de Heidegger (cf., Ser y tiempo, & 41) sobre o “cuidado” do homem acerca do que o rodeia, como uma característica peculiar sua, foi continuada por outros filósofos: cf. R.SPAEMANN, Felicidad y benevolencia, cit., 254-255. Especialmente interessante é tomar como base de uma teoria sociológica a capacidade relacional

do homem, como fez P. P. DONATI em Teoria relazionale de la società, Franco Angeli, Milão, 1991.

506 J. CHOZA, Manual de antropología filosófica, cit., 485-495.

507 ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1168a 7.

508 A. MILLÁN-PUELLES, Economía y libertad, cit., 206.

509 ARISTÓTELES, em sua Política (cf., por exemplo, o livro VII, 1329a 1-1333b 3), apresenta sua cidade ideal organizada segundo estes princípios.

510 Cf. P. DRUCKER. Las nuevas realidades. Edhasa, Barcelona, 1989; D. BELL. "La empresa en el nuevo siglo". In: Atlántida, 6, 1991, 133-142.

511 Cf. J. PEÑA, Imaginación,

símbolo y realidad, cit., 41-98.

512 BALDWIN. Dictionary of philosophy and psychology. Mac Millan, Gloucester, 1960, vol. 2, 140.

513 J. PEÑA, Imaginación, símbolo y realidad, cit., 41-47.

514 Toda a tentação de conseguir resultados demasiado fáceis é uma recaída na magia, e, portanto, uma certa fraude, uma vez que a ciência e a técnica nos ensinaram que os procedimentos mágicos são uma maneira primitiva e enganosa de querer alcançar os fins que nos propomos; cf. L. POLO, Quién es el hombre, cit., 176.

515 Para ilustrar esta idéia se pode consultar E.H. GOMBRICH. Historia del arte. Alianza, Madri, 1922, 3-30.

516 D. INNERARITY. La irrealidad literaria. EUNSA, Pamplona, 1995, 98. Para ilustrar este processo, cf. ibid., 48-60, 96-103.

517 D. INNERARITY, La realidad literaria, cit., 119.

518 O movimento romântico, como muitas outras tentativas culturais dos séculos XIX e XX, pretendeu devolver à arte seu lugar próprio na vida humana, ante o privilégio da razão abstrata do racionalismo; cf. D. INNERARITY, Hegel y el romanticismo, cit. 59-80.

519 D. INNERARITY, La realidad literaria, cit., 61-93.

520 . A compreensão da arte, ainda que tenha que ser feita no silêncio da intimidade, não é nunca

uma experiência meramente subjetiva, visto que por essência significa entrar em diálogo com uma obra que está aí, e, através dela, com seu autor e com os valores que expressa.

521 R. ALVIRA, Reivindicación de la voluntad, cit., 138.

522 Cf. ibid., 135.

523 Ibid., 138.

524 Esta é a idéia central da antropologia de A. GEHLEN, em El hombre, Sígueme, Salamanca, 1977.

525 A. MILLÁN-PUELLES, Economía y libertad, cit. 202.

526 Cf. TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica I-II, q.49,a.1.

527 A. MILLÁN-PUELLES, Economía y libertad, cit., 14.

528 Ibid, 12.

529 A. MILLÁN-PUELLES, Economía y libertad, cit, 37.

530 Ibid., 48

531 Cf, J. PIEPER. Las virtudes fundamentales. Rialp, Madri,1990, 33-42

532 A frase aparece em Mafalda, de Quino (ed. Lumen, Barcelona, 1987).

533 J.PIEPER, Las virtudes fundamentales, loc., cit.

534 S. FISCHER-R. DORNSBUSCH. Economía. McGraw-Hill, Madri, 1987,19.

535 A. MILLÁN-PUELLES, Economía y libertad, cit., 119.

536 Esta é a definição atualizada que foi dada por L. ROBBINS em An

essay on the nature and significance of economic science, Macmillan, Londres, 1932, 15, tal como a expõe F. BASÁÑEZ em "Una fundamentación antropológica de la Economía de Mercado", em A A. V V. Estudios sobre la Encíclica "Centesimus annus". Aedos-Unión editorial, Madri, 1992, 484.

537 Um desenvolvimento histórico desta tese em J. SIMON. The ultime resource 2. Princeton UP, Princeton, 1996.

538 V. MATHIEU. La filosofía del dinero. Rialp, Madri, 1990, 17 e 21.

539 C. LLANO. "El dilema de las motivaciones". In: Istmo, 164, maio-junho 1986, 20 (nosso parênteses), citado por A. LLANO, La nueva sensibilidad, cit., 157.

540 A. MILLÁN-PUELLES,

Economía y libertad, cit., 81.

541 ARISTÓTELES, Política, 1257b 10.

542 A.MILLÁN-PUELLES, Economía y libertad, cit., 312

543 Ibid., 314

544 Muitos discípulos de Sócrates imitaram seu mestre em seu desprendimento das ambições e posses materiais. O cristianismo sempre concedeu uma importância central à hierarquização dos bens, e da pobreza, entendida assim, como desprendimento: basta consultar os ensinamentos de Jesus Cristo no Evangelho segundo São Mateus, 6, 19- 21. A razão de tudo é que para além da morte se alcança bens melhores e mais duradouros.

545 A. MILLÁN-PUELLES,

Economía y libertad, cit., 310.

546 J. GARAY, El juego. Una ética para el mercado, cit., 80.

547 Ibid., 111-112.

548 A. MILLÁN-PUELLES, Economía y libertad, cit., 341.

549 Os mesquinhos não usam o que têm por medo de que se gaste. Os gen/aerosos temem não poder empregar seus bens para render.

550 Cf., o primeiro capítulo de P. BRUCKNER. La tentación de la inocencia. Anagrama, Madri, 1996.

551 . F. BASÁÑEZ, "Una fundamentación antropológica de la Economía de Mercado", cit., 496.

552 A. SMITH. Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones. Alianza,

Madri, 1992, IV, ii.4.

553 R. ALVIRA. “Economía y filosofía”. In: Filosofía para un tiempo nuevo. RSE Matritense de Amigos del País, Madri, 1988, 159.

554 S. FISCHER-R. DORNSBUSCH, Economía, cit., 138.

555 J. GARAY, El juego. Una ética para el mercado, cit., 1-11.

556 S. FISCHER-R. DORNSBUSCH, Economia, cit., 52.

557 São idéias tiradas de L. POLO e de C. LLANO. Antropología de la acción directiva. Aedos, Madri, 1998.

558 C. LHANO. “El trabaljo directivo y el trabajo operativo en la empresa”. In: id. Ricos y pobres. La vertiente humana del trabajo en la empresa. Rialp. Madri, 1990, 17.

Esta definição substitui a antiga, que via a empresa como “uma estrutura de capital, organização e trabalho para conseguir um fim árduo (no caso da empresa mercantil, um fim árduo de natureza econômica)”, ibid, 16.

559 Ibid.

560 Cf. J. BALLESTEROS. Posmodernidad: decadencia o resistencia. Tecnos, Madri, 1989, 23 e ss., 108.

561 Cf. R. YEPES STORK, Las claves del consumismo, cit., 35-42.

562 Cf. A. LLANO, La nueva sensibilidad, cit.: 39 e ss, 145 e ss.

563 Sobre a civilização da imagem, cf. R. YEPES STORK, Entender el mundo de hoy, cit., 19-31.

564 A. LLANO, La nueva sensibilidad, cit., 106.

565 Ibid., 112.

566 Cf. H. GARDNER. La nueva ciencia de la mente. Paidós, Barcelona, 1988, 158-203.

567 R. ARGULLOL e E. TRIAS. El cansancio de Occidente. Destino, Barcelona,1992.

568 A. LLANO, La nueva sensibilidad, cit, 134-135.

569 Ibid., 135

570 A. LLANO, La nueva sensibilidad, cit., 137.

571 D. INNERARTITY, La filosofía como una de las bellas artes, cit., 84.

572 Ibid., 85.

573 D.INNERARITY, La filosofía como una de las bellas artes, cit., 88.

574 PLATÃO, em seu diálogo Górgias, estuda em detalhe essa perversão da linguagem, presente nos sofistas gregos da época. Cf. S. RUS, El problema de la fundamentación del derecho, cit., 160 e ss.

575 A. LLANO, La nueva sensibilidad, cit., 137

576 Sobre o problema do reconhecimento, cf. Ch. TAYLOR, Ética de la autenticidad, cit. 77- 88.

577 Cf. ARISTÓTELES, Política, 1280b 29-40.

578 M. WEBER. El político y el científico. Alianza, Madri, 1984, 229. Sobre este tema são relevantes as contribuições de H. ARENDT, La condición humana, cit., 200-233.

579 G. SABINE, Historia de la teoría política, cit., 297-321.

580 D. INNERARITY, Dialética de la modernidad, cit., 160.

581 A crítica ao Estado é um dos temas mais habituais na sociologia, e na teoria política e econômica: cf. A. DE JASAY. El Estado. La lógica del poder político. Alianza, Madri, 1993.

582 ARISTÓTELES, Política, 1332a 7.

583 ARISTÓTELES, Política, 1295a 30.

584 A. TOCQUEVILLE, La democracia en América, cit., I, 12.

585 A. TOCQUEVILLE, La democracia en América, cit., II, 88.

586 Ibid., II, 85.

587 Cf. os argumentos de ARISTÓTELES em Política, III, 15 e 16, 1285b 33-1288a 5.

588 Já em 1840 Tocqueville intuiu, com surpreendente lucidez, este perigo tão próprio da democracia, e também aquele outro que a acompanha:o excesso do afã de bem-estar material; cf. o. c., II, 115-128.

589 Ibid., I, 15.

590 Ibid., II, 103.

591 R. DAHRENDORF. “Qué es hoy la democracia”. In: Atlántida. 8, 1992, 474.

592 D. INNERARITY, Dialéctica de la modernidad, cit., 154.

593 Política, 1310a 26.

594 Ibid., 1319a 1.

595 J. MARÍAS, Antropología metafísica, cit., 226.

596 H. Plessner indicou com

acerto esta separação do homem a respeito de si mesmo: “a situação de minha existência tem duas frentes: como corpo e no corpo”, La risa y el llanto, cit., 58. É o que denomina de posição excêntrica: o homem é relacionado consigo próprio, uma dualidade.

597 Ibid., 61.

598 L. POLO, Quién es el hombre, cit., 53-58, 108-110.

599 É o título da novela de S. Nadolny (Debate, Madri, 1993). Cf. D. INNERARITY, La filosofía como una de las belas artes, cit., 35.

600 Ibid., 33.

601 J. LECLERQ. “Elogio de la pereza”. In: id. De la vida serena. Rialp, Madri, 1965,19.

602 J. LECLERQ, “Elogio de la

pereza”, cit., 29-30 (Nossa cursiva).

603> Ocorre assim desde o princípio das manifestações culturais. Cf. OMERO. La Odisea. Gredos, Madri, 1982. Sobre o papel do misterioso na ação, F.KERMODE. El sentido de un final. Estudio sobre la teoría de la ficción. GEDISA, Barcelona,1983.

604 O termo mistério tem aqui um sentido próximo de seu significado teológico genuíno (cf. Catecismo de la Iglesia Católica, 774).

605 Cf. J. MARÍAS, Antropología metafísica, cit., 114.

606 L. POLO. La dignidad humana ante el futuro. Madri, 1971,61, pro manuscripto.

607 Cf. P. HAZARD, La crisis de la conciencia europea, cit., 141-162.

Um interessante tratamento deste assunto em C.S.LEWIS. Los milagros. Encuentro, Madrid, 1992. A argumentação deste autor é dialética com as colocações desencantadoras de Hume.

608 Este é o resumo da filosofía de Platão: cf., por exemplo, Leyes,715e-716d, 730c.

609 Sobre a noção de horizonte, cf. M. HEIDEGGER, Ser y tiempo, cit., 394; K. JASPERS. La filosofía. Trad. J. GAOS, FCE, México, 1954, 356-360, 603-611; e Razón y existencia. Nova, Buenos Aires, 1959. Para um enfoque da perspectiva clássica, cf. J. ARANGUREN. El lugar del hombre en el universo. EUNSA, Pamplona 1997, cap. 3.

610 R. SPAEMANN, Felicidad y

benevolencia, cit., 134.

611 Cf. J. PIEPER. El ocio y la vida intelectual. Rialp. Madrid, 1998, 20-35.

612 F. NIETZSCHE utiliza esta simbologia em Asi habló Zaratustra. KSA, 198 (ed. espanhola, cit., 224).

613 H. PLESSNER, La risa y el llanto, cit., 116 (nossas cursivas).

614 H. PLESSNER, La risa y el llanto, cit.,139.

615 Sobre o riso e o cômico cf. H. BÉRGSON. La risa. Ensayo sobre o significado do cômico. Espasa-Calpe, Madri, 1973.

616 A cena é do filme Tempos Modernos, 1935.

617 R. ALVIRA, Reivindicação de la voluntad, cit., 166.

618 H. PLESSNER, La risa y el llanto, cit., 114.

619 Ibid.

620 Ética a Nicómaco, 117b 2.

621 ARISTÓTELES, Política, 1338a 1.

622 J. PIEPER, El ocio y la vida intelectual, cit., 45. A caracterização de Pieper (cf. 11-76) continua sendo extraordinária.

623 Ibid.

624 HERÁCLITO, Fragmento 112, Diels-Kranz.

625 A. LLANO, La nueva sensibilidad, cit., 134.

626 TOMÁS DE AQUINO, In I Metahysicorum, lect. III.

627 L. STRAUSS, Qué es la

educación liberal, cit., 401.

628 J. PIEPER, El ocio y la vida intelectual, cit., 100.

629 TOMÁS DE AQUINO, In I Metahysicorum, lect. III.

630 J. PIEPER, El ocio y la vida intelectual, cit., 120.

631 Ibid., 123

632 Ibid., 126.

633 A. BLOOM, El cierre de la mente moderna, cit., 77.

634 Ibid.

635 L. POLO, Hegel y el posthegelianismo, cit., 118.

636 Ibid., 117.

637 Ibid., 108.

638 Ibid., 117.

639 A. BLOOM, El cierre de la mente moderna, cit., 71.

640 A. BLOOM, El cierre de la mente moderna, cit., 72.

641 Ibid., 80.

642 Ibid.

643 M. MORFORD-R. LENARDON. Classical mythology. Longman, Nova York, 1991, 261.

644 PLATÃO, República, 401e.

645 J. PIEPER. Una teoría de la fiesta. Rialp, Madri, 1974, 27.

646 Ibid., 28.

647 J. CRISÓSTOMO. De Sancta Pentecoste. Hom. 1, Migne, PG 50, 455.

648 J. PIEPER, Una teoría de la fiesta, cit., 32.

649 Ibid., 38.

650 Citado por J. PIEPER, Ibid., 33.

651 J. PIEPER, Una Teoría de la fiesta, cit., 39.

652 Ibid., 43.

653 Ibid., 46.

654 Leyes, 653d.

655 J. PIEPER, Una teoría de la fiesta, cit., 60.

656 F. NIETZSCHE. Así habló Zaratustra. KSA, 208 (ed. espanhola, cit., 234).

657 Ibid., 42.

658 F. NIETZSCHE, Así habló Zaratustra, cit., 79.

659 Ibid., 88.

660 F. NIETZSCHE, Así habló

Zaratustra, cit., 73.

661 IbId., 88.

662 G. NEBEL. “Die Kultischen Olympien”. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.8.1960 (Nr. 194).

663 Agradeço a Cruz González Ayesta por sua colaboração na revisão deste capítulo. (J. Aranguren).

664 SÓFOCLES, “Edipo en Colono”, versos 1213-1237, em Tragedias, volume I; ed. de I. Errandonea, Alma Mater, Barcelona, 1959.

665 Libro de Job, 14, 1.

666 A. SCHOPENHAUER. El mundo como voluntad y representación. Ateneo, Buenos Aires, 1956, 56.

667 F. NIETZCHE. Así habló Zaratustra. KSA, 403 (ed. espanhola, cit., 428).

668 C. S. LEWIS. El problema del dolor. Rialp, Madri, 1994, 39 (nossa cursiva)

669 Ibid., 40.

670 Ibid., 42.

671 R. SPAEMANN, Ética: cuestiones fundamentales, cit., 93.

672 TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, II-II, q.31, a.2.

673 "Duas coisas são requeridas para a dor, a união com algum mal e a percepção desta união", TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, I –II, q. 35,a I.

674 A. POLAINO-LORENTE. "Más allá del sufrimiento". In:

Atlántida. 15, 1993, p. 302.

675 Ibid., p. 301.

676 Ibid., p. 300.

677 TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, II-II, q. 31, a. 7

678 Pode ver-se J. A. VALLEJO NÁJERA. Ante la depresión. Planeta, Barcelona, 1978.

679 A angústia foi enaltecida pelo existencialismo (cf. M. HEIDEGGER, Ser y Tiempo, cit., epígrafe 30,158-160). Outros autores (por exemplo, T. HOBBES, cf. Leviathan, cit., XII, 52) colocaram o medo como sentimento constituinte do homem.

680 TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica, II-II, q. 31, a.6.

681 Ibid.q.41, a.2

682 Ibid. q. 38.

683 Ibid. q.40; q. 42, a.6.

684 Cf. R. YEPES STORK. La persona y su intimidad. Col. Cuadernos de Anuario Filosófico 48, Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, 95-104.

685 R. SPAEMANN. “El sentido del sufrimiento”. In: Atlántida. 15, 1966, 323.

686 Id., 322.

687 A. POLAINO-LORENTE, “Más allá del sufrimiento”, cit., 304.

688 V. F. VON GEBSTATTEL. Antropología médica. Rialp, Madri, 1966, 457.

689 Existem pessoas que, por necessidade, obsessão ou capricho, assumem essa tarefa como um

trabalho consciente, e cifram seus interesses em “estar em forma”, em cultivar o corpo e a psiquê, ou alguma de suas qualidades: o bronzeado, a musculatura, a silhueta, o coração, a ausência de colesterol nas artérias, de rugas na pele etc.

690 V. F. VON GEBSTATTEL, Antropología médica, cit., 160.

691 Ibid., 458.

692 P. LAÍN ENTRALGO, Antropología médica, cit.,159; para este tema, cf. ibid., 141-165. Modifico ligeiramente a definição proposta por Laín.

693 A. POLAINO-LORENTE, “Más allá del sufrimiento”, cit., 312.

694 R. SPAEMANN, “El sentido del sufrimiento”, cit., 324.

695 É muito interessante o

testemunho de L. DE MOYA, tetraplégico após um acidente de trânsito, no seu livro Sobre la marcha, Edibesa, Madri, 1996.

696 R. SPAEMANN, “O sentido do sofrimento”, cit., 324.

697 Ibid.

698 Ibid., 325.

699 V. FRANKL. El hombre doliente. Herder, Barcelona, 1987, 255.

700 Ibid., 254.

701 Ibid.

702 A. POLAINO-LORENTE, “Más allá del sufrimiento”, cit., 317.

703 C.S. LEWIS, El problema del dolor, cit., 114.

704 V. FRANKL, El hombre doliente, cit., 258.

705 Ibid.

706 . V. FRANKL, El hombre doliente, cit., 257.

707 A. POLAINO-LORENTE, “Más allá del sufrimiento”, cit., 319.

708 A experiência dos campos de extermínio nazistas é uma ótima maneira de ilustrar o que se disse nestes parágrafos: cf. V. FRANKL, El hombre en busca de sentido, cit., 78-84.

709 Cf. ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1115a 3-1117b 23.

710 A. POLAINO-LORENTE, “Más allá del sufrimiento”, cit., 306.

711 Ibid., 309.

712 Ibid.

713 V.F.VON GEBSTATTEL, Antropología médica, cit., 450.

714 H. ARENDT, La condición humana, cit., 338 e ss.

715 R. SPAEMANN, “El sentido del sufrimiento”, cit., 325.

716 Esta é a tese de P. SINGER. Ética práctica. Ariel, Barcelona, 1988.

717 R. SPAEMANN, “El sentido del sufrimiento”, cit., 326.

718 A. LLANO, La nueva sensibilidad, cit., 182. Cf. ibid., 225-226: “O homem cuida de si mesmo e de seus semelhantes através da cultura, que é fomento do humano e dos meios para cultivá-lo. Os pais cuidam dos filhos, o político da cidadania e a divindade cuida de todos. Mas este movimento descendente encontra uma resposta na aceitação e no reconhecimento”.

719 J. ROF CARBALLO, ” La paradoja epistémica”, cit., 133.

720 P. LAÍN ENTRALGO, Antropología médica, cit., 136.

721 Ibid., 137.

722 V. F. VON GEBSTATTEL, Antropología médica, cit., 463.

723 P. LAÍN ENTRALGO, La relación médico-enfermo, cit., 491. Cf. do mesmo autor: Antropología médica, cit., 259-283.

724 P. LAÍN ENTRALGO, La relación médico-enfermo, cit. 491.

725 Cf, A. POLAINO-LORENTE (ed.) Manual de bioética general, cit., 345 e ss.

726 Cf. J.-J. ROUSSEAU, Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre

los hombres, cit.

727 Cf. T. HOBBES, Leviathan, cit., XII, 52;XXV, 131.

728 Uma caracterização da akrasia em H. MARÍN. La filosofía aristotélica como una filosofía de la cultura. EUNSA, Pamplona, 1994, cap.1.

729 JUAN PABLO II, Cruzando el umbral de la esperanza, cit. 82.

730 C.S.LEWIS, El problema del dolor, cit., 97.

731 Ibid. 98.

732 Cf. A parábola do filho pródigo, no Evangelho segundo São Lucas, 15, 11-32.

733 C.S.LEWIS, El prolema del dolor, cit. 97 (nossa cursiva).

734 Ibid., 99.

735 “Deve-se insistir na pergunta: por quê Deus não criou um mundo sem dor? Se entende que agora se pergunte por um mundo no qual se suprima o sofrimento ocasionado pelo mal moral do qual o homem é autor. A resposta bíblica diz que Deus fez um mundo assim, mas a liberdade humana danificou o princípio da própria natureza na queda original: A doutrina da queda, um ato livre do homem, afirma que o mal (que faz de combustível ou matéria-prima de um segundo e mais complexo gênero de bem) não é obra de Deus, mas do homem”, C.S.LEWIS, El problema del dolor, cit., 88. Jesus Cristo assume em si mesmo a natureza doente do homem e nela vence o sofrimento e a morte de uma maneira definitiva. Jesus Cristo é o Salvador porque salva o homem

do pecado, o qual significa liberá-lo do mal radical e definitivo: cf. JUAN PABLO II, Cruzando el umbral de la esperanza, cit., 71-91; Catecismo de la Iglesia Católica, 309.

736 O. F. BOLLNOW. “La muerte en Rilke”. In: Filosofía de la existencia. Revista de Occidente, Madri, 1994, 283.

737 L. TOLSTOY expressou estas idéias com força, La muerte de Ivan Illich, Salvat Barcelona, 1969.

738 DIÓGENES LAERCIO, Vitae philosophorum, X, 125. Citado e comentado por J. CHEVALIER, Historia del pensamiento, cit., 415.

739 Novamente, o grande formulador desta idéia é Nietzsche: “Oh! Alma minha! Te devolvi a liberdade sobre o criado e o incriado…, afastei de ti todo o

obedecer, todo o dobrar dos joelhos e chamar de senhor a outro…, te chamei de destino e centro do tempo…”, Así habló Zaratustra. KSA, 278-279 (ed. espanhola, 306)

740 Costuma-se procurar Heidegger como exemplo teórico extremo desta postura: cf. Ser y tiempo, cit., & 53, 283 e ss.

741 TOMÁS DE AQUINO, Questiones disputata de Malo, 5,5 ad 17.

742 TOMÁS DE AQUINO. Compendio de teologia. Rialp, Madri, 1980, 227, nº 477.

743 B. PASCAL. Pensamientos. Aliança, Madrid, 1986, nº 133, 56.

744 J. VICENTE. El horror de morir. Tibidabo, Barcelona, 1992, 33 (cursiva e parênteses nossos).

745 J. VICENTE, El horror de morir, cit., 20.

746 F. DE QUEVEDO. Poemas escogidos. Castalia, Madri, 1989, 51, 60, 72.

747 J. PIEPER. Muerte e inmortalidad. Herder, Barcelona, 1970, 136-159.

748 Ibid., 51.

749 CÍCERO. El sueño de Escipión. Instituto A. Nebrija, Madri, 1950, n. 26, 66.

750 J. PIEPER, Muerte e inmortalidad, cit, 55.

751 PLATÃO, Fedón, 64.c.

752 J. PIEPER, Muerte e inmortalidad, cit., 65 (nosso parênteses).

753 L. POLO, Quién es el hombre,

cit., 215 (nossa cursiva).

754 Um interessantíssimo tratado sobre a morte do ponto de vista da teologia é o de J. RATZINGER. Escatología. La muerte y la vida eterna. Herder, Barcelona, 1980.

755 J. MARÍAS, La felicidad humana, cit., 342.

756 G. MARCEL, La mort de demain, Acto II, cena VI, em Trois pièces, Plon, Paris, 1931, 161.

757 J. VICENTE, El horror de morir, cit., 305.

758 J. MARÍAS, La felicidad humana, cit., 342.

759 Pode-se provar a imaterialidade do espírito por muitas maneiras. Cf. J. PIEPER, o. c., 197-200; J. VICENTE, El horror de morir, cit. 337; L. POLO, Quién es el

hombre, cit., 188-253.

760 J.VICENTE, El horror de morir, cit., 323 (nossos parênteses).

761 J. PIEPER, Muerte e inmortalidad, cit., 92.

762 Cf. TOMÁS DE AQUINO, Suma Teológica I, q. 89, a. 1.

763 J. VICENTE, El horror de morir, cit., 377.

764 J. PIEPER, Muerte e inmortalidad, cit., 125, Cf. ibid., 94-127.

765 Assim o expressa Platão no final de Górgias.

766 TOMÁS DE AQUINO, Summa contra gentiles, IV, 79.

767 É especialmente ilustrativo o texto de TOMÁS DE AQUINO, In I Cor. comm., cap. XV,

768 Cf. J. MARÍAS, La felicidad humana, cit., 352-373; R. YEPES STORK, La región de lo lúdico, cit.

769 L. POLO, Quién es el hombre, cit., 225.

770 J. PIEPER. ¿ Qué significa sagrado?. Rialp, Madri, 1990, 21.

771 H. U. VON BALTHASAR. El problema de Dios en el hombre actual. Guadarrama, Madri, 1966, 67.

772 Ibid.

773 J. CHOZA, Manual de antropología filosófica, cit., 479.

774 C.S.LEWIS, El problema del dolor, cit., 29. Cf. ibid., 24-29.

775 Pode-se ampliar este enfoque em R. YEPES STORK. “El mundo alternativo”. In: Entender el mundo de hoy, cit. 199-216.

776 C.S.LEWIS, El problema del dolor, cit., 30.

777 Ibid.

778 Ibid., 31-32.

779 H.U.VON BALTHASAR, El problema de Dios en el hombre actual, cit., 203.

780 M. BUBER,¿ Qué es el hombre?, cit., 26.

781 H.U. BALTHASAR, El problema de Dios en el hombre actual, cit., 20. Para uma descrição deste processo, cf. ibid., 63-173 e M. BUBER, ¿ Qué es el hombre?, cit., 24 e ss.

782 Woody Allen refletiu este talante contemporâneo em alguns de seus filmes. Cf. Outra mulher e Hanna e suas irmãs.

783 Cf. H. U. VON BALTHASAR, El problema de Dios en el hombre actual, cit., 170.

784 Ibid., 171.

785 A. L. GONZÁLEZ. Teología natural. EUNSA, 3ª ed., Pamplona, 1995, 109-161.

786 A expressão entre aspas pertence a H.U. VON BALTHASAR, El problema de Dios en el hombre actual, cit.,127. Este autor tenta (cf. ibid., 106-110, 126-134) uma demonstração racional da existência de Deus por uma via antropológica, a partir da abertura ao outro, como também o faz L. POLO, tomando como base a liberdade em Quién es el hombre, cit., 218-225, 243-244.

787 L. POLO, Quién es el hombre, cit., 220.

788 J. RATZINGER, Una mirada a Europa, cit., 58.

789 Sobre a ilusão da moral laica cf. J. RATZINGER. “La significación de los valores religiosos y morales en la sociedad pluralista”. In: Communio. 15, 1993, 351.

790 J. RATZINGER, Una mirada a Europa, cit., 23.

791 J. RATZINGER, Una mirada a Europa, cit., 133.

792 Ibid., 82.

793 H.U. VON BALTHASAR, El problema de Dios en el hombre actual, cit., 187.

794 Ibid., 42-44.

795 JOÃO PAULO II, Cruzando el umbral de la esperanza, cit., 74. Cf. 67-90.

796 João Paulo II, “Cruzando el umbral de la esperanza”, cit., 42.

797 L. POLO. “La originalidad de la concepción cristiana de la existencia”. In: Palabra. 54, 1970,18.

798 Ibid. 18-24

799 Ibid., 20. “A formulação temática da pessoa está ligada a enfoques teológicos. O que interessa aqui é a aplicação desta descoberta ao homem”.

800 Ibid.

801 L. POLO. Concepto, método y fuentes de Fundamentos de Filosofía e Historia de los sistemas filosóficos. Memoria de cátedra, Granada, 1966, I, 131, pro manuscripto.

802 Ibid., 132.

803 Ibid., 134.

804 Evangelho segundo São João, 8, 32.

805 L. POLO, “La originalidad de la concepción cristiana de la existencia”, cit., 23.