

ESTUDOS CRÍTICOS E RECENSÕES

CLASTRES, Pièrre— «*LA Société contre l'Etat — Recherches d'Anthropologie Politique*», Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, (trad. portuguesa de Theo Santiago, Rio de Janeiro, F. Alves, 1978).

De leitura estimulante, levanta alguns problemas importantes, e muito actuais, de filosofia política, equacionáveis a partir da seguinte interrogação central: o poder político está essencialmente ligado ao Estado e ao uso de uma violência legítima que este considera, conforme lucidamente observou Max Weber, monopólio seu?

Começemos por anotar que o A. se coloca, expressamente, no terreno de uma antropologia estrutural, e reconhece às ciências humanas a «pretensão comum» de «assegurar o seu estatuto científico, rompendo toda a ligação com o que elas chamam de Filosofia». Logo adverte porém que afastai" a filosofia não pode significar uma renúncia ao pensamento, e verbera as «banalidades» e as «sandices», mais ou menos ingénuas, que, em nome de tal estatuto científico, se têm posto a circular, alertando para que elas conduzem «directamente ao obscurantismo» (trad. port., pág. 20).

De sublinhar, também, a sua posição *anti-ocidentalista*, que condena o uso hegemónico de conceitos próprios da cultura europeia.

Apesar da agressividade e radicalismo das suas posições e argumentos, concordamos genericamente com o A.. Aliás a questão é simples, se a enunciarmos em termos claros: a filosofia, como as ciências, situam-se no plano de uma universalidade que ultrapassa, por definição, todos os particularismos culturais; é preciso distinguir, tanto nas ciências como na filosofia, o que é histórico e sociológico, do que é lógico e epistemológico; por outro lado, todas as culturas têm uma ligação *directa com* a universalidade humana, que deve ser ascética mente procurada por todos aqueles que as estudam; todavia, essa ascese não exige uma desvalorização da própria cultura materna, no plano afectivo, mas uma atenta e suspicaz vigilância crítica. (De facto, nunca o ódio propiciou o amor; quem se quer mal e não estima os seus, dificilmente ama e compreende os estranhos; quando muito, verá neles, ilusória e miticamente, o caminho para uma fuga à realidade).

Isto posto, estaremos na adequada perspectiva para apreender as formas sociais realizadas pelos índios da América do Sul, no que respeita ao poder político, e colher delas o que tiver interesse teórico.

É claro que a primeira, questão consiste na recolha dos *dados*. Se estes não forem suficientes, fidedignos, e correctamente descritos, arriscamo-nos a especular sobre invencionices e não sobre

realidades sociais. Nenhuma ciência, tanto como a antropologia que se apoia no estudo de sociedades arcaicas, repousa sobre o *testemunho* de terceiros, ou seja, exige uma ato de confiança na sua competência e boa-fé. E para nós, de forma especial, uma vez que não somos do ramo, outro recurso não resta mesmo do que fiarmo-nos no A., que alia, diga-se de passagem, os créditos de um investigador de campo e apoios bibliográficos convincentes (Invoca, principalmente, a autoridade de Levi-Strauss, do *Handbook of South American Indians*, e serve-se também do acervo de informações recolhidas por J. W. Lapière, no seu *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Fac. d'Aix-en-Provence, 1968, embora faça a crítica da maneira como elas são interpretadas e utilizadas).

Pièrre Clastres parte de um facto observado nas comunidades indígenas da América do Sul: o poder político não é imperativo, salvo rias condições anómalas e provisórias impostas pela guerra, («*Se existe alguma coisa completamente estranha a um índio é a ideia de dar uma ordem ou de ter de obedecer, excepto em condições muito especiais, como em uma expedição guerreira*», ob. cit., pág. ,11). Complementarmente, faz uma análise, também *factual*, das características próprias dos chefes «sem poder», dessas comunidades: são pacificadores, generosos na doação dos seus bens privados, e bons oradores. Verifica e sublinha, além disso, que a titularidade de tais chefias se transmite por via hereditária, e confere o direito, nem sempre exclusivo, da posse de várias mulheres. Depois, e ainda no domínio dos dados etnográficos, descreve a constituição das sociedades índias em pauta: são comunidades relativamente pouco populosas (que não impõem relações sociais anónimas), parentais (umas patriarcais outras matriarcais) exogâmicas (vão buscar fora as noivas ou os noi-

vas) e residenciais, isto é, resultantes da congregação, na mesma aldeia, de várias *malocas*, ou casas grandes, onde se abrigam os membros de um mesmo grupo familiar.

Note-se que o livro, formado por ensaios e escritos publicados separadamente e em épocas diferentes, não observa a ordem lógica e a arrumação sistemática que aqui nos esforçamos por conseguir. Aliás este nosso esforço será ainda mais difícil daqui para diante. Não é fácil, na verdade, apreender com nitidez, e articular, as posições metodológicas, os princípios teóricos e as principais teses defendidas pelo A., de molde a possibilitar uma exposição sumária que só atenda ao essencial. Tentaremos, ainda assim.

A nosso ver, as ideias fundamentais de Clastres, que julgamos não atraíçoar dando-lhes uma outra formulação, mais analítica e didáctica, são as seguintes: a) sem poder político não há vida social; b) todavia o poder político não é essencialmente violento e coercitivo; c) pelo contrário, a *soberania* do Estado destrói ou corrompe a vida social; d) a lei básica que preside à constituição das sociedades humanas é a lei da *troca*, ou, como diria Aristóteles, a justiça comutativa; e) o poder político, se soberano, ofende necessariamente essa lei básica, ou seja, é, por natureza, anti-social; f) por isso, o poder político não violento não pode interferir no sistema de trocas, nem apoiar-se em privilégios de que aí disponha; g) muito ao contrário, sendo *arbitral*, por essência, destinado a fazer com que o sistema de trocas funcione com a justiça e a harmonia que lhe são próprias, — a sua autoridade é sempre precária e só se confirma *a posteriori*, na celebração dos acordos que promove; h) as duas fontes da degradação do poder político pela violência são a perpetuação do estado de guerra e a ambição profética do

progresso; i) por sua vez, a fonte principal das lutas sociais reside na divisão do trabalho e nas relações daí decorrentes; j) já a violência profética advém das pregações que denunciam e exacerbam as carências e limitações inerentes à condição humana, e querem pôr os homens em marcha, por meio do inconformismo e da revolta, rumo a um paraíso futuro.

Como se vê, um elenco discutível, mas muito estimulante, de temas, digno da mais atenta reflexão crítica. A ela nos dedicámos em trabalhos de próxima publicação. Entretanto, e para finalizar, só mais alguns apontamentos sobre as posições de Pièrre Clastres que, não sendo nucleares, completam ou esclarecem as que acabam de ser sumariamente indicadas, referindo as soluções concretas que as sociedades índias teriam encontrado para os principais problemas formuláveis dentro do quadro teórico que acaba de ser exposto.

Vamos enunciá-las em função de duas interrogações: I) se a caça era a actividade principal dos índios, e se essa actividade, tão próxima da guerreira, é propícia, por natureza, a desenvolver a auto-estima, a independência e o desejo de domínio, — como se estabeleceu, a partir dela, uma sociedade harmónica e pacífica, baseada na troca? Que razões houve para que essas comunidades tivessem ficado imunes à violência profética?

Quanto ao primeiro ponto, refere o A. o tabu que proibia os caçadores de comer a carne dos animais por eles mortos, podendo todavia alimentar com ela os seus familiares, e ainda as torturas horríveis que todos os adolescentes *igualmente* sofriam — e teriam de vencer — nos ritos de passagem, quando ascendiam à condição de adultos. (Parecem-nos contudo ilegítimas as analogias que insinua relativamente às sociedades democráticas contemporâneas: a

igualdade que ali se estabelecia era *provada e merecida* por *idêntico* triunfo sobre o sofrimento, enquanto que a igualdade individualista moderna é gratuita e potencial; por outro lado, a coragem e a resistência à dor consumavam e consagravam uma distinção social intransponível: a que separava os estatutos próprios dos homens e das mulheres).

No que respeita à segunda questão, Pièrre Clastres, com inesperado sentido poético, menciona o canto solitário e nocturno dos caçadores, as histórias desmistificadoras (cap. VI — «De quem riem os índios?»), e uma maneira original de entender e valorizar as relações entre o Uno e o Múltiplo (cap. IX — «Do Um sem o Múltiplo»).

Salvo melhor interpretação, diremos que o canto solitário libertava o caçador das sujeições a natureza e à lei social, benigna embora, da troca; seria uma espécie de catarse, pela poesia e pela música improvisadas. As histórias desmistificadoras, pela sua irreverência saudável, reconduziam-os, por momentos, à espontaneidade dos sentimentos naturais, anteriores à aceitação dos *tabus*. Por último, o pessimismo religioso e metafísico da sua visão do *Um* incapaz de totalidade (melhor nos pareceria intitular o cap. IX de «O Múltiplo sem o Uno»), assim como o mito da «Terra Imperfeita», tê-los-ia defendido, até ao fim, da esperança progressista num *mundo melhor*, e, conseqüentemente, segundo o A., da violência de um poder político estatal, e da vida histórica que com ele se iniciaria.

Eduardo Abranches de Soveral

RAWLS, John — *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971 (trad. portuguesa e introdução de Vamireh Chacon, Ed. da Universidade de Brasília, 1981).

John Rawls, professor da Universidade de Harvard, marcou, com este livro, uma posição de relevo no movimento neo-liberal que, a partir da década de 63, tem vindo a acentuar-se, principalmente nos países de cultura anglo-saxónica. No mesmo movimento se integraram Robert Nozick, com *Anarchy, State and Utopia*. (Oxford, 1974), Ronald Dworkin, com *Taking Rights Seriously* (Londres, 1977), Ernest Gellner, Leszek Kolakowski, e outros que igualmente se inspiram numa tradição doutrinária aberta por Max Weber e continuada, a seu modo, por Karl R. Popper. O A. considera-se situado nas linhas de Locke, Rousseau e Kant. Pretende fazer a síntese entre uma vivência particular e empírica da cidadania, e um racionalismo tendencialmente jusnaturalista. Neste contexto visa estabelecer os fundamentos teóricos dos princípios de justiça que presidiriam a um hipotético contrato social originário, consensualmente determinável, porém, a partir de qualquer sociedade concreta.

Entende Rawls — e bem — que, para a perspetivação desse contrato social originário, será preciso adoptar uma atitude individualista, racionalista e igualitária.

Julga ainda que só à luz desse mesmo hipotético contrato se poderá avaliar a justiça social das principais instituições vigentes, ou seja, das constituições políticas, ordenamentos jurídicos, e mesmo das ideias que «determinam os direitos e deveres dos homens e as suas perspectivas de vida».

A noção de justiça assim decorrente da formulação, ainda que meramente *imaginada*, de um contrato social fundante, tanto poderá levar a uma acção política (revisão constitucional), como a uma maior equidade na prática social, como ainda, em termos negativos, à *desobediência civil*, que nunca deverá ser violenta. (É preferível sofrer uma

injustiça a praticá-la). Em qualquer caso, porém, o objecto próprio da Justiça é constituído pelas desigualdades de posição no que toca às oportunidades iniciais; de cada homem, assim como às diferenças de situação no que se refere aos direitos e deveres efectivamente usufruídos por cada um na sua vida social.

O contrato originário exige que os contratantes tenham uma visão igualitária dos seus direitos, e uma visão diferenciada dos seus interesses. Esta visão igualitária dos direitos e a defesa dos interesses próprios exclui logicamente o utilitarismo (bem do maior número), como princípio contratual.

Assim, a esta dualidade, correspondem só os seguintes princípios de justiça: a) igualdade na atribuição dos direitos e deveres básicos; b) manutenção das desigualdades sociais e económicas (desigualdades de autoridade e de riqueza) desde que delas resultem benefícios para outros, em especial para os que se encontram em situação menos favorável. Entre os dois haverá que estabelecer-se, com equidade, a possível harmonia.

O segundo princípio de justiça enunciado poderá servir de fundamento a uma «cooperação social», em que todos estarão interessados porque visarão o próprio benefício juntamente com o benefício dos outros; e levará também a repudiar, como injustas, as vantagens decorrentes de circunstâncias fortuitas, e alheias a esse objectivo da cooperação.

Antes de iniciar a longa análise das condições actuais de concretização de uma justiça assim entendida, (mais de 400 páginas), que não é possível referir numa breve recensão, John Rawls adverte contra as tentações de um perfeccionismo radical, e os artifícios do utilitarismo.

A justiça social nascida do desejo de cooperação, num quadro contratual, não pode ser medida por padrões de perfeição deféutivos; não aceita sacrificar utopicamente o presente ao futuro; e en-

tende que o Estado, mesmo quando defende os interesses da maioria, pode não ser justo; (o bera do maior número é inaceitável se exige o sacrifício das minorias).

Outro ponto a sublinhar é a importância atribuída pelo A. à *racionalidade*. (Aqui se torna visível a influência de Weber e de Popper). Só a razão poderá possibilitar um encontro pacífico de interesses divergentes, e promover a realização da justiça social, que reveste sempre a forma dinâmica e equilibrada da *equidade*.

Este, em síntese, — e se não fui involuntariamente infiel — o essencial da doutrina do prof. Rawls sobre a justiça.

Como se terá compreendido, ela reveste-se do grande interesse de oferecer uma saída para as aporias decorrentes da incompatibilidade entre liberdade e igualdade, entendidas a partir de uma concepção individualista e contratualista, independentemente do recurso à *fraternidade* (tão valorizada por Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra).

Eduardo Abranches de Soveral

RAULET, Gérard — *Humanisation de la nature naturalisation de l'homme. Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité*. Paris, Klincksieck, 1982, 205 p., 23 cm x 15,7 cm.

Gérard Raulet é tradutor de «Experimentum mundi» e co-tradutor de «Ateísmo no Cristianismo», organizou a obra colectiva «Utopia-marxismo segundo Ernst Bloch» e é autor duma série de artigos sobre Bloch dispersos por várias revistas. Bom conhecedor do pensamento de Ernst Bloch, apresenta-nos nesta obra a sua filosofia como «projecto duma racionalidade diferente». Salientando na obra deste filósofo a

presença duma dupla herança filosófica e religiosa, Raulet tem como objectivo mostrar o que especifica o seu pensamento: a afirmação dum princípio Esperança materialista e dialéctico que reabilite o homem (1.^a parte do livro) e a natureza (2.^a parte) utilizando o método da «secularização dialéctica».

Tendo em conta a totalidade da obra do célebre filósofo, Raulet inicia o livro estabelecendo as relações entre «percurso metodológico e percurso biográfico», porém, ao longo da 1.^a e 2.^a partes faz incidir a sua investigação sobre as obras «Princípio Esperança», «Ateísmo no Cristianismo» e «Experimentum Mundi».

O método da «secularização dialéctica» permite a Bloch pensar a filosofia em termos de sistema aberto já que, preocupando-se mais com o itinerário do que com a descrição do mundo novo, a escatologia secularizada inscreve a utopia no movimento histórico, não sendo mais possível concebê-la como uma ilha. A utopia enriquecida agora com a escatologia é antes um êxodo na sociedade estabelecida em que o Novo é fruto duma práxis dialéctica fermentada pelos excedentes utópicos do passado e pelas latências de utopia do presente. Sendo a escatologia uma herança da religião, a sua função não se limita a conferir uma dimensão temporal a utopia; também a impregna de sentimento, de irracional. Assim, a secularização dialéctica opera uma dialectização entre a racionalidade histórica e o irracional que faz dela o método da esperança.

É com este método que Bloch, fiel à corrente «quente» do marxismo reabilita o homem defendendo um humanismo não abstracto, escatologia realizando-se pela práxis. Esta escatologia humana resulta da crítica de duas heranças coextensivas: a religião e o humanismo.

A hermenêutica blochiana aplicada à herança religiosa tem como resultado uma filosofia da religião em que esta, em vez de desaparecer, se torna suporte ideológico de subversão, ideologia prática. A bíblia torna-se assim, no pensamento de Bloch, hermenêutica da realidade social e histórica da dominação. O texto religioso, como espaço utópico secularizado, não significa em Bloch liquidação da religião, antes abertura sobre o real sob a forma de atitude crítica que se integra numa ontologia do «ainda-não-ser». A crítica do humanismo, sendo crítica duma pré-determinação intemporal, não é, como em Althusser, exclusão do humanismo mas resulta na afirmação de um novo estatuto para a essência humana que é identificada com *tendência* entendida como o «horizonte das possibilidades materiais da história humana» (p. 108).

Relativamente ao estatuto da natureza, Bloch encara o materialismo histórico como paradigma duma nova ciência e duma «técnica de aliança». Afirmando que a secularização operada pela racionalidade instrumental da ciência e da técnica experimentais não realizou a emancipação, Bloch conclui pela necessidade de questionar a «explicação como estratégia exclusiva das ciências da natureza» (p. 191) e recorre a uma hermenêutica objectiva-real que encarando a natureza como «sujeito-hipotético» equaciona a práxis humana como indissociabilidade do projecto humano e do projecto natural. Contra a racionalidade instrumental Bloch defende uma metafísica da matéria definida como possibilidade processual que encerra um índice de futuro. Estamos assim perante uma teleologia natural em que do inacabamento da natureza brota uma actividade que articulada com a práxis humana nos permite encará-la como co-produtora. Nesta metafísica da matéria Deus não é substi-

tuído pela Natureza nem pela Matéria uma vez que o carácter processual do real material lhe nega o estatuto de referente último.

Neste livro de Raulet há ainda a salientar a importância que é atribuída à filosofia de Bloch no contexto francês. Assim, em diferentes passos do livro Bloch é apresentado como um pensador que renovando o marxismo traz contributos que ultrapassam positivamente as posições teóricas de Althusser. Concretamente, Raulet refere-se ao anti-humanismo teórico de Althusser e à sua crítica da ideologia. Bloch, contrariamente ao célebre estrutura lista francês, recusa todas as exclusões. É que a dialéctica define-se não pela exclusão do humanismo e da temática da alienação considerados como produtos ideológicos visto que ela própria é também inerente ao humanismo e à alienação. A secularização dialéctica de Bloch é uma activação das ideologias considerada Como instrumento do conhecimento.

Esta obra é uma *boa* abordagem, abordagem da filosofia de Ernst Bloch que procura salientar os traços fundamentais do seu pensamento de forma rigorosa ao mesmo tempo que estabelece ligações entre Bloch e alguns aspectos da filosofia kantiana e hegeliana. Igualmente presente na apresentação das posições de Bloch uma referência dialogante com a Escola de Frankfurt (Horkheimer, Adorno e Habermas). Por todos estes traços somos duplamente informados em relação à filosofia de Bloch: em relação aos próprios textos do autor e às diferenças que especificam o seu pensamento face aos filósofos referidos.

José Jorge Teixeira Mendonça

ÁLVARO J. dos Penedos — *Introdução Aos Pré-Socráticos*. Edit. Rés, Outubro de 1984 P. 141.

introdução Aos Pré-Socráticos constitui-se, possivelmente, como uma aposta controlada. A aposta, de princípio, que e escrever, e o risco decorrente do próprio tema Empreender, hoje, numa perspectiva da história da filosofia, uma abordagem ao pensamento dos pré-socráticos, quando no horizonte temático se perfilam as sombras poderosas e exaustivas de autores como J. Burnet, Kirk e Raven ou Guthrie, representa uma opção difícil, porque exige do próprio autor uma actuação segura e controlada, nessa linha estreita da equidistância da erudição e da divulgação. Nesse sentido, registámos a afirmação de que a presente obra não reivindica o plano da erudição, não aceitando, entretanto, quedar-se pela simples vulgarização.

O trabalho em análise compõe-se de dez capítulos, nove dos quais dedicados à interpretação do pensamento dos pré-socráticos, desde Tales a Demócrito. Parece-nos que se pretende uma exposição dos primeiros filósofos numa perspectiva sobretudo cronológica, o que pressupõe a convicção da existência de uma linha comum de problemas, não sendo relevante a acentuação numa dissimelhança marcante na geografia filosófica pré-socrática, isto é, aquilo a que poderíamos chamar de uma Filosofia jónica e de uma filosofia itálica. Entretanto, a interpretação dos filósofos é sempre determinada por uma escolha e análise criteriosa dos fragmentos, o que constitui uma actuação científica e pedagogicamente correcta.

Além dos capítulos referidos, no primeiro, subordinado ao tema, *as origens da filosofia*, estabelece-se um horizonte de pré-compreensão que coloque o leitor em contacto com um conjunto de temas que terão influenciado o aparecimento da Filosofia nos séculos VII/VI a. C. Nesse sentido, justificam-se as seguintes referências: 1. *O modelo mítico* e, so-

bretudo, as cosmogonias pré-filosóficas, temas a serem retomados e reelaborados pelos pré-socráticos; 2. *A civilização micénica* como uma das raras notícias acerca dos primeiros gregos em solo grego; 3. *O nascimento da polis* é indissociável do nascimento da filosofia. Escrita, moeda, direito escrito. Mas, igualmente, o aparecimento de espaços significativos, a progressiva criação de um terreno horizontal e similar, campo do debate, da controvertia, do Logos; 4. *A cultura*, dominada pelos grandes mestres da «sabedoria antiga», Homero e Hesíodo. Inatacável, até ao momento em que a filosofia faz a sua entrada na História; 5. *Os antepassados do filósofo* Pitágoras, Heráclito, Parménides, Empédocles, num sentido restrito, ou, numa perspectiva mais ampla, *dos filósofos*, são os xamanes, os sábios, lendaria-mente reunidos no grupo dos *sete*, os poetas. Abordagem obrigatória, desta primeira *sophia*, caracteristicamente mântica e gnómica

A escrita e a leitura dos pré-socráticos é sempre um grande prazer. O ritual do regresso induzido. A viagem, aparentemente sempre igual, pela memória da Filosofia, e as re-voltas pelas nossas próprias lembranças do(s) início(s). Os pré-socráticos são (ainda) *o princípio de todas as coisas*; a altura em que a cidade e o cosmos se achavam perto, em que a (re)construção e a (re)organização do espaço da cidade, de parceria com a revelação mareante dos mundos, se constituíam como peças fundamentais na superação de todos os espantos. Nesse sentido, a cidade representa o *oikos*, onde se manifestam os *saberes* e os *pareceres*, no seio dos quais se implanta a filosofia, como um (outro) princípio, como um (outro) limite, iniciante e ordenador.

Os chamados pré-socráticos não constituíram uma organização bem comportada de pensadores tarefeiros. Não te-

rão criado escolas filosóficas no sentido actual do termo. É-nos unicamente permitido conjecturar que terão existido dois modelos de organização a que poderíamos chamar de escolas, representadas pelo pitagorismo e pelo eleatismo. Mas, se nos é lícito construir um esquema de compreensão, segundo o qual Parménides visa atingir as concepções Fundamentais da escola pitagórica — escola esta submergida num conjunto de obscuridades de difícil interpretação —, e, Zenão e Melisso, eventualmente discípulos de Parménides, fazem o seu aparecimento na história da filosofia, não como portadores de novas doutrinas filosóficas, mas, funcionando, exclusivamente, como elementos de defesa e aprofundamento da doutrina de mestre, já será demasiado difícil falar-mos de uma escola de Mileto, de Efeso ou de Agrigento.

Os pré-socráticos, os gregos, assumiram os estilhaços de sua própria geografia: as grécias. Não reivindicaram o-direito-à-diferença: *fizeram-na*, de acordo com a natureza..., através de uma linha de preocupações comuns.

Pela leitura, obrigatoriamente sincopada, dos pré-socráticos, constatamos o amor e a sabedoria que permite, numa perspectiva grande angular, no concerto e na convivência das manifestações culturais, religiosas e políticas, construir a filosofia original. *Introdução Aos Pré-Socráticos* estabelece a ponte entre estes termos, recusando, assim, a solidão e o afastamento à própria filosofia.

José Augusto Graça

PAUL Veyne — *Les Grecs ont-ils cru a leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*. Editions du Seuil, Paris, 1383, p. 137.

A proposta que Paul Veyne nos faz de um estudo sobre a pluralidade das modalidades de crença, integra-se no velho conflito racionalismo/irracionalismo, debate muitas vezes assente na convicção apriorística de verdade como autónimo de crença.

Veyne concluirá pelo relativismo da verdade como um conceito que só tem sentido no plural (não existe a verdade mas vão-se construindo sempre novas verdades) e em determinado contexto histórico, ou seja, a verdade só é, num dado momento, para aqueles que integram e compõem esse mesmo momento como agentes / vítimas de um certo condicionalismo político, social e cultural.

A nossa verdade é assim, em última análise, a crença mais recente.

O que ao longo da obra, dividido os doze capítulos, o autor pretende demonstrar é que «o mito e o logos... não se opõem como o erro à verdade» (pág. 11). Para isso tentará fornecer-nos a sua definição de mito e de verdade.

Torna-se necessário começar por explicitar a diferença de tratamento dado à história pelos historiadores antigos e pelos modernos.

P. Veyne citando nomeadamente como exemplos os testemunhos de Heródoto, Tucídides e Pausânias, identifica a sua forma de fazer história com a atitude assumida hoje pelos jornalistas: uma interpretação dos factos norteada pelo desejo de imparcialidade e fidelidade aos verdadeiros acontecimentos. Isto é, a verdade da sua narração não se elabora, na maior parte dos casos, a partir das fontes nem se baseia em provas documentais, mas num critério pessoal que os leva a suprimir todos os detalhes inverosímeis mantendo apenas da tradição, que recolheram das bibliotecas ou in loco nos locais por onde viajaram, o que lhes parece coerente e indubitável. Assumem-se pois, como

responsáveis por uma informação correcta cujo objectivo fundamental é ser útil ao leitor.

A partir da altura em que a Universidade se arvora em templo da actividade intelectual, o historiador deixa de escrever para o leitor comum para se dirigir sobretudo ao colega erudito. Nasce aí a preocupação do rigor científico, a necessidade de citar fontes e documentos que provam um testemunho em que se acredita pelo seu próprio valor e não já pela confiança que nos merece o mero intermediário que no-lo dá a conhecer.

Uma vez compreendida a forma como os gregos encaram a verdade histórica será então mais fácil tentar perceber o que é o mito e o que significava para o povo grego, tendo sempre presente que a distinção que fazemos hoje entre verdade e ficção não se fundamenta numa diferença com provada mente objectiva.

O mito é, na Grécia, um género literário muito popular — «A essência de um mito não é a de ser conhecido por todos mas de ser considerado como se o fosse e digno de sê-lo» (pág. 36) — que descreve acontecimentos anteriores ao «tempo actual» na medida em que se reporta a factos passados na altura em que a terra era habitada por deuses e heróis. A Guerra de Tróia situada por volta de 1200 é a fronteira entre o período maravilhoso descrito na mitologia e o inundo actual. Assim, para os gregos, a necessidade de situar o mito no campo da realidade ou da ficção não se faz sentir porquanto se trata de um mundo exterior ao mundo empírico.

A questão da veracidade ou falsidade apenas se coloca quanto ao conteúdo narrativo dos mitos dadas as muitas variantes existentes sobre um mesmo lema. Em relação a este aspecto, e sublinhe-se, à semelhança do que se passa connosco, os gregos acreditavam

na palavra de certas autoridades (Homero, Hesíodo) sobre o assunto, da mesma forma que nós acreditamos na palavra dos vários especialistas neste ou naquele campo da ciência, quando nos debruçamos sobre matérias em que somos leigos.

Resta explicar por que foi o mito posto em questão, por que se gerou a incredulidade em relação a ele.

A intenção do autor não é tanto encontrar a causa, (termo que ele rejeita pelo pretensiosismo que uma interpretação necessariamente arbitrária e subjectiva manifesta em relação a todas as outras possíveis) mas fazer um levantamento de algumas das razões, concerteza inumeráveis, que possam permitir tornar inteligíveis os motivos que terão levado o homem a posicionar-se, ao longo da história, de formas diferentes perante o mito. Enquanto ele faz parte da cultura popular, as críticas manifestaram-se sobretudo ao nível do aspecto religioso, quer porque a imagem demasiado «humanizada» dos deuses começou a não corresponder às exigências da concepção das divindades como guardiãs da justiça, quer porque se reivindicava uma maior liberdade e responsabilidade para a aceção dos heróis de cuja existência verdadeiramente ninguém duvidava. Ainda que, alguns já os entendessem como apenas homens a quem uma certa ingenuidade primitiva atribuía traços maravilhosos como forma de sublinhar os seus feitos heróicos cuja verdade histórica mantinham como inelutável.

Quando na época helenística a mitologia se tornou uma disciplina literária e portanto matéria erudita cultivada por uma elite intelectual, os aspectos mais fabulosos foram rejeitados como marca de superstição própria da credence popular. Contudo, acredita-se ainda, que o mito se baseia em factos reais, dado que a imaginação não constrói a partir

do nada e como tal é impossível mentir numa forma absoluta, sem que alicerces concretos sustentem os palácios imaginários.

O mito adquire então, pela primeira vez, o sentido algo pejorativo de tradição suspeita e passa a ser encarado como narração que conta um facto verídico, histórico mas cujos pormenores maravilhosos se subentendem como produto da imaginação popular. «Críticas aos mitos não era demonstrar a sua falsidade, mas antes encontrar o seu fundo de verdade» (pág. 59). Ou seja, desde que haja o cuidado de despir o mito da sua roupagem maravilhosa reconhece-se-lhe uma função útil e instrutiva ao promover um acontecimento memorável que, por verdadeiro, tocou tanto a sensibilidade do povo que justificou o aparecimento de uma lenda a seu respeito. O próprio mito é fonte da história bastando depurá-lo de todos os ingredientes físicos ou logicamente inverosímeis para que possa ser considerado como verdade.

Esta interpretação do mito como verdade aitiológica permitirá, quer durante o período helenístico quer durante a época romana, devolver a cada cidade o seu carácter, a sua individualidade através da narração das suas origens, da biografia dos seus fundadores, numa palavra das suas raízes — o mito corresponde a uma necessidade de identidade estabelecido pelos laços que ligam os descendentes aos primeiros antepassados que funcionam como arquétipos modelares. O homem arranja desta forma motivos exteriores a si próprio, às suas virtudes pessoais para se orgulhar de si mesmo.

A profissionalização do historiador sem introduzir um novo vector que radica na concepção de história como relato fiel dos acontecimentos e consequentemente como narrativa unívoca que o leitor tem que aceitar porque

douta e comprovado por fontes documentais. Fica pois excluída toda a possibilidade de versões diversas ou variantes acerca do mesmo assunto.

Podemos talvez dizer que o cepticismo em relação ao mito criou, por outro lado, o «mito» da leitura verdadeira do Facto, por oposição a análises parciais, tendenciosas, mal intencionadas ou simplesmente incorrectas. Terá sido um avanço? A resposta de P. Veyne é pessimista.

Outrora, as pessoas tinham de comprovar com o seu próprio juízo, caso a caso, a seriedade ou não do historiador, mas podiam escolher a sua versão preferida dos factos; hoje, têm garantias de qualidade profissional mas são obrigadas a ficar confinadas à versão dos intelectuais universitários detentores exclusivos do conhecimento histórico verdadeiro.

Ora, é importante reconhecer que o conhecimento que temos de qualquer objecto está limitado pelos nossos Interesses e estes condicionados aos horizontes históricos. Os gregos independentemente do grau de desconfiança que experimentassem em relação ao mito apresentavam-no como exemplo para fundamentarem uma opção a ser tomada no presente. E da mesma forma nós, por vezes, argumentamos com ideias que não perfilhamos para conseguirmos provar uma tese que defendemos e em que acreditamos.

A argumentação seguida pelo autor não se destina a provar a má-fé desta ou daquela autoridade nem tão pouco a interpretar como consciente a manipulação da verdade segundo uma ou outra corrente de pensamento ou orientação ideológica. Antes quer demonstrar que a verdade é plural e analógica e que nesse sentido a nossa sinceridade não é posta em causa por aderirmos a diferentes programas de verdade conforme eles integram diferentes aspectos

do nosso quotidiano: religião, trabalho, política. A nossa verdade é a opção que corresponde aos nossos interesses.

Estamos Sentados a dizer que P. Veyne define a verdade como um novo mito que nos propõe de ser encarada como meta a atingir, mas cujo conteúdo ao variar consoante as sociedades ou o grupo económico, social ou cultural em cada sociedade, engendra novamente várias versões da verdade tão frágeis mas tão consequentes e tão «verdadeiras» umas quanto as outras.

«A pluralidade das verdades, chocante para a lógica, é a consequência normal da pluralidade das forças» (pág. 106). Ao reduzir a verdade a uma relação de forças o autor resume o produto acabado a que chamamos conhecimento a algo dependente da consciência que temos daquilo que podemos e devemos saber, dentro das balizas traçadas pelos vários poderes a que estamos sujeitos: poder político, autoridade dos profissionais do saber, papel social que desempenhamos, instrução a que tivemos acesso, etc.

Somos então levados a concluir que qualquer facto é percebido por nós, à luz de um conjunto de circunstâncias que no-lo iluminam privilegiando certas faces e obscurecendo outras, de modo que, toda a realidade está intimamente ligada à nossa visão pessoal e subjectiva, isto é, à nossa capacidade de a interpretar. Logo, a verdade para uma dada sociedade é imaginação ou mentira para outra porque um facto é verdadeiro ou fictício segundo critérios variáveis no espaço e no tempo.

No entanto, a ilusão de verdade levará cada época a julgar a sua visão da realidade como a mais correcta e a desvalorizar, por isso, as verdades anteriores como desadaptação ao modelo real que se acredita ser sempre o mesmo. As antigas verdades passam para a prateleira onde se amontoam os erros.

Para os Gregos, que interpretam o devir do mundo segundo a crença no eterno retorno, o mito (ligado às origens da humanidade) diz a verdade na medida em que narra a história de uma época passada que só se conhece graças à lembrança que ele permite conservar.

Para os modernos, crentes na evolução permanente e no progresso ascensional da humanidade, o mito não diz a verdade porque corresponde à visão do mundo possível para uma humanidade primitiva, que hoje, já crescida, olha com uma certa indulgência para as histórias maravilhosas próprias da idade infantil. O mito é a crença falha que a nossa verdade veio substituir com todas as vantagens que um pensamento adulto tem sobre outro ainda em fase de maturação.

O preconceito que esta obra visa pôr a nú, e aí reside o seu principal mérito, é o de que a verdade do presente representa um degrau superior de inteligência de situações que erroneamente se assumem ser as mesmas vividas pelos nossos ancestrais, em vez de se admitir que as nossas causas explicativas são aquelas a que temos acesso no horizonte que nos é permitido enxergar do lugar onde nos encontramos. «É perfeitamente lícito preferir esta nova sociedade ou esta nova verdade, basta abster-se de a declarar mais verdadeira ou mais justa» (pág. 135).

E agora, que a tese fundamental do livro está revelada — o relativismo inerente à noção de verdade, o seu carácter intrinsecamente provisório e portanto, a sua incapacidade de poder ser tomada como bitola — quedar-se-á o autor na recusa em optar pela valorização de um dos termos do binómio mito/logos?

De certa forma a resposta é sim. Embora não querendo desfraldar a bandeira da prudência como o novo valor destinado a superar através de uma síntese o dilema da opção pelo racio-

nalismo ou pelo irracionalismo, Paul Veyne apontará como única saída para o problema o aceitar que a cultura não é em si nem falsa nem verdadeira. Ela é tão só uma visão interpretativa, que o facto de poder vir a ser modificada ulteriormente não minimiza a sua importância: as futuras «correções» não trarão mais garantias de nos termos aproximado da realidade em si, que é aliás, um modelo imagético e não existencial.

O propósito óbvio de um livro que lera como título uma pergunta será o do constituir-se como resposta. Como o sim se impunha sem necessidade de grande reflexão ou fundamentação, o verdadeiro e confessado propósito deste livro é o de alertar para que o importante não é o prosar que os gregos acreditavam nos seus mitos, mas que eles o faziam com a mesma certeza, candura e fé com que nós «sabemos» que as nossas crenças de hoje se identificam com a verdade. O nosso mito é o de a crermos como eterna e absoluta.

Lídia Cardoso Pires

FERNANDO Savater — *Invitación a la ética*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1982, 175 págs.

Não é um tratado de Ética, mas é, como ensaio, um intento de tocar os pontos principais da problemática tradicional desta disciplina e daquilo que, tendo-a sempre presente, a ultrapassa. Dividida em três partes para além do prólogo e do epílogo, são as duas primeiras dedicadas aos problemas concernentes à fundamentação (1.ª parte) e ao delinear dos grandes planos do projecto ético (2.ª parte). A 3.ª parte com o título de «para além da ética» aponta as condutas e as «realidades» que, não se deixando estreitar pelo campo ético

ou pela sua plenitude ou pelo seu negativismo, contribuem por isso mesmo para o esclarecimento não só da natureza da construção levada a cabo na 2.ª parte como para uma consideração mais aprofundada das questões relativas à fundamentação. Sente de epílogo uma interessante carta a Sade.

Desde o início, o autor parte de uma concepção antropológica que, quer pela metodologia usada quer pelas conclusões deverá enquadrar-se no espaço da antropologia filosófica próxima do existencialismo: O que chamamos homem afirma-se em face e em luta com as coisas no sentido de provar que ele próprio não é coisa alguma. Desde o início se evitam pontos de partida positivos extraídos quer das ciências sociais quer da biologia quer de qualquer visão filosófica que labore estritamente num discurso de estatismo e definitividade. Por isso mesmo, o sujeito de ética é analisado primeiramente como um «eu» cujas linhas dinâmicas permitem uma primeira filosofia da consciência aprofundada ulteriormente pelo estudo da génese desse mesmo eu. A «ânsia de alcançar a identidade» (p. 20), isto é, de se afirmar em unidade com aquela consistência que as coisas possuem (ou parecem possuir) e o desejo de manter a infinidade que em face de um real encontrado se expressará pela referência ao possível, constituem as duas linhas tendenciais desta unidade aberta que é o eu. Estrutura paradoxal, ela determina não só a escolha das grandes orientações de si própria (orientações de fidelidade a este paradoxo que é), como também, aprofundando-a como primeira raiz antropológica encontrada, sondar na direcção do seu fundamento ou génese. Fundamento dinâmico, que se revela no dinamismo do eu como querer: *Volo ergo sum*, é a fórmula que o autor prefere considerando-a de linha agustiniana e contrapondo-a à

«pobreza» do cogito ergo sum, não para fazer do eu o núcleo primeiro como primeira fonte do querer mas antes o núcleo constituído a partir de um querer anterior. É este querer anterior ao eu que, querendo tudo sem querer reduzir-se ao que deseja, produz o eu: estrutura primeira que se aproxima das coisas consideradas tomo sendo o que são (afinidade do eu com o necessário) sem deixar de estar constituída pela «tessitura» da própria energia que o formou, (afinidade com o possível). Independentemente de outras questões que no fim serão formuladas, a análise do querer leva-nos desde já a perguntar pelas raízes deste querer. Julgamos que a resposta está na 3.^a parte no audacioso capítulo sobre o Sagrado, o que vem reforçar a dimensão de onto-anthropologia que esta antropologia filosófica fundadora já é desde os primeiros capítulos.

Constituído o eu como núcleo do querer, é de si, na sua ligação com esse oceano primeiro de que é condensação, que terão de brotar as grandes orientações: normas e valores, o dever, a postulação da vontade como vontade livre e até a «socialidade» da própria ética. Sem apagar a questão tradicional da ética «que devo fazer?», nega-se-lhe aqui a urgente imediatez que noutros sistemas lhe cabe para a fazer depender de uma questão mais básica: que quero fazer? Daí, desse ontológico querer surgirá o dever rigorosamente fundado (e nunca auto-fundamentado) na dinâmica daquele: Querer — querer ser — querer ser mais — querer ser tudo e totalmente.

O mesmo querer é ponto de partida não como fundamentador da liberdade inerente à existência de uma ética autonómica, mas como actividade heurística das condições ontológicas da liberdade na base do antagonismo real entre a necessidade e a liberdade. É o querer que, embatendo com a realidade ma-

terial prévia a qualquer transformação ou posterior à mesma, depara, quer em si, quer no núcleo formado a partir de si, quer na relação entre ambos e as coisas, com outra forma de ser sem a qual todo esse dinamismo se traduziria a nada: a possibilidade. Mas o desenvolvimento desse encontro expressa-se em forma negativa: «o querer enquanto possibilidade afirma a não identidade... do real com o necessário» (p. 30). E simetricamente com o necessário encontramos já também a finitude.

Com este encontro articula-se reforçando-se e não reduzindo-se a simples aposta voluntarista essa afirmação de alternativa ao reducionismo que representa para Michel Serres (citado por Fernando Savater) a vocação do filósofo: O filósofo é «o vigia do possível esquecido» (p. 48). Defesa e prospecção da categoria ontológica de possibilidade que neste caso convergem parcialmente com o conteúdo prático do ideal ético: «Manter aberta a vocação do possível». É de resto a «realidade» desta categoria que permite falar aqui de uma fundamentação ontológica da ética sem por isso «subordinar a ética à ontologia» no sentido restritivo em que o Autor a utiliza quando se refere a Espinoza (p. 29). Mais do que isso, aqui a ética é reveladora de ontologia, esclarecedora portanto, cada vez mais do seu próprio fundamento.

Se a vocação do filósofo mostra afinidades com a estrutura do querer, o mesmo se dá com a vocação do poeta igualmente arauto da liberdade contra determinismos pro-científicos ou traidoramente intrafilosóficos, (não é também versus Schopenhauer, filósofo, que se salienta a mensagem de Calderón e Shakespeare?). Mas só aparentemente se faz esta escolha dos poetas como protesto afectivo contra os determinismos: a meditação que na terceira parte se faz sobre a imaginação criadora na

sua relação com o sagrado permite entender o salto que representa este itinerário. Não há argumentos a favor da vontade livre como diz F. S.; no sentido de demonstrações racionais por A mais B, julgamos interpretar. Mas há uma pesquisa racional de aproximação onde o que se procura se depara e desafia.

Como se disse, é também a análise da estrutura paradoxal do eu e do querer do eu que serve a Savater para abrir a dimensão social da ética. A irredutibilidade de si mesmo às acções que pratica e a auto-determinação só lhe são asseguradas por um outro eu infinito, ou aberto ao possível, ou «oferenda a possibilidade» (p. 35). Daqui a fundação de uma comunidade de seres livres aberta ao possível. Só outro eu e não as coisas confirmam cada um na alia paradoxal estrutura. Mas para chegar à determinação das características desta comunidade aponta Savater dois níveis de reconhecimento dos homens uns pelos outros: o reconhecimento do outro e o reconhecimento não só do outro mas no outro. Para a descrição do primeiro a que é inerente o enfrentamento e a violência, Savater reconstrói a célebre dialéctica hegeliana entre Senhor e Servo. É o campo da política que no seu nível não gera mais do que política.

Em oposição a este, Savater contrapõe a forma perfeita pela qual «cada eu... quer esse alheio querer como objecto infinito» (p. 34). Isto equivale a reconhecer no outro a sua humanidade, mas não significa consciência de pertencer a uma espécie biológica própria com a consequente dedução de ideais ou deveres ou valores. Humanidade significa aqui, como já antes foi dito, o que o outro tem «de perpétua oferenda ao possível» (p. 33). É a forma ética de reconhecimento contraposta à anteriormente citada (a política). Compreende-se assim que deste nível de reconhe-

cimento sejam rejeitadas todas as formas cujo estreitismo não estaria de acordo com essa infinidade de cada um a reconhecer. Por razões que parecem bem diversas encontramos neste saco de rejeição as relações familiares, tribais ou nacionais. O terreno deste reconhecimento do humano como humano é incompatível com qualquer diferenciação de origem extrínseca «inferior» (família, pátria, partido, etc.) ou mesmo superior (v.g. amorosa). Tal atitude encontra-a Savater na aceitação da racionalidade linguística: «manter uma relação ética com os outros é estar sempre disposto a conceder-lhes a palavra» (p. 36). Trata-se da perspectivação de um nível ético que pela sua racionalidade e universalidade seja capaz de se sobrepor ao nível político ou rege a lei do enfrentamento. Mas reconhecer-se mutuamente é também ter a consciência dos factores que levam ao combate: — «Os obstáculos que interferem na eficaz confirmação do meu eu... são os mesmos obstáculos que me separam do outro e me levam a confrontar-me com ele» (p. 37). Assim, bem se poderia dizer que a consciência em comum dos factores que constituem o campo político em geral representa um salto para o nível ético. Esboça-se logo na primeira parte desta obra dedicada à fundamentação a fórmula mais fiel com que deve ser expressado o espírito que subjaz àquele campo de confrontação: a vontade de poder... a ultrapassar por outra vontade .. por outro tipo de vontade...

Se é segundo a estrutura do querer com outrem que se há-de construir o projecto de orientação essencial desse mesmo querer como eu, trata-se de encontrar o núcleo desse projecto que, como projecção não constitui um imediato imperativo ou dever mas antes um ideal. Símbolo da auto-determinação e da não indiferença das acções

entre si (pela sua vinculação ao querer do eu), representa uma fundamentação não simplesmente subjectiva, não caprichosa das preferências por estar vinculado também à abertura ontológica ao outro (interpessoal e objectivo): é a vontade de valor ou «propósito activo de excelência» que, em virtude da sua raiz não sociológica nem psicológica mas mais profunda como já se viu, caminha pelas diversas vicissitudes culturais sem com elas se confundir nem a elas referir a sua mais íntima natureza. É nessa medida que não será também em qualquer sociologismo que o autor vai encontrar a génese da lei, inseparável das suas funções: separar o bem do mal e demarcar o reino do «eu querente livre» da região opaca da necessidade. Das duas Funções é a segunda a que mais se liga com a dignidade do querer, é portanto a principal, passando a primeira a secundária. Consequentemente, à transgressão é ainda atribuída uma significação positiva porque afirmante da liberdade indelével da presença da possibilidade, como lembra Fernando Savater citando a propósito Klossowsky «A transgressão é uma recuperação incessante do próprio possível, na medida em que o estado de coisas existente eliminou o possível de outra forma, de existência... O que o acto de transgressão recupera, relativamente ao possível do que não existe, é a sua própria possibilidade de transgredir o que existe» (p. 38). Não representa isto propriamente um convite à transgressão mas um convite a uma interpretação valorativa da própria transgressão.

Propósito de excelência, o núcleo do ideal ético permite ser critério de descoberta e posterior ordenação dos modelos de comportamento consigo compatíveis: os que se insiram no sentido do todo ao nível do conjunto dos homens e de cada indivíduo com rejeição

da supremacia das partes e os que, em harmonia com estes, constituam um salientar do singular contra o genérico. Valores contra interesses que são valores destacados do seu conjunto e arvorados em únicos. Mas que significa abrir-se à totalidade dos valores senão conciliá-los e, embora artificialmente, hierarquizá-los? Tentativa sempre a realizar mas nem sempre possível como já no VIII capítulo, 2.^a parte, notará o autor ao referir-se à impossibilidade de certas alternativas como casos concretos do que poderíamos chamar o mal (p. 89). No entanto, tendo presente o ideal ético e a noção de valor contraposta a interesse, Savater considera possível avançar para uma reformulação do conceito de virtude bem como para o estabelecimento teórico de um esquema mínimo de virtudes permanentes. Virtude será de alguma maneira concretização do valor. Daí duas facetas que mutuamente se completam: «A virtude é a maneira de vencer compatível com mim próprio, a acção mais eficaz e simultaneamente a que melhor corresponde ao que eu intrinsecamente quero e sou». Via de concretização individual que ficaria incompleta se não atendesse aos factores sociais dessa concretização: «a virtude é a mediação activa socialmente exaltada do valor» (p. 71 e 72). Sociedade presente não como criadora de virtudes (assim como o não é de valores), mas como testemunho de uma unicidade que esplende pela sua fidelidade ao que é mais profundo em cada homem. Daqui a ligação do virtuoso ao Herói. (La tarea del Heroe, Madrid, Taurus, de Fernando Savater, é a obra cuja leitura o autor recomenda como complemento desta que estamos a comentar). Instalada em todas as culturas mas não haurindo delas a sua existência, encontramos segundo Savater o que pode definir-se como «intrepidez e dádiva» inseparáveis. Sendo isso a vir-

tude, é possível tratar aquele esquema mínimo a que em cima se faz referência: Coragem ^ generosidade (Nobreza); Dignidade ^ humanidade.

Esclarecendo o que já antes foi insinuado, dois tipos de vontade perpassam a obra de Savater: a vontade de poder e a vontade de valor, parecendo um dos projectos fundamentais desta obra a denúncia da prioridade atribuída tantas vezes à primeira, mas sem irrealistamente negar a segunda. Trata-se de subordinar a política à ética. Mas isto mesmo torna a ética subversiva do ponto de vista político, dada a sua tarefa de libertar os homens dos obstáculos que lhes impedem o reconhecimento mútuo acarretando consigo e como nobre tarefa, a deshierarquização e a desestabilização, sem adiar, com toda a urgência: o lugar do possível, sem o que a liberdade e portanto a ética perdem o sentido, é o presente, por isso o tempo da ética é o presente, em contraste com o tempo da política que é o futuro. Por isso também «a ética não distingue entre fins e meios» (p. 98). Saliente-se que neste contexto de eticização do político são inseridos os pensamentos de Marx e Bakunin, como denunciadores da opacidade dos sistemas democráticos que os desdemocratiza impedindo-os assim de convergir com as pretensões da ética.

Apetece perguntar se neste sistema ou construção ética de F.S. o mal não é a subordinação degradante da vontade de valor à vontade de poder. Nunca tal é afirmado pelo autor no capítulo VIII que dedica à questão do mal. Desenvolvido este capítulo à luz do que se poderia chamar o mal em geral, o Autor deambula pelo mal físico, pelo mal ontológico e naturalmente pelo mal moral saltando de um para outro. Já fizemos referência à impossibilidade de certas alternativas. Mas isso pertence ao mal moral? Todo o capítulo pa-

rece estar empenhado em denunciar o que considera o optimismo da civilização ocidental, pela noção não-substantialista *mas relacional* que a maioria dos pensadores elaboraram do mal. Parece esquecer F. S. até que ponto as diversas interpretações da ideia de pecado original e de condenação definitiva dominaram o pensamento ocidental religioso e laico e até ateu. Por outro lado, que importa que o mal seja definido como algo de positivo, substancial, denso, se dele deriva o bem? Afinal é nesta esteira de optimismo metafísico, que tanto denuncia, que o próprio autor se move. «Do mal... surge o que realmente lera direito a ser considerado sem hipérbole «o sobrenatural» ... «a presença efectiva de uma consciência reconhecendo-se na do culpável e na do desditado e, por este livre e total reconhecimento, cria a possibilidade de regeneração de ambos». (Citação de Naberbert, *essai sur le mal*, por Fernando Savater, p. 93).

«... a ética *sabe* que a mais alta reconciliação entre o que faço e o que sou é impossível...».

Não há na obra uma interrogação directa pela génese do querer. Se no entanto se encontrar o que se possa chamar «raiz da liberdade», não significa isso também aflorar a raiz do próprio querer de que liberdade é propriedade?

O apelo aos poetas feito na 2.^a parte ficara como que à espera de uma maior justificação. Facilmente se estabelece a ligação entre a poesia e a imaginação criadora. Ora, diz Savater, «a consciência da nossa liberdade vem-nos por via imaginativa» (p. 127), «vem-nos porque a imaginação já é consciência de liberdade» (p. 128), de que a mensagem dos poetas é afinal expressão, podíamos acrescentar. Não perde o Autor muito tempo a mostrá-lo ou demonstrá-lo.

Lembra apenas que a vergonha que se experimenta pela expressão clara do imaginado é mais do que o pejo pela transmissão deste ou daquele conteúdo íntimo, o resultado do choque de ver à luz do dia o que se dá apenas no recolhimento, independentemente de qualquer conteúdo, por isso tem o gosto do sacrilégio. E nisto detecta-se o divino que como tal não nos pertence, (divino e sagrado parecem ser sinónimos nesta obra), mas ao qual, mercê da sua profunda intimidade deverá concluir-se que pertencemos. Não é portanto a imaginação criadora que cria a liberdade ou lhe fabrica o fantasma, mas a encontra como aquilo de *que é* consciência, a partir do mesmo fundamento de si própria: o sagrado que ela revela como aquilo em que se funda. Encontrar o sagrado como sua fonte é aqui o mesmo que encontrar o fundamento da liberdade. Esta conclusão não a poderemos deixar de articular com a importância crescente que a categoria de possibilidade vai tendo nesta obra, nomeadamente quando perspectivada como aquilo em vista do qual se pode «desafaltar a razão» (p. 48) sem cair por isso no outro «asfalto» do irracionalismo: «O que a imaginação criadora revela é a anulação num ponto originário do princípio de não-contradição em que estas oposições se sustentam» (p. 129), (referia-se aqui às oposições psicanálise/religião, Fora/dentro, imanência/transcendência). Ainda que nos pareça algo hiperbólico falar de anulação do princípio de não-contradição para referir a anulação daquelas dicotomias, compreende-se que aquilo que antes de tudo aqui se quer referir é a fonte não — necessária — limitada daquilo que se opõe à limitação e ao necessário; e cujo perfil converge com as características de «Obscuro, ambíguo e ambivalente», (p. 130), «concreto sem perder a sua enigmática ambivalência» (ibidem) e,

relativamente a tudo, «estranheza em estado puro» (ibidem). Derivadamente deste fundamento encontrado é possível iluminar um pouco mais uma senda que ficou como que em penumbra desde o capítulo 3.º como também amplificar o projecto da ética para além de si mesma. Efectivamente surge agora com todo o seu volume aquilo que o escritor aí apelidou de piedade quando esta nos é definida aqui como a conduta de «saber tratar adequadamente com lo otro», na expressão de Maria Zambrano em «El Hombre y lo Divino», (brilhante obra editada pela 1.ª vez em 1955, (ed. F. C. E.) e na qual Savater se funda amplamente no concernente às análises do Sagrado), embora o convidativo problema das possíveis ligações entre o «relacionamento de piedade» e o relacionamento ético nunca venha a ser explicitamente formulado. Ao contrário bem claramente se proclama aquela amplificação: «A mais extrema aspiração religiosa, o sonho mais audaz da imaginação criadora é vencer definitivamente a imaginação reprodutora...». Adesão a horizontes de absoluta possibilidade, ou seja, afinal, fé utópica que permite ao autor integrar no seu pensamento a interpretação kierkegaardiana da afirmação «Deus existe» como «tudo é possível» (p. 134), dando-lhe porventura uma outra interpretação de acordo com a noção de «sagrado» exposta na obra. Escusado será dizer que se trata de uma fé não institucional. Savater insiste nessa demarcação que de resto, mesmo sem qualquer declaração a respeito por parte do autor era a única posição possível. É que se de facto sujeitar o ético ao político é degradante, sujeitar-lhe o sagrado (ou os seus frutos) é empobrecedora profanação. cremos efectivamente que o institucional no contexto desta obra é sempre político. Dois horizontes meta-éticos são ainda sondados nesta 3.ª parte: o amor e o

humor. O primeiro representa em esplendor o próprio sonho da ética sem chegar a poder substituí-la devido às vicissitudes temporais a que está sujeito e à sua incapacidade de universalismo. Não é apenas uma ética mais intensa, são os seus componentes — a piedade, a violência e a comunicação — que inviabilizam qualquer redutibilidade. Na mesma linha de pensamento vão as reflexões sobre o sagrado no erotismo e as afinidades deste com um projecto ético individualizante: «Por meio do erotismo rebelamo-nos contra as exigências generalizadoras da espécie...».

Se o amor e o sagrado podem ser aqui considerados como ultrapassando a ética em amplitude e profundidade, valorizando-a simultaneamente, o humor aparece como remédio mais modesto contra a ferrugem da ética — o «esprit de sérieux» com que esta pode vir a vestir-se e até identificar-se cada vez mais. Trata-se de manter um risco que descobre a caducidade dos alicerces (que construímos) e das pontes (que construímos). O humor acompanha o dar-se conta de que certas ideias incompatíveis entre si andam juntas acabando por avançar para a aceitação da incompatibilidade de todas as ideias. Daqui a interessante classificação dos espíritos em paradoxais e pontificais. Que relação há entre esta incompatibilidade e aquela outra considerada como um dos aspectos do mal? Nesse caso não seria de apontar o risco como destruidor do mal? E por fim, a descoberta caducidade das estáticas pontes dando lugar à perspectiva das grandes metamorfoses não deveriam ler aproximado ainda mais o que o humor revela com as considerações sobre a morte?

Porque se encontra a morte neste sector da obra englobado pelo já citado título «para além da ética»? Na perspectiva da obra não há ética imposta à piedade nem ao amor. O próprio hu-

mor tem um lugar indiscutível aí como comportamento corrector, como ultrapassagem não tanto da ética mas dos seus possíveis sistematismos: do momento em que a racionalidade inquisitiva degenera em racionalismo arquitectónico. Mas em que sentido se aponta a morte? Parte deste capítulo sobre a morte é passado a responder positivamente a esta questão. A neutralização do horror da morte não parece aqui transbordar para além da ética. De facto a concepção do tempo ético — tempo de presente apenas segundo Savater — que prepara o caminho para um enfrentamento ético da morte aliado a uma espécie de metanoia gnosiológica que rejeite a perspectivação da morte como lógica da vida, o que dá origem ou ao horror da morte ou a considerá-la como acolhimento, duas atitudes falsas porque não éticas. Mesmo o extremo culminante daquela rejeição — «unir a própria morte à nossa vitória» (p. 148, citando E. Bloch.) parece não sair do campo ético. É certo exporem-se aqui «razões da morte» que *parecem* justificar o seu emparceiramento com os outros poios meta-éticos: «A vida é comunicação, efusão mas há no próprio núcleo da intimidade algo que não pode ser comunicado, e esse algo violento e mágico, impessoal mas mais eu do que eu próprio, sabe desde sempre o que é a morte e não a teme». E ainda: «...morro porque algo em mim quer transformar-se e não teme a metamorfose». Mas se de repente nos defrontamos cora esta revelação não pavorosa da morte, fica o lugar vazio para o comportamento correspondente: comportamento novo além do que se funde na ética ou na piedade?, ou de novo o humor como antes insinuamos?

A obra Finaliza com uma denúncia da mistificação que constituem grande parte das pretensas leituras «profundas» de Sade. Desmonta-se a imagem que

tantas vezes se tem construído de Sade como emancipação do erotismo e do desejo. De maneira frontal o sadismo é aqui encarado como acto de eximir-se à condição humana definida por uma difícil liberdade. É o (ainda livre) abandonar-se à natureza, à qual tal como a liberdade se opõe a virtude. Mas esse abandono ou entrega à natureza que adopta como lema a destructividade não consegue libertar-se daquilo que mais deseja rejeitar: o discurso de justificação ética e de livre decisão. Todos os traços antropológicos que transparecem nesta obra apontam para a designação daquilo que chamamos homem como um ser não-natural, permitindo-lhe assim este epílogo sobre a virtude sem cair em qualquer contradição. O mesmo não aconteceria se como fundamento da ética tivesse encontrado alguma natureza humana universal em cujas leis naturais mesmo sem ter de recorrer à natureza não-humana o sadismo se inspira, mostrando pelos seus frutos ao que pode levar tal Fundamentação.

Assumindo-se como consciência convergente e superadora das linhas de pensamento marcadas por S. Agostinho, Nietzsche, Schopenhauer e Espinoza, é a este último que a obra está mais intimamente ligada segundo declara o Autor (p. 85), com a diferença, igualmente assinalada por Savater, de que enquanto que no pensamento espinoziano a vontade se funda numa essência humana, nesta «invitación» a construção do homem funda-se no querer.

É esse o tal quase-espinozismo que origina uma diferenciação total relativamente à ética e ontologia e antropo-

logia de Espinoza, admitindo como válida a interpretação que aqui nos é apresentada. É que assim ontologizou-se o querer como algo prévio ao humano e do qual flue aquilo a que costumamos atribuir tal nome, acarretando consigo numerosas questões que mediata ou imediatamente terão incidência na ética. Porque não se prende tal querer com uma teoria geral do mundo? Ainda que porventura esteja certa a hipótese exposta, por nós, de o fundamento do querer ser em último lugar o fundamento da liberdade (o sagrado) dentro da dinâmica desta obra, a questão mantém-se também como convite, pois que o sagrado a que se apela dá-se no mundo, adere a alguns dos seus lugares e apela para o apagamento da dicotomia transcendência-imanência. E no caso desta ligação com o mundo, porque referir o querer apenas a constituição dos «eus»?

Por outro lado, a consideração não determinista do querer tanto pode ser afirmada como oposição ao mundo quando à luz da vida quotidiana o consideramos constituído de coisas que são o que são e que operam sempre segundo a rigidez do que «são», como também poderia encarar-se à maneira de culminância de um mundo onde esse tipo de determinismo aparece cada vez menos, de acordo com a perspectiva científica. Um novo reforço talvez à ontologia da possibilidade intrínseca a esta obra valiosa e fecunda pelo que avança e pelas imensas interrogações que põe. Inquietante como certamente o desejou o seu autor.

Costa Macedo