



5

Filosofia e Direitos dos Animais
Questões de Filosofia Aplicada

Filosofia

CONHECER A FCH
CONFERÊNCIAS MULTIDISCIPLINARES



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA | FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS

Conhecer a FCH, Conferências Multidisciplinares

VOLUME 5

Filosofia

Filosofia e Direitos dos Animais.
Questões de Filosofia Aplicada

FILOSOFIA E DIREITOS DOS ANIMAIS

Filosofia e direitos dos animais : questões da filosofia aplicada / coord. [de] Carlos Morujão, Maria Inês Bolinhas. – Lisboa : Universidade Católica Portuguesa, 2011.
– 128 ; 21 cm
(Conhecer a FCH : conferências multidisciplinares ; 5)

ISBN 978-972-54-0302-0

I – MORUJÃO, Carlos Aurélio Ventura, coord. II – BOLINHAS, Maria Inês da Graça, coord. III – Tít. IV – Col.

CDU 179.3

Coordenação científica: Carlos Morujão e Maria inês Bolinhas

© Universidade Católica Editora | Lisboa 2011

Edição: Universidade Católica Editora, Unipessoal, Lda.

Revisão: Frederico Sequeira

Composição gráfica: SerSilito – Maia

Impressão e acabamentos: SerSilito – Maia

Data: Abril 2011

Depósito Legal: 326 604/11

ISBN: 978-972-54-0302-0

Universidade Católica Editora
Palma de Cima – 1649-023 LISBOA
tel. (351) 217 214 020 fax (351) 217 214 029
www.uceditora.ucp.pt | uce@uceditora.ucp.pt



Índice

Apresentação	7
<i>Carlos Morujão / Maria Inês Bolinhas</i>	

Primeira Parte

Filosofia e Direitos dos Animais

Os animais nossos irmãos. Ser-viver-compreender – a ordem dos factores não é arbitrária	13
<i>Joaquim Cerqueira Gonçalves</i>	

Ética animal ou o estranho convite ao autor e possíveis leitores deste texto	25
<i>Manuel João Pires</i>	

Animais como nós – o depoimento da AZP para o Dia do Animal, 2010	47
<i>Anabela Gonçalves</i>	

Segunda Parte

Questões de filosofia aplicada

Paráfrase e interpretação do Capítulo VII da <i>Fenomenologia do Espírito</i> de G. W. F. Hegel	57
<i>Mendo Castro Henriques</i>	

**Seven. Da necessária condição trágica da dinâmica
própria do mal. 77**

Américo Pereira

A exigência ética do reconhecimento. 105

Luís Lóia



Apresentação

«Será que o homem tem para com o animal apenas uma relação despótica? Não será que o homem abandonado e repudiado só na fidelidade do animal encontra um substituto para a ingratição, as intrigas e a deslealdade do seu semelhante? [...] Nas fábulas não fala também o animal ao coração da criança? Não houve outrora um burro que abriu os olhos a um profeta obstinado?» (Feuerbach, *Para a Crítica da Filosofia de Hegel*)

Este n.º 5 dos Cadernos «Conhecer a FCH» é da inteira responsabilidade da Área Científica de Filosofia. Contém, como se pode ver, duas partes distintas, mas que um mesmo critério e uma mesma preocupação justificam que se reúnam numa publicação única. De facto, sendo a filosofia – nas suas práticas, nos modos da sua transmissão, na sua conceptualização específica – um saber altamente especializado, nem por isso a sua capacidade para intervir na realidade, pensando-a e sugerindo novos caminhos, se vê, por esse facto, diminuída. Não é por acaso que, de Sócrates a Séneca, na Antiguidade, de Tomás de Aquino a Guilherme de Ockham, na Idade Média, de Montaigne a Descartes, no início da Idade Moderna, de Karl Jaspers a Sartre, quase nos nossos dias, vemos filósofos assumirem a responsabilidade da intervenção nas questões prementes do seu tempo, correndo o risco de se enganarem – sendo nisso iguais aos outros homens –, mas mostrando que não vêem a actividade do pensamento como um exercício destinado apenas a um reduzido número de especialistas.

Em Outubro de 2010, por ocasião da comemoração do Dia Mundial dos Animais e Dia de São Francisco, a Área Científica de

Filosofia da FCH realizou um simpósio sobre o tema, cujos textos constituem a Primeira Parte deste caderno. Convidámos um professor universitário de Filosofia e sacerdote franciscano, o Professor Doutor Joaquim Cerqueira Gonçalves, um doutorando em Filosofia na área da Ética animal, o Dr. Manuel João Pires, da Faculdade de Letras de Lisboa, e uma activista na defesa dos direitos dos animais, Anabela Gonçalves, em representação da Associação Zoófila Portuguesa. O primeiro texto, de Joaquim Cerqueira Gonçalves, mostra como a relação entre os homens e os animais se inscreve no âmbito mais vasto de uma relação solidária entre todos os seres criados, na qual, sem diferenças hierárquicas, mas de acordo com o grau de perfeição de ser que é próprio de cada um, se tece um sentido de convivência e de coexistência que emana de um ser mais alto. No mesmo passo, o autor mostra como a solução procurada nas éticas, contando apenas com uma possível transformação humana na sua mudança de atitude para com os animais, pode, ainda que inconscientemente, limitar-se a prolongar a propensão antropocêntrica de instrumentalização de tudo o que não é humano. O segundo, de Manuel João Pires, questiona os critérios habitualmente utilizados para distinguir o humano do animal, mostrando como a utilização consequente de muitos deles (tais como a racionalidade, a consciência de si, ou a capacidade em decidir sobre dilemas éticos) redundaria na exclusão da humanidade de uma parte importante dela própria: recém-nascidos, crianças, deficientes profundos, etc. Ora se tais critérios falham, se a capacidade de uso instrumental da razão não é motivo suficiente para privar um ser de estatuto ético próprio, é porque a tal uso se não pode reduzir o valor de um ser. O terceiro texto, por fim, de Anabela Gonçalves, traça o difícil panorama que enfrentam aqueles que visam promover uma sociedade em que a vida animal seja tratada de acordo com a sua dignidade própria, e fornece-nos um testemunho de acções bem-sucedidas na defesa dos direitos dos animais.

A segunda parte desta colectânea reúne textos que, apesar das problemáticas diferentes que abordam e do diferente processo que presidiu à sua génese, se inscrevem ainda na mesma preocupação dos anteriores. Mostrar de que modo a reflexão filosófica se inscreve em problemáticas que dizem respeito aos homens de hoje, para lhes iluminar o sentido e apontar novas linhas de orientação.

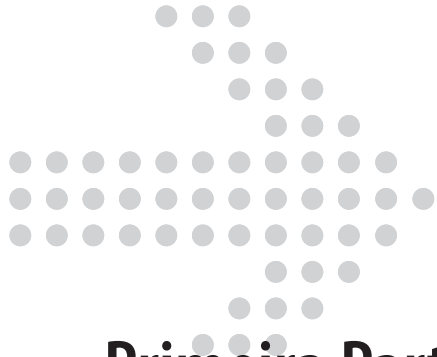
Assim, Mendo Castro Henriques aborda a problemática da religião na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, tentando surpreender, na visão hegeliana da consciência como consciência religiosa, enquanto momento a ser superado do processo de formação da própria consciência, uma das origens do ateísmo moderno. Já o texto de Américo Pereira reflecte, a partir do filme *Seven*, de David Fincher, a problemática da existência do bem e do mal; se o primeiro pode ser definido como o resultado daqueles actos que apenas acrescentam positividade ontológica à positividade ontológica já existente, o segundo resulta do agir de alguém cujos actos se situam *sempre* aquém do bem possível, do melhor absolutamente possível para cada acto, mesmo que se possa duvidar que tal homem tenha alguma vez existido. O que o comentário de Américo Pereira comprova é que o absoluto de perversidade do mal é atingido sempre que se sacrificam aqueles que não podem ser classificados, humanamente, senão como inocentes, ou seja, os que, pelos seus actos, provam que é possível ser-se bom, ao contrário do que os agentes do mal (como o personagem John Doe, do filme de Fincher) argumentam, a fim de poderem justificar os seus actos.

Por fim, o terceiro texto, da autoria de Luís Lóia, retoma uma problemática clássica da reflexão filosófica, a do reconhecimento, lendo-a à luz de contributos recentes, nomeadamente o de Charles Taylor. O tema é de especial importância na área da ética e, sobretudo, na da filosofia política, onde podemos, na perspectiva do autor, notar duas visões que se interligam: por um lado, a que defende que a organização política é considerada como um dado adquirido, com a sua própria estrutura, à qual indivíduos e grupos se devem adaptar, lutando por formas específicas de reconhecimento das suas diferenças; por outro, a que defende que o Estado não é mais do que um reflexo das relações de reconhecimento que

ocorrem, primeiro, entre os indivíduos e só depois entre os grupos e as comunidades. É esta segunda forma de consideração da estrutura política que, segundo Luís Lóia, enquadra uma sociedade que responde melhor às necessidades de reconhecimento e permite a constituição de uma verdadeira comunidade ética.

A filosofia tem sido, desde sempre, um lugar privilegiado para o encontro de saberes e de práticas de proveniência diversa. Sócrates, pelas ruas de Atenas (que devemos imaginar como de facto eram no seu tempo: sem empedrados, estreitas e sujas, embora abrindo para o espaço amplo da Ágora, onde todos os homens livres se podiam encontrar e conversar), falando com artífices, comerciantes, sapateiros, ou militares, determinou o modelo do filósofo. Não apenas aquele que destrói as falsas certezas – tarefa, aliás, tão urgente hoje como no seu tempo –, mas, sobretudo, o que se dispõe a auxiliar os homens a encontrar uma verdade que está ao seu alcance e, assim, com eles aprendendo igualmente.

Carlos Morujão
Maria Inês Bolinhas



Primeira Parte

Filosofia e Direitos dos Animais



Os animais nossos irmãos. ***Ser-viver-compreender*** **– a ordem dos factores não é arbitrária**

1. Os animais e os santos

À medida que se vai alertando para a diária extinção de inúmeras espécies, em proporções cada vez mais elevadas, o imaginário dos chamados ecologistas acolhe esse facto como um apelo para a participação em um acto fúnebre universal – o desaparecimento da vida no nosso planeta. Os animais aparecem como os representantes da vida do universo, ficando de fora os outros estratos deste, as pedras, as árvores e sobretudo os humanos, porque a estes, as divindades técnicas, se deve a catástrofe.

De qualquer modo, os animais ou porque considerados membros das comunidades domésticas, ou porque representam uma mais-valia económica significativa foram sempre – no meio de enormes paradoxos, como, por exemplo, a caça, as touradas, a luta programada entre eles – uma referência insubstituível da vida humana, que recorre, hoje, à presença deles para companhia terapêutica (a zooterapia), a indicar naturais parentescos geralmente negligenciadas.

Não admira que para os animais se suplicasse o olhar protector dos santos. Tendo sido sempre constante tal devoção, o patrocínio, todavia, tem mudado de efígie. Nas últimas décadas, ao menos no mundo ocidental latino, tomou a dianteira da procissão a figura de S. Francisco de Assis, depois de passar, entre outros, por Santo Antão (século III) e por um filho espiritual do Santo de Assis, o nosso Santo António de Lisboa, para o qual, dez séculos depois, talvez por contaminação de nomes, passaram os poderes taumatúrgicos do anacoreta Antão.

2. S. Francisco de Assis e os animais

O fundador da Ordem Franciscana, porém, não é, na tradição da hagiologia cristã, um «santo milagreiro». O pedido da intercessão dos santos, a favor dos animais, é frequentemente acompanhado de intenções muito interesseiras dos seus devotos, ainda que também acalentadas por grande afecto. Mas são outros os caminhos que conduzem os animais e os entusiasmos ecológicos com S. Francisco de Assis: o encanto deste com os seres vivos, sobretudo com os mansos – embora o lobo se tivesse rendido às suas admoestações –, mesmo que repugnantes. Afinal, não são todos eles expressões da fontal bondade do Criador?

A literatura biográfica da época foi muito sensível a essa singular característica do Santo. Os textos são múltiplos e variados. Apresenta-se, seguidamente, um deles, para nele enquadrar os pólos fundamentais da presente reflexão.

Abraçava os seres criados com um amor e um entusiasmo jamais vistos e com eles falava acerca do Senhor, convidando-os a louvá-Lo. Para não apagar com as suas mãos a luz, símbolo da luz eterna, queria que as velas, as lâmpadas e as candeias se extinguissem por si mesmas. Caminhava com respeito por sobre as pedras, reverenciando nelas Aquele que foi chamado Pedra. E sempre que chegava ao versículo do salmo que diz: «Acima do rochedo me ergueste», ele, para maior respeito, mudava assim as palavras: «Aos pés do rochedo me ergueste.»

Aos irmãos que cortavam lenha proibía-lhes arrancarem as árvores completamente, impedindo-as de voltarem a rebentar. Ao cerqueiro mandava que, ao redor da cerca, deixasse uma faixa por cultivar, a fim de que, a seu tempo, o verdor das ervas e a beleza das flores apregoassem a beleza do Pai de todas as coisas. Ordenava também que se destinasse uma porção de horta ao cultivo de flores e plantas aromáticas, a fim de evocarem em quantos as vissem a fragrância da vida eterna.

Afastava do caminho os vermes para não serem pisados, e às abelhas mandava-lhes servir mel e vinho do melhor, para que não morressem de inanição no gélido Inverno. Chamava irmãos a todos os animais, embora, entre todos, preferisse os mansos.¹

¹ Tomás de Celano, *Vida Segunda*, Capítulo 124.

Este texto é de tal forma belo e enternecedor que, eventualmente, esses atributos lhe vão diminuir a credibilidade, se por esta se entender a referência a um acontecimento da vida corrente de Francisco. De qualquer modo, seja qual tenha sido o ponto de partida, esta atmosfera edénica e quase lendária colou-se, até hoje, à sua imagem. Terá sido apenas obra de devoção artística inspirada?

Sem se negar que a história não se alimenta apenas de factos, é também de não se contentar somente com o argumento da capacidade artística do escritor. O conteúdo do texto seleccionado não só não é único em Tomás de Celano como aparece também em outros biógrafos do Santo. Quando a prova dos factos escasseia, abre-se, então, o caminho da plausibilidade. O que pretendia o escritor transmitir? O que na vida de Francisco encantou o biógrafo para este desenhar tão fascinante quadro?

Outros traços da vida do Pobre de Assis abonam a veracidade do texto. Acima de tudo, uma marca fundamental da sua personalidade: Francisco, não obstante ser filho de mercador, é uma alma nobre. Não é diferente a cortesia dele, dirigida à sua Dama, a «Senhora Santa Pobreza», e aquela que exala, em todo o texto mencionado, para com os diversos entes criados. Alma nobre e contemplativa, Francisco nada instrumentaliza, nem sequer em função do Altíssimo Senhor. São pormenores que não podem ser considerados acidentais e exteriores, em personalidade tão pura.

Orientados ainda pelo mesmo texto, mas transitando da psique de Francisco para as estruturas mentais da sua época, o biógrafo traz, com mestria literária, para o campo das atitudes concretas, grandes referências especulativas que suportam doutrinalmente uma nova racionalidade.

3. Racionalidades em conflito

Nobre, mas não letrado, embora vivendo em tempos mais propícios ao saber do que à cavalaria – a Universidade neles nasceu –, Francisco, que desconfiou dos rumos da escola, não deixou de respirar – e de inspirar – uma nova mentalidade especulativa, que os seus filhos espirituais haviam de formular, um pouco mais tarde, com um novo sentido de saber, que não colidisse com o francis-

cano espírito de pobreza. Sobressaem, nesta operação especulativa, S. Boaventura e João Duns Escoto, cabendo a este franciscano escocês o título de patrono da futura *Escola Franciscana*, em boa parte, mas não exclusivamente, formada pelas coordenadas da *Escola Escotista*.

O surpreendente parentesco dos seres – pedras, árvores, flores e perfumes –, referidos por Tomás de Celano, a refulgência e a onnipresença da luz e a plenitude fontal do Bem não constituem espontâneos tópicos literários da época, mas enraizamentos filosóficos e teológicos, que são paralelos, por vezes em tensão, de outros, embora também assumidos por pensadores cristãos, que se ajustariam menos às orientações e exigências do modo franciscano de viver e compreender a realidade.

No excerto de Celano, porém, não é uma opção, entre diversas posições especulativas cristãs, que está subentendida, mas a assunção determinada de uma racionalidade contra uma outra, na qual a compreensão da vida cristã não teria suporte inteligível. O que nesse texto intencionalmente se procura espelhar é a expressão de uma racionalidade cristã ou, pelo menos, com a qual o cristianismo fosse compatível, em consciente oposição a uma outra racionalidade, geralmente designada racionalidade gnóstica.

Sabe-se que as duas grandes Ordens Mendicantes contemporâneas, Dominicanos e Franciscanos, se destinavam a desempenhar uma bem definida e urgente tarefa nessa época, tanto em actividades pastorais como na esfera intelectual, concretamente nos meios universitários: a militante resistência aos movimentos e doutrinas neomaniqueístas, de inspiração gnóstica, sobressaindo, entre elas, os cátaros e albigenses. Não se tratava apenas de uma controvérsia académica, mas de uma densa atmosfera generalizada que inquinava a sociedade, inclusivamente a de índole cristã. São Francisco não foi imune a ela, representando a sua vida uma resposta às suas interpelações, que ele por vezes até radicalizou, como no que concerne à pobreza. O conhecido *Cântico das Criaturas* é uma bem concreta síntese do que importava proclamar contra o negativismo neomaniqueísta. Também a pregação de Santo António de Lisboa, reflectida nos seus *Sermões*, é um flagrante indício dos valores que estavam em conflito: a ontologização do mal e

a sobreposição deste ao princípio do bem, de que resultava um alastrante pessimismo; a força necessitarista do mal, de que o ser humano não podia libertar-se, mediante a vontade; a irracionalidade da existência, que, por isso, deveria ser anulada; a desvalorização da matéria e do corpo, bem como dos chamados bens temporais; a rejeição do Antigo Testamento, cujo Deus criador é identificado com o Deus do mal; o aproveitamento da ideia de redenção do Novo Testamento, para justificar o pessimismo maniqueísta, mas deformando o sentido pessoal e livre da redenção cristã...

4. Unidade/diversidade: a fraternização franciscana

Um grande pensador português, Leonardo Coimbra, também um caloroso admirador da «visão franciscana da vida», emprega o termo *fraternização* para traduzir a natureza da relação entre todos os seres. É certamente a metáfora indicada para qualificar a atitude do Irmão Francisco relatada por Tomás de Celano. Uma outra palavra, *comunhão*, de maior amplitude, representa a raiz dessa *fraternização*. Mas, se a inspiração é cristã, embora geralmente circunscrita ao exercício constitutivo das relações humanas, a unidade/diversidade requeridas para o acto de comunhão, franciscanamente ampliado à relação dos humanos com todos os seres criados, careciam de esclarecimento especulativo.

A unidade que preside à relação entre os diversos seres mencionados no excerto de Celano não encontraria ajustado lugar na catalogação em que habitualmente enquadrámos os diversos patamares do universo – *matéria, vida, racionalidade*. Por outro lado, este tríptico assim ordenado e hierarquizado pretende afirmar, sabemo-lo bem, a soberania do ser humano, inteligência/espírito, sobre os entes que lhe são inferiores, de modo a ser esvaziada a sua constituição intrínseca, para serem mais facilmente instrumentalizados, em sentido inverso ao da fraternização. Por isso mesmo, nem sequer se levanta a questão da consistência ontológica desses mesmos seres, já que toda a razão deles residiria nos interesses humanos. Não obstante essa generalizada classificação ter sido alterada pela ciência moderna, tendendo, ainda com intenção pragmática antro-

pocêntrica, para a uniformização de todas as diferenças do mundo, a atitude humana instrumentalizadora, para com eles, persistiu e até se agravou. Este o motivo da ênfase, em termos de protesto, agora dispensada aos animais, de modo a não aceitar a sua redução a elementos insensíveis, a qual viria facilitar a crueldade das sevícias humanas para com eles. A resposta a este contexto e a estas dificuldades pode ser resumida, nos nossos dias, no seguinte imperativo: *modificaí as vossas atitudes humanas e tudo será alterado*.

Mas da história das relações dos humanos com o mundo aprendeu-se que uma ordem dessas em nada modifica fundamentalmente a situação, porque o esquema continua o mesmo, a soberania indiscutível do ser humano, sem curar da sua relação com os outros entes do mundo, a não ser para atenuar as resistências destes aos seus intentos instrumentalizadores. Ordens, exortações e soluções que não se apoiem em articulações ontológicas entre os seres serão meros artifícios humanos, ainda que surjam branqueados pelo argumento da compaixão perante o sofrimento animal.

Mas não basta verificar afinidades e diferenças, é preciso fundamentá-las, e essa tem sido a questão de todos os tempos, tão duradoura como difícil. Se a distinção entre matéria, vida e inteligência, além de assentar, quase sempre, em critérios pragmáticos e antropocêntricos, não for acompanhada de sólidas razões que fundamentem afinidades entre esses diferentes patamares, não se esperem relações favoráveis e salutares entre eles.

Os pensadores franciscanos que, nas suas especulações, sempre pretenderam sintonizar com o espírito do fundador da respectiva Ordem, explicitando as razões da conduta dele, como, no caso vertente, a relação com os diversos seres do universo, recorreram às categorias filosóficas disponibilizadas pela tradição, para formular as articulações entre unidade e diversidade. O grande ponto de referência desta questão, na Antiguidade, é Parménides que, no seu poema, *Acerca da Natureza*, aproxima o ser e a inteligência, para defender a unidade e afastar a ilusão da diversidade. Mais do que proceder a uma análise da actividade mental, Parménides ajusta a inteligência à cruzada a favor da unidade, a que reduz o ser, lutando assim por uma tendência da cultura grega, muito afim

do gnosticismo, que não aceita, em atitude positiva, as diferenças, pelo facto de não encontrar razão para elas. A futura especulação grega, com particular ênfase a de Platão, se esforçará por se distanciar da emblemática unidade parmenidiana. É nesse processo que surge a terna *ser-vida-inteligência*, que alimentará a questão do uno-múltiplo na posteridade. Muito embora Platão não tivesse apurado um firme estatuto ontológico do múltiplo – tolhia-o a atracção da unidade da sua cultura –, ficou claro, na sua obra, que o ser não se reduzia ao uno/único, que a vida fazia parte do ser e que este, visto em simetria com a inteligência humana, deveria ser superado, mediante uma instância que lhe era superior, a do bem.

Por outro lado, se, no Antigo Testamento da Bíblia, a unidade de Deus constituía o desígnio fundamental a incutir, já no Novo Testamento a vida de uma unidade diferenciada, o Deus trinitário, seria o horizonte do novo estilo de existência, tornando actuante e racionalmente compossível não só a unidade-diferença divina como também a da vida do mundo, a começar pela própria possibilidade da existência deste. Pensando e vivendo os cristãos de modo flagrantemente diverso, tanto em relação ao judaísmo como à cultura grega, eles podiam encontrar no tríptico aludido – *ser, vida, inteligência* – o solo especulativo para pensar as razões da sua vida. Mesmo assim, a combinação desses três pólos nunca foi uniforme. Estava aí em jogo sobretudo uma dupla tendência: a do critério de perfeição, em que a inteligência teria a primazia, donde podia resultar o antropocentrismo do outro tríptico – *matéria, vida, inteligência* –, ou o critério de universalidade, assente no ser, mas que não poderia identificar-se com a matéria, o estádio inferior, superado pela vida e pela inteligência.

S. Boaventura, 7.º sucessor de S. Francisco na orientação da sua Ordem, retoma esse esquema, aproximando ser e bem, conferindo este àquele um dinamismo metafísico de difusão, presente na vida das relações trinitárias, na acção criadora de Deus e na articulação dos diversos entes criados. Fica deste modo configurado o estatuto metafísico da unidade/diferença, dos entes criados, bem como da relação, também ela de ordem metafísica. A luz – a presença do grande tema medieval da *metafísica da luz* –, também ela presente,

ao lado do bem, no texto de Tomás de Celano, marca aí a presença tanto da racionalidade como da unidade, pois que todos os entes são expressão dela. Todos estes aspectos remetem claramente para a oposição ao clima neomaniqueísta que as Ordens Mendicantes rejeitavam.

Um outro franciscano, João Duns Escoto, umas dezenas de anos mais novo do que S. Boaventura, partindo do mesmo trinómio, mas formulando a questão do uno-múltiplo já no horizonte da metafísica aristotélica, faz incidir a sua especulação no pólo do ser, intensificando tanto a unidade entre todos os entes, como a singularidade de cada um, que a infinitude do ser divino difunde, por criação.

É, pois, dentro destas categorias especulativas, que o texto de Tomás de Celano pode ser lido, para lá da beleza literária, que não se limita a relevar apenas afectos irracionais do Santo ou liberdades do estro do seu biógrafo. Fica assim reafirmado o contraste entre a racionalidade neomaniqueísta, relutante à diversidade mundana e, por isso, à negação do seu sentido, por carecer de fundamentação na Unidade divina, onde não haveria lugar para registar diferenças e relações, precisamente o contrário do que sucede em uma especulação que acolha uma Divindade infinita, de configuração trinitária.

O facto de, hodiernamente, devido à crise ambiental, se enfatizar a vida – os animais – representa uma enorme ambiguidade, que não parece vir ajudar a causa pela qual os chamados ecologistas se batem. É verdade que a vida pode ter o significado da suprema excelência da realidade, como os diversos panvitalismos conhecidos na história das culturas o indicam. Mas não deixa de apontar para uma unidade que não abre caminho para outros patamares, designadamente o do espírito humano. Por outro lado, na conjuntura em que, nos nossos dias, se proclama a vida, não só se assiste ao artificialismo de a tornar avulsa, eclipsando diferenças de ordem qualitativa, como ainda se pretende esbater a diferença humana, por ser considerada, pelo lado negativo, a responsável da deterioração das instâncias biológicas. De qualquer modo, a questão fundamental que está subjacente a todo este contexto, a da relação unidade-multiplicidade, vai sendo obviamente escamoteada. Mais ainda e paradoxalmente, os termos especulativos dessa questão

vêm renovar o antropocentrismo, essa *fénix renascida* da cultura ocidental, como se irá sugerir pelo lugar central que se pretende dispensar à ética, como estratégia de recuperação da vida.

5. A ética e os animais

Faz parte dos desequilíbrios ambientais da nossa época a redução acelerada das espécies, particularmente a das espécies animais. A obsessão na preservação da vida é um grito indignado contra a *barbárie* humana, não tendo já, como outrora, nas carnificinas bélicas, os próprios humanos como vítimas, mas os animais, os quais, nesse privilegiado realce, simbolizam os perigos que as instâncias biológicas correm. Estamos perante uma doentia situação de crise, para a qual se procuram remédios, os quais, como é hábito nestas situações, se encaminham mais para combater sintomas do que para propor profilaxias, mas sobretudo para repor o curso normal da vida.

A ética ocupa, nesse esforço simultaneamente de salvamento e, de certo modo, há que reconhecê-lo, também de profilaxia, um lugar de primazia, mas o que ela não pode é contribuir para a manutenção e o desenvolvimento regular do mundo vivente. Esta incapacidade da ética, além de derivar da sua própria constituição, cujos parâmetros estão cada vez mais longe de um acolhimento universal, deve-se, sobretudo, ao facto de ela representar apenas a vida humana, a que é estranha uma relação constitutiva com os outros entes, inclusivamente os da esfera biológica. A solução procurada na ética, nos termos em que vai sendo hábito apresentá-la, conta apenas com uma possível transformação humana, ao menos pela sua mudança de atitude para com os animais. Desse modo, prolonga-se, inconscientemente, a propensão antropocêntrica, até mesmo a instrumentalização de tudo o que não é humano. Em todo o caso, não passa de uma articulação postiça do humano com os outros entes, já que não há elos de relação ontológica com eles. Esta situação ainda se compreende melhor, se se atender à fundamentação de que a ética geralmente tem reclamado para si mesma, a natureza, cuja suficiência e autonomia não apontam para uma relação entre as naturezas. Se, usando a categoria da *fraternização*, acima

introduzida, poderia ter algum sentido, mesmo que remoto, aplicá-la à relação dos indivíduos da mesma espécie, a humana, esse sentido, aí já minguado, representaria um artifício, se se estendesse a patamares diferentes dos humanos. Se o ser pode fundamentar a fraternização de todos os entes, a natureza, pelo contrário, desfigurar-se-ia a ela própria, se exceder o perímetro restrito e bem definido do seu círculo.

É em todo este complexo contexto que têm surgido algumas surpreendentes e excêntricas expressões, como a de *ética animal* que, ainda que possa suscitar diversas interpretações, algumas delas nimbadas de ternurentos propósitos, todas elas são marcadas por artificiais desajustamentos, distanciando-se, em termos práticos, do que de tal ética se pretende extrair. Seja como for, falar de *ética animal* equivale sempre a uma manifestação de claro antropomorfismo: ou significa que se transfere para os animais o que caracteriza, em exclusividade, os seres dotados de razão, ou se deseja incluir na ética humana uma determinada atitude, somente enraizada na esfera humana, para com os animais. Não pode ser esquecido, insista-se, que a ética polarizada na ideia de natureza humana não inclui uma relação constitutiva com as naturezas não humanas. Em todo este processo, está ausente a categoria da diferença, pelo que os animais são, eventualmente, ou encarados como candidatos a humanos ou forçados por estes a serem humanos, como se nestes residisse o fim de universo, horizonte com que, aliás, a ideia de natureza não lida. Acrescente-se que a circunscrição do processo à natureza trouxe, como consequência, a perda do horizonte global do universo.

Em consequência deste recurso à ética, procura-se nos princípios desta, que, realmente, ou não são explicitados ou, quando o são, carecem de acolhimento universal, uma pedagogia para estimular, mediante a educação das crianças, uma atitude de respeito e de afecto para com os animais. Mas, uma vez mais, esses propósitos representarão um artifício e serão flagrantemente ineficazes se um lastro de afinidade e diferenciação ontológicas não é suposto e desenvolvido. Não se exija à ética tal requisito, porque ela só se ocupa dos seres humanos, o que sugere já, de per si, uma certa

inconsistência e artifício da noção de natureza, pela restrição que representa.

Regressando ao excerto de Tomás de Celano, os entusiastas da *ética animal* veriam, aí sim, um infantil artifício, porventura desculpável no homem simples por antonomásia que é S. Francisco de Assis. De facto, esse texto não pode ser lido através de lentes éticas, sejam elas quais forem, nem o Pobrezinho de Assis se arrogaria o domínio para que a racionalidade do saber ético remete. A ética das virtudes da especulação ocidental não tem lugar nem para a humildade, nem para a pobreza. O que sobressai, nessa narrativa biográfica, é não só a alusão ao modo como S. Francisco vivia a realidade, em unidade e diferenças, como ainda a explicitação de alguns indicadores especulativos dessa visão fraternizante, polarizados na ideia de ser, de luz e de bem.

Joaquim Cerqueira Gonçalves

Sacerdote Franciscano



Ética animal ou o estranho convite ao autor e possíveis leitores deste texto

1. Encontros imediatos

Suponhamos que a Terra era invadida por uma espécie extraterrestre extremamente poderosa, designada *Aliens*¹. Os membros desta espécie possuem um grau de autoconsciência, inteligência e racionalidade muito superior à *nossa* e um nível de desenvolvimento tecnológico muito para além da *nossa* imaginação. Assim que chegam ao *nosso* Planeta, as acções dos membros da espécie alienígena não deixam margem para qualquer dúvida razoável de que as suas intenções são tudo menos pacíficas e que os encontros imediatos entre *Aliens* e *Humanos* não têm como propósito estabelecer *connosco* qualquer tipo de solidariedade cósmica intra-específica. De facto, servindo-se da sua superioridade em relação a *nós* e do seu poder científico-tecnológico, os *Aliens* começam a utilizar sistematicamente os *seres humanos* para a satisfação dos interesses e preferências alienígenas. Com esta finalidade, constroem unidades de criação intensiva, em que milhões de seres humanos são criados para satisfazer as preferências gastronómicas dos alienígenas. Na verdade, os *Aliens* não necessitam de utilizar os humanos na sua dieta alimentar para sobreviver e terem uma vida perfeitamente saudável, mas ao que parece têm uma predilecção pelo gosto da *nossa* carne, sendo, por exemplo, os «*humanos à brás*» ou os «*secretos de humano ibérico*» duas iguarias extremamente apreciadas pelos *Aliens*. Para além da utilização maciça de humanos para fins gastronómicos, os alienígenas utilizam, igualmente, milhares de

¹ A experiência mental aqui descrita constitui uma variação pessoal do «*The Independence Day scenario*», da autoria do filósofo Mark Rowlands. A este respeito cf. ROWLANDS, Mark, *Animal Rights. Moral Theory and Practice*, Palgrave Macmillan, New York, 2009, 2.ª ed., pp. 8-10.

humanos como cobaias em experimentação científica *submetendo-nos* a uma pluralidade de ensaios clínicos, com as mais diversas finalidades. Em alguns casos, *utilizam-nos* em testes experimentais que é suposto terem algum benefício directo ou indirecto *para e apenas para* os *Aliens*. No entanto, em muitas circunstâncias *somos* utilizados em projectos de investigação científica que pretendem única e exclusivamente satisfazer a curiosidade alienígena sobre a anatomia, neurofisiologia e comportamento dos *humanos*. Finalmente, em virtude da preservação dos costumes ancestrais e tradições culturais dos *Aliens*, que estes consideram ser um elemento fundamental da sua identidade alienígena, um número muito considerável de *nós* somos utilizados numa forma de entretenimento, muito apreciada pelos alienígenas, designada de *homosapiens-fight*.

Na eventualidade, *improvável mas não impossível*, de um cenário análogo a *este* ocorrer *de facto*, será que *nós*, cada um de *nós*, consideraríamos a invasão extraterrestre e a forma como os *Aliens* tratam os *humanos* eticamente aceitáveis? Admitindo que a resposta é *não*, uma vez que a descrição da natureza dos encontros imediatos com os alienígenas seguramente representa um dos piores mundos possíveis que a nossa imaginação é capaz de conceber, como é que poderíamos argumentar para mostrar aos *Aliens* que aquilo que eles estão a fazer aos humanos é eticamente errado e injustificável?

2. A nossa resposta

Admitindo a hipótese, também improvável mas igualmente não impossível, de designarmos um filósofo para nos representar perante uma delegação de extraterrestres, com o objectivo de os persuadir de que a forma como tratam os humanos é eticamente injustificável, é plausível que o nosso diplomata filosófico começasse por sustentar perante a delegação alienígena que a forma como os *Aliens* utilizam os humanos para a satisfação dos seus interesses e preferências é eticamente injustificável, uma vez que os humanos, à semelhança dos alienígenas, têm *estatuto ético* e, por essa razão, devem ser incluídos na *esfera de consideração ética*. O nosso repre-

sentante concordaria, sem reservas, com os alienígenas de que se um ser não possui estatuto ético, então pura e simplesmente não conta do ponto de vista moral e não tem quaisquer interesses ou direitos que nós possamos violar em função da forma como o tratamos ou dos fins para os quais o utilizamos. Assim sendo, se um ser não possui estatuto ético, não temos qualquer obrigação de ter em consideração o modo como as nossas acções o podem afectar e, por esta razão, podemos tratá-lo e utilizá-lo da maneira que quisermos sem que isso levante, pelo menos *directamente*, qualquer problema ético, uma vez que os seres que não possuem estatuto ético têm apenas valor instrumental. Para tornar a sua argumentação mais persuasiva, o nosso representante poderia pegar num dos objectos utilizados quotidianamente pelos alienígenas, por exemplo, o seu leitor ultradigital de música intergaláctica, e alegar que esse é um caso paradigmático de um ser que não possui estatuto ético, uma vez que é uma *coisa* que só tem valor instrumental, ou seja, só tem valor na medida em que é um meio, um instrumento, que permite aos alienígenas ouvirem as fantásticas sinfonias intergalácticas e desfrutarem de uma experiência estética inigualável. É evidente que se num acto inédito de simpatia intra-específica um alienígena me permitisse ouvir no seu leitor ultradigital as sonatas para violoncelo de Bach, eu teria de ter um certo grau de preocupação *indirecta* com o modo como utilizava este objecto, preocupando-me por exemplo em não o danificar. Esta preocupação justifica-se porque isso poderia eventualmente afectar os interesses do simpático alienígena, como continuar a ouvir os seus compositores intergalácticos preferidos, mas não teria de ter qualquer preocupação *directa* com o leitor ultradigital de música, porque o leitor de música, ainda que ultradigital, é uma coisa e apesar de, até certo ponto, termos de nos preocupar com o que fazemos *com as coisas*, não temos de nos preocupar com o que fazemos *às coisas*. Ora, um leitor ultradigital de música intergaláctica, sendo uma coisa, não tem quaisquer interesses ou direitos, podendo ser utilizado, por *nós* ou pelos *Aliens*, da forma que quisermos sem que isso levante *directamente* quaisquer problemas de natureza ética.

Nas suas alegações finais, o nosso representante filosófico teria a oportunidade de fazer com que os alienígenas reconhecessem que, tal como os *Aliens*, os humanos não são coisas e que, ao contrário das coisas, possuem estatuto ético. Ora, como os próprios alienígenas reconhecem, se um ser tem estatuto ético, isso significa que tem valor intrínseco², independente da utilidade que possa ter para terceiros e, por essa razão, tem o direito a ser tratado com consideração e respeito, o que implica necessariamente que seja eticamente errado e inadmissível tratá-lo de certas maneiras, sendo uma obrigação ética ter em conta a forma como as nossas acções podem afectar os seus interesses e preferências. Tendo conhecimento da argumentação desenvolvida pelo nosso representante filosófico perante a delegação de alienígenas, talvez pudéssemos ter a esperança de que os *Aliens* tivessem ficado convencidos de que *tratar-nos* como alimento para satisfazer as suas preferências gastronómicas, como cobaias nos seus projectos de investigação científica ou em espectáculos de *homosapiens-fight*, é eticamente inadmissível, pela simples razão de que *nós*, humanos, tal como *eles*, temos estatuto ético.

3. A contra-resposta alienígena

Porém, talvez as nossas esperanças no poder persuasivo da argumentação do nosso representante filosófico fossem precipitadas e demasiado optimistas. A verdade é que, do facto de os alienígenas reconhecerem que se um ser tem estatuto ético possui valor intrínseco e, ao contrário do que sucede com as coisas, é etica-

² Apesar de não esgotar nem a sua compreensão nem a sua extensão, o termo 'valor intrínseco' é aqui utilizado simultaneamente como: 1.º) O contrário de valor instrumental: "[...] intrinsic value can be contrasted with instrumental value. What is of intrinsic value is what is of ultimate value; what is of instrumental value is valuable only because it is conducive to the realization of what is of intrinsic value". Cf. JAMIESON, Dale, *Ethics And the Environment. An Introduction*, Cambridge University Press, New York, 2008, p. 69; 2.º) Condição necessária e suficiente para ser objecto de consideração ética: "[...] intrinsic value is seen as the ticket that admits something to the moral community. [...] having intrinsic value is both necessary and sufficient for being an object of primary moral concern [...]". Cf. JAMIESON, *op. cit.*, p. 70.

mente inadmissível tratá-lo de formas que não têm em consideração os seus interesses e preferências, não significa, por si só, que, simultaneamente, considerassem eticamente inaceitável *usar-nos* para satisfazerem as suas preferências gastronómicas, como cobaias nos seus projectos de investigação científica ou em espectáculos de *homosapiens-fight*. Os representantes da delegação alienígena poderiam concordar que a questão substancial é saber se um ser tem ou não estatuto ético e que o carácter eticamente aceitável ou inaceitável da forma como os *Aliens* tratam os humanos depende de saber se os humanos possuem ou não estatuto ético. No entanto, os representantes da delegação alienígena poderiam limitar-se a afirmar que a forma como tratam os humanos é eticamente aceitável, pura e simplesmente, porque os humanos não possuem estatuto ético, ou seja, não estão incluídos na esfera de consideração ética e, por esta razão, não contam do ponto de vista moral, podendo os alienígenas *tratar-nos* da maneira que quiserem, sem qualquer obrigação de ter em consideração o modo como as suas acções nos podem afectar. Caso o nosso representante filosófico, indignado e surpreendido com esta declaração, inquirisse sobre a razão pela qual *nós* não possuímos estatuto ético, a delegação alienígena poderia responder que os *humanos* não possuem estatuto ético por uma razão extremamente simples: porque não são *Aliens*. Ou seja, os *humanos* não possuem estatuto ético porque são *humanos* e não são *Aliens*. Se os *humanos* não fossem humanos e fossem *Aliens* então teriam estatuto ético. É evidente – diriam – que tratar um *alien* como nós tratamos os *humanos* seria eticamente inaceitável e totalmente injustificável, porque nesse caso seria um *alien* que estaria a ser tratado dessa forma. Para nós seria impensável utilizar *Aliens*, fosse que *alien* fosse, para satisfazer as nossas preferências gastronómicas, como cobaias na investigação científica ou em espectáculos de entretenimento. E isto seria errado porque esses indivíduos são *aliens*. Em suma, a propriedade ou característica que faz com que um ser tenha estatuto ético e, em virtude desse facto, seja incluído na esfera de consideração ética, é ser um *alien* ou, por outras palavras, pertencer à espécie *Aliens*. O critério decisivo de consideração ética, diriam os *aliens*, é a per-

tença à espécie *Aliens*, e no que respeita a este critério *nós* e *vocês* somos categoricamente diferentes. Nós somos membros da espécie *Aliens* e é evidente que *vocês* – *humanos* – não são *aliens* nem *pertencem à espécie Aliens*, o que significa que não satisfazem a condição necessária e suficiente para possuir estatuto ético e, por essa razão, estão fora da esfera de consideração ética³. Ora, é *por esta e só por esta* razão que é eticamente aceitável que *nós* vos utilizemos para satisfazer as *nossas* preferências gastronómicas, como cobaias na investigação científica e em espectáculos de *homosapiens-fight*.

4. «Enquanto estava no banho em Oxford há cerca de trinta e cinco anos.»

Como é evidente, perante a contra-resposta alienígena o nosso representante filosófico teria, necessariamente, de concordar quando os membros da delegação afirmam que *nós* não somos *aliens* nem pertencemos à espécie *Aliens*. No entanto, de seguida, poderia com toda a legitimidade perguntar: *E depois?* Será que ser membro de uma determinada espécie, neste caso específico da espécie *Aliens*, é uma propriedade relevante para se possuir estatuto ético e, conseqüentemente, ser incluído na esfera de consideração ética? Será que o facto de *vocês* serem membros da espécie *Aliens* e *nós* sermos membros da espécie *Homo sapiens* é razão suficiente para afirmar que *vocês* possuem estatuto ético e *nós* não, que é eticamente inaceitável *usarem-vos* mas eticamente aceitável *usarem-nos* para satisfazer as preferências e os interesses gastronómicos, científicos e de entretenimento dos membros de uma determinada espécie? O *nosso* filósofo de serviço poderia forçar a mente dos membros da delegação alienígena a imaginar um cenário hipotético em que se descobria que alguns membros da comunidade *alien*, a quem sempre fora reconhecido estatuto ético, e que possuem todas as características típicas de um *alien*, ao ponto de serem indistinguíveis dos outros *aliens* a nível fenotípico, afinal não possuíam o código genético que, para todos os efeitos, determina se um ser é ou não

³ Cf. ROWLANDS, Mark, *op. cit.*, p. 17

membro da espécie *Aliens*⁴. Neste cenário hipotético, qual o estatuto ético que os membros da delegação alienígena consideram que devia ser atribuído a estes indivíduos, indistinguíveis dos *Aliens* mas que não são *aliens*, são, digamos, *semialiens*? Será que deixariam de ter estatuto ético ou passariam a ter um estatuto ético inferior ao atribuído aos «*verdadeiros*» *aliens* e, portanto, tal como os *Humanos*, poderiam passar a ser utilizados para a satisfação das preferências e dos interesses gastronómicos, científicos e de entretenimento dos membros da espécie *Aliens*? Ou será que, uma vez que não existe nenhuma diferença entre estes indivíduos e os *aliens*, a não ser o facto de os primeiros terem um código genético *x* e os últimos um código genético *y*, não será mais consistente defender que se os últimos possuem estatuto ético, então os primeiros também o possuem necessariamente?

Seria ainda possível o *nosso* filósofo submeter a mente dos membros da delegação alienígena a um outro cenário hipotético⁵ em que, neste caso, se descobre a existência de um conjunto de indivíduos que possuem um código genético diferente daquele que determina a pertença de um ser à espécie *Aliens* mas são extremamente semelhantes aos *aliens*, possuindo, aliás, todas as propriedades típicas dos *aliens* mas num grau muitíssimo superior, a ponto de a sua espécie se autodesignar “*Ultra-Aliens*”. Qual o estatuto ético que os membros da delegação alienígena consideram que devia ser atribuído a estes indivíduos? Será que estes seres, membros da espécie “*Ultra-Aliens*”, não devem ter estatuto ético apenas porque têm um código genético diferente do dos *Aliens*, não obstante serem quase idênticos e possuírem num grau muito superior todas as propriedades características de um *alien* típico? Será que, à

⁴ Cf. ROWLANDS, *op. cit.*

⁵ Para mais uma série de experiências mentais que procuram refutar categoricamente qualquer tentativa de justificação do especismo, quer na sua forma absoluta, em que se considera que *todos e apenas* os membros de uma determinada espécie têm estatuto moral e estão incluídos na esfera de consideração ética, quer na sua forma moderada, em que se considera que o facto de um ser pertencer a uma determinada espécie – a nossa – torna-o *moralmente mais importante* do que os seres que não são membros dessa espécie, Cf. JAMIESON, *op. cit.*, pp. 107-108.

semelhança do que sucede com os *Humanos*, seria eticamente aceitável utilizá-los para a satisfação das preferências e dos interesses gastronómicos, científicos e de entretenimento dos membros da espécie *Aliens*? Ou, mais uma vez, será que, tendo em conta a circunstância de estes indivíduos, os *Ultra-Aliens*, possuírem, de facto, um código genético diferente do dos *Aliens*, mas serem substancialmente superiores a estes em todas as propriedades identificáveis, não será mais consistente defender que se *uns* possuem estatuto ético, então os *outros* também o possuem necessariamente? Ou, em virtude de os *Ultra-Aliens* serem substancialmente superiores aos *Aliens* em todas as propriedades identificáveis, será que isso não autorizaria que *estes*, usando exactamente o mesmo critério de consideração ética que os *aliens* – a pertença a uma determinada espécie – considerassem aceitável utilizá-los para a satisfação das suas preferências e dos seus interesses gastronómicos, científicos e de entretenimento?

Em princípio estes dois cenários hipotéticos seriam suficientes para que os representantes da delegação alienígena fossem forçados a reconhecer que o facto de pertencer a uma determinada espécie, *só por si*, não é uma propriedade eticamente relevante da qual possa depender a atribuição ou não de estatuto ético a um determinado ser e, conseqüentemente, a sua inclusão ou não na esfera de consideração ética. Assim sendo, o facto de dois ou mais indivíduos pertencerem a espécies diferentes não é, *só por si*, justificação suficiente para uma diferença de estatuto e de consideração éticos⁶. Na verdade, o facto de o indivíduo *x* pertencer à espécie *Aliens*, o indivíduo *y* pertencer à espécie *Semi-Aliens* e o indivíduo *z* pertencer à espécie *Ultra-Aliens* não pode, *por si só*, justificar uma diferença ou uma discriminação ao nível da consideração ética. Esse facto, *só por si*, não pode fazer com que seja eticamente aceitável

⁶ “The conclusion we must draw from this is that species membership is not a morally relevant property. The fact that two individuals might be members of different species is not, by itself, sufficient justification for treating them differently. In particular, a difference in species membership is no justification for treating one of the individuals with consideration and respect while withholding such treatment from the other.” Cf. ROWLANDS, *op. cit.*, p. 19.

os membros de uma determinada espécie utilizarem os membros de uma outra espécie para a satisfação das suas preferências e interesses gastronómicos, científicos e de entretenimento.

Suponhamos a circunstância, sem dúvida possível e talvez provável, em que, apesar das razões expostas, os membros da delegação alienígena continuassem a afirmar que *todos e apenas* os membros da sua espécie têm estatuto ético e estão incluídos na esfera de consideração ética ou que, no mínimo, o facto de um ser pertencer à sua espécie torna-o, por inerência, mais importante do que os seres que não são membros da sua espécie, e que, por uma destas razões, é perfeitamente aceitável não ter em consideração os interesses de um ser e discriminá-lo *apenas* porque não pertence à espécie *Aliens*, usando-o para satisfazer as suas preferências e interesses gastronómicos, científicos e de entretenimento. Neste caso, o nosso filósofo poderia argumentar que os *Aliens* estão a agir com base num “preconceito ou atitude de favorecimento dos interesses dos membros de uma espécie em detrimento dos membros de outras espécies”⁷, assumindo uma posição que pode ser comparada à dos racistas, em que é atribuído maior peso aos interesses dos membros da sua própria raça quando existe um conflito entre os seus interesses e os interesses daqueles pertencentes a outra raça, bem como à dos sexistas, que favorecem sempre os interesses do seu próprio sexo, quando existe um conflito de interesses entre seres de sexo diferente⁸. É importante referir o facto de que os *Aliens* há já vários séculos consideram estas atitudes eticamente inaceitáveis e sem qualquer justificação no seio da sua comunidade, o que significa, necessariamente, que a sua atitude de favorecimento dos interesses gastronómicos, científicos e de entretenimento da *sua* espécie, em detrimento dos interesses e preferências mais básicas e fundamentais dos membros da *nossa* espécie, deve igualmente, por uma questão de coerência, ser considerada eticamente inaceitável e sem qualquer justificação. Em última

⁷ Cf. SINGER, Peter, *Animal Liberation. Libertação Animal*, Trad. Maria de Fátima St. Aubyn, Via Óptima, Porto, 2000, p. 6.

⁸ Cf. SINGER, *op. cit.*, p. 8.

instância, o nosso filósofo poderia usar o termo que surgiu na mente de Richard Ryder, enquanto estava a tomar banho em Oxford há cerca de trinta e cinco anos, e acusar os membros da delegação alienígena de Especismo⁹.

5. Um primeiro possível argumento contra as práticas alienígenas

Neste momento, alicerçado no carácter eticamente injustificável do especismo, o nosso filósofo de serviço estaria em condições de apresentar um possível argumento contra o carácter eticamente aceitável das práticas alienígenas. De facto, os membros da delegação alienígena acabaram por reconhecer que a circunstância de um ser pertencer a uma determinada espécie e não a outra, ou seja, o facto de um ser ser membro da espécie *Aliens* ou da espécie *Homo Sapiens*, não justifica, só por si, uma diferença de tratamento no que respeita à consideração dos seus interesses e preferências nem a sua exclusão da esfera de consideração ética. Ora, é inegável que a forma como os *Aliens* tratam os *seres humanos*, usando-os para a satisfação das suas preferências e interesses gastronómicos, científicos e de entretenimento, constitui, no mínimo, uma diferença de tratamento no que respeita à consideração dos seus interesses e preferências, quando comparados com os dos *Aliens* e, no máximo, uma exclusão absoluta dos humanos da esfera de consideração ética. Se os próprios membros da delegação assumem que a única razão pela qual os *Aliens* consideram eticamente aceitável tratar os *Humanos* desta forma, mas totalmente inaceitável tratar os *Aliens* de forma semelhante, é o facto e só o facto de os *Humanos* não serem membros da espécie *Aliens*, então as suas acções são especistas. No entanto, se um acto corresponde ao termo que surgiu na mente de Richard Ryder, enquanto estava a tomar banho em Oxford há cerca de trinta e cinco anos, ou seja, é especista, então

⁹ "The word speciesism came to me while I was lying in a bath in Oxford some 35 years ago. It was like racism or sexism – a prejudice based upon morally irrelevant physical differences." Cf RYDER, Richard, cit. in *The Guardian*, Saturday, 6 August 2005. (<http://www.guardian.co.uk/uk/2005/aug/06/animalwelfare>, consultado em 13 de Dezembro de 2010.)

é eticamente inaceitável e totalmente injustificado. Logo, resta-nos concluir que a forma como os *Aliens* tratam os *Humanos* é eticamente inaceitável e totalmente injustificada.

6. Para além do especismo ou a igualdade ética

Se o nosso filósofo e os membros da delegação alienígena concordam que o que faz com que um ser seja incluído na esfera de consideração ética não é a sua pertença à espécie *x*, *y* ou *z*, então têm igualmente que concordar que o estatuto ético desse ser e sua eventual inclusão na esfera de consideração ética terá de depender, sob pena de se tornar arbitrária, exclusivamente das características ou propriedades intrínsecas desse ser, ou seres, que possam ser consideradas eticamente relevantes. Sendo assim, a questão fundamental que terá que ocupar as mentes filosóficas dos representantes de ambas as espécies é saber qual é a propriedade eticamente relevante que concede a um determinado ser, ou conjunto de seres, estatuto ético e, por essa razão, valida automaticamente o seu bilhete de entrada na esfera de consideração ética.

Numa nova tentativa de justificar a sua utilização dos *humanos* para fins gastronómicos, científicos e de entretenimento, os alienígenas poderiam propor que a propriedade eticamente relevante que concede a um determinado ser ou conjunto de seres estatuto ético é a sua inteligência. De acordo com esta linha de raciocínio, o facto de os *Aliens* serem mais inteligentes do que os *Humanos* faz com que os primeiros tenham estatuto ético e os últimos não e, conseqüentemente, seja eticamente aceitável os primeiros usarem os últimos para fins gastronómicos, científicos e de entretenimento. No entanto, o nosso filósofo, certamente, não deixaria de contra-argumentar, alegando que se é verdade que a maioria dos *Aliens* são de facto mais inteligentes do que a maioria dos *Humanos*, há no entanto alguns *aliens*, por exemplo, aqueles que sofrem de uma deficiência mental profunda, que são menos inteligentes do que alguns *humanos*. Ora, será que a delegação alienígena está disposta a considerar que os *aliens* que são menos inteligentes do que alguns *humanos* não possuem estatuto ético e podem por essa razão, tal

como os *humanos*, ser utilizados pelos *aliens* com um grau de inteligência superior para fins gastronómicos, científicos e de entretenimento? A resposta não pode deixar de ser negativa. Mas, nesse caso, então a inteligência não é a propriedade eticamente relevante que concede a um determinado ser ou conjunto de seres estatuto ético. E mesmo que fosse, então pelo menos alguns *humanos*, os que são tão ou mais inteligentes do que alguns *aliens*, teriam de ser considerados como seres que possuem estatuto ético e seria automaticamente inaceitável utilizá-los para fins gastronómicos, científicos e de entretenimento.

O problema é que todas as tentativas da delegação alienígena para justificar a utilização de humanos para fins gastronómicos, científicos e de entretenimento, torna-se necessariamente refém do argumento dos casos não paradigmáticos¹⁰. De facto, se *X* for proposto pela delegação alienígena como uma diferença eticamente relevante entre *Aliens* e *Humanos*, capaz de justificar a utilização destes últimos para fins gastronómicos, científicos e de entretenimento, será sempre possível ao nosso filósofo mostrar que existem pelo menos alguns *aliens* que, por uma série de razões, não possuem *X*, ou seja, não detêm a propriedade e diferença intrínseca eticamente relevante entre *Aliens* e *Humanos*, que justificaria a utilização destes últimos, mas nunca dos primeiros, para fins gastronómicos, científicos e de entretenimento. Ora, sendo assim, a delegação alienígena fica confrontada com o seguinte dilema: ou esses *aliens* que não possuem a propriedade *X* não têm estatuto ético e podem ser utilizados para fins gastronómicos, científicos e de entretenimento, ou os membros da delegação são forçados a renunciar à pretensão de que a propriedade *X* é uma diferença eticamente relevante entre *Aliens* e *Humanos*, suficiente para justificar a utilização destes últimos, mas nunca dos primeiros, para fins gastronómicos, científicos e de entretenimento. Uma vez que a delegação alienígena não está minimamente disposta a admitir que esses *aliens*, os designados *casos não paradigmáticos*, não possuem estatuto ético e é legítimo utilizá-los para fins gastronómicos, científicos e de entretenimento,

¹⁰ Cf. ROWLANDS, *op. cit.*, pp. 22-24.

é forçada a concluir que a propriedade *X* não é uma propriedade eticamente relevante que estabeleça uma diferença entre *Aliens* e *Humanos* que justifique a utilização de qualquer deles para fins gastronómicos, científicos e de entretenimento.

No entanto, os problemas da delegação alienígena não terminam por aqui. É um facto, já nosso conhecido, que a delegação alienígena considerara que *todos* os aliens possuem estatuto ético e estão incluídos na esfera de consideração ética. Além disso, sabemos igualmente que, apesar dos seus esforços hercúleos, não são, ou pelo menos não foram até ao momento, capazes de nomear uma diferença eticamente relevante entre os *Aliens* e os *Humanos*, que não exclua da esfera de consideração ética pelo menos *alguns aliens* e não tenha, por uma questão de pura coerência lógica e conceptual, que incluir na esfera de consideração ética pelo menos *alguns humanos*. Assim sendo, se os *Aliens* possuem estatuto ético e estão incluídos na esfera de consideração ética, e se não existe nenhuma diferença eticamente relevante entre *Aliens* e *Humanos*, então os *Humanos*, tal como os *Aliens*, possuem estatuto ético e estão incluídos na esfera de consideração ética. Por esta razão, *Aliens* e *Humanos*, apesar das diferenças factuais existentes entre si que podem ser objectivamente descritas, partilham uma identidade ética, uma vez que ambos possuem estatuto ético e estão incluídos na esfera de consideração ética, ou seja, são *eticamente iguais*. Esta igualdade ética não é descritiva, isto é, não descreve o mundo, ou seja, não nos diz como o mundo *é*, mas sim normativa, ou seja, diz-nos como o mundo *deve ser*. Mas, se *Aliens* e *Humanos* são eticamente iguais, então é inaceitável tratar um deles com menos consideração e respeito do que o outro. Ou melhor, a única razão que justificaria um tratamento ético desigual entre dois seres com estatuto ético – *aliens e humanos* – seria existir uma diferença eticamente relevante entre eles. Mas será que existe?

7. Um segundo possível argumento contra as práticas alienígenas

Tendo em conta todos os princípios éticos elencados com os quais os membros da delegação alienígena estão de acordo, o

nosso filósofo de serviço, baseado no princípio da igualdade ética, poderia formular um argumento decisivo, que, para além do carácter eticamente injustificado do especismo, demonstra o carácter inaceitável das práticas alienígenas. Começaria por concordar com a delegação alienígena de que é um facto inegável, uma verdade que ambos consideramos auto-evidente, que todos os *aliens* possuem estatuto ético e têm o direito a ser tratados com consideração e respeito. De seguida, enunciaria o princípio já estabelecido, segundo o qual não pode existir nenhuma diferença de tratamento entre membros de dois grupos a não ser que exista uma diferença eticamente relevante entre os seus membros. Ora, as derradeiras tentativas dos alienígenas para justificar a utilização dos *humanos* para fins gastronómicos, científicos e de entretenimento, revelaram a sua fragilidade ao ficarem reféns do argumento dos casos não paradigmáticos, o que significa que, não obstante as diferenças factuais existentes entre *Aliens* e *Humanos*, não existe nenhuma diferença eticamente relevante entre *Aliens* e *Humanos*. Se é assim, então é necessário concluir que os *Humanos*, tal como os *Aliens*, têm de ser tratados com consideração e respeito. Isto, no mínimo, significa que, se os *Humanos* têm de ser tratados com consideração e respeito, tratá-los de formas que não têm em conta os seus interesses e preferências é eticamente errado. Não restam dúvidas de que a forma como os *Aliens* tratam os *Humanos*, usando-os para fins gastronómicos, científicos e de entretenimento, não tem minimamente em conta os seus interesses e preferências. Logo, apesar de relutantes, não resta outra alternativa à delegação alienígena do que aceitar que a forma como eles, os *Aliens*, tratam os *Humanos*, é eticamente errada e totalmente injustificável.

8. Iguais em quê?

O nosso encontro com a delegação alienígena poderia terminar neste momento, uma vez que o nosso filósofo de serviço parece ter sido capaz de desenvolver pelo menos dois argumentos sólidos a favor do carácter eticamente inaceitável e injustificado do modo como os *Aliens* pretendem usar os *Humanos* para a satisfa-

ção das suas preferências e interesses de natureza gastronómica, científica e de entretenimento. É verdade que, tanto *Aliens* como *Humanos*, concordam que se é eticamente inaceitável e injustificado usar *aliens* para satisfazer interesses *humanos* de natureza gastronómica, científica e de entretenimento, então é eticamente inaceitável e injustificado usar *humanos* para satisfazer interesses *aliens* de natureza gastronómica, científica e de entretenimento. No entanto, tanto *Aliens* como *Humanos* continuam sem saber exactamente por que razão é eticamente inaceitável usar tanto *aliens* como *humanos* para satisfação de preferências e interesses de natureza gastronómica, científica e de entretenimento. De facto, o que é que faz com que seja errado usar tanto *aliens* como *humanos* desta forma para estes fins? A resposta é simples: porque tanto os *Aliens* como os *Humanos* são sencientes, isto é, têm a capacidade de sentir dor e prazer. Isto significa que aquilo que lhes acontece e o modo como são tratados não lhes é indiferente, uma vez que possuem uma perspectiva interna sobre o modo como as coisas são para si, são *sujeitos-de-uma-vida*¹¹ que, em virtude das circunstâncias, podem experimentar felicidade ou sofrimento. Os *Aliens* e os *Humanos* não são apenas *algo*, são *alguém*, que, do seu ponto de vista pessoal, experiencia o mundo como o melhor ou o pior dos mundos possíveis. O que é que faz com que seja errado usar tanto *aliens* como *humanos* para esses fins é o facto de que quando usamos, tanto uns como outros, para satisfazer preferências e interesses de natureza gastronómica, científica e de entretenimento, isso faz com que tanto *aliens* como *humanos* sofram e “se um ser sofre não pode haver justificação moral para a recusa de tomar esse sofrimento em consideração. Independentemente da natureza do ser, o

¹¹ “[...] we are each of us the experiencing subjects of a life, a conscious creature having an individual welfare that has importance to us whatever our usefulness to others. We want and prefer things, believe and feel things, recall and expect things. And all these dimensions of our life, including our pleasure and pain, our enjoyment and suffering, our satisfaction and frustration, our continued existence or our untimely death – all make a difference to the quality of our life as lived, as experienced, by us as individuals.” Cf. REGAN, Tom, “*The Case For Animal Rights*”, in SINGER, Peter (Ed), *In Defense of Animals*, Basil Blackwell, New York, 1985, p. 22.

princípio da igualdade exige que o sofrimento seja levado em linha de conta [...]. A dor e o sofrimento são maus e devem ser evitados ou minimizados, independentemente da raça, sexo ou espécie do ser que os sofrem¹². Por que razão é eticamente inaceitável tanto *aliens* como *humanos* utilizarem sistematicamente membros de outra espécie para a satisfação dos seus interesses e preferências, construindo unidades de criação intensiva, em que milhões desses seres são criados para satisfazer preferências gastronómicas desnecessárias na sua dieta alimentar para que, ambos, possam sobreviver e terem uma vida perfeitamente saudável? Por que razão é eticamente inaceitável tanto *aliens* como *humanos* utilizarem sistematicamente membros de outra espécie como cobaias em experimentação científica, submetendo-os a uma pluralidade de ensaios clínicos e testes experimentais? Por que razão é eticamente inaceitável que tanto *aliens* como *humanos*, em nome da preservação dos seus costumes ancestrais e das suas tradições culturais, utilizem membros de outras espécies em diversas formas de entretenimento? A resposta é categórica: porque esses seres são sencientes e a questão central não está em saber se os *aliens* ou os *humanos* podem pensar ou falar, mas sim se podem sofrer¹³. Para reforçar esta ideia *Aliens* e *Humanos* poderiam fazer um esforço mental e imaginar a seguinte situação hipotética¹⁴: Existem dois indivíduos que são praticamente indistinguíveis, excepto no facto de que:

- a) O Indivíduo X encontra-se numa situação que lhe provoca um nível de sofrimento significativamente superior àquele de que padece o Indivíduo Y.
- b) Apenas um destes indivíduos é um ser *humano* ou um *alien*, conforme a espécie do sujeito que está a realizar a experiência mental.

¹² Cf. SINGER, Peter, *Practical Ethics. Ética Prática*, Trad. Álvaro Augusto Fernandes, Gradiva, Lisboa, 2000, p 78, 81.

¹³ “[...] the question is not, Can they *reason*? Nor Can they *talk*? But, Can they *suffer*?” Cf. BENTHAM, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals And Legislation*, Methuen, London, 1982.

¹⁴ Cf. JAMIESON, *op. cit.*, pp. 110-111.

Suponhamos ainda que está ao alcance desse sujeito aliviar, ou mesmo terminar, com o sofrimento de *um e apenas um* destes dois indivíduos. Será que o sujeito possui informação suficiente para decidir o que é eticamente correcto fazer? Suponhamos que, em face da informação disponível, o sujeito – por exemplo, um *alien* – decide minimizar ou, na melhor das hipóteses, terminar com o sofrimento do indivíduo X. Será que se posteriormente lhe fosse facultada a informação adicional de que o indivíduo X é um *humano*, o *alien* teria justificação ética para alterar alguma coisa na sua decisão anterior? Uma vez que a senciência é a condição suficiente¹⁵ para que um ser possua estatuto ético e seja incluído na esfera da consideração ética, a resposta só pode ser negativa, sob pena de podermos, com toda a legitimidade, apelidá-lo de especista. Esta experiência mental permite-nos a ambos, *Aliens* e *Humanos*, estabelecer como princípio ético fundamental que se um ser é senciência, então possui estatuto ético, tem o direito de ser tratado com *consideração e respeito*, é eticamente errado ou inadmissível tratá-lo de certas maneiras e temos a obrigação de ter em conta os seus *interesses e preferências* sempre que tomamos uma decisão que o possa afectar. Assim sendo, será eticamente inaceitável tratá-lo como uma *coisa* que apenas possui valor instrumental, uma vez que devido às suas propriedades inerentes tem *valor intrínseco*. Portanto, se tal como o sujeito que, sob uma espécie de véu da ignorância, decidiu fundamentar a sua decisão no critério da senciência como critério fundamental de consideração ética, não queremos ser, com toda a legitimidade, considerados especistas, temos de estender as fronteiras da esfera de consideração ética para além dos limites

¹⁵ A questão de saber se a senciência é não só uma condição suficiente, mas também uma condição necessária para que um ser seja objecto de consideração ética ou se, pelo contrário, é uma condição suficiente mas não necessária para que um ser seja objecto de consideração ética, abrindo, neste caso, a possibilidade de existirem seres não senciências que possuem estatuto ético, não constitui objecto da nossa reflexão no presente ensaio. No entanto, seja qual for a hipótese que venha a revelar-se verdadeira, consideramos que tal não coloca minimamente em causa a tese de que a senciência é, por si só, condição mais do que suficiente para que possamos afirmar que um ser possui estatuto ético e que, por essa razão, deve ser objecto da nossa consideração ética.

estritos da nossa espécie, pelo menos a todos os seres sencientes, sejam eles *quais* ou *quem* forem.

Supondo que alguns alienígenas ainda não estão totalmente convencidos da necessidade de estender as fronteiras da consideração ética para além das fronteiras da sua espécie mas, no entanto, não querem abdicar da garantia, de que todos os *aliens*, *eles* incluídos, têm bilhete de entrada válido na esfera de consideração ética, o nosso filósofo de serviço não teria grande dificuldade em mostrar aos *aliens* reticentes que se encontram perante um dilema, o dilema da consideração ética: Se, por um lado, escolherem como critério de consideração ética uma propriedade que não implique estender as suas fronteiras para além da sua espécie incluindo, por exemplo os *humanos*, então excluem necessariamente da esfera de consideração alguns *aliens*. Se, por outro lado, escolherem como critério de consideração ética uma propriedade que inclua todos os *aliens*, então têm necessariamente de alargar a esfera de consideração ética para além das fronteiras da sua espécie de forma a incluir, por exemplo, os *Humanos*. Logo, se querem carimbar o seu bilhete de entrada na esfera de consideração ética, a única possibilidade racionalmente justificada é estender as fronteiras da consideração ética a todos os seres sencientes, reconhecendo que as fronteiras da sua espécie e as fronteiras da consideração ética não são co-extensivas.

No final do nosso encontro com a delegação alienígena, tanto *Aliens* como *Humanos* seriam forçados a admitir que, em face dos argumentos apresentados e dos princípios éticos estabelecidos, temos a obrigação de proceder à inclusão de todos os seres sencientes na esfera de consideração ética e ter igual respeito pelos seus interesses e preferências, tendo sempre em conta a forma como as nossas acções podem afectar as suas vidas. Os argumentos e princípios éticos consensuais interespecies, implicam, ainda, a obrigação de reconhecermos o carácter indefensável da discriminação baseada em características irrelevantes e admitirmos a natureza especista e eticamente injustificável de todas as práticas que, baseadas no facto de um determinado conjunto de seres não serem membros da *nossa* espécie, constituem uma violação ine-

quívoca dos seus interesses e das suas preferências fundamentais. No melhor dos mundos possíveis, a reunião entre os membros da delegação alienígena e o nosso filósofo de serviço terminaria com a abolição total, por parte dos *Aliens*, da utilização dos *Humanos* para satisfazer as suas preferências e interesses gastronómicos, científicos e de entretenimento.

9. Encontros imediatos – revisitado

Suponhamos que a Terra era dominada por uma espécie animal extremamente poderosa, designada *Homo sapiens*. Os membros desta espécie possuem um grau de autoconsciência, inteligência e racionalidade muito superior à de todos os outros animais não-humanos que habitam o planeta e um nível de desenvolvimento e poder tecnológico muito para além da imaginação de qualquer não-humano. Desde que os *Homo sapiens* se tornaram a espécie dominante na Terra, as suas acções não deixaram margem para qualquer dúvida razoável de que as suas intenções em relação aos não-humanos eram tudo menos pacíficas e que os encontros imediatos que passaram a ocorrer frequentemente entre humanos e não-humanos não tinham como propósito estabelecer qualquer tipo de solidariedade terráquea intra-específica. De facto, servindo-se da sua superioridade em relação aos não-humanos e do seu poder científico-tecnológico, os *Humanos* começaram desde cedo a utilizar sistematicamente os não-humanos para a satisfação dos seus interesses e preferências. Com esta finalidade, construíram unidades de criação intensiva, em que milhões de animais não-humanos são criados para satisfazer as preferências gastronómicas dos *Humanos*. Na verdade, os *Humanos* não necessitavam de utilizar os não-*Humanos* na sua dieta alimentar para sobreviverem e terem uma vida perfeitamente saudável, mas ao que parece têm uma predilecção pelo gosto da carne dos não-humanos, sendo, por exemplo, a «carne de porco à alentejana» ou o «posta de vitela mirandesa» duas iguarias extremamente apreciadas pelos *Humanos*. Para além da utilização maciça de não-humanos para fins gastronómicos, os humanos utilizam, igualmente, milhares de não-humanos como

cobaias em experimentação científica, submetendo-os a uma pluralidade de ensaios clínicos, com as mais diversas finalidades. Em alguns casos, utiliza-os em testes experimentais que é suposto terem algum benefício directo ou indirecto *para e apenas para* os Humanos. No entanto, em muitas circunstâncias utiliza-os em projectos de investigação científica que pretendem única e exclusivamente satisfazer a curiosidade humana sobre a anatomia, neurofisiologia e comportamento dos não-humanos. Finalmente, em nome da preservação dos costumes ancestrais e tradições culturais dos Humanos, que estes consideram ser um elemento fundamental da sua identidade, um número muito considerável de não-humanos são utilizados numa forma de entretenimento, muito apreciada pelos humanos, designada de *festa brava*.

10. O estranho convite ao autor e possíveis leitores deste texto

Neste momento da produção escrita deste ensaio, um outro filósofo, talvez por considerar que o autor se começava a repetir, interrompe inesperadamente o seu raciocínio e lança-lhe um desafio filosófico que consiste em reescrever o seu ensaio fazendo apenas duas pequenas alterações: substituir todas as ocorrências do termo «*aliens*» por «*humanos*» e todas as ocorrências do termo «*humanos*» por «*não-humanos*». De acordo com as palavras deste filósofo enigmático, estas duas pequenas alterações no corpo do texto não implicariam mais nenhuma modificação substancial¹⁶ nem no conteúdo nem no valor de verdade de todas as afirmações proferidas pelo filósofo representante dos Humanos junto da delegação alienígena. De facto, o enigmático filósofo sugere ainda ao autor deste texto que, depois de ter reescrito todo o seu manuscrito com a introdução das duas alterações propostas, acrescente um parágrafo final, preenchido na sua totalidade com um suposto argumento que, em consonância com as referidas alterações, sustenta o carácter etica-

¹⁶ Na verdade, talvez fosse necessário proceder a mais algumas alterações pontuais em função do contexto. No entanto, a necessidade dessas alterações suplementares não subverte a essência do desafio filosófico proposto pelo filósofo enigmático ao autor deste ensaio.

mente injustificável da utilização dos não-humanos pelos humanos para fins de natureza gastronómica, científica e de entretenimento. O autor acedeu à sugestão do enigmático filósofo e colocou um ponto final no seu texto, tendo automaticamente surgido no ecrã do computador a seguinte sequência de palavras:

Todos os humanos têm direito a ser tratados com consideração e respeito.

Não pode existir nenhuma diferença de tratamento entre membros de dois grupos a não ser que exista uma diferença moralmente relevante entre os seus membros.

Não existe nenhuma diferença moralmente relevante entre os humanos e (muitos) animais não-humanos.

Logo, os não-humanos têm de ser tratados com consideração e respeito, tal como os humanos.

Se os não-humanos têm de ser tratados com consideração, tratá-los de formas que não têm em conta os seus interesses e preferências é eticamente errado.

Muitas vezes, a forma como os humanos tratam os não-humanos não tem em conta os seus interesses e preferências.

Logo, a forma como os humanos tratam os não-humanos é eticamente inaceitável e totalmente injustificada.

O enigmático filósofo fez ainda uma última sugestão ao autor deste texto: que convidasse os seus possíveis leitores a reescreverem na sua mente este ensaio, procedendo às duas pequenas alterações propostas, e que no fim avaliassem criticamente até que ponto não aceitar alguma das premissas e, conseqüentemente, a conclusão do argumento formulado no parágrafo anterior deste ensaio, não implica, necessariamente, ter de aceitar que é eticamente justificável a utilização dos Humanos pelos Aliens para a satisfação das suas preferências e interesses de natureza gastronómica, científica e de entretenimento ou, inversamente, até que ponto considerar eticamente injustificável a utilização dos Humanos pelos Aliens para a satisfação das suas preferências e interesses de natureza gastronómica, científica e de entretenimento, não implica, necessariamente, ter de aceitar que é eticamente injustificável a utilização dos não-humanos pelos Humanos para a satisfação dos suas preferências e interesses de natureza gastronómica, científica e de entretenimento. De acordo com o enigmático filósofo, uma coisa implica

necessariamente a outra, uma vez que as duas pequenas alterações propostas, *aliens* por *humanos* e *humanos* por *não-humanos*, não interferem nem subvertem minimamente o espírito e a letra do manuscrito original do autor deste texto.

Cumpre-me informar que o autor deste texto decidiu aceder à última sugestão do enigmático filósofo e, sendo assim, convida respeitosamente todos os seus possíveis leitores a, sem nunca se esquecerem de realizar as duas pequenas alterações, realizarem a experiência mental de reescreverem mentalmente este ensaio e retirar dessa experiência mental as suas próprias conclusões. Enquanto decidem se aceitam ou não o meu convite, pela minha parte deixo-vos com as palavras proferidas por Milan Kundera na sétima e última parte do romance *A Insustentável Leveza do Ser*, intitulada “O Sorriso de Kare-nine”, o nome de uma cadela que adora *croissants* e que mantém uma amizade com um porco amestrado chamado *Mefistófeles*: “a verdadeira bondade do homem só pode manifestar-se em toda a sua pureza e em toda a sua liberdade com aqueles que não representam força nenhuma. O verdadeiro teste moral da humanidade são as suas relações com quem se encontra à sua mercê: isto é, com os animais. E foi aí que se deu o maior fracasso do homem [...]”¹⁷.

Se amavelmente decidiram aceder ao meu estranho convite e no final continuam a não reconhecer o carácter eticamente injustificado da nossa utilização dos não-humanos para a satisfação das nossas preferências e interesses de natureza gastronómica, científica e de entretenimento é porque, infelizmente, continuam a padecer da *patologia ética*, cuja designação surgiu na mente de Richard Ryder, enquanto estava a tomar banho em Oxford há cerca de trinta e cinco anos.

Manuel João Pires

*Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Sociedade de Ética Ambiental*

¹⁷ “La vraie bonté de l’homme ne peut se manifester en toute pureté et en toute liberté qu’à l’égard de ceux qui ne représentent aucune force. Le véritable test moral de l’humanité [...] ce sont ses relations avec ceux que sont à sa merci: les animaux. Et c’est ici que s’est produite la faillite fondamentale de l’homme [...]” Cf. KUNDERA, Milan, *L’insoutenable légèreté de l’être*, Gallimard, 2007, p. 421.



Animais como nós – o depoimento da AZP para o Dia do Animal, 2010

Queremos começar por dizer que é com muito gosto que participamos neste debate, dado ser uma oportunidade de alertar para as condições sórdidas em que vivem os animais portugueses.

No nosso país, a condição de vida dos animais está muito longe dos padrões de boas práticas de países europeus mais evoluídos.

Cito o relato de um jornalista holandês de visita ao Algarve, em 2007:

“...Sobretudo no meio rural, não existe qualquer controlo da população de cães e gatos, resultando na multiplicação constante de ninhadas de cachorros e de gatinhos indesejados, cujas mães dedicadas mantêm escondidas dos humanos o mais possível. Quando encontradas, o método comum de os locais lidarem com o problema é muito perturbador: despejam as ninhadas em lixeiras à beira da estrada ou em contentores do lixo, dentro de sacos de plástico atados, para morrerem por sufocação ou esmagamento.”

Embora cientes de que o problema é transversal a todas as espécies, iremos centrar-nos nas condições de vida dos cães e gatos, dado ser esse o âmbito de actuação da AZP – Associação Zoófila Portuguesa.

A AZP tem por objectivo contribuir para a promoção da protecção e bem-estar animal, nomeadamente através da prestação de cuidados de saúde.

Para cumprir os objectivos, a AZP presta serviços médico-veterinários realizados no seu consultório. O trabalho é potenciado com o estabelecimento de parcerias, formais ou informais, com Associações, com cidadãos ou grupos de cidadãos.

E mesmo assim, como veremos, somos poucos.

1. A situação portuguesa caracteriza-se pela indiferença e até pela legitimação perante os maus tratos, a negligência e o abandono

Pela sua condição de extrema vulnerabilidade, os animais abandonados estão sujeitos a todo o tipo de sofrimento: desnutrição e fome, desidratação, desorientação e insegurança, parasitas, doença e crueldade gratuita.

A lei portuguesa prevê que os responsáveis por estes animais sejam as entidades camarárias, o que se traduz na utilização de métodos de captura e de manutenção cruéis e obsoletos, ineficazes e aleatórios.

Esta lei, obviamente, não protege os animais, protege sim a população em geral dos incómodos que estes causam, nomeadamente ao nível da sanidade pública.

Estima-se que, em Portugal, mais de 100 000 cães e gatos são abatidos anualmente nos centros municipais de recolha.

Conhecemos apenas os dados da Câmara Municipal de Lisboa: nos últimos anos entraram no canil da Câmara, em média, 2700 animais/ano. Em 2009, entraram por dia, aproximadamente, 10 animais no canil.

Sete morreram.

Destes 7, 5 foram abatidos.

Somos em absoluto contra o abate em qualquer circunstância. Acresce que este método não resolve a origem do problema. Pelo contrário, estudos comprovam que, em alguns dos casos, o extermínio em massa num local, gera uma nova redistribuição dos animais errantes das zonas circundantes.

Não fosse este panorama, por si só, uma visão aterradora das condições miseráveis em que são tratados os cães e os gatos, o flagelo do sofrimento e da indignidade não acaba no abandono.

Em Portugal, a imensa maioria de cães e de gatos (aliás como as outras espécies) à guarda e responsabilidade de alguém, é tratada e mantida nas situações mais abjectas.

Um dos exemplos mais chocantes e amplamente generalizado é o flagelo dos cães acorrentados:

sem qualquer tipo de abrigo ou com abrigos deficientes na protecção da chuva e das temperaturas extremas.

Sem água, sem comida, sem quaisquer cuidados veterinários.

Reduzidos a um metro quadrado, em confinamento extremo, em isolamento extremo, são deixados sem qualquer tipo de vigilância, incapazes de se exercitar, sem interacção social com a sua espécie ou com humanos. Acorrentados. Do início ao fim das suas vidas.

Do cachorrinho inconformado, a ganir dias a fio ao cão velho e doente incapaz já de qualquer reacção. Na berma de um caminho, num vão de escada. Nas traseiras de um quintal, num qualquer terreno isolado.

A experiência que temos no contacto com a população, autoridades e instituições oficiais revela-nos uma desconcertante passividade, banalização e aceitação generalizadas em relação à negligência e até aos maus tratos.

Por este nosso Portugal fora, em cada quintal está um cão acorrentado, em cada baldio dezenas de gatos abandonados.

Neste contexto a AZP, infelizmente, tem muito trabalho.

Temos socorrido animais nas mais diversas situações, apresentaremos três exemplos.

Intervenção numa situação de grupo, sem retorno – 300 cães, em Vila Franca de Xira.

Em Abril de 2007 a AZP iniciou um processo de intervenção de enormes proporções, num canil com cerca de 300 cães em condições verdadeiramente inimagináveis de negligência e degradação, na zona de Vila Franca de Xira. A poucos quilómetros de Lisboa, o que encontrámos foi um depósito de cães moribundos, com sintomas visíveis de leishmaniose e sarna, atemorizados, muitos deles agressivos, dezenas de ninhadas desnutridas e doentes, cadelas grávidas, alimentação, abrigos e vedações totalmente inadequados, ausência total de higiene e infestações por parasitas de todo o tipo.

As sucessivas denúncias às autoridades competentes, nomeadamente à Câmara Municipal e à Direcção-Geral de Veterinária de pouco resultaram. A primeira entidade não tomou qualquer atitude e a segunda procedeu a uma inspecção ao local vários meses

depois, concluindo uma eventual intervenção no sentido de abater todos os animais doentes no próprio local e reencaminhar para os canis municipais circundantes os restantes, o que, na prática, resultaria no abate adiado.

Socorrer estes animais só foi possível porque a AZP contou com o apoio directo de muito trabalho voluntário: de particulares, veterinários portugueses e estrangeiros e organizações de defesa animal nacionais e estrangeiras.

O trabalho foi muito duro e exigiu uma resistência que nenhuma das pessoas envolvidas sabia ter.

Em 5 meses, foram resgatados 112 cães adultos e 31 cachorrinhos, esterilizadas 88 cadelas.

Foram eutanasiados 36 cães. Muitos outros morreram durante o processo.

Descrever o que acontece, o que fazemos, o que sentimos, num caso como este, é muito difícil. Nunca se está preparado para um cenário tão medonho. Permanecem os receios e as dúvidas. Como definir prioridades, onde tudo é prioritário?

Passados 3 anos, ainda se encontram 32 cães adultos à espera de adopção, acolhidos em albergues e em hotéis para cães. Encontrar uma família para estes cães tem-se, naturalmente, revelado muito difícil. São velhos, debilitados psíquica e fisicamente, e alguns deles ainda hoje receiam o convívio com estranhos.

Este é apenas um exemplo das condições de precariedade e crueldade extrema a que os animais são sujeitos em Portugal e é muito importante referir que situações como esta se repetem por todo o país. Sem recursos e sem qualquer apoio dos organismos oficiais, a comunidade pró-animal vê-se incapaz de socorrer tantos animais.

De referir também que, mesmo quando devidamente identificados e denunciados, as pessoas responsáveis por tais actos continuam impunes e livres de continuar as suas acções em qualquer outro local.

Resta-nos a felicidade dos muitos cães de Vila Franca que agora tem direito a uma vida digna. Trouxemos os exemplos da *Cookie*, da *Kaya* e da *Violeta*.

2. Uma intervenção com retorno

A AZP, em conjunto com muitos voluntários, tem promovido ao longo dos anos um trabalho de intervenção em várias colónias de gatos errantes que se encontram, geralmente, em habitações devolutas ou terrenos vagos. Nestes casos, o impacto na melhoria das condições de vida dos animais é muito significativo e a acção é muito facilitada pelo facto de estes retornarem ao local.

Aqui, os procedimentos passam pela identificação de todos os animais, captura, esterilização e retorno ao local, com excepção dos mais frágeis como é o caso dos gatinhos bebés, dos doentes e dos velhos.

O trabalho desenvolvido torna-se complexo devido, essencialmente a dois factores: as inúmeras doenças e os comportamentos da população.

Efectivamente, estas colónias são quase sempre indesejadas pelos vizinhos e muitas vezes pelos proprietários do espaço que é o território dos animais. Factores como o preconceito, a ignorância e a crueldade gratuita colocam colónias inteiras em sérios riscos de serem torturadas e mortas das formas mais abjectas: fornecimento de água misturada com lixívia ou outros produtos tóxicos, envenenamento e a denúncia aos centros de recolha municipal e consequente captura e abate, são os métodos mais frequentes para resolver o incómodo.

Numa colónia esterilizada, os gatos têm comportamentos mais pacíficos, deixam de marcar o território, deixam de lutar entre si e têm tendência a manter-se no local, com os consequentes benefícios para os animais e para a população em geral.

3. Intervenção numa situação individual: a história do *Micky*

Durante sete anos, o *Micky* viveu acorrentado, sem qualquer abrigo, em isolamento extremo e obrigado a defecar no mesmo espaço onde comia. Quando tomámos conhecimento da sua condição, apresentámos uma denúncia às autoridades. Sem resposta, procedemos à tentativa de abordagem dos responsáveis pelo cão.

Felizmente para o *Micky*, ele já não servia os propósitos pelos quais tinha sido ali acorrentado: já não ladrava à presença de estranhos. Estava velho e doente. Era, portanto, dispensável.

O resgate do *Micky* foi difícil: doente e deprimido, rosnava e tentava morder quem dele se aproximasse. Foi-lhe diagnosticado leishmaniose, febre da carraça, várias artroses, anemia e muitos outros problemas de saúde. Tratado ao nível clínico, em pouco tempo, o *Micky* transformou-se num cãozinho perfeitamente integrado e muito sociável com humanos e outros cães.

Em Janeiro de 2009, um ano depois do seu resgate, o *Micky* foi adoptado por uma família. Convive diariamente com crianças, dorme no sofá, passeia pelo bosque, vem à porta receber as visitas da casa, brinca com brinquedos de cão e participa em todos os acontecimentos da família.

A história do *Micky* não é única. É apenas um exemplo de como é possível e até fácil, reabilitar um cão acorrentado e absolutamente negligenciado durante anos a fio. Sendo um caso de sucesso incondicional, lembra-nos os incontáveis outros que diariamente chegam ao nosso conhecimento e aos quais não conseguimos dar resposta.

E não conseguimos dar resposta, porque o número de denúncias que chegam às organizações de defesa animal por todo o país é incomparavelmente superior às capacidades de intervenção. Acresce que, muitas vezes, são situações de resgate sem consentimento e no espaço privado exigindo a intervenção conjunta com as autoridades policiais. Nestes casos, a intervenção é tragicamente comprometida pelo manifesto desinteresse, descoordenação institucional, desconhecimento da lei e morosidade burocrática da acção policial.

Para muitos animais em situação semelhante à do *Micky*, o simples facto de não haver uma entrega voluntária do responsável, impossibilita o resgate, lembrando-nos, vezes sem conta, que as condições de miséria em que vivem, *adversas à própria lei*, são decididas pelo livre-arbítrio de um qualquer cidadão e não dos mecanismos próprios de um Estado de direito.

Face ao que foi dito, o que podemos fazer, de forma estruturada, na prevenção do abandono, no controlo populacional e na criação de melhores condições de vida de todos os cães e gatos?

A abordagem correcta passa por:

1. educar a população;
2. criar uma legislação eficaz e exercida;
3. vacinar;
4. identificar electronicamente com centralização de dados;
5. e por último é importantíssimo implementar uma campanha intensiva de esterilização ao nível nacional.

Se 100 000 mortes não fossem por si só um libelo acusatório contra a estratégia oficial nesta matéria, também os aspectos financeiros aconselhariam a mudar de paradigma e a eleger a esterilização e não o extermínio como instrumento prioritário na diminuição deste flagelo, vejamos:

- Cada animal abatido custa ao Estado cerca de 60 euros, isto é, um total de 6 milhões de euros gastos por ano;
- Os custos das esterilizações são menores, a título de exemplo, a esterilização de uma gata é cerca de 10 euros e a de uma cadela 15 euros.

Esta campanha traria benefícios muito significativos:

- diminuição drástica do número de animais abandonados;
- aumento do número das adopções;
- aumento da capacidade de resposta das organizações de defesa animal;
- eliminação das actuais condições verdadeiramente sórdidas em que os animais vivem;
- e, sobretudo, acabar-se-ia com a absoluta indignidade dos canis de abate.

O trabalho que desenvolvemos com os cães e gatos alerta-nos diariamente para uma dimensão muito mais lata e ainda mais trágica.

A existência de um universo paralelo de seres sencientes e iguais a nós,

- transformados em meros objectos ornamentais,
- instrumentos de trabalho,
- bens de aquisição,
- em muitos dos casos coisa largamente disponível, em todos eles, facilmente descartável.

Falamos nas várias dimensões da actividade humana que provoca efeitos verdadeiramente devastadores nas outras espécies, desde as práticas alimentares ao vestuário, da experimentação ao entretenimento.

Para quando? O dia em que nos reconheceremos animais como eles? E a eles, animais como nós?

Anabela Gonçalves

Associação Zoófila Portuguesa



Segunda Parte

Questões de Filosofia Aplicada



Paráfrase e Interpretação do Capítulo VII da *Fenomenologia do Espírito* de G. W. F. Hegel

Introdução

Tem este artigo o objectivo muito limitado e didáctico de apresentar a leitura hegeliana da religião no capítulo VII da *Fenomenologia do Espírito*¹, de G. W. F. Hegel, reflectindo a desconstrução desse texto por Alexandre Kojève, mas sem os pressupostos materialistas do comentador francês. Como tal não utiliza a imensa e intensa literatura secundária sobre este tema em que avultam obras de Jean Hyppolite, Otto Poegeler, Dieter Heinrich, Eric Voegelin, Hans-Georg Gadamer, e Judith Sklar, conforme referido por Barry Cooper que aqui sigo muito de perto².

É bem conhecida a transformação radical da apreciação da religião no pensamento hegeliano, entre os escritos de juventude e as obras de maturidade de que a *Fenomenologia* é, porventura, o exemplo mais marcante. No *Systemfragment*, datado de 14 de Setembro de 1800, e que culmina o primeiro período, Hegel concebe a religião como a elevação da vida finita à vida infinita, em contraste com o trabalho conceptual da filosofia que apenas consegue captar o encadeamento interminável de condições empíricas, ou seja, o “mau infinito”³. Uma apreciação semelhante surgira em *O Espírito do Cristianismo e o Seu Destino*, onde afirmara que é através da religião que o homem entra, sem reflexão, na “intimidade

¹ A edição utilizada é *Phänomenologie des Geistes*, edição J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner, 1952, 6.ª ed.

² Ver sobre o tema Barry Cooper, *The End of History: an essay on modern hegelianism*, University of Toronto Press, Toronto, 1984.

³ *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. Hermann Nohl, 1907, unveränderter Nachdruck, Frankfurt/M 1966 “*Die Erhebung des Menschen vom endlichen Leben zum unendlichen Leben ist Religion*”, p. 427

do todo". Pelo contrário, o Hegel da maturidade subordina a religião à filosofia enquanto modo imediato de representação, e ambas ao "saber absoluto". Esta reviravolta resulta da confiança no poder da negatividade, no poder dissolvente da reflexão e respectiva capacidade de acesso à realidade. O trabalho do entendimento torna-se potência absoluta que coloca o concreto em movimento e ultrapassa o substancial imediato, superando as divisões entre fé e saber e culminando no chamado "saber absoluto"⁴.

Um problema crucial na compreensão da proposta hegeliana reside no próprio autor e na relativa intractabilidade da sua escrita, em particular na *Fenomenologia do Espírito* (adiante citada como *Ph.G.*) sobre a qual bem se pode dizer que está escrita em código. A minha experiência da sua leitura e ensino mostra que ao não percebermos um parágrafo da obra, a sensação é idêntica à de ter perdido um metropolitano, e ter de esperar pela composição seguinte. Mais profundamente escreveu Hans-Georg Gadamer que a experiência de leitura de Hegel é de que, quanto mais se progride na interpretação de uma secção, mais se é conduzido ao conteúdo explicado na secção seguinte⁵. Por outras palavras, tudo conspira para um saber circular em que o princípio e o fim se remetem mutuamente para atingir o "saber absoluto".

Um esboço sumaríssimo da *Fenomenologia do Espírito* ajuda a situar o Cap. VII. Nos três capítulos iniciais da obra, descreve-se como o homem ganha consciência de si através dos elementos cognitivos. Sabendo-se em desarmonia com o mundo, procura o acordo através de trabalho e da luta, contexto em que ocorre a famosa passagem da dialéctica do Senhor e do Escravo. O Cap. IV trata abstractamente de seres concretos, estudando o humano sem atender à sociedade e à história. O Cap. V trata concretamente de seres humanos que se apresentam como abstractos na socie-

⁴ *Ph. G., Prefácio* "Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich –Resultat–, daß es erst am –Ende– das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sich-selbst-werden, zu sein".

⁵ *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, New Haven, Yale University Press, 1976, p. 36

dade e na história; são as configurações do moralista, do cientista, do *fainéant*, do letrado, todos eles apolíticos. O Cap. VI trata as atitudes políticas segundo a dialéctica da histórica: é a sequência dos mundos arcaico, clássico, medieval e moderno até culminar na realidade napoleónica e germânica, contemporânea de Hegel. E finalmente, após o tratamento da religião no Cap. VII, surge o curto capítulo final, a descrever a atitude do sábio no fim da história. As quinze páginas intituladas *Saber Absoluto* fazem a retrospectiva da vida do Espírito descrita nas quinhentas páginas anteriores e que deveriam servir de introdução à projectada “II Parte do Sistema da Ciência” – a futura *Lógica* –, sendo redigido na perspectiva do sábio, a mesma perspectiva do Prefácio e de todas as passagens da *Ph. G.* assinaladas pela expressão *für uns*.

Acresce que os Caps. V, VI e VII recobrem-se parcialmente, excepto nas respectivas secções iniciais e finais. O Cap. V – *Gewissheit und Wahrheit der Vernunft* – descreve a existência humana em abstracto. O Cap. VI – *Der Geist* – descreve-a no seu decurso histórico até ao devir do Espírito na Revolução Francesa e na Filosofia Alemã. O Cap. VII – *Die Religion* – projecta a existência humana na história das religiões. Estas assimetrias são reconciliadas no capítulo final. No início da história humana está o “desejo” que é murmúrio ininteligível e o “mito” que é silêncio conceptual. No fim da história virá o discurso total do absoluto. Entre o começo e o fim, surgem as configurações humanas, os projectos criados para responder ao presente insatisfatório. O ser do homem é a sua acção. Fenomenologicamente, a acção aparece como luta e trabalho. Ontologicamente, a negatividade é finitude do ser. Historicamente, o mundo criado pela acção tem um princípio e um fim⁶.

Tendo presente este esboço, creio que somos todos pós-hegelianos em três sentidos muito precisos. Em primeiro lugar, Hegel ensinou a construir as posições do pensamento mediante a relação com posições alheias, sob pena de esterilidade e irrelevância

⁶ *Ph.G.* 261: “A experiência da virtude é esta que o fim já foi atingido e que a felicidade é a acção e que a acção é o bem.”

do pensado; nisso consiste a lição da sua dialéctica. Em segundo lugar, mostrou que sem historicidade não existe realidade, ou seja, que cada ser resulta de um desenvolvimento que é fecundante. E, em terceiro lugar, ensinou que o problema do reconhecimento é mais decisivo que as questões de conhecimento que herdara da filosofia moderna, como se pode desde logo reconhecer pelo seu uso dos pronomes *por si*, *para si*, *em si* e *para nós* que configuram diversamente a relação entre os nomes que damos à realidade. Creio poder demonstrar que esta filosofia pronominal de Hegel foi decisiva para o pensamento existencial que com ele, ou contra ele, se afirmou.

Creio que, simultaneamente, Hegel hipotecou estes seus ensinamentos a uma dialéctica fechada ao submeter o relacionamento das posições da consciência a uma marcha da razão na história e em direcção a uma instância absoluta que torna irrelevante a consciência finita e que dispensa a consciência infinita. A sua limitação crucial reside em não aceitar factos incondicionados. E por isso mesmo, refuta Hegel quem capta elementos incondicionados, mesmo que reduzidos à materialidade dos factos, como Marx, ou à factualidade subjectiva, como Kierkegaard, ou à vontade que se firma e se nega como Schopenhauer, ou às irrupções do espírito como Eric Voegelin, significativamente filósofos não académicos, o que não é sinónimo de não científicos. A razão é evidente. A dialéctica fechada de Hegel opera em toda a parte, quer na natureza, quer nos conceitos e acções do sujeito e seus efeitos no mundo; e o absoluto é conceito terminal que não gera nenhuma antítese. Em contraponto, podemos conceber uma dialéctica aberta que aguarda soluções da natureza e da história para fixar os conceitos que correspondem a antecipações razoáveis e que segue uma via que não é única nem necessária. A dialéctica aberta opera nos conceitos e nas acções do sujeito e nos seus efeitos no mundo. Nela, os conceitos são intermediários entre experiência e reflexão crítica. Nela, os conflitos ocorrem entre desejo de conhecer e outros aspectos da consciência humana que distorcem a sua geração. E o reconhecimento emerge sem ficar hipotecado à “dialéctica do senhor e do escravo” ou a qualquer outro dos modelos hegelianos fechados.

É com base nestes critérios que se empreende a presente paráfrase e interpretação do Cap. VII da *Fenomenologia do Espírito*.

A religião na *Fenomenologia*

Para o Hegel da maturidade, a religião é produção de representações. Tal como o mito é uma imitação, segundo Platão, a consciência recebe imagens da natureza mas, enquanto religiosa, não capta o sentido do que faz. É religião toda a representação do divino, a que Hegel chama *Volkgeist*, avaliada por um povo como o seu próprio fundamento (*Phil. der Gescht.* 100). Religião é o *Espírito de...* e inclui elementos de arqueologia, arte, liturgia, dogma, doutrina, etc.

Quando inicia o Cap. VII, Hegel explica que já tratara a religião na *Fenomenologia* mas apenas na perspectiva da exterioridade (*vom Standpunkte des Bewusstseins aus*). Mas para além desta perspectiva que distingue entre sujeito e objecto, eu e não-eu, conhecedor e conhecido, cidadão e Estado, trata-se agora de apresentar a religião *em si e por si* (*Ph.G* 473). O mundo é divinizado enquanto o homem se julga dele dependente pelo que, nos capítulos iniciais da obra, a religião surge mediada pela atitude para com o divino. Mas no Cap. VII, a religião é encarada na perspectiva da consciência de si. Em vez de “Como o indivíduo compreende o Espírito” a questão é “Como o Espírito se compreende a si”. Esta autocompreensão do Espírito, manifesta-se como religião. As narrativas religiosas com que a humanidade interpreta a compreensão do Espírito não são filosofias porque não são mediadas pelo conceito⁷. Enquanto o teólogo crê no Deus de que fala, o sábio hegeliano sabe que o seu discurso se refere a crenças humanas e, portanto, ao espírito humano.

O elemento servil da consciência histórica era responsável pela fuga para um outro mundo. Esta recusa origina os dualismos objectivados pela teologia. E esta disjunção entre o ideal e o actual era acrescida pelo dualismo entre o sacerdote e o leigo. A religião

⁷ *Ph.G.* 473: “Das unmittelbare Dasein der Vernunft, die fuer uns aus jenem Schmerz hervorging, und ihre eigentuemlichen Gestalten haben keine Religion, weil das Selbstbewusstsein derselben sich in der unmittelbaren Gegenwart weiss oder sucht.”

contém contradição e portanto autodestruição uma vez que referir as representações (*Vorstellungen*) religiosas é o mesmo que destruí-las, pois implica passar da fé para a razão.

O argumento central do Cap. VII surge explicado em três pontos (*Ph.G.* 477-8): 1. A religião pressupõe a realidade social e as lutas e trabalhos da história. É uma configuração que eleva o homem da animalidade social à humanidade genuína. 2. Cada religião acentua um determinado aspecto da existência. 3. A religião, apesar de imediata, é também sabedoria inconsciente. Para ultrapassar o dualismo da religião e integrar as suas actualizações, requer-se a consciência de si. A mediação da religião pelo discurso eleva-a à forma do conceito e converte-a de crença em conhecimento, antes de ser substituída pela “sabedoria” ou “sistema da ciência” de que a *Ph.G.* é o prólogo.

O parágrafo conclusivo da introdução do Cap. VII (*Ph.G.* 480) justifica as três divisões da religião em natural, artística e revelada. A primeira actualização do espírito na religião está no puro conceito da própria religião, a religião natural. A segunda surge quando o eu transforma o dado natural numa obra, em arte. A terceira transformação retém o carácter imediato da consciência primeira e acrescenta a mediação consciente da segunda. Esta terceira actualização, na forma de ser por si e em si, é a religião revelada. Mas mesmo esta tem de ter crentes, pelo que vai ser superada, uma vez que não é universalmente reconhecida.

O espírito atinge a sua verdadeira forma como revelação, confirma Hegel, mas é necessário dirimir o que na própria revelação é representação e o que é discurso conceptual. As teologias da revelação têm forma apropriada mas um conteúdo ainda semimítico. O discurso filosófico tem uma antropologia ainda semiconsciente. Só no “saber absoluto” o espírito se compreende como o “nós” do sábio hegeliano. A forma deste espírito é o próprio espírito. E é difícil escapar à conclusão que o *Dasein* deste espírito é o próprio Hegel, o autor do livro sobre o espírito. Estamos em plena dialéctica fechada.

Este ponto é elaborado (*Ph.G.* 481-3) na Introdução à secção sobre religião natural. A religião é consciência de um objecto que

é a própria consciência apreendida como ser-dado, na natureza igual a si mesma. O homem tem de se negar a si próprio e negar o ser-dado, para fazer história, sociedade e política. Este novo mundo tão real como o da natureza nasceu da apropriação e negação do mundo da natureza. O homem é a sua acção, o ser que se auto-actualiza e se torna homem ao tomar consciência dos seus trabalhos, como narra João Baptista Vico.

A acção objectivada em obras e consciente de si mesma é o Espírito, “existência que conhece o Espírito” (*Ph.G.* 481) – o Espírito que sabe que é acção. Antes da sabedoria, o homem é a consciência do mundo. Não sabia que a consciência do mundo era autoconsciência porque não sabia que o mundo era sua obra. Considerava o mundo como estático, independente de si, e reconheceu-se no mundo como *Bestimmtheit der Gestalt*. Só o homem religioso leva a sério a natureza humana.

Apesar das aparências, nem homem nem Deus são seres puramente naturais; são ambos *Dasein* espiritual (*Ph.G.* 481). A diferença entre consciência externa e consciência de si recai sobre esta última. Por outras palavras, a pessoa religiosa encontra dentro de si a oposição entre o particular e o universal. O Espírito universal na pessoa é Deus. Na sua consciência de si o homem distingue que é Deus. Ambos são Espírito ao estarem ligados. Mas como são opostos apesar de ligados, o Espírito é concebido como ser-dado como forma determinada, *bestimmte Gestalt*.

As várias religiões distinguem-se pelas formas particulares do Espírito ao conceber Deus. Mas todas são variações de uma única religião porque a religião é consciência de todos os elementos constitutivos da existência. Cada religião valoriza um aspecto do todo, minorando os outros elementos. Como cada religião corresponde ao elemento da existência realizado num mundo histórico, houve uma evolução do mundo histórico.

O alvo e o termo desta evolução é a supressão da diferença entre consciência externa e consciência de si – (*Ph.G.* 481-2) – a supressão da transcendência e a compreensão do Espírito como apenas humano. O homem tem de procurar saber que foi ele que criou Deus e não o contrário; deve conceber Deus, aproximando-o do

modo como o homem se concebe a si próprio. A história da religião é a história da progressiva antropomorfização de Deus. Para esta sucessão ser um “sucesso”, é preciso que os deuses inferiores primitivos sejam destruídos em nome do verdadeiro Deus. A verdade de cada religião particular reside no facto de o Espírito actual – o povo actual que crê numa religião – ser constituído da mesma forma que é a concepção de Deus. A encarnação de Deus nas religiões orientais pré-cristãs, por exemplo, não tinha verdade, porque o Espírito das sociedades orientais não reconciliava o universal e o particular.

O cristianismo tornou-se verdade com a ideia de encarnação. Ao actualizar-se a encarnação deixou de ser uma ideia. O limite da antropomorfização de Deus foi Cristo, e o resultado da história da religião foi a compreensão de que tal ideia era um produto humano. Então, acabaram as linguagens teológicas porque acabou o além. A “verdade do cristianismo” é a antropologia e a destruição de erro é incorporação (*Aufhebung*) de verdade. O momento final da interpretação proclama-se de ser verdade completa.

VII, A – A religião *natural*

A primeira religião natural (*Natürliche Religion*) é a da luz (*Das Lichtwesen*) referente às sociedades primitivas. O elemento dominante da existência é a sensação e o desejo com que o homem primitivo tem consciência imediata da natureza e de si próprio. Esta consciência de si imediata tem a forma do “senhor” antes da luta, numa sociedade que vive no “comunismo primitivo”, sem escravos. O carácter imediato do desejo revela-se como a “forma do informe” de luz e trevas (*Ph.G.* 484). O ser dado (*Dasein*) em alimentos e corpos satisfaz o suplemento de desejo com “torrentes de luz” e “correntes de fogo”. A religião alarga-se aos “espíritos vegetais” e induz o vegetarianismo e as cerimónias do fogo. O elemento sublime e a grandeza desta fase primitiva da religião perdeu-se, e dispersou-se nas formas dos totens e só pode ser recuperado pela via “difícil” da ascese ou pela via enganadoramente “fácil” dos estupefacientes.

A religião totémica (*Die Pflanze und das Tier*) corresponde a um estágio mais evoluído de sociedades de caçadores e guerreiros.

O totemismo indica que a “percepção e conflito” substituiu a “sensação e o desejo” como prioridades. A natureza é percebida como um conjunto de espíritos de animais hostis e a única religião viva é a do animal. A nova religião “tem a morte dentro de si” (*Ph.G.* 485) e corresponde ao combate antropogénico. Os animais totémicos, ou deuses, são sacrificados numa religião de luta até à morte e não de escravidão, como sucede nos prélios desportivos entre clubes antagónicos. Os guerreiros ficavam conscientes de si, ao lutarem como animais e objectos totémicos separados entre si. Foi então que a consciência do artífice construiu cópias destes animais e começou a suplantá-lo lutador.

Na religião do artífice (*Der Werkmeister Ph.G.* 486-489) desapareceu o temor perante o senhor, e o trabalho do entendimento torna-se vital. O trabalho forçado mas não servil permite a edificação de monumentos de formas simples, como na civilização do Egipto. Trata-se de efectuar a “quadratura do círculo”, de colocar o cosmos esférico numa forma (Caaba em Meca). Ademais, existe utilidade nestas formas cristalinas: a pirâmide é uma “máquina de vida eterna”, o obelisco é um relógio de sol, e a vegetação serve de decoração, como nos templos de Carnaque.

Em cada novo estádio da religião, o homem é superior ao deus da fase anterior. Entre as formas intermédias conta-se a escrita hieroglífica em que homem e animal sintonizam, como na estátua de Mémnon, e o cubo de Caaba. O trabalho culmina na perfeição da Esfinge, “ser ambíguo” em que o artífice se depara com um objecto que contém um espírito próprio. A Esfinge é a culminação do trabalho instintivo pois coloca questões enquanto obra exterior com espírito interior. O mundo mudou com as obras da civilização hidráulica, e o reino do espírito passou da religião do artífice, centrada na produção, para a religião do artista, centrada no consumo.

VII, B – A religião artística

A Secção VII, B lida com o desejo, a luta e o trabalho, mas agora no contexto da consciência de si, do homem que vive dentro da sua criação, e que constrói a cidade finita. A religião artística da Grécia

(*Die Kunst Religion Ph.G. 490 e ss.*) fala sobre os deuses na mitologia, e fala aos deuses, em orações. Os deuses antropomórficos liquidaram a religião natural e o homem torna-se um “trabalhador espiritual”. Emergiu na Grécia, e porventura em Creta, a primeira raça de senhores que vive das mais-valias produzidas por outros. Esta divisão do trabalho assumida introduz a desigualdade entre senhores e escravos e o “Mundo Antigo” é do senhor que cultiva o lazer e a luta. Em grego, o verbo *scholazo* é activo (*eu crio ócio*) enquanto nas línguas modernas é voz passiva (*eu sou ocioso*). O senhor antigo empreende trabalhos espirituais ou intelectuais com que transfigura a produção material dos dados. Pode apreciar a beleza de uma coisa como o que dá prazer, sem a dor da produção.

É na religião da arte, *Kunst-Religion* que ocorre a sintonia do ser divino com a beleza. Nos templos gregos não interessa o monumental e as formas geométricas estão ao serviço da beleza. A vida sensual predomina. E contudo, na perspectiva do sábio, *für uns*, o “esteta refinado” não vale mais do que o “idiota vulgar e grosseiro”. A religião liberta-se do desejo, porque o senhor não está satisfeito com o mundo, como revela a origem da tragédia. Nasce uma outra “religião dos senhores”, a religião pública ou do Estado, quando o corpo se gasta e os orgiastas morrem. As insuficiências do prazer espiritual são mais subtis. A alegria da beleza fruída não satisfaz porque não é um trabalho. Possui certeza subjectiva que não é reconhecimento. Era religião com a “consolação aqui” e a “compensação no além”.

A religião *artística* desdobra-se em três fases. 1. As artes plásticas, na sua pureza apolínea, reflectem a perfeição do corpo e a busca abstracta da pura objectividade. 2. O hino coral é abstracto, porque na sua pureza dionisíaca, canta a perfeição espiritual, e o êxtase da alma; é o discurso directo dos deuses, entoado numa língua misteriosa. 3. O culto religioso é uma mediação simbólica que ultrapassa a insatisfação, ou alienação entre deuses e homens.

O 1.º estádio da “Religião da Arte” (VII B, a. *Das abstrakte Kunstwerk*) consiste no culto desenvolvido, a partir da forma ec-stática do hino coral, recorre a mistérios que simbolizam o desejo de sacrifício,

a luta primordial, e culmina na construção do templo que era útil como guarda do tesouro. Assim se conseguia a reversão de exterioridade e a unidade do divino e do humano.

O 2.º estádio (VII B, b. *Das lebendige Kunstwerk*) é a obra de arte viva como representação do senhor vitorioso, e efectua a passagem da luta representada nos mistérios orgiásticos dos deuses infernais para os mistérios superiores dos deuses olímpicos. O mundo dos jogos atléticos é humano porque nele pode emergir um “campeão do mundo”, alguém que recebe o reconhecimento universal na sua particularidade, ao findar a luta com os contendores. Mas o olimpismo não era suficientemente sério porque não continha a experiência da morte. Os atletas jogavam, fruindo os aplausos ou sofrendo as vaias. O seu corpo sofria mas não era actividade séria. Então, desejo e luta eram superados pelo trabalho com o discurso de um poeta como Píndaro que cantava a vitória em odes. As modernas odes pindáricas ocorrem na televisão e nos jornais. O campeão depende dos trabalhos de celebrações do poeta para dar sentido à sua gloriosa vitória. A ode clássica permitiu a transição de religião artística, quer na forma “morta” das estátuas quer na forma “viva” do atletismo, para a religião literária.

O 3.º estádio – VII, B, c. (*Das geistige Kunstwert, Ph.G. 506*) – é o trabalho “imaginativo”, no contexto da luta pelo reconhecimento. O mundo ficcional nasceu com a épica, viveu com a tragédia e morreu na comédia. A comunidade da épica helénica era uma unidade negativa (unida contra Tróia, por exemplo). Continha um comandante (*Oberbefehl*) mas não uma soberania (*Oberherrschaft*). Era um combate de nações, unidas por um herói o qual, ao lamentar antecipadamente a sua morte, se tornava herói trágico. Agora, o herói trágico apenas representa a vida do senhor (*Ph.G. 517*). Nesse sentido, é hipócrita. E no fundo, os senhores hipócritas são cómicos, como se fossem deuses a agir humanamente. Assim se explica o desenlace da *Oresteia* com o domesticar das fúrias (Erínias). O herói trágico é apenas um burguês com nostalgia do senhor que deixou de ser. E o senhor é alguém com nostalgia do burguês que ainda não é. A sua finitude é “demasiado humana”.

No mundo cômico, o burguês conhece o seu destino, não foge dele e não acredita em conflitos absolutos entre deuses e humanos. A consciência aceita a finitude como absurda. Surge este novo tipo de ateísmo que ri de deuses ridículos (e que não é risível aos olhos deles, como na tragédia) porque ainda acredita neles e ainda projecta um “deus desconhecido”. Os deuses que morrem a rir, no cômico burguês, manterão a vitalidade suficiente para reaparecer na “religião do crucificado”. Interessado em preservar o seu ser, o burguês tem de “destruir” a natureza como fonte da religião. Se isso não for possível – como a actualidade o permite com a técnica – é possível ridicularizá-la, usando-a como forma apenas decorativa, ou exagerando o papel da sexualidade. O jovem burguês estava interessado em escrutinar as máximas tradicionais dos coros e tragédia. A crítica burguesa reduz a pó a forma compacta do dever, ou dissolve-a e eleva às nuvens as formas simples do “belo e do bom”, que nada são de particular. O mundo perde o terror, esquecendo-se o senhor, e ficando apenas a família. O mundo burguês não conseguia realizar o particular como particular. O burguês suprimia o universal, não o supera. Os deuses escondiam-se; não morriam; este ateísmo cômico e feliz não matava deus, apenas o escondia.

A religião revelada

A religião da arte moveu-se historicamente do conhecimento da substância, apreendida em estátuas e templos, para o discurso do comediante. Enquanto na religião primitiva, o eu era o predicado do infinito que depois reduziria o infinito ao particular, agora, a religião revelada (*Die offenbare Religion*) dava prioridade a deus, mas de modo autoconsciente. Deparamo-nos com “dois eus”, que se confrontam e não com um eu humano perante um ser divino. E “para nós”, sábios hegelianos, “a divina natureza é a mesma que o homem é, e esta unidade é captada intuitivamente”⁸.

⁸ Ph.G. 529: “Die göttliche Natur ist dasselbe, was die menschliche ist, und diese Einheit ist es, die angeschaut ist”.

Hegel está a abordar as manifestações históricas da religião no Império Romano onde considera o Cristianismo positivamente como revelação e o judaísmo negativamente como religião sem discurso. Fiel aos seus escritos de juventude, e ao helenismo da filosofia especulativa alemã, Hegel considera lavé como irracional e ausente, e o judaísmo uma “religião da natureza”, uma síntese de “maná e totetismo” (*Ph.G.* 502). Quando o burguês cómico reflectia na sua atitude, perdia alegria e confiança em si e surgia esvaziado de espírito (*Ph.G.* 521). A consciência podia suportar este esvaziamento (*kenosis*, de *kenóos*) tal como propunha o estoicismo cuja nostalgia pela universalidade manifesta na vida cívica se apresentava como a “consciência infeliz”.

A mania cultural da comédia tornou-se a “cultura da infelicidade”. A redução do universal ao particular trouxe perda de substância e de si mesmo. A consciência encontra-se a si mesma no monismo cruel da dor, apenas capaz de lamentar a morte de Deus (*Ph.G.* 523). O burguês que não assassinou Deus, constrói a sua religião sobre o descalabro do mundo antigo. Só vê oráculos sem fé; estátuas sem vida; desconfiança ante as leis dos deuses. De nada adiantou a tentativa desesperada de revitalização, empreendida por Juliano, o *Apóstata*. A Antiguidade tentou exteriorizar o Espírito como arte. Mas o Espírito estava morto. Para interiorizar o Espírito da Antiguidade, seria preciso interiorizar a morte. Só assim faria renascer o Espírito consciente de si como Espírito. E isso exige um tipo particular de ateísmo, a “morte dos deuses”, do grande Pã (*Ph.G.* 525).

Esta hegeliana “teologia do vazio” (*kenosis*) justifica o processo de interpenetração de sujeito e substância. Por um lado, a substância esvaziava-se ficando autoconsciente. A consciência de si esvaziou-se e fez-se universal. O naturalismo judaico do “maná”, o primeiro universalismo, combinava-se com o ateísmo burguês cómico, o primeiro particularismo, fazendo surgir um “deus universal” manifesto na Revelação (*Offenbarung*) e Incarnação (*Menschenwerdung*) de Deus em Jesus. Este homem é deus, é o universal concreto. A individualidade deixou de ser um ideal porque já existia no Além, já existia na pessoa do Ressuscitado (*Ph.G.* 525). Na linguagem naturalista, este espírito teve “uma mãe real mas um pai cuja essência é

inactual” e apenas implícita, transcendente e por realizar⁹. Este é o “triste” Natal de Hegel na *Fenomenologia*. A essência não existente do Pai estava por realizar na história.

O primeiro resultado da *kenosis* é que o espírito só é captado como Filho. A consciência de si fizera-se substância na consciência e não “em si”. Isto originou o subjectivismo das religiões de mistérios de Mitra e de Ísis, e o paganismo aperfeiçoado de Plotino. O subjectivismo vulgar junta-se ao esoterismo na encarnação. A “consciência crente vê, sente e ouve esta divindade”. A Encarnação é o “simples conteúdo da religião absoluta”. O deus que víamos revelado em Jesus era o deus judaico, compensado com a perfeição pagã, instilada pelos filósofos neoplatônicos. Na vida de Jesus, a sua consciência como Espírito era o conteúdo da religião abolida. Mas a morte de Jesus foi a morte do imediato da Revelação. Deus deixou de estar presente de modo sensível. Onde antes aparecia como ser sensível, agora surgia em espírito (*Ph.G.* 531). A sua realidade passou a ser mediada pela consciência de si, tornando-se actual na comunidade dos crentes. Na Igreja, havia universalidade da crença e particularidade no crente.

Na perspectiva do sábio hegeliano, natureza divina e humana são a mesma coisa e os rituais da Igreja eram imperfeitos, apenas transitando da experiência sensível para a representação por imagens (*Vorstellung*). Mantinha-se o abismo entre além e aquém, entre espírito e representação. A consciência tinha de aceder a um nível cultural superior através de *Bildung*, a qual, através da apreensão da substância, atinge o conceito e a sua consciência à consciência de si, como acontece para nós (*für uns*)¹⁰. Ora o processo em que o espírito absoluto se manifesta como existente é a teologia da Igreja, do deus reconciliador.

⁹ *Ph.G.* 526: “...dass er eine wirkliche Mutter, aber einen ansichseienden Vater hat”.

¹⁰ *Ph.G.* 532: “Dazu ist die höhere Bildung des letztern notwendig, seine Anschauung der absoluten Substanz in den Begriff zu erheben, und für es selbst sein Bewusstsein mit seinem Selbstbewusstsein auszugleichen, wie dies für uns oder an sich geschhen ist.”

Teologia e Filosofia

O deus, cuja morte reconciliava o divino e o humano, era recordado por quem se reunisse em seu nome, partilhando o pão e o vinho e recebendo os santos mistérios como membros do corpo místico de Cristo. Contudo, para o sábio hegeliano, a verdade do Cristianismo não reside no significado mediador do mistério nem no ritual nem na exteriorização da espiritualidade em doutrinas e fórmulas. A verdade reside em a substância tornar-se sujeito¹¹. A realidade revelada do Cristianismo era a comunidade de pessoas que se reconheciam como membros e sujeitos do mundo cristão. A verdade ou realidade revelada do Cristianismo é o momento pelo qual o espírito realiza a sua comunidade. (*Ph.G.* 532). Uma fenomenologia do Cristianismo tem de considerar o pensamento teológico como ele existe “por si” e o que significa “em si”. Não seria a arqueologia a revelar o que seria o Cristianismo. Nem se alcançaria o conceito do Cristianismo através da busca do “Jesus histórico” ou da atitude do “Cristianismo primitivo” nem por qualquer “Reforma da Religião”; em qualquer dos casos, apenas encontraríamos actos e palavras de Jesus Cristo, afinal elementos externos e contingentes.

Assim, seria preciso empreender uma teologia em três fases (*Ph.G.* 534). Na primeira fase, surge a teologia abstracta da Trindade que, para o sábio hegeliano, é a representação da estrutura trinitária do ser absoluto – realidade essencial, consciência de si, e reconhecimento da relação entre os dois momentos¹². O idioma teológico desta estrutura representava os dois primeiros momentos pela relação natural – que Hegel considera imprópria – de Pai e Filho, ou seja, realidade e consciência de si. Por contraste, o Espírito Santo era admitido como exterior à natureza mas concebido como tradição.

Em segundo lugar, havia a moralidade teológica governada pela relação entre criador e criatura. Deus “tinha de ser morto”, porque não era deste mundo, para que o homem estivesse em casa no

¹¹ *Ph.G.* 532. “Aber seine Wahrheit ist, ... wirkliches Selbst zu werden, sich in sich zu reflektieren und Subjekt zu sein.”

¹² *Ph.G.* 534. “Es unterscheiden sich also die drei Momente, des Wesens, des Fuersichseins ... und des Fuersichseins oder sich selbst Wissens im Ander.”

mundo. Os cristãos como homens queriam reconhecimento mas não queriam matar Deus. “Não empreenderam esta acção metafisicamente necessária” porque potenciavam a moralidade abstracta do reconhecimento. O conselho cristão do amor era o conselho do reconhecimento mútuo. Mas como o obter sem a mediação do conflito primordial?

Para o sábio hegeliano, residia aqui a origem de várias deficiências da moralidade cristã. Em primeiro lugar, o reconhecimento só ocorre entre iguais. Mas a história é a forma da desigualdade resultante do conflito e do trabalho. Até ao advento do Estado homogéneo e universal do fim da história, não haveria amor mútuo. Poderiam existir formas substitutas de amor. Havia o amor natural da pessoa como ser de família, expresso na *Antígona*. Havia também a caridade, o amor entre seres particulares e desiguais. Mas a caridade é impossível entre iguais porque alimenta a particularidade ou desigualdade. Para o Cristianismo, como a verdadeira igualdade seria no além, a desigualdade neste mundo não era essencial. O desprezo pelo mundo resultava também em humildade, mas o amor cristão não diminuía as diferenças neste mundo. Como ideal de reconhecimento, apenas podia ser realizado historicamente, vindo a realização do Estado universal e não da caridade (*Ph.G.* 535-6).

A linguagem teológica sobre a criação do mundo – Adão e Eva, o paraíso e Lúcifer, pecado e sua superação pela encarnação, morte e ressurreição do Cristo – era a expressão em sequência temporal mítica de conceito lógico do Ser absoluto. A vida de Cristo era uma representação simbólica da vida humana. Cristo sacrificara a sua particularidade (Jesus) para realizar o universal (Logos) e o universal (Deus) reconhece o particular (Homem) que é ele mesmo Deus (Cristo). Cristo trabalhou. Era um carpinteiro. Sacrificou a sua vida. Eis a luta e risco do senhor. Mas não se empenhou na luta porque permaneceu escravo (morte na cruz). Cristo revelou o ateísmo final (morte de Deus). Mas ao ressuscitar, voltou à vida como homem real, *i. e.*, comunidade e Igreja. A tarefa da história era ultrapassar a cisão entre este corpo místico de Cristo e a organização mundana da Igreja.

Até aqui, a análise de Hegel teve dois estádios. O primeiro incide sobre a teologia abstracta da trindade, ser absoluto “em si” e “para

nós” – o absoluto dado em si. O segundo, sobre a consciência da realidade essencial expressa na moralidade teológica. Era um momento da dialéctica própria do pecado, (ser-dado) o conflito entre o bem e o mal, ou entre Jesus e Lúcifer (consciência do ser-dado) e a solução do conflito com a morte e ressurreição do Cristo (a consciência de si que confirma).

Chegamos agora ao terceiro estágio, como dialéctica própria do Cristianismo pós-apostólico, também com três momentos. O seu momento conclusivo da consciência de si transforma todo o processo em conhecimento de si pelo espírito absoluto. A morte e ressurreição de Cristo foi seguida pela revelação do Espírito Santo como espírito que existe na comunidade na Igreja. O adjectivo “santo” era uma indulgência natural e destinava-se a ser superado e mediado quando o espírito fosse compreendido. Assim, a análise tem de proceder, não ao nível empírico, mas sim da consciência de si, ou seja, da interpretação da consciência das coisas.

A linguagem representativa da “boa nova” da Ressurreição informava os convertidos que o mundo poderia acabar. Mas como o mundo não acabou, passou a ser preciso justificar o Cristianismo. O convertido tornava-se consciente de ter sido pecador, e de ser essa a sua verdadeira natureza. O que era factó para o seguidor dos Evangelhos – a queda e a redenção – tornou-se, para S. Paulo, uma questão de interpretação. Tanto quanto a realidade do pecado, interessava a consciência do pecado; a par da realidade empírica de Cristo, existe a fé Nele. Com S. Paulo vem a “segunda morte de deus”. A teologia paulina identificava bem e mal na doutrina da *felix culpa*. Deus concedera a lei, seguida da tentação da transgressão, seguida da redenção da transgressão. A redenção seria morrer para o pecado (*Ph.G.* 544), ou seja, seria uma conversão. Mas se tudo assenta na fé, para que serve a vida, morte e ressurreição de Cristo? Se a salvação vinha de Deus, se era acto de graça, a vida cristã era insensata. Se viesse da conversão da consciência humana, nem a queda de Adão nem a redenção de Jesus contariam. A fé tem de ser mediada por obras e Igreja.

A Eucaristia era o segundo momento desta dialéctica interna. Com ela, transfigurava-se a vida e morte de Cristo. Na Eucaristia, o

fiel não era só um teólogo, mas também um comunicante. A morte e ressurreição eram repetidas quotidianamente – (*Ph.G.* 545). E apenas mediante essa comunhão ou comunicação, que implicava a mediação da Igreja universal, o crente seria salvo. A Eucaristia não era um simples cerimonial de memória mas um “milagre quotidiano” que mantinha a Igreja como a instituição que mediava entre Deus e o homem. Mas era apenas um símbolo, cujo sentido dependia do alimento miraculoso do corpo e sangue de Cristo, do desejo e da vida, e não do discurso e da consciência, mesmo que fosse a narrativa hegeliana.

Atingido o terceiro momento, da transição da realidade para o conhecimento, Hegel apontava os defeitos da comunidade religiosa. A comunidade religiosa da Igreja sabia que era mantida por comunhão, mas não sabia que esta era consigo mesma. É uma consciência que apenas dispõe de representações (*Vorstellungen*, *Ph.G.* 547). A linguagem do “milagre” na absoluta reconciliação da Eucaristia entre universal e particular, mostrava que a comunidade a reconhecia como obra divina, do Além, e não sua¹³. Permanecia sempre a nostalgia pelo passado e a inocência e a antecipação do futuro e da transfiguração. O amor era suposto ultrapassar essa deficiência. Mas o amor cristão era apenas sentido e não captado como objecto pela consciência. E enquanto permanecesse como um dever, o presente era um mundo que carecia de transfiguração. A consciência sabia que o amor mudaria tudo, mas não conhecia o amor. Quando o lograsse alcançar, o amor tornar-se-ia conhecimento e sabedoria.

Conclusão

No Capítulo VII da *Fenomenologia do Espírito*, a religião começou por ser natural, Deus sem homem. O primeiro ateísmo foi a comédia, o homem sem Deus. O Cristianismo é Deus feito homem. O segundo ateísmo é a sabedoria hegeliana, o homem feito Deus. Os

¹³ *Ph.G.* 548. “Seine Befriedigung beliebt also selbst mit den Gegensatze eines Jenseits behaftet.”

conteúdos da religião são “verdadeiros” na medida em que revelam o terror humano da natureza e o modo como ultrapassa esse terror, de um modo que hoje se torna difícil de compreender. Mas a forma verdadeira dos conteúdos da religião é conceptual e não representativa. Toda a representação permanece estranha ao representante. (*Ph.G.* 482). Só o conceito e, por fim, o saber absoluto permitem ultrapassar a representação. Só um saber novo pode explicar o que a religião não consegue. Por isso, é necessária a determinação conceptual do absoluto, como explicará o Cap. VIII.

O itinerário hegeliano sobre a religião no Cap. VII da *Fenomenologia do Espírito* é apresentado como o pensamento que se torna consciente de si próprio. O pensamento tem algo frente a si, mas este algo é sempre o outro do pensamento. Ora pensar é precisamente mediar o outro. É, pois, o pensamento que assume aquele que reflecte sobre a reconciliação e o seu objecto numa dialéctica em que o todo imediato não compreendido se pensa a si próprio como mediação através de opostos. Assim estabelece Hegel uma nova unidade entre Deus e o homem. Enquanto um Espinosa identificava Deus e o mundo, porquanto Deus era a substância portadora de uma rede de ligações ontológicas da qual o homem fazia parte, para Hegel esta identificação permanece exterior. A identificação de Deus e do homem só pode ser interior quando parte do Espírito que é relação que se efectua a si própria e no qual não só o homem, mas também Deus, perdem a sua substancial unidade. É apenas a partir do Espírito que é compreensível a conexão entre Deus e o homem. Tudo indica que, pessoalmente, Hegel era um crente. Mas, atitude pessoal à parte, a apresentação da religião no Capítulo VII da *Fenomenologia* sob a perspectiva *für uns* do sábio hegeliano é um veículo do ateísmo no mundo moderno. Fica por reflectir o carácter catártico desse mesmo ateísmo.

Mendo Castro Henriques

FCH – Área Científica de Filosofia



Seven¹. Da necessária condição trágica da dinâmica própria do mal

Muito se poderia dizer acerca desta obra-prima cinematográfica, pelo que as páginas que se seguem são apenas uma primeira aproximação ética e política ao seu conteúdo.

Introdução: Que mortalidade?

Toda a narrativa deste filme encarna o sentido da mortalidade: da necessária mortalidade do homem e das desnecessárias consequências de mortalidade de alguns de seus actos. Todo o poder do mal realizado por John Doe lhe advém da possibilidade de infligir a morte, morte desnecessária e evitável, morte que ele antecipa, como se de um deus do mal se tratasse; morte perversa, que explora a frágil condição de mortal de todo o homem.

A suprema condição de mortal de qualquer pecado advém-lhe, em primeira e última instância, da possibilidade de provocar uma qualquer morte, sobretudo morte não apenas simbólica. A mortalidade humana do pecado promana da *irrecuperabilidade humana do mal maior que se pode infligir a si próprio ou a outrem: a morte, instaurando um estado de indelével tragicidade*. A demonstração obtém-se por absurdo: se nenhuma acção do homem sobre o homem fosse causadora de morte, a qualquer nível, não faria sentido algum falar em pecado mortal. E só faz sentido falar de pecado a propósito da acção do homem contra o finito, pois o infinito não é obviamente

¹ *Seven*, realização de David Fincher, produção de Arnold Copelson e Phyllis Carlyle, argumento de Andrew Kevin Walker, direcção de fotografia de Darius Khonji, música de Howard Shore, edição de Richard Francis Brook, com Brad Pitt, Morgan Freeman, Guyneth Paltrow, Kevin Spacey, John C. McGinley, casa editora: New Line Cinema, © 1995 e 2005.

afectado, no sentido lesivo profundo em que o pecado, para ser pecado, afecta.

A chamada «ofensa do homem a Deus» é uma bela metáfora para dizer da ofensa do homem a si mesmo, perante o Ser que o criou, exactamente para que ame, não para que negue activamente a possibilidade de amor que lhe foi concedida. É auto-estimar-se em demasia pensar que se pode realmente ofender a soberania divina, a partir de tão relativamente medíocre ontologia, a humana, para mais haurida simplesmente por “empréstimo” daquele a quem se pensa ou quer ofender: o mal do homem recai sempre e só sobre o homem e o restante do ser que o acompanha na sua dimensão de *realidade ontológica*, muito distante da *realidade metafísica* de Deus².

Mas é exactamente este o pecado fundamental de John Doe, o querer usurpar o lugar de Deus junto do homem, acreditando que pode melhorar essencial e substancialmente a criação. Arrogando-se direitos e outorgando a si mesmo poderes divinos, John Doe, em nome de uma correcção demasiado humana da criação, vai espalhar sofrimento e morte, acrescentando mais mal a um mundo em que o mal parece já imperar. Não percebendo que o mal apenas se pode combater com o bem e que este apenas se realiza mediante o acto de amor, John Doe incarna, não o deus libertador que ambiciona ou diz ambicionar, mas a perfeita imagem do mal, realizando a possibilidade do mal que todo o homem possui, como necessária contrapartida da possibilidade da liberdade, que é sempre possibilidade de bem, mas apenas *possibilidade* de bem

² Entendemos por «realidade metafísica» toda a realidade puramente em acto, em si sem qualquer mistura de potencialidade, no sentido de perfectibilidade. Relativamente ao ser humano, esta realidade metafísica é puramente potencial, uma pura possibilidade. Do ponto de vista humano, toda a realidade metafísica é pura possibilidade: tem de ser realizada para ser. Entendemos por «realidade ontológica» o acto de sentido que institui o homem, acto sem o qual não haveria homem ou qualquer outra referência. Deste modo, o reino da ontologia é o da inteligência criadora de sentido, a partir da possibilidade metafísica desse mesmo sentido. O ser, nesta perspectiva, é a criação humana do sentido, não a partir de um nada absoluto (idealismos), mas do acto metafísico suporte. O reino do ser é a parte semântica, própria do homem, do todo metafísico: Bem, Acto Puro, Deus. Neste sentido, sem homem, não é possível o ser, não sendo possível saber, em absoluto, o *quê*, sem o homem.

porque, *no mesmo acto de possibilidade*, possibilidade de mal. *O bem ético e político não é uma decorrência mecânica do acto das coisas, mas uma realização, uma verdadeira criação do homem*: exige trabalho e esforço, exige sempre, mas só, amor.

Se a vocação do homem é para a realização do bem, isto é, se a convocação ontológica do homem é para o bem, nada o *obriga* a realizar o bem, *podendo*, sempre, realizar o mal³. É nesta encruzilhada metafísica que radica a mortalidade ética e política do pecado, como mortalidade ética e política da *possibilidade da acção própria do homem*. Note-se, no entanto, que, se a mortalidade da acção do homem fosse apenas uma questão ética, ou seja, se afectasse única e exclusivamente o próprio sujeito da acção, estaríamos perante um mero caso de poética justiça, em que o autor do mal seria “morto” pelo mesmo mal próprio seu, o que anularia, ainda e só em si, o mal. Mas há uma dimensão política inescapável no mal, de *necessárias repercussões* políticas, isto é, sobre o ser de terceiros.

Toda a narração do filme explora esta dimensão política do mal, *a mortalidade do pecado, como necessária transcendência política do acto de mal do homem*, nas e com as absurdas consequências ontológicas sobre o outro. *É o destino de transcendência humana destes actos de mal que é verdadeiramente mortal, verdadeiramente trágico*.

³ Teoricamente, nada obsta a que se pense num homem que só faça o bem (em termos cristãos, esse homem já existiu e é Jesus Cristo, modelo de homem, potencial pecador ou seria uma falsa ficção, mas efectivamente *impecável*), isto é, cujos actos apenas acrescentam positividade ontológica à positividade ontológica já existente; mas também nada obsta a que se pense um homem que só faça mal (duvidamos de que tal homem tenha alguma vez existido), isto é, cujos actos fiquem *sempre* aquém do bem possível, do melhor absolutamente possível para cada acto. De notar que o mal nunca tem poder sobre o absoluto do bem actualizado: o que foi absolutamente bom, foi-o absolutamente, nada podendo interferir com esse absoluto havido. O mal implica sempre, no anti-*kaïros* do seu presente, uma *activa impossibilitação* de um bem maior: o seu poder, como o do bem, exerce-se no presente e tem poder sobre o futuro. Deste modo, e ao contrário do que habitualmente se pensa, nunca se destrói o que foi ou o que é, apenas *a possibilidade de algo ser*. Mas é aqui que radica a *radicalidade* do mal. É aqui que o mal é morte – morte metafísica, porque mata o que são possibilidades para o ser humano – e o pecado verdadeiramente mortal.

Trágico, porque irremediável, do ponto de vista e no nível puramente humano da acção.

A remissão religiosa do «sete» para os “sete pecados” evita exactamente um desfecho semântico puramente negativo, pois, remetendo para a esfera da religião, abre um ténue horizonte de possível positividade semântica para os destinos finais das vítimas: *talvez* haja um qualquer Deus de amor – o da religião que fala dos “sete”, precisamente como negação desse mesmo Deus – que salve as vítimas. A religião intui, melhor, os seus sujeitos intuem, aqui, a necessidade política de um Divino que absorva o mal feito e absolva, dissolva esse mesmo mal em um infinito de bem. As metáforas são claras.

Mas, *do ponto de vista puramente humano*, tais vítimas morrem irresgatadas, e, por tal, o mal triunfa, reduzindo todo o ser a um caótico emaranhado de sem-sentidos, todo o real a um *absoluto absurdo*. Deste modo, a possibilidade de compreensão do acto de mal do homem como pecado é positiva, pois a definição do pecado não é humana, isto é, abre para um outro horizonte, em que o mal não reine: é este o papel que a música de Bach⁴ desempenha na narrativa, o de demonstrar sensível, mas intelectualmente, que o homem já entreviu um outro lugar, em que não há mal, em que a paz reina, em que a harmonia e a melodia, na sua absoluta positividade ontológica, sem possibilidade de mais ou de menos, sem qualquer nota “fora do lugar”, significam o absoluto da pura positividade ontológica, a infinita bondade, o infinito bem querer criador. Não uma “harmonia preestabelecida”, mas a realização absoluta da vontade de bem: quero-te tanto que, só por isso, és.

A tragicidade da história

Todo o mal, porque necessariamente redutor de uma *ontologia possível*⁵, é trágico: trágico, porque é ontologicamente mortal;

⁴ BACH, Johann Sebastian, *Ária sobre uma corda em Sol*, da *Suíte n.º 3*, BWV 1068.

⁵ Não havendo o nada, qualquer acto, por mais ínfimo que seja, tem como limite possível, necessariamente, o infinito (o que Platão e Aristóteles perceberam, cada um a seu modo, nas óbvias figuras do Bem e do Acto Puro). Assim sendo, o acto humano tem, a seu modo e no seu nível de possibilidade, um horizonte infinito de

trágico, porque, uma vez *feito*, não permite qualquer redenção do *acto exacto* que “matou”, cuja possibilidade impediu – este impedimento realiza como que uma “eternidade ao contrário”, pois condena *a nunca ser* “eternamente” o que *poderia ter sido e, sendo*, no que foi, *ser isso que foi eternamente*.

O pecado mortal realiza a eternidade do que não foi, pois mata a possibilidade de ser. Só se pode compreender a radicalidade do mal operado pelo John Doe sobre as suas vítimas, se se perceber a densidade dos seus actos deste modo. Matar não é apenas destruir a memória viva de uma história que já foi, como se cada homem fosse apenas uma espécie de compêndio historiográfico vivo de si mesmo, com um presente reduzido a uma mera memória de um passado, o que, como o passado, de facto, já não é, relativiza muito o seu eventual desaparecimento: se se matar algo que, no fundo, já não é, não faz grande mal.

Mas o que se mata não é *sobretudo* este fundo memorial, mas a possibilidade de a história de cada homem se prolongar, *o que se mata é a sua possibilidade de ser*, que é o que de mais precioso cada homem possui, fonte de todo o seu actual ser, sua raiz metafísica. *O ser do homem vem-lhe do que ainda não foi, não do que já foi*. Ao anular a possibilidade do homem, anula-se a fonte do ser do homem. Esta anulação não tem remédio humano possível, pelo que cada acto que a ela conduzir é verdadeiramente um acto mortal, na linguagem do filme, um dos paradigmáticos “sete”. Não

realização que, do ponto de vista da existência (espaço e tempo), só é absolutamente constringido pela morte: esta é o fim das possibilidades, ontologicamente falando. Mas *todo o acto que limite o bem possível de alguém é uma forma de morte*, pois elimina, para sempre, aquela mesma possibilidade. Deste modo, todo o acto que limite um bem possível é um acto de morte e antecipa a outra morte, a “natural”. O que Platão percebeu foi que o único modo de não matar o bem possível em cada homem é *compô-lo* com o bem possível em todos os homens, dado que *todos os homens comunicam metafisicamente, segundo a possibilidade do bem*: este é o sentido profundo de um bem comum. Se cada homem se realizar, no seu melhor possível (no mais alto grau de seu bem possível), que inclui *necessariamente* o melhor possível do outro (de todos os outros co-presentes), vive o melhor das suas possibilidades e a possível morte contínua do mal infligido politicamente não o atinge, apenas a outra, mas a outra não é problema humano, pois não é dominável pelo homem.

fora, portanto, a remissão religiosa do título do filme, estaríamos perante uma absoluta tragédia humana, profética de um necessário fim trágico de absoluto absurdo para o homem, individual e universalmente considerado.

A questão posta pelo filme *Seven* é a questão do absoluto da própria humanidade, questão que tem de necessariamente ser respondida ou não haverá “lugar” para qualquer humanidade, dado que o seu lugar próprio é o lugar do sentido. A humanidade é uma realidade semântica, por essência e em substância: se esta sua realidade essencial e substancial fenece, é ela mesma que morre.

Os personagens:

À boa maneira do nosso Gil Vicente, com traços pessoais/individuais muito bem marcados, que criam autênticas *pessoas dramáticas*, os personagens são fundamentalmente *paradigmas éticos e políticos*, mas paradigmas que assentam exactamente no rigoroso desenho de suas pessoas dramáticas. Não são, pois, modelos sintéticos/sincréticos de uma abstracta humanidade, *mas realidades semânticas pessoais*, elevadas à dignidade de paradigma de humanidade. Sem esta elevação, a obra seria apenas mais um registo psicologista de uma acção particularista, não o documento modelar de pensamento, que é, acerca da possibilidade do mal e da possibilidade do sentido, perante o mal.

Mills

A falta de inteligência de Mills é trágica: incapaz de perceber profunda e largamente o sentido da realidade em que se encontra, limita-se a *reagir*, quando o momento exige *acção* e acção o mais esclarecida possível. É o homem do coração, aparentemente corajoso, mas, porque estúpido, apenas temerário, que não consegue colher o sentido íntimo dos actos com que é confrontado, reagindo sempre de forma a servir os intentos do plano maléfico elaborado por John Doe, mas elaborado sem escolha pessoal de protagonistas activos: estes são dados pela realidade e, numa coincidência que confirma o que sabe sobre os humanos, integram-se perfeitamente

na trama previamente urdida – para John Doe, todos os homens são seres desprezíveis, de tal modo inferiores, que, mesmo aqueles que são profissionais do combate ao crime se tornam inadvertida, mas inapelavelmente cúmplices deste.

Mills é o paradigma do *homem que não entende*: não entende a bondade da mulher que vive a seu lado, arrastando-a para um mundo que ela abomina; não percebe a sua gravidez, apesar dos sinais que qualquer gravidez necessariamente provoca; não percebe a amizade que, imediatamente, liga Tracy a Somerset; não percebe o sentido dos premeditados indícios que o assassino vai deixando; não percebe as armadilhas sucessivas de John Doe; percebe, apenas, no fim, o trágico da situação em que se encontra e o papel que tem de desempenhar, papel que o aniquilará, enquanto homem. Tarde demais.

Mills é também o paradigma de todos os homens bem-intencionados que acabam por servir de instrumentos do mal. Mas é mais: é o paradigma do homem que não tem salvação possível, de um ponto de vista meramente humano. Para além da lei, de bem e de mal moral e político, para além mesmo da vontade de John Doe de que encarne a ira, Mills cumpre o único acto que lhe resta, como Mills, e, como Mills, desaparece, deixando apenas uma máscara de absoluta angústia e perdição, de total vazio interior, aliás, rigorosamente retratada no e pelo rosto do actor Brad Pitt.

Mills cumpriu-se, pois os moinhos de seu nome substantivaram a moagem de seu ser, deixando nada ou apenas pouco mais do que um pó de humanidade, humanamente irredimível, pois o pó do homem, vulnerável a qualquer fio de ar, necessita sempre de um qualquer líquido divino para que dele nasça ou renasça uma forma ou nova forma humana, como bem viram grandes mitos antigos. Toda a humanidade é este moinho que ou mói o grão do bom pão do amor ou mói o próprio homem. E o moinho é a metáfora, não do pecado, mas do que é a sua mesma possibilidade: *pecado mortal é que o moinho do homem moa o próprio homem*. Se Mills é o homem que se mói a si mesmo, John Doe é aquele que se quer moinho de toda a humanidade, a pretexto de a transformar numa boa farinha, mas que, no fim, apenas encontra cinza, onde deveria

tal farinha haver: é a figura do diabo nosso de cada dia, o mal possível e real de nós próprios, mal realmente radical como possibilidade, mas apenas como possibilidade de realização nossa, isto é, minha, insubstituivelmente minha.

Somerset

Somerset é o homem que, simbolicamente, *busca*, em aparência, serena, mas, na realidade, desesperadamente, *a verdade*, e que ouve e se deleita com Bach. Este desespero é causado por um cepticismo, haurido numa experiência de vida em que o sentido procurado se furta, cada vez mais, ao encontro. Mas uma vida em que ele mais não fez, para contrariar o mal que percebia, do que “ouvir Bach”, atitude estética, mas profundamente cobarde, pois isso para que aponta a música celestial de Bach não cai pronto do céu, cria-se na mesma realidade em que o ouvinte habita, a seu modo e nível de perfeição, como o mesmo Bach fez, no seu pessoal caso, com música. Ora, Somerset não era músico... A grandeza da acção de um Bach em seu mister próprio não é igualada pela grandeza de Somerset em seu mister próprio: ouvir música nada resolve. O que se pedia de alguém como Somerset não era que não ouvisse ou se deleitasse com a música de Bach, mas que fosse coerente com o sentido que essa mesma música nele suscitava. Uma profunda cobardia, de que é paradigma político universal, impedia-o.

O seu cepticismo desiludido termina, quando surge um agente do mal, que emerge do caos de mediocridade da banalização do mal, em que miríades de actos de mal, aparentemente triviais ou trivializados pelo seu mesmo número e sua iteração, se acumulam, sem que tal pareça importar aos seres humanos, e mostra, sem margem para dúvidas ou para grandes hesitações, a face de radicalidade do mal, perante que urge fazer algo, *sem o que todo o sentido verdadeiramente se perde*.

É como se Somerset tivesse estado toda a sua medíocre e cobarde vida à espera de tal emergência. Esta mesma vida preparou-o com uma memória de “saberes de experiência feitos” que lhe permite enquadrar modeladamente os aparentemente discretos

actos de John Doe. Somerset é o único que possui a *capacidade de ler*, a inteligência, de algum modo antecipando a estrutura em que se inserem os indícios semânticos deixados por John Doe. Somerset é aquele que possui o *logos* e, como tal, aquele único que não vai poder ser arrastado para a trama perversa da acção. Este *logos*, obtido com muito sofrimento e às custas de algum mal, também, é o único meio de lidar com o mal, na única forma possível de não contaminação: contemplativamente.

Somerset é capaz de contemplar o mal, descortinando-lhe o eventual sentido: por isto, continuamente emite avisos, todos profundamente acertados, mas ignorados por aqueles que não lhes podem prestar a devida atenção, pois não possuem o necessário *logos*. Mills, que não possui este *logos*, pois não possui uma experiência ou uma inteligência equivalentes à de Somerset, é arrastado para a trama.

Somerset é o único que poderia ter frustrado o plano de John Doe, caso tivesse percebido que o também único modo de subverter o plano do mal era *ser ele a matar ou incapacitar John Doe*, evitando, assim, que Mills o fizesse. O universo de tragicidade da acção não seria anulado, *mas John Doe não teria*, como efectivamente teve, *uma vitória total*. Haveria que carregar com a cruz do *único acto* capaz de derrotar John Doe e salvar Mills. Neste filme, não há recurso a magias, tão do agrado do mundo contemporâneo, esvaziado de estruturas metafísicas, que, depois, por falta não de “maravilhas”, mas de inteligibilidade capaz, repreenchido com todas as formas imagináveis de modos irracionais de “explicação” ou de “compreensão” do que, de um ponto meramente empiricista não é explicável ou compreensível, recorre à única aparente salvação semântica possível, a fim de que todo o sentido não colapse num absoluto nada, a magia, o conveniente *deus ex machina*.

Surgem, assim, as soluções imaginativas, mas artificiosas, que procuram anular a possibilidade de queda no nada de sentido, mas mais não fazem do que prolongar a angústia dessa mesma ausência, sempre intuída, por mais que a fraca consciência minta a si própria.

A tragédia real implicada por certas circunstâncias em que o ser humano é posto ou se põe a si próprio, fundada de modo não

erradicável na mesma tragicidade possível da condição ontológica ética e política própria do ser humano, não tem qualquer solução possível a partir de sua mesma interioridade prática e pragmática: em certas circunstâncias, nada pode eliminar a possibilidade de um desenlace trágico e a sua mesma realidade; noutras, apenas um qualquer movimento cairótico proveniente do exterior pode anular a tragicidade possível e real da situação em que o ser humano se encontra. O tipo paradigmático deste último caso é a mesma figura de Cristo, na narrativa total da sua acção, independentemente de se considerar na sua dimensão meramente literária ou na sua total dimensão histórica-real. Não é esta diferença que lhe anula o sentido paradigmático.

Mas já a obra final de Sófocles, *Édipo em Colono*, antecipava esta mesma possibilidade e realidade, num passo histórico de intuição paradigmática raríssimo. Em termos literários, a obra que melhor justapõe a possibilidade radical da tragédia com a sua real anulação por meio da acção do sujeito da possível tragédia, obra única na história da humanidade, é o bíblico *Livro de Job*. Obra paradigmática, mas obviamente de pura ficção, o que não quer dizer que não estabeleça a possibilidade de uma verdade absoluta, ainda que provavelmente para sempre intangível, por irrealizável naqueles mesmos moldes paradigmáticos. Mas é por o paradigma ser irrealizável enquanto tal que é tão importante, pois fornece o inalcançável e absolutamente inimitável modelo a imitar... Platão bem o percebeu.

A situação de Somerset enquadra-se naquela situação paradigmática precisamente pelos "amigos" de Job, em que se inclui a própria mulher de Job. Podendo ajudar o sofredor, pelo menos aliviando politicamente o sofrimento ético impossível de aceder por terceiros, preferirem nada fazer neste sentido, antes contribuindo para a sua maior dor e maior sofrimento. Presença impresente, a destas pessoas é um testemunho contra a humanidade, na sua imediata estupidez, incapaz de perceber cairoticamente o que deve ser feito, quando deve ser feito e como deve ser feito. É o retrato de uma humanidade impotente e que se compraz em sua mesma impotência, julgando-se, por ser assim, amada por Deus. É o paradigma do rebanho detestado, e com razão, por Nietzsche.

Somerset, como quase toda a humanidade de sempre – basta ver os magníficos resultados historiograficamente reportados desde que há registos políticos –, prefere não assumir sobre si a responsabilidade pelo bem comum. Assim, vai sempre jogando de forma ambígua, usando uma inteligência privilegiada de forma menor, vendo muito, mas não querendo ver muito mais além e, sobretudo, não querendo agir segundo a necessidade do sentido do que via e do que via antecipando, precisamente porque era capaz de precursar inteligentemente os possíveis itinerários do sentido do que se ia construindo, em práxis e pragma, em seu redor.

Aquando da descoberta do conteúdo da caixa – uma boceta de Pandora do mal – que o assassino manda entregar num local ermo, com todo o significado que o deserto assume nestas narrativas, Somerset, a sós com o sentido que ia intuindo, bem sabia quais as possibilidades que imediata e logicamente decorriam daquele envio e daquilo que tinha motivado o envio e o conteúdo da caixa. Sabia muito bem o modo de agir de seu companheiro, sabia que haveria apenas duas hipóteses: ou Mills matava o assassino, dando-lhe definitiva e inexoravelmente a vitória, vitória que não era fundamentalmente de John Doe, mas do mal que este incarnava e de que se fizera instrumento; ou Mill não o matava e, então, ou se matava a si próprio ou não.

Sabendo do carácter irascível de Mills, deveria ter apostado nas duas hipóteses mais cruentas, pois, se se enganasse, não haveria mal algum. Ao não apostar de todo, ao ficar num torpor ético e político, que o impediu de escolher pelo melhor possível, Somerset desencadeia a possibilidade do pior dos males que, seguindo a mesma pura lógica do mal em acto humano, acaba por se consumir, como se o mal, incarnado, funcionasse como um qualquer vulgar ser vivo, tudo fazendo por continuar vivo e mesmo por se reproduzir. É esta a dinâmica, senão mesmo a essência (em busca de uma imortal substância, na forma do mal realizado, do bem aniquilado) daquilo a que miticamente se chama o diabo, *realíssimo em cada acto de mal cometido*, mesmo e talvez sobretudo, por omissão, quantas vezes suprema cobardia.

Mas, se Somerset tivesse sido, ele, a matar ou a incapacitar John Doe, não haveria a mesma vitória do mal? A questão é pertinentíssima e tem de ser respondida. No que diz respeito à segunda hipótese, a incapacitação, pelo menos momentânea, de John Doe resolveria a questão da sua vitória, nesta narrativa, impedindo-a. Sobre a sua sequência não imediata nada podemos dizer com qualquer segurança. Mills ficaria livre de ter de optar. O último dos pecados, esse que é, por *hybris*, o portador e o porteiro de todo o pecado, de todo o mal, como os antigos sempre perceberam, independentemente do nome atribuído ao mal feito na e pela *hybris*, nunca teria possibilidade de realização, pois o seu objecto possível teria sido removido, ainda que não permanentemente.

Deixando-se John Doe vivo, ficaria, dado o incumprimento imediato de seu projecto, por demonstrar realmente a inexorabilidade do caminho do mal, uma vez começado o seu trilho humano. Que faria John Doe?

Se fosse a primeira hipótese a realizada, sem que Somerset usasse de qualquer ira, que não experimentava, também o projecto de John Doe cairia por terra, pois o que está em causa no filme não é a morte, em todas as suas possíveis e reais dimensões – confundidas, para mais –, mas a morte por meio do exercício de um dos pecados de morte, precisamente. Sem ira, a morte de John Doe por Somerset teria eliminado absoluta e definitivamente o objecto da possível ira de Mills e anulado a vitória de Doe, no cumprimento preciso de seu preciso intento.

É que nem todas as mortes são um mal: a morte natural não é um mal, é outra “coisa”, de um outro âmbito, mas é ética e politicamente inqualificável, não podendo, assim, ser considerada um mal, sob pena de equivocidade, embora seja este o clima intelectual em que vivamos; não somos obrigados a concordar com ele. A morte, acidental – por falta de pontaria – ou não acidental – por Somerset pensar que seria preferível tecnicamente eliminar imediatamente o objecto da possível ira de Mills – seria apenas uma morte actualizada para impossibilitar um mal maior, mal que o objecto dessa morte tinha, aliás, criado. Seria algo com que Somerset teria de viver para o resto de seus dias, não seria a solução mais perfeita, em termos

absolutos, mas seria uma das duas melhores soluções possíveis. Não optando por qualquer uma destas, Somerset deixou o caminho lógico aberto a que a ira pudesse nascer em Mills, tomando o seu normal caminho, trágico caminho, consumando-se na consumação de todo o mal cuja possibilidade tinha sido engendrada por John Doe.

Dada a grandeza humana do que está aqui em causa – grandeza que os antigos tragediógrafos bem compreenderam e de que deixaram páginas insuperadas –, uma abordagem meramente retórica, como foi a de Somerset junto de Mills, é obviamente insuficiente: que pode a palavra de homem contra a complexa caoticidade de pensamentos que habitam a alma de um ser humano quando confrontado com o acto clímax de semelhante percurso? Que pode a razão da língua contra a irracional razão de uma dor e de um sofrimento, exacerbados pela impossibilidade de compreensão de um sentido que não existe, de facto? Que pode o ser humano comum senão explodir num autêntico vulcão de ira e ódio, que tudo arrasa? John Doe bem o sabia e nisso tudo apostou, com um domínio absoluto de uma racionalidade pervertida, do serviço único do bem ao serviço único do mal.

Nada trava tal processo de vitória, num mundo em que Deus já não mora e em que a magia nunca morou realmente. Onde só mora, como paradigmaticamente morava Job, o ser humano, a quem compete o papel divino do trabalho no sentido de evitar o triunfo de qualquer John Doe. Foi desta missão que o céptico – aliás, coerentemente – Somerset abdicou. O acto de eliminação temporária ou definitiva de Doe teria sido um acto de amor por Mills. Que o não tenha percebido ou, tendo-o percebido, que tenha querido fugir às consequências desagradáveis de tal acto, permitiu o triunfo do mal.

As grandes peças literárias – de este e oeste, de norte e sul – da humanidade, demonstrando uma elevação espiritual que ultrapassa em muito a bestialidade mecânico-material em que se quer afundar a mesma humanidade, demonstram, desde sempre – desde que há tais peças –, que há apenas um caminho para evitar o mal, que esse caminho são os actos de amor, que não podem ser confundidos com actos simpáticos ou mesmo impecáveis, mas que são actos que introduzem não o absoluto do bem divino total, mas o melhor do bem

humanamente possível. Querer a actualidade de uma humanidade perfeita é querer não uma utopia, mas o impossível. Mas a evidência da impossibilidade da perfeição da humanidade não obsta a, antes implica, uma humanidade que se norteie pelo sentido do bem comum, bem que só se pode produzir, mesmo criar, se todos trabalharem para o bem de todos os outros. Não é isto que faz John Doe, não é isto que faz Somerset, não é isto que faz Miller e a hipótese de Tracy o fazer é aniquilada por Doe. Deste modo, como não ser esta obra uma tragédia? É, aliás, uma das poucas tragédias que conhecemos após o depercimento da tragédia antiga com o *Édipo em Colono*, de Sófocles, que, por já não ser uma tragédia, fechou o ciclo antigo da tragédia.

Como *muito bem percebeu o mesmo grande Sófocles*, apesar da tradição fatalista anterior, que apenas percebia a grandeza trágica como grandeza negativa, fazendo do homem um brinquedo nas mãos de diversas potências não humanas, isto é, eliminando verdadeiramente o homem da tragédia, *é no momento da opção que tudo se joga*. Este *kairos* é verdadeiramente trágico, pois dele não há possibilidade de fuga, dado que uma recusa de escolha é, ainda, uma recusa e, nessa recusa, uma escolha, se bem que de nível superior. Ora, *é nesta situação irrecusável que todo o acto ético e político do homem se joga*.

O trágico não reside, pois, no tipo das consequências ou no condicionamento qualquer do acto, mas no mesmo acto, na sua estrutura de impossibilidade de fuga à necessidade da escolha. Em certos momentos, só por ter de optar, já o homem está, de algum modo, condenado.

Quando deita fora a arma, Somerset entrega o triunfo a John Doe e *condena o amigo a ter de optar*. Ora, toda a trama estava montada para que, caso Mills chegasse à situação de ter de optar, *qualquer que fosse a sua opção*, estaria condenado a um sofrimento excruciente. Só Somerset poderia ter, com a sua inteligência, completado⁶

⁶ Mills: coragem sem inteligência; Somerset: inteligência sem coragem. Ora, como bem percebeu Platão, o homem só é homem (e a justiça só existe) quando todas as três virtudes fundamentais (temperança, coragem e prudência) estão presentes, concomitante e harmonicamente. Só a completude harmónica entre os dois amigos poderia ter salvo Mills e, com ele, Somerset. O bem é sempre, necessariamente, quer o homem disso tenha consciência ou não, um bem comum.

Mills, o aparente corajoso, mas estúpido, *salvando-o*. No entanto, a ligação profunda entre os dois nunca chegou a realizar-se, melhor, realizou-se, já depois do desfecho trágico e absolutamente negativo de tal tragédia. Somerset não foi capaz de estar à altura da situação, a sua superior inteligência não foi ajudada por uma coragem que o fizesse agir caíroticamente, segundo o acto único possível capaz de resolver positivamente a situação.

A cobardia de Somerset perdeu o que poderia ainda ser salvo, no meio de tanto mal e de tanta perversidade. Somerset é o exemplo de como um homem tendencialmente bom, por inacção, pode coadjuvar o mal, inacção que ele tanto criticou, mas que não conseguiu, ele também, vencer.

Se a cena em que Somerset arremessa com o metrónomo para longe, símbolo de já não necessitar de um marca-passo exterior para lhe ensinar o ritmo de sua vida, representa o início de um processo de emancipação de uma paixão paralisante perante o mal, tal momento de início de libertação acaba por vir tarde demais, porque *o mal não espera e o bem não pode esperar*. Na cena que antecede a morte de John Doe, vemos um Somerset em agonia de hesitação, sem saber o que fazer, como que procurando um qualquer metrónomo que lhe diga o que fazer: ora, o que o momento dele pedia, o que o amigo dele necessitava, o que o balanço entre bem e mal exigia era que interrompesse aquela sequência, do único modo possível, definitivo, impossibilitador de deixar levar Mills a fazer o que fez. Salvaria Mills, salvando o que ainda era possível salvar. Com a sua inacção, Somerset permitiu que tudo fosse condenado. Não admira que não pense que o mundo seja maravilhoso, mesmo quando percebe, finalmente, que vale a pena lutar por ele. Mas, para quê lutar por um mundo assim? O filme não dá resposta, pois Somerset, o único que poderia responder, não responde.

John Doe

Como o mal não tem propriamente ser próprio e John Doe incarna o mal, a sua caracterização é dada ao longo desta reflexão, recebendo sentido do sentido dos outros, como John Doe, parasita ontológico do acto alheio.

Tracy

A presença da mulher de Mills, Tracy, tem uma importância fundamental, pois sela inequivocamente o carácter de *maldade absoluta* dos actos de John Doe: todas as outras vítimas possuem qualquer “mácula”, passível de servir de “*desculpa*” para a acção “moralizadora” de John Doe – exposição autojustificativa que ele, aliás, faz, na parte que antecede o desfecho final –; mas qual é o defeito de Tracy, qual o seu “pecado” próprio, que possa justificar a sua imolação? Nenhum! E John Doe bem o sabe; bem sabe que não a pode incluir na lista das suas vítimas pecadoras.

Então, e necessariamente, a mulher de Mills é vitimizada apenas por ser a mulher de Mills, a perfeita mulher de Mills⁷, a pretexto de a sua perfeição ser causa de inveja em John Doe. Aqui, e só aqui, a história toca as raias do *absoluto de perversidade do mal*, atingido sempre que se sacrificam aqueles que não podem humanamente ser classificados senão como *inocentes*⁸. Esta mulher é sacrificada *porque é perfeita*. É claro que é esta perfeição e não a imperfeição

⁷ Humanamente, tudo em Tracy é perfeito: da beleza dita física, à beleza moral, à beleza política, tudo manifesta um esplendor de positividade ontológica; mesmo o cerceamento à sua possibilidade de bondade, com a vinda para a cidade, parece ter sido superado ou estar a sê-lo. *Não há qualquer sombra de pecado na acção de Tracy em todo o filme*, indício de que não só possivelmente, mas também provavelmente todo o seu acto – incluindo o passado – obedece a um mesmo modelo ontológico de bondade. Assim sendo, *é tão perfeita quanto um ser humano pode ser*, na sua infinita perfectibilidade, mas finita efectiva perfeição, que é finita, sim, mas absoluta em cada acto de positividade. Vítima inocente, é claro o paralelo com Job, com a diferença de o seu “deus”, esse que quer dispor de sua vida, ser estúpido e não querer a sua salvação, antes a sua mesma perdição.

⁸ Em Job, é a inocência deste que o mantém em relação com o que há de absolutamente bom nele e em tudo; aliás, são o mesmo este bem e a sua inocência. É a esta inocência que Deus reconhece e recompensa. É a falta de inocência dos seus falsos amigos que Deus pune. Ora, esta é a acção de Deus: o absoluto bem que reconhece o bem do homem e lhe é conforme (o que implica um sentido de liberdade em Deus também segundo o melhor possível, como bem viu Leibniz). Os maníacos da autodivindade funcionam sempre segundo o paradigma dos tiranos: o melhor do bem possível, sim, mas *para eles*. Esta imanentização nosológica dos poderes de Deus acaba sempre na produção de tiranos e estes, por definição, são os inimigos mortais do bem comum, que não suportam, porque elimina a possibilidade do bem seu exclusivo.

do mal que causa sempre escândalo perante a maldade, pois é a prova de que *é possível ser-se bom*, ao contrário do que os agentes do mal argumentam, a fim de poderem justificar a sua acção. *O que mais escandaliza o homem que vive para o mal é que existam pessoas boas*: há, pois, que eliminá-las, a fim de aniquilar qualquer presença de um bem, do bem, presença que é a única real ameaça para o mal.

Se dúvidas houvesse acerca das razões que movem a acção de John Doe, o sacrifício da inocente Tracy bastaria para no-las tirar. A presença de uma outra vida pessoal no seio de Tracy reforça, ainda mais, o sentido de pura maldade de tal acto, estendendo a sua acção não apenas à possibilidade do que já *realizou alguma possibilidade própria*, autónoma, mas à *pura possibilidade de se ser algo*, algo de *realizadamente* humano, próprio e autónomo: a criança por nascer representa a *pura possibilidade humana*, radicalmente negada, a *extensão da perversidade do mal à própria raiz ontológica da existência humana*⁹ – símbolo da verdadeira potência do mal, se levado às suas possíveis últimas consequências.

Aqui, surge o símbolo máximo da maldade de John Doe, na transcensão numerológica da cifra pretexto: se são sete os pecados mortais e se, na lógica perversa de John Doe, deveriam ser sete os sacrifícios humanos que ilustrariam o seu “combate ao mal” e como que reporiam simbolicamente o equilíbrio do bem perdido, o resultado efectivo excede o sete sacrificial necessário, acrescentando um *oitavo* ser ao número das vítimas. No fim, temos sete pecados e oito castigos: ao número da perfeição – o 7 –, pervertido pelo pecado, e supostamente restituído pelo castigo, acresce um oitavo, excesso que não corresponde já ao septário divino/humano, mas apenas ao *topos* de uma perfeição puramente divina, um «oitavo

⁹ Mas, em sua mesma radicalidade, é sempre este o fundamento último do mal: aniquilar a possibilidade da mesma humanidade. Sem esta finalidade, o mal nunca passaria de um mero incómodo, mais ou menos doloroso. *A função última do mal é aniquilar o ser humano*. Sem esta promessa de aniquilação, haveria dor e haveria sofrimento, mas que seria da ameaça do mal sem a ameaça da morte?

dia» que excede qualquer simples homem, enquanto mero homem. Ora, reside aqui a fonte motora do mal de John Doe: ele quer ser o oitavo, ele, como qualquer vulgar tirano, quer ser Deus, tornando-se, dado que Deus não pode ser, num seu simétrico, num deus do mal, num antideus, num deus, não de um impossível oito transperfeito, mas de um *zero*: máxima imperfeição, porque nada, deus da vontade do nada, necessário deus de destruição.

Mas há, da acção deste pseudodeus, uma outra lição fundamental a retirar. O ensinamento decorre da verificação de que, mesmo de um ponto de vista de um extremo rigor agatológico, que obrigasse a uma vida virtuosíssima, a fim de não se ser condenado a um inferno feito à medida de um John Doe, há dois castigados que não cometeram qualquer acção que mereça um qualquer castigo: Tracy e seu uterino filho. Percorra-se o filme com a maior atenção: não se descobrirá qualquer pecado por parte do infante (o que é óbvio, dadas as circunstâncias) e não se descobrirá qualquer pecado de Tracy. Então, que justificação tem o seu castigo? Não pode ser por fortuita coincidência que o assassinio de Tracy tenha sido o sexto a revelar-se, dado que “seis” é precisamente o número do diabo, figura do mal, porque revela a impotência deste para alcançar o aparentemente tão próximo “sete”, já divino. E é exactamente o crime que John Doe atribui ao pecado da inveja.

Mas o pecado não é de Tracy, é de John Doe. Tracy é o mero instrumento inocente de uma forma de *luxúria do poder*, em John Doe. Este crime representa a escravização do homem à tirania do homem que quer ser Deus, mas que *é impotente sequer para ser homem* e, assim, destrói tudo o que é humano, especialmente o que lhe manifesta a possibilidade humana de bondade, de grandeza de estofos divinos ganha, não pelo falso anseio pelo “sete”, mas pelo humilde exercício das sete virtudes que apontam para a realização do “oitavo” salvífico.

John Doe não mata apenas homens, ele *mata também a inocência* que alguns homens ainda conseguem manifestar. É contra a inocência e a sua possibilidade que John Doe trabalha: quer eliminá-la na raiz. Nada melhor do que matar Tracy, pois, neste acto e com este acto, consegue não só matar a inocência de exercício da

mocinha, mas também *o absoluto de possibilidade* de uma inocência de exercício, na pessoa do filho por nascer. Ao mal, interessa *não apenas combater o bem que já existe*, o que pode conduzir a uma vitória relativa, mas, sobretudo, *eliminar a própria possibilidade do bem*, eliminando tudo o que ainda não foi contaminado por si. Para que o triunfo do mal possa ser total, é necessário que o trabalho de aniquilação do bem seja completo, procedendo desde a mais profunda fonte da sua possibilidade: a mesma origem do ser humano.

John Doe não é um profeta denunciador do mal e um taumaturgo ao serviço do bem, é um tirano ao serviço de si próprio, da sua vontade de poder sobre o ser, vontade que lhe advém da exacta impotência de ser minimamente bom em sua acção, de ser, como ele mesmo diz, "normal". Se a vida e o mundo que John Doe critica e quer destruir são um mostruário de actos de maior e de menor bem, em que o bem tem grande dificuldade em se fazer sobressair, o mundo que John Doe quer criar é um mundo em que só há mal. Mas apenas num mundo de absoluto mal podem os homens como John Doe sobressair como homens bons, tal a pouca quantidade de bem que em si e consigo transportam.

A acção

Este filme estabelece-se como uma *teoria narrativa da acção*, fazendo derivar desta toda a actualidade ontológica que interessa, não deixando qualquer espaço para uma leitura passivista ou passionalista da narração. Os actos significativos sucedem-se, segundo uma cadência de tipo necessitarista, demonstrando a essência e substância prática da vida dos homens, para o bem e para o mal. Podemos ler a prédica de John Doe como uma mostraçãõ da necessidade da acção, por excesso da mesma acção, como que procurando chamar à acção os homens inactivos, responsáveis pelo degradado estado das coisas.

Ao contrário do que Somerset afirma, não há uma *apatia* geral, mas uma *paixão* geral, em que os homens se demitiram da sua essencial condição de agentes, para se comprazerem num estatuto de meros sofrendores de actos alheios, de alheia etiologia. Mas, então,

há actos que originam esta paixão, pelo que, afinal, não existe quer uma apatia geral quer uma paixão geral. Que há, então?

A humanidade está reduzida a uma interactividade *reactiva* mínima, em que os homens não são já mútuos agentes de heterocriação, mas, tão-só, reagentes em um caldo social de mera sobrevivência desesperada, desumanizada, animalizada, bestializada. A cidade modelo em que estes personagens se movem – e em que todos, menos Tracy, parecem mover-se bem – já não é mais do que um aglomerado de seres com forma exterior humana, mas cuja actuação já não cumpre a mesma humanidade, em seu sentido de tendencial plenitude.

John Doe limita-se a ser o corolário semântico óbvio de um tal conjunto de seres. O destino necessário de uma “cidade” em que não reina o sentido do bem comum é a sua transformação num caos de depredação, governado por aquele que se afirmar como o melhor predador, o tirano, que John Doe incarna. À ausência de uma acção e acção verdadeira, isto é, na plenitude realizadora da sua potencialidade criadora, ou seja, de introdução de positividade ontológica, responde sempre, não uma inacção, o que seria absurdo, mas uma acção perversa, real em seu acto, sim, mas que visa não a positividade ontológica, mas apenas a sua mesma desesperada perenidade, independente da positividade operada.

A inacção

A inacção é uma tendência de tal modo presente na possibilidade de acção do homem que até há teorias que pretendem justificar a sua bondade, não percebendo a sua inanidade absoluta – dado que não há, em absoluto, não-acção alguma (seria o nada) –, mas louvando o que, no limite, mais não é do que uma racionalização de uma estrutural cobardia.

Não é possível a inacção em sentido absoluto. Mesmo o suicídio, forma talvez possível de provocar inacção, para que possa ser, necessita de um – final – acto: este, ao terminar a possibilidade dos actos, revela-se como supremamente significativo, através de um acto, o que lhe confere o estatuto de acto absolutamente signifi-

cativo. Para inacção, não está mal. Mas, se uma inacção absoluta é impossível, já no seu estatuto relativo, a inacção é possível, tornando-se humanamente blasfema quando implica sofrimento para terceiros ou qualquer outro atentado contra a sua possibilidade.

Se a inacção fosse apenas ética, como alguns pretendem, necessariamente não transitando desde o seu sujeito qualquer realidade, então, ser inactivo seria uma opção inteiramente imanente, afectando apenas quem a tomasse. Mas há uma dimensão necessária de transcendência política na vida dos homens, pelo que qualquer acção ou inacção tem necessárias repercussões políticas.

Mesmo assim, se o universo político fosse um universo de bem, exclusivamente, a inacção seria irrelevante; não se percebe é como é que um universo de bem se pode constituir com e em absoluta inacção. Mas, quando há inacção perante o mal, esta inacção passa imediatamente a ser sua cúmplice, cúmplice do mal, assumindo, pelo seu não-acto, parte do acto que carregou a negatividade ontológica do mal: *a inacção torna-se activa, como contribuinte para o mal que permite*. Logicamente, segundo a lógica de não-ser, contribui com o nada da sua acção para o nada de ser possível que o mal impôs. A inacção, nestes casos, é o acto próprio da impossibilidade do bem, isto é, é o próprio mal, no que este tem de activo, por mais irónica que esta conclusão possa ser.

O amor

Como consequência, percebe-se que a grande lacuna política é a aparente inexistência de amor em uma tal cidade. E, de facto, se retirarmos a relação entre Tracy e Mills, isto é, de Tracy para Mills (não o inverso) e a amizade entre Tracy e Somerset, não encontramos, no filme, qualquer manifestação de amor, pelo menos até às declarações finais de não abandono de Mills pelos seus colegas e de que o mundo é algo pelo qual vale a pena lutar-se.

É exactamente este tecido conjuntivo relacional do amor que a cidade não tem. Sendo o amor necessariamente activo, não havendo amor sem actos de amor, sendo a cidade praticamente destituída de actos, no verdadeiro sentido do termo, não pode nela haver

amor. O que há são sucedâneos aparentes de amor, mas que, não só não cumprem o papel relacional aglutinador do amor, como, pelo contrário, se limitam a relacionar os homens negativamente, por meio dos obstáculos que entre si erguem: tal o papel das paixões que não se resolvem em amor.

Ora, o papel de John Doe é duplamente negativo: primeiro, não se dedica a demolir os obstáculos; segundo, em vez de demolir os obstáculos entre os homens, destrói estes, com a aparente finalidade de, destruindo os homens causadores de obstáculos à relação, destruir estes últimos. Não percebe – melhor, não quer perceber – que, sendo o problema universal (pelo menos, segundo a sua própria perspectiva), terá de eliminar todos os homens, para eliminar todos os obstáculos à relação. Ou será exactamente isto que quer: eliminar os homens, não curá-los?

Que terapia é esta que mata a doença matando o doente, sobretudo quando não utiliza outras formas de intervenção menos radicais, mas, em alguns casos, mais eficazes? Que médico é este que mata o doente para o curar? Que salvação pode advir da perversão, em mal ainda pior, de um primeiro mal, que quer virar o pecado contra o pecador? E quem vira o pecado contra o pecador, quem é, qual a sua natureza e estado, é impecável? Se não é impecável, não introduz uma terceira perversidade, que vai consumir negativamente todo o processo, castigando quem castiga, deixando sentido nenhum como herança? Mas não é esta a exacta essência retributiva da justiça humanamente entendida? Então, como haver justiça na cidade?

O único modo de haver justiça na cidade seria o perfeito reino da actividade harmónica das grandes virtudes cardeais, com o, então, necessário perfeito cortejo de todas as outras, “menos grandes”, que mais não são do que a aplicação das cardeais ao detalhe passional da vida política, que reclama a acção. Ora, esta perfeita actividade humana é de uma tal exigência que, não sendo impossível a sua realização, é esta altissimamente improvável. Uma cidade em que o bem comum, isto é, o melhor bem possível para *todos* (necessariamente para todos) os que lá queiram viver em tal e como tal cidade, seja, não apenas o fim, mas o sucessivo meio realizado é

algo de pensável, mas de não esperável, tal a dificuldade de executar tamanha perfeição, “perfeita perfeição”. E apenas deste modo pode haver justiça: no real melhor possível para cada um e para todos concomitantemente. Algo sempre falha. Ao falhar, a delicada justiça fenece e a injustiça instala-se. Ora, uma e a outra são contraditórias.

A única realidade que não é contraditória com a realidade da injustiça (e do mal) é o amor, pois é um dinamismo e um movimento que fundamentalmente ignora a injustiça e o mal e os transcende, instaurando o bem, este sim, contraditório ao mal e à injustiça. O amor, como movimento, não corresponde a um estado, mas a algo que exactamente permite que não haja estado ontológico algum, na e pela constante superação activa de estádios ontológicos inferiores, nunca terminando a tarefa, cujo fim é o infinito de bondade.

É, então, este movimento ontológico de bem para bem cada vez maior, no sentido de um bem infinito que constrói a resposta ao mal e à injustiça, não anulando-os, mas vencendo-os sucessivamente pela e na realização do bem. Mas este bem das sucessivas vitórias sobre a injustiça e o mal nunca é definitivo, pelo que nunca há um estado de bem ou de justiça, mas apenas um movimento que para tal tende, mas que pode, a qualquer momento, inflectir e, em vez de trabalhar pelo bem, passar a colaborar com o mal. A justiça limita-se ao contentamento com o equilíbrio frágil das virtudes, o amor é a permanente transcensão deste equilíbrio, desequilibrado no sentido do bem, por maior que seja o mal presente no outro prato da balança.

Que destino para as vítimas? Para todas as vítimas...

De um ponto de vista puramente humano, o destino das vítimas é não terem outro destino que o da sua aniquilação. E é aqui que reside o carácter verdadeiramente trágico do mal: em ser necessariamente irredimível este destino. Na música de Bach, que se ouve na biblioteca quando Somerset busca a possível teoria de enquadramento para o que parece não ter qualquer teoria possível, há um fundo de angústia que, não derrotando a perfeição da visão ontológica que nela se manifesta, dá exactamente esta medida do

mal que não foi nem pode ser resgatado, que nada nem ninguém pode resgatar que, mesmo que haja qualquer salvação transumana para as vítimas, enquanto mal sofrido, não tem remédio possível. *É esta a importância ontológica do homem, um ser capaz de introduzir o absoluto do bem no ser seu ambiente, mas também capaz de eliminar a possibilidade desse mesmo bem;* um e outro acto são eternos e irredutíveis. O sofrimento das vítimas e o que elas nunca puderam ser, de acordo com as suas possibilidades, isso ninguém pode remediar: o seu sofrimento pelo mal que sofreram e o que nunca puderam ser ou morre definitivamente com o seu desaparecimento do mundo dos homens ou irá acompanhá-las por toda a eternidade. Que terrível responsabilidade possui o homem. Que imenso poder. Que imensa angústia este poder cria. A cena da biblioteca dá a medida simbólica exacta deste poder e desta angústia, fazendo encontrar a angústia, já de paz, da música de Bach com a angústia em busca de paz de Somerset.

Que lugar para Deus?

Não há, obviamente, lugar político, ético ou ontológico para Deus, neste mundo humano que ou despreza o bem absoluto presente em cada ser ou, quando não o despreza, é apenas para o usar perversamente, aniquilando-o substancial ou instrumentalmente. É, aliás, a condição semântica fundamental do filme, *a eclipse de Deus*: só um mundo sem Deus pode ser assim; é assim, exactamente, um mundo sem Deus. É não é necessariamente este ou aquele Deus, isto é, esta ou aquela *imagem* de Deus, mas *o sentido absoluto do bem*, único dado que remete necessariamente para um horizonte de também necessária transcendência transmundana, dado que, sem tal referência absoluta, nada na inteligibilidade do homem pode ser absoluto.

Só o sentido de um absoluto em mim pode permitir-me a inteligibilidade da possibilidade de relação com absolutos fora de mim. Sem este sentido, tudo é irrelativamente relativo, isto é, relativo não a um absoluto suposto e suporte lógico de qualquer relação, mas apenas a um juiz malabarista que atribui lugares e ligações,

sem razão absoluta alguma, para além da razão factual de ser ele quem o faz. Assim, *o homem julgador torna-se o princípio de toda a relação e de todo o ser*, único absoluto referenciável. Mas esta é precisamente a figura do tirano, incompatível com a existência da cidade e do homem.

Sempre que o sentido de um absoluto em si se perde, resta apenas o sentido do absoluto poder efectivo de que o homem é capaz: o meu poder passa a ser o absoluto real, dado que não há outro, e a única medida possível de todo o absoluto, que, assim, é sempre relativo ao meu absoluto. O homem instaura-se como medida de tudo e do todo, não sequer o homem universalmente entendido, mas o homem individual capaz de afirmar tal poder. A referência absoluta de tudo deixa de ser um princípio transuniversal, transmundano, para passar a ser o homem individual capaz de se impor como paradigma. Ora, à partida, todo o homem pode assumir esta candidatura, pelo que aquele que consegue instalar-se como princípio tem de necessariamente eliminar todos os outros candidatos, de uma forma ou de outra.

Todo o mal nasce aqui, nesta vontade de domínio absoluto sobre os outros. O seu único resgate possível é o amor, que é a vontade em acto de que o outro seja o melhor que lhe é possível ser, por ele, pelo seu mesmo próprio bem. Politicamente, a humanidade navega sempre entre os mares da tirania e do amor e, acreditamos, só não se fixa definitivamente no mar da tirania porque o mar do amor é, ainda, muito poderoso, as suas correntes ainda movem alguns navegantes.

Que lugar para o ser humano?

Quer na cidade de antes de John Doe quer na cidade de depois de John Doe, não há lugar para o ser humano, pois estas cidades vivem precisamente da negação do ser humano. O primeiro ser humano que se conseguir impor irá destruir estas cidades, no que são, como são. Por tal, não é possível haver nelas uma única verdadeira pessoa: por isso, foi necessário matar Tracy, porque Tracy era essa pessoa. A cidade do homem é necessariamente a cidade em

que o homem pode, como homem e com todos os outros homens, que, como ele, são e devem *poder ser* homens, desabrochar a sua e na sua plena humanidade, humanidade plena que só se cumpre na sua necessária essencial relação de compossibilidade com o outro. Esta relação é a que permite o bem de cada um e de todos, numa harmonia necessária de um bem comum, que é um bem de cada um porque é um bem de todos e um bem de todos porque um bem de cada um (como Platão bem *intuiu* no e como *logos* da *polis*). É este o lugar próprio do ser humano e não há outro. Em uma qualquer outra hipótese, não há homens, apenas escravos e a escravatura é a negação activa da possível humanidade presente potencialmente em todo o homem.

Que futuro para uma tal humanidade?

Se a resposta depender de um qualquer John Doe, a humanidade não terá futuro algum, dado que a acção de John Doe se move, em última análise, no sentido da aniquilação da humanidade. Não é que não possa subsistir algo como um aglomerado de seres com forma exterior de homens, mas a razão de John Doe não é compatível com a presença de homens, apenas de mesquinhos escravos da falta de actual e activa virtude, arrogantes em e de sua vingativa índole, quais senhores da morte, porque incapazes de serem senhores da vida.

Se a resposta for a continuidade da existência da cidade de Somerset, que futuro a poderá esperar, na assíptota de um qualquer tempo final, sem grandeza, sem beleza, sem bem, apenas com medo de tudo e, sobretudo, de ser? Que mais, senão a morte, mais ou menos adiada, mais ou menos indolor?

A única humanidade com futuro seria a de Tracy e da sua eventual progénie, se lhe soubesse transmitir (e isso fosse possível) a mesma bondade que a erguia. Mas como, se a mesma suposta humanidade matou ou deixou morrer Tracy, o seu próprio, exacto, único *possível* futuro?

Uma das conclusões fundamentais do filme, talvez a mais importante, é que não há futuro para uma tal humanidade, que, mais cedo

ou mais tarde, irá retirar a conclusão das premissas da sua maldade, auto-aniquilando-se, pois não há qualquer razão para viver nesta “humanidade”, apenas uma tendência inercial passiva para a sobrevivência. Mas a sobrevivência do mal é a morte da vida restante e, ironicamente, a morte do mal, mas o seu mesmo póstumo triunfo.

Que conclusão final?

O pecador não precisa de castigo, precisa, sim, de amor. De facto, o castigo não liberta, limita-se a acrescentar negatividade ao que já é negativo, ajudando a precipitar o pecador no abismo do mal. A única forma válida de abordar o pecador é por meio de um acto que lhe permita evoluir no sentido do não-pecado possível, isto é, no sentido do bem. Só encaminhando-se para o bem – e a única forma de o fazer é agindo no sentido do bem, praticando o bem – pode o ex-fazedor do mal modificar-se substantiva e substancialmente: uma outra pessoa, uma nova pessoa.

Ora, apenas o amor pode permitir o espaço ontológico e político de liberdade para a necessária escolha entre bem e mal, impossível se o sujeito da escolha não tiver presente a possibilidade do bem e o único modo de a presentificar não é teórico, mas prático, amando-o. O amor constitui e institui, assim, a única pedagogia para o bem, porque exerce (e exerce-se como) bem, mostrando que *há bem* e que ele é *efectivamente possível*, não apenas teórica, distantemente possível.

É a este exercício e a esta pedagogia – exercidos, no filme, por Tracy – que este filme, aparentemente tão negativo, positivamente nos convida: se os não praticarmos, não poderemos escapar à trágica conclusão do filme.

Américo Pereira

FCH – Área Científica de Filosofia



A exigência ética do reconhecimento

Introdução

O conceito de Reconhecimento, a análise da identidade moderna, os fundamentos morais que constituem o “agente humano”, os desafios do multiculturalismo que exigem determinadas políticas que reconheçam, respeitem e integrem, comunidades culturais diferentes presentes na mesma sociedade, são temas que, para além do exercício filosófico especulativo que põe em análise uma tradição histórica que está na origem da identidade moderna, apresentam também soluções para uma compreensão dos problemas que nos nossos dias se colocam em termos de coesão social, desenvolvimento das sociedades modernas e aprofundamento das democracias.

As dinâmicas da “pessoa” e da “sociedade”, a compreensão da sua interdependência, constatando que as sociedades são formadas por pessoas diferentes que exigem um modo pacífico de coexistência por forma a poderem realizar-se na formação e manifestação das suas próprias identidades; a compreensão de como uma sociedade se pode manter una e coesa se é constituída por uma enorme diversidade de pessoas, grupos e comunidades, são questões actuais que merecem a reflexão cuidada do ponto de vista filosófico, ético-político.

Constata-se que a afirmação de uma identidade é feita sobre um horizonte de diversidade; que a existência dessa diversidade implica um conflito inerente à formação e manifestação de uma qualquer identidade e que tal conflito só pode ser mediado pelo reconhecimento mútuo do que seja ser-se Pessoa. Isto porque a definição de uma identidade passa por encontrar o que é em mim significativamente diferente dos outros e, de facto, afirmar uma identidade é negar todo um conjunto de possibilidades, isto é, é restringir o

horizonte de significados possíveis pela afirmação de uma especificidade que pode ser, em primeiro lugar individual, e depois, de grupo, social, cultural e até civilizacional. Quer isto dizer que a partir da constatação da existência de sociedades multiétnicas, multiculturais, com identificações diversas mas funcionando sob uma mesma e unívoca organização política há que compreender como e quais são os mecanismos que conseguem sustentar essa sociedade una e coesa, reconhecendo que tensões e conflitos são inevitáveis face à intrínseca diversidade.

É a relação entre a identidade e a diferença, bem como a relação entre a unidade e a multiplicidade e os conflitos que daí necessariamente advêm, que faz realçar a importância decisiva da compreensão do conceito de reconhecimento como a possível mediação entre as partes, que abarca as duas direcções da dialéctica, subsuamindo-as numa nova unidade de sentido. Isto é, compreender o conceito de reconhecimento como modo de pacificação da coexistência, como modo de um verdadeiro respeito e de uma verdadeira dignidade do ser humano naquilo que mais tem de essencial, isto é, a sua identidade afirmada e preservada numa unidade com a diversidade que, assim, é mais rica, é, no fundo, o reconhecimento da mútua e integração, nossa e do outro, um no outro.

Se a identidade humana é criada dialogicamente, e se o indivíduo pode ser considerado como autónomo, autoformante e criativo, ele é também portador de cultura e as culturas de cada identidade diferem consoante as identificações achadas no passado e no presente. Se a identidade humana é dialogicamente criada e constituída, então o reconhecimento da nossa identidade exige uma política que seja aberta para podermos decidir publicamente sobre todos os aspectos da identidade que partilhamos. Assim, a questão do reconhecimento é ainda importante porque se coloca ao nível do respeito pela dignidade humana e aí a necessidade de protecção dos direitos fundamentais dos indivíduos passa também pelo reconhecimento de que os indivíduos são membros de grupos culturais específicos.

Recorrentemente, isto é, pelo menos por Hegel, Charles Taylor e Axel Honneth, têm vindo a ser identificadas três instâncias e tipos de reconhecimento, fundados nas noções de Amor, de Direito e

de Solidariedade, que ocorrem em diferentes esferas da sociedade, concretizadas na família, na sociedade civil regulada pela instituição jurídica e na comunidade ética.

Quer ao nível individual, privado e íntimo, quer ao nível social, público e político, a formação e manifestação de uma identidade é governada pelo imperativo de reconhecimento mútuo, isto porque só podemos desenvolver uma relação prática com o nosso “eu” quando aprendemos a ver-nos a nós próprios em interacção com os outros como o nosso modo próprio de ser. Neste sentido, o processo histórico de construção da identidade pressupõe um desenvolvimento gradual das relações de mútuo reconhecimento em formas cada vez mais complexas de interacção.

Essas formas cada vez mais complexas de interacção, identificadas em primeiro lugar por Hegel, concretizam-se, na expressão deste autor, na Família, na Sociedade Civil e no Estado, e a estas instituições de reconhecimento correspondem os diferentes modos de relacionamento entre os indivíduos, quer na família, na sociedade civil enquadrada pela instituição jurídica ou na comunidade ética. Deste modo, é necessário encontrar as formas de desrespeito que, como equivalentes negativos aos modos de reconhecimento, permitam compreender como se desenvolve esse processo histórico.

Neste sentido, o reconhecimento aparece como uma mediação entre a conflitualidade que ocorre em cada uma destas três instâncias, a saber:

1. no quadro emocional familiar das relações de amor e de amizade;
2. na esfera das trocas realizadas no âmbito da sociedade civil necessariamente regulada pela lei;
3. na comunidade ética como confirmação da identidade individual na identidade comunitária.

Trata-se de compreender como, em cada tipo de instituição, a luta pelo reconhecimento é constituinte da identidade humana e fundamento moral da realidade social, podendo desse modo ser compreensível a existência e a superação dos conflitos numa nova unidade de sentido mais rica, quer ao nível individual quer a nível social ou político.

Para tal, e partindo de uma concepção intersubjectiva de pessoa, é possível identificar três tipos de “sentimentos morais” que fundam e possibilitam estes diferentes modos de reconhecimento, a saber:

1. Amor – sentimento enraizado na Família em que os sujeitos se reconhecem pela sua dependência e pelo carinho que os une;
2. Respeito pelo Direito – ordem jurídica que ordena as relações da Sociedade Civil onde ocorre a troca e o contrato para a supressão das necessidades;
3. Solidariedade – sentimento resultante da afirmação de uma comunidade ética.

Sabendo-se que a estes três tipos de reconhecimento correspondem três formas de desrespeito que podem levar à existência de conflitos e tais conflitos só serão superados por uma concepção de vida ética assente na teoria do reconhecimento, é necessário estar alerta para compreender que os motivos de resistência são muitas vezes catalogados como interesses que emergem da satisfação de necessidades materiais particulares e não de sentidos morais partilhados. O que se trata aqui é que o processo em que o indivíduo experimenta o desrespeito possa ser entendido como um processo relativo a todo o grupo e daí justificarem-se exigências colectivas por modos de reconhecimento, isto é, não se trata tão só da necessidade de reconhecimento individual mas também de uma necessidade colectiva que é sentida pelo grupo ou por uma comunidade particular.

A partir do momento em que o sujeito se acha reconhecido por outro sujeito no que respeita às suas capacidades, qualidades e talentos e, ao mesmo tempo, reconhece o outro, passa a compreender a sua identidade distinta, particular. No entanto, e uma vez que cada experiência de reconhecimento é potenciadora de um maior conhecimento da própria identidade, na lógica do reconhecimento, vão-se alternando gradualmente formas de conflito e reconciliação que não são mais do que momentos de actualização da vida ética que se deve expressar na organização política da sociedade.

Deste modo, podemos dizer a título exemplificativo, o insulto e a humilhação são exemplos de comportamentos que, como for-

mas de desrespeito e de restrição da liberdade, constituem formas de negação do reconhecimento e, como tal, são modos de negação da formação da identidade pessoal e, obviamente, formas de obstrução à constituição de uma efectiva comunidade ética. De diferentes modos, dependendo da estrutura da própria sociedade, pode-se identificar a negação de direitos ou a ostracização social como modos, não só de restrição da autonomia pessoal, mas também como negação da possibilidade de afirmação do indivíduo como um parceiro de interacção detentor de direitos morais dentro de um horizonte cultural partilhado.

Há que compreender que o modo de reconhecimento que ocorre na e pela Sociedade Civil, sendo ainda caracterizado pela singularidade dos indivíduos na relação, possibilita a existência do crime pois todos os indivíduos ao serem concebidos, negativamente, como portadores de determinados direitos que podem ser infligidos, isto é, podem experimentar uma forma de reconhecimento incompleta de dois modos; por um lado, como pessoas (sujeitos de direito) cuja identidade particular é negada, por outro lado, como negação do respeito social que advém a cada um pelas suas qualidades, talentos e posses, pelo lugar e estatuto que detêm na sociedade.

Neste sentido é concebível que o conflito social possa assumir uma luta de vida ou morte porque o que está em causa já não é só a ordem jurídica que reconhece direitos ao indivíduo, mas sim o conteúdo de ser Pessoa. Quando tal acontece surge a possibilidade de ultrapassar a ordem jurídica e afirmar a necessidade de um novo modo de reconhecimento, apenas possível pela existência de uma comunidade de cidadãos livres, uma comunidade ética.

Por isso, há que distinguir entre os modos de integração social que ocorrem de modo emocional (amor), dos que têm a sua natureza na assunção de direitos e respeito dos deveres (direitos) ou numa orientação partilhada para os valores (solidariedade), e compreender que é a nível familiar, social e político, que o reconhecimento se assume como a via própria para a mediação de conflitos.

1. O reconhecimento como mediação de conflitos familiares

Retomando a concepção intersubjectiva da pessoa, verifica-se que as relações amorosas são concebidas como relações primárias no sentido de que são constituídas por fortes laços emocionais entre um pequeno número de pessoas – para além das amigadas e das relações entre amantes, as relações entre pais e filhos são cruciais. Neste sentido, o amor é o primeiro estado de reconhecimento recíproco porque os sujeitos confirmam-se um ao outro em relação com a natureza concreta das suas necessidades e, por isso, reconhecem-se na dependência do carinho mútuo. Esta relação de reconhecimento está, necessariamente, ligada com a existência física concreta de outros que exibem algo que faz realçar uma estima particular à luz dos nossos próprios sentimentos, quer isto dizer, que o amor é compreendido como “sendo eu num outro”.

Este sentimento de indiferenciação torna-se condição essencial para a determinação e para a apropriação do mundo externo como uma realidade diferenciada que é resgatada através dos sentimentos de amor e confiança enraizados na relação familiar. O sentimento de amor, de segurança e de confiança na satisfação das necessidades não é perdido, mas antes projectado nas futuras relações com o mundo externo e com os outros que possuem a sua própria integridade. É, no fundo, o primeiro estágio de socialização do indivíduo.

Tal verifica-se porque, como forma de apropriação e, ao mesmo tempo, de afirmação de uma identidade própria, o indivíduo, frequentemente, age de modo a “destruir” o ambiente circundante. Tal “destruição” ou apropriação não é mais de que uma forma de afirmação e da luta por reconhecimento de duas realidades separadas – o eu e o que o rodeia –, no fundo, a confirmação de uma identidade num mundo de diferença, potenciada pelo sentimento do amor na relação com o outro próximo e significativo e fortalecida pela confiança que daí resulta.

Este nível fundamental de confiança emocional, que a experiência intersubjectiva do amor ajuda a concretizar, constitui a pré-condição psicológica para o desenvolvimento de atitudes de respeito próprio

futuras. Naturalmente, será projectado nas relações que se estabelecerão no âmbito da sociedade civil e depois na participação da construção e organização da sociedade política que enquadra a vida em comunidade, preservando os seus valores pela partilha e pela solidariedade.

Importa, no entanto, retomar algo que ficou dito: os motivos de resistência à consideração do reconhecimento como mediação de conflitos são muitas vezes catalogados como interesses que emergem da satisfação de necessidades materiais particulares e não de sentimentos morais. Este é um aspecto fundamental a ter em conta na medida em que a sua manifestação é transversal a todas as instituições de reconhecimento identificadas. O que é relevante não é a necessidade de reconhecimento mas sim as condições em que esse reconhecimento pode falhar e é por isso que a sua necessidade é agora conhecida.

O individualismo, o relativismo e o instrumentalismo face à vida em comunidade, são características próprias da identidade moderna que fazem com que esses motivos de resistência sejam muitíssimo problemáticos. Isto porque quando as pessoas que nos rodeiam perdem o seu significado – que decorre do seu lugar na “Grande Cadeia do Ser” – ficam sujeitas a serem tratadas como puros materiais ou instrumentos para os nossos projectos egoístas. Tal, aliado a outra característica da modernidade – em particular de uma visão peculiar do conceito de autenticidade – que sustenta que não se deve desafiar os valores do outro, porque esses reflectem o seu próprio modo de vida e, como tal, devem ser respeitados, inaugura um relativismo avassalador que se funda na valorização do poder da escolha e da liberdade autodeterminante o que, por sua vez, conduz ao sacrifício das relações amorosas. Este é o modo como se nega a existência de um horizonte de significado preexistente – muito anterior à escolha – pela qual algumas coisas são mais valorizadas que outras e outras nem isso.

A um nível mais íntimo, produz uma visão dos relacionamentos em que estes devem estar ao serviço da realização pessoal. Neste sentido, o relacionamento é secundário face à auto-realização dos parceiros, fazendo com que os laços incondicionais que devem durar para a vida, façam pouco sentido. Mesmo o sentido que a primordial

significação da minha vida vem do facto de ser escolhida – o caso em que a autenticidade é fundamentada na liberdade autodeterminante – depende da compreensão de que, independentemente da minha vontade, existe algo nobre, corajoso e, desse modo, significativo em dar a forma à minha própria vida. No entanto, nesta cultura transviada da autenticidade, ao contrário da afirmação de um horizonte de significado que nos precede e constitui, a auto-exploração e a autodescoberta assumem-se como as formas mais importantes de auto-realização.

Não é apenas que as pessoas sacrifiquem as suas relações amorosas e o cuidado pelos seus filhos para prosseguirem as suas carreiras profissionais como projecto de auto-realização. Mais do que isso, os nossos laços com os outros, assim como outras exigências morais externas, podem facilmente entrar em conflito com o nosso desenvolvimento pessoal, isto é, as exigências de uma carreira profissional podem ser incompatíveis com as obrigações para com a nossa família, ou com a adesão a uma causa ou princípio maior. A vida pode parecer mais fácil se pudermos negligenciar estes constrangimentos externos.

No entanto, justificar, em nome da autenticidade, um modo próprio de relacionamentos como instrumento para a auto-realização do indivíduo, deve ser visto como uma contradição. Aqueles que estão dispostos a prescindir do amor para com pais e filhos e a solidariedade com os outros parceiros de interacção em prol da evolução na carreira profissional ou em prol de outro objectivo auto-realizador mas egoísta, impossibilitam as condições para o exercício da própria autenticidade, isto porque, ser-se autêntico é, antes de mais, afirmar a nossa identidade num mundo de diversidade a partir daquilo que essencialmente nos constitui e que vem até nós, em primeiro lugar, através das nossas relações com os nossos outros significantes.

O que se assiste hoje é que as pessoas, de facto, parecem considerar os seus relacionamentos como cada vez mais revogáveis. O aumento do número de divórcios é apenas uma indicação parcial do aumento das rupturas familiares, e o crescente número de uniões de facto nas sociedades ocidentais, reforça essa presunção.

É também por isso que, cada vez mais, a instituição familiar definha e que as pessoas parecem menos enraizadas nas suas comunidades de origem, o que leva, também e como consequência, a uma quebra na participação cívica.

Outro exemplo do que ficou dito é que hoje existe um certo tipo de discurso de justificação da não padronização das orientações sexuais. Sendo apenas um exemplo, permite-nos compreender como a retórica da diferença e da diversidade é importante para esta cultura contemporânea. Quer-se sustentar que a monogamia heterossexual não é a única forma de alcançar a realização sexual; que aqueles que estão inclinados, por exemplo, para relações homossexuais não devem ser vistos como estando numa rota inferior ou num caminho menos meritório, isto é, valoriza-se a originalidade, por si só, na consideração da diversidade e não de como esta diversidade é constituinte, também, da minha identidade. O que é importante reter aqui é que não se trata da afirmação de uma escolha, do valor de uma orientação ou da manifestação de uma preferência, como é o caso da orientação sexual, trata-se sim da concretização de uma prática que resulta de um horizonte de significado que nos constitui e esse não é o caso de uma orientação sexual.

Neste sentido, não podemos considerar os nossos relacionamentos como instrumentos para a nossa realização se também servirem para formar a nossa identidade. De facto, as identidades mudam, mas formamo-las como a identidade de uma pessoa que em parte já viveu e que completará a vivência de uma vida inteira, isto é, não se define a identidade de cada um num momento particular da nossa história de vida, mas tentamos dar sentido às nossas vidas através daquilo que tem sido e de como projectamos que venha a ser. Assim, embora as nossas relações possam ser vistas, antecipadamente, como dispensáveis porque, eventualmente, estão destinadas a um encontro supremo e se o que é importante é a minha auto-exploração através de relacionamentos temporários, então, não é a minha identidade que estou a explorar, mas sim alguma modalidade de prazer. O hedonismo confunde-se aqui com o individualismo.

A noção de que podemos prosseguir a nossa realização desta forma é ilusória e é, de algum modo, a mesma ideia de que nos

podemos escolher a nós próprios sem reconhecer um horizonte de significado que vá para além da escolha.

O que é necessário explicar é a relativa grande facilidade com que estes constrangimentos externos podem ser dispensados ou ilegítimos. O exemplo disso é que podemos afirmar que, embora nunca nos possamos libertar completamente daqueles cujo amor e cuidado preenchem as nossas vidas, devemos tentar definirmo-nos a nós próprios ao máximo nível, alcançando, tanto quanto nos for possível, algum controlo da influência, por exemplo, dos nossos pais, evitando cair em outras dependências deste tipo. A questão não é apenas da possibilidade da afirmação, vai para além disso e traduz-se, nos dias de hoje, na necessidade de muitas pessoas se sentirem compelidas a fazerem tal, isto é, sentirem que as suas vidas seriam de algum modo desperdiçadas, desaproveitadas ou desvalorizadas se não o fizerem.

Querer sustentar que necessitaremos de relacionamentos para nos preencher mas não para nos definir é errado. Errado porque não considera o facto de o nosso entendimento acerca das coisas boas da vida possa ser transformado, modificado e preenchido, pelo seu desfrute em comum com as pessoas que amamos e, da mesma forma, de como alguns bens apenas nos são acessíveis através desse desfrute comum. Sustentar o contrário exige um grande esforço, e provavelmente muitas rupturas – considerando que identidade é aquilo que somos e de onde vimos, bem como o horizonte contra o qual os nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido, e se algumas das coisas que mais valorizamos estão apenas acessíveis a nós por relação com as pessoas que amamos, então elas tornam-se internas à nossa identidade.

Tal reflecte o conhecimento de que a contribuição de outros significantes, mesmo quando ocorre no início das nossas vidas, é mantida na continuidade das nossas vidas e, ao mesmo tempo, reflecte também algo mais que aqui é importante: o conhecimento de que a nossa identidade requer o reconhecimento dos outros.

Nos dias de hoje é difícil encontrar alguém que se considere plenamente inserido neste tipo de sociedade ocidental que, em face das suas escolhas de vida, acerca da sua carreira profissional ou os

seus relacionamentos pessoais, não valorize a sua própria auto-realização, o seu autodesenvolvimento ou a realização do seu próprio e específico potencial. Neste contexto, o que é necessário é tentar conduzir as pessoas em direcção de uma compreensão renovada de um conceito em que a auto-realização não exclua as relações incondicionais e as exigências morais que estão para além do eu mas que, de algum modo, a exige. Naturalmente, esta nova compreensão está fundada e é mediada pelo reconhecimento e se tal ocorre ao nível individual, o mesmo se poderá verificar a nível social.

2. O reconhecimento como mediação de conflitos sociais

No seguimento do que ficou assumido é conveniente ressaltar que sem a segurança que a pessoa amada continuará a sentir, mesmo depois de se tornar independente, seria impossível para o sujeito do amor reconhecer a sua independência. Uma vez que esta experiência tem de ser mútua nas relações amorosas, o reconhecimento é aqui caracterizado por um duplo processo em que o outro é libertado e, ao mesmo tempo, ligado emocionalmente ao sujeito do amor, e uma vez que os sentimentos positivos sobre as outras pessoas não são objecto de escolha, as relações amorosas não podem ser expandidas pela vontade para além do círculo social de relações primárias para passarem a abranger um enorme número de padrões de interacção. É apenas pelo desejo mútuo de demarcação que se produz o estado de confiança individual indispensável para a participação autónoma na vida pública.

Tentar dizer o mesmo acerca das relações que se estabelecem entre os indivíduos no âmbito da sociedade civil e que são enquadradas pelo direito e pelas instituições jurídicas, é dizer que reconhecemo-nos a nós próprios, nessas relações, como possuidores de direitos quando sabemos quais são as obrigações normativas que temos de assumir individualmente e na relação como os outros; só quando reconhecemos os outros como membros da comunidade e detentores de direitos é que podemos compreender-nos como pessoas jurídicas, no sentido em que temos a certeza de que certas exigências serão satisfeitas. Deste modo, a autonomia pessoal deve

a sua existência a um modo particular de reconhecimento recíproco que está incorporado na lei positivada e nesta forma particular de reciprocidade, fundada no reconhecimento jurídico.

A noção de reconhecimento jurídico refere-se, em primeiro lugar, à situação em que o eu e o outro se respeitam como sujeitos jurídicos, pela razão de que ambos têm consciência das normas sociais em que os direitos e deveres se distribuem na comunidade. Assim sendo, uma definição deste tipo apresenta uma lacuna na especificação do tipo de direitos conferidos aos indivíduos e a maneira de legitimação pela qual eles são gerados na sociedade. O que esta definição nos mostra é apenas que somos indivíduos com direitos se a sociedade nos reconhecer como membros.

Para ultrapassar tal lacuna temos de admitir que a estrutura de onde se pode extrair a definição de pessoa dotada de direitos só assume a forma jurídica de reconhecimento ao tornar-se dependente da premissa de uma concepção de moralidade universal. É a partir daqui que o sistema jurídico pode ser compreendido como uma expressão universal dos interesses de todos os membros da sociedade em que os privilégios e as exceções deixam de ser admitidos. Assim, na obediência à lei, os sujeitos jurídicos reconhecem-se como pessoas capazes de tomarem decisões razoáveis, autonomamente, sobre as normas morais e, desse modo, ultrapassam a sua autoridade individual e reordenam a sua acção para um princípio universal de justificação. Deste modo, uma vez que a legitimidade da ordem jurídica depende do acordo racional entre indivíduos com direitos iguais, qualquer comunidade baseada na lei moderna está fundada na assunção da responsabilidade moral de todos os seus membros.

O que se quer dizer é que, na transição para a modernidade os direitos individuais separaram-se das explicações concretas relativas aos indivíduos porque passaram a conceber todos os indivíduos como livres e iguais. No entanto, a partir daqui, o reconhecimento de alguém como pessoa jurídica passa a ser separado do nível de apreço social, de modo que ressaltam duas formas diferentes de respeito que funcionam de diferentes modos e que se podem caracterizar, respectivamente, pela lei e pela comunidade de valor.

Enquanto o reconhecimento jurídico não admite nenhum tipo de diferenciação enquanto pessoa, o apreço pelos feitos ou capacidades da pessoa, requer uma estratificação em que seja determinado o reconhecimento da sua maior ou menor relevância social. Quando consideramos o modo de reconhecimento das comunidades de valor, temos de dirigir a questão desta forma particular de respeito moral no contexto do apreço social e este é o caso das características particulares que distinguem as pessoas umas das outras.

O que é exigido são as condições em que os direitos individuais não estão garantidos dispersamente por membros de um determinado estatuto social mas sim garantidos igualmente para todas as pessoas como seres livres; só então é que a pessoa jurídica individual pode conceber-se como um ponto de referência objectivado na ideia de que é reconhecida como tendo a capacidade para a formação autónoma de juízos.

Assim, ser juridicamente reconhecido é ser respeitado, não apenas na nossa capacidade abstracta de nos orientarmos por normas morais, mas também pelo estatuto social que ambicionamos e pelo qual vale a pena viver. Na sua conjugação estas características estão sujeitas à mudança e, conseqüentemente, inauguram novas formas de reconhecimento, respeitando, quer o desenvolvimento da ordem jurídica, quer o próprio desenvolvimento da cultura na história.

Quer isto dizer que, em primeiro lugar, o conteúdo substantivo da lei é ampliado, criando e aumentando as oportunidades para os diferentes indivíduos realizarem as suas liberdades que estão socialmente garantidas; em segundo lugar, as relações são universalizadas no sentido em que aos indivíduos e aos grupos, supostamente excluídos ou desfavorecidos pelo não reconhecimento dos seus direitos ou estima social, são agora garantidos os mesmos direitos.

Neste sentido, os confrontos práticos que resultam pelas reacções de ser negado o reconhecimento ou do tratamento desrespeitoso, representam conflitos sobre a evolução quer do conteúdo substantivo que informa o apreço social, quer do âmbito social do estatuto da pessoa jurídica e isso justifica a continuação da luta pelo reconhecimento ao longo da história.

Uma sociedade composta por um público fragmentado, dividido nos seus propósitos, está de facto à mercê do domínio da razão instrumental, sendo que os mecanismos internos das políticas democráticas reduzem a pó quaisquer tentativas de resistência pois tal pode colocar em causa o próprio Estado de direito assente em princípios universais e igualitários.

Ora, a questão é ainda um pouco mais complexa. Sabemos que a participação na vida pública não é nada pacífica e não basta a identificação do reconhecimento dos indivíduos como iguais porque dotados dos mesmo direitos, nem a consideração do reconhecimento da sua diferença apenas pelo apreço social ou pelo estatuto social que advém dos papéis que cada um desempenha na sociedade. Vivemos num mundo em que as pessoas têm o direito de escolher para si o seu próprio modo de vida e de decidir em consciência que convicções expor e estes direitos são, normalmente, suportados pelos nossos sistemas jurídicos. Actualmente o desafio é combinar de uma forma não autocontraditória diferentes modos de vida e diferentes modos de acção, com os direitos universais e igualitários que sustentam a própria vida em sociedade.

Hoje em dia, a existência social está intimamente ligada à cultura da auto-realização e tal funda-se, em primeiro lugar, na noção de direito universal, isto é, todos têm o direito e capacidade para serem eles próprios e ninguém tem o direito de criticar os valores do outro, o que conduz aqueles que se inserem nesta cultura a concepções de justiça processual, sustentando que a auto-realização de alguém deve ser salvaguardada de igual modo na realização dos outros. Em segundo lugar, encoraja-se uma compreensão puramente pessoal da auto-realização, considerando o significado das várias associações e comunidades em que a pessoa entra de um modo meramente instrumental. Quer isto dizer, que esta forma moderna de auto-realização no espaço público funda-se no universalismo e no igualitarismo do direito para afirmar o seu individualismo.

Um terceiro factor que tem contribuído para o alastrar deste tipo de individualismo tem sido o tipo de estudo e de explanação operada pelas ciências sociais, que se tem afastado da invocação de ideais morais pela aproximação aos métodos de cálculo das ciên-

cias naturais. Isto deve-se à projecção do exercício da razão instrumental na explicação das mudanças sociais, atribuindo as suas causas a factores tão desenraizados como sejam as transformações da industrialização, a grande mobilidade ou urbanização. Sendo certo que as mudanças sociais que têm ocorrido na época moderna informam um novo padrão para a compreensão da vida em sociedade e, como tal, têm de ser explicadas, o que é importante sublinhar é que essa explicação envolve o recurso às motivações humanas, a não ser que consideremos que a industrialização ou o crescimento das cidades ocorreu, inteiramente, por processos com uma cadênci mecânica onde a intencionalidade humana não esteve presente.

Neste sentido, preocupante é também o facto de este modo instrumental e contabilístico, este exercício da razão calculadora, não se ficar apenas pelo modo de explanação que hoje é corrente nas ciências sociais, mas – talvez ainda mais importante – projectar-se nas relações entre as pessoas. Isto é, o sentido de que a vida da produção e reprodução é o que deve ser valorizado; a produção das condições materiais de vida em ainda maior abundância e a ausência de sofrimento e sacrifício em prol de valores maiores.

Esta é, sem dúvida, muitas vezes a fonte das difíceis e penosas batalhas, quer intergeracionais, quer sociais, apenas porque estes individualismos definem a corrente principal no qual os indivíduos estão a ser inevitavelmente aculturados. Trata-se da consequência da exigência de um estatuto igualitário de culturas e de géneros e tal significa que as formas de reconhecimento igualitário têm sido essenciais para a cultura democrática porque a sua recusa pode infligir estragos naqueles a quem o é negado.

Mesmo que os indivíduos possam achar um tipo de reconhecimento diferenciado que advenha dos seus próprios desempenhos e papéis sociais, o que decisivamente tem minado este tipo de identificação social é este tipo de ideal de autenticidade por si mesmo. Este ideal apela para que descubra a minha maneira de ser própria e original e, por definição, essa descoberta não pode ser socialmente derivada mas gerada interiormente. Neste contexto, tudo o que reconhecimento da diferença parece exigir é que aceitemos algum princípio de justiça processual. Não exige que tenhamos uma

aliança forte, por exemplo, a uma sociedade política. No entanto, a mera diferença não pode ser por si o fundamento do igual valor.

Se os homens e as mulheres são iguais, não é por não serem diferentes, mas porque para além das diferenças existem certas propriedades, comuns ou complementares, que têm valor. São seres capazes de razão, de amor ou de memória ou de reconhecimento dialógico. Isto significa reconhecer o igual valor de maneiras diferentes de ser. É este conhecimento do igual valor que uma política da identidade / reconhecimento exige.

Ter ao mesmo tempo um reconhecimento mútuo da diferença – isto é, do igual valor de identidades diferentes – exige que partilhemos mais do que uma crença neste princípio; temos também de partilhar alguns padrões de valor em que as identidades respeitantes se verifiquem como iguais. Isto porque este tipo de reconhecimento da diferença exige um horizonte de significado, neste caso um horizonte partilhado, exige a partilha de uma vida política participativa, para que possamos ir para lá da inevitabilidade da justiça processual.

Uma vez criado um clima comum de compreensão, uma consciencialização comum em torno de um mesmo propósito, a situação pode mudar e essa pretensa inevitabilidade pode ser destruída.

Neste caso, a compreensão das fontes morais da nossa civilização pode fazer a diferença, na medida em que pode contribuir para uma nova compreensão comum se considerarmos que o nosso padrão de vida social como aberto à contestação, como um *locus* de luta por formas outras formas de reconhecimento que não seja apenas igualitário, isto é, por formas de reconhecimento que preservem as diferenças essenciais no espaço social.

3. O reconhecimento como mediação de conflitos políticos

Tal como afirmado, as pessoas necessitam de uma forma de apreço social que lhes permita relacionarem-se positivamente com as suas próprias características e capacidades e este tipo de padrão de reconhecimento só pode ser compreendido pela suposição da existência prévia de um horizonte de valores partilhado intersub-

jectivamente. O princípio universal e fundamental que subjaz a estas relações só pode ser reconstruído quando concebido como um resultado de uma conjunção da forma de reconhecimento jurídico com as formas de reconhecimento dadas pela estima social, em que os sujeitos são reconhecidos pela importância social dada às suas características pessoais concretas.

Este modo de reconhecimento exige uma mediação social que deve possibilitar a expressão das diferenças características entre as pessoas de um modo universal e, mais especificamente, de um modo intersubjectivo. Esta tarefa de mediação é feita, ao nível social, por um trabalho de articulação simbólico em que os valores éticos e os objectivos são formulados de modo que, em conjunto, possam constituir a autoconsciência cultural da sociedade. Tal constitui um sistema de referência que orienta a estima social das pessoas porque as suas realizações e capacidades são julgadas intersubjectivamente de acordo com o nível em que podem contribuir para a realização dos valores definidos culturalmente.

Sabendo-se que a transição da sociedade tradicional para as sociedades modernas desloca, decisivamente, o horizonte de valor inaugurando uma nova concepção de realização humana, pela transição dos conceitos de honra para as categorias de “posição social” ou “prestígio”, verifica-se que as relações jurídicas não abarcam todas as dimensões da estima social porque esta também se aplica às capacidades e características individuais que diferem nos membros de uma mesma sociedade – as pessoas podem ver-se valorizadas apenas quando se acham reconhecidas pelas realizações individuais que são partilhadas com os outros.

Assim, a individualização das realizações é, inevitavelmente, acompanhada pela abertura da valorização social. A partir daqui, é um modo de valor pluralista que constitui a orientação cultural em que o nível de realização dos indivíduos e a sua importância social são definidos.

De outro modo, é no grupo que o indivíduo vê, de modo mais amplo, o reconhecimento das suas características e capacidades individuais pois estas são primariamente reconhecidas por aqueles que partilham as mesmas características e objectivos de realização.

Neste sentido, o grupo é o modo privilegiado para agir no domínio público mostrando que o seu modo próprio de vida deve ser especialmente valorizado, e isto traduz um conflito cultural contínuo.

Ora, é a categoria de “solidariedade” que pode fazer a síntese destas diferentes exigências e ultrapassar estes conflitos.

A solidariedade pode ser concebida como uma relação interactiva em que os sujeitos simpatizam com outros modos de vida diferentes porque, entre eles, há uma estima simétrica. No que respeita à noção de solidariedade que emerge no grupo como forma de resistência à opressão política, é o acordo num objectivo prático que gera um horizonte de valor intersubjectivo em que cada elemento aprende a reconhecer o significado das suas capacidades e características dos outros no mesmo grau.

No que se trata do reconhecimento individual a experiência de ser estimado socialmente é acompanhada por um sentimento de confiança em que as nossas capacidades e realizações serão reconhecidas como válidas pelos outros membros da sociedade. Sendo esta relação de auto-estima tida como uma categoria paralela aos conceitos de autoconfiança e auto-respeito, quando aplicada a todos os membros de uma sociedade, pode-se falar de um estado de solidariedade social.

Relações deste tipo podem ser chamadas de casos de solidariedade porque inspiram, não apenas a tolerância passiva, mas também uma preocupação pelo que é individual e particular na outra pessoa e é só assim que os nossos objectivos partilhados podem ser realizados. Estimar uns aos outros significa vermo-nos uns aos outros à luz de valores que permitem que as capacidades e as características do outro apareçam como significantes numa *praxis* partilhada. É neste sentido que as relações sociais concebidas nos termos do conceito de solidariedade abrem, pela primeira vez, o horizonte dentro do qual cada indivíduo competindo pelo apreço social pode adquirir um forma de reconhecimento não marcada por experiências de desrespeito.

Embora se admita que são o grupo e a comunidade em que o indivíduo se insere que dão sentido às particularidades que cada indivíduo deseja ver reconhecidas no plano social e, da mesma

forma, sendo através do grupo que os indivíduos se tornam politicamente efectivos, há que problematizar um pouco mais a necessidade da formação dessa compreensão mais alargada em torno de um propósito comum e compreender como é que a sociedade politicamente organizada poderá ser desafiada a respeitar as exigências específicas que decorrem das acções políticas que concorrem para a concretização desse propósito.

Mais do que compreender o indivíduo como membro de grupos de identificação, que possibilitam o reconhecimento das características particulares na esfera social, mais do que compreender que é necessário a formação de grupos para que os indivíduos sejam politicamente efectivos, importa também compreender os modos ou os mecanismos particulares que possibilitam a relação com a organização política da sociedade em que se inserem, com o Estado.

Neste contexto é importante sublinhar que as instituições sociais, que fazem a ponte entre o indivíduo e o Estado, reflectem padrões da conduta humana definidos por sistemas públicos de leis e os cargos e posições que lhes são subjacentes que, normalmente, indicam certas intenções e propósitos. Assim, a justiça ou injustiça dos arranjos sociais e as opiniões sobre estas questões influenciam decisivamente as estruturas sociais: numa escala maior, determinam como consideramos a aceitação ou rejeição de uma instituição, ou a tentativa para reformá-la ou defendê-la.

Considerando o Direito como uma instituição anterior aos modos possíveis de acção e reformulação das estruturas sociais, o processo político torna-se importante para a criação ou revisão das regras e para tentar controlar os poderes legislativo e executivo dos governos mas, mesmo que tudo seja feito de acordo com os procedimentos constitucionais, é necessário explicar porque é que tais regras são aceitáveis. Parece, então, como já afirmado, que uma teoria política correcta, num regime constitucional justo, pressupõe uma teoria da justiça que explique como os sentidos morais influenciam o modo de tratamento dos assuntos públicos.

Se, por um lado, os sentidos morais influenciam as mudanças que ocorrem ao longo da vida na definição do que sejam “os nossos fins últimos”, por outro lado, explicar a intencionalidade de uma

acção é mostrar como, dadas as nossas opiniões e as alternativas disponíveis, essa acção está de acordo com o que consideramos, a cada momento, como “o nosso modo de vida”. Deste modo, o acordo entre o nosso modo de vida e os nossos fins últimos presuppõe, como vimos, que uma instituição de serviço tenha de ser, de algum modo, uma instituição de identidade, isto é, que uma concepção de justiça tenha de ter um conteúdo moral.

Entre o nosso modo de vida e os nossos fins últimos, estão as alianças que temos com pessoas, os interesses que assumimos como próprios e que concorrem para a realização dos interesses dos outros e o sentido de justiça. Estes três princípios descrevem como o nosso sistema de desejos acaba por resultar em diferentes fins à medida que adquirimos laços afectivos, mas estas mudanças têm de ser distinguidas da nossa própria formulação de desejos próprios desviantes que resultam da aquisição de um maior conhecimento ou da existência de oportunidades futuras. Assim sendo, as normas éticas já não são experienciadas como meros constrangimentos mas estão ligadas a uma concepção de justiça coerente. A relação entre os padrões morais e sociais e as aspirações humanas é agora compreendida e as pessoas percebem o seu sentido de justiça como uma extensão das suas alianças naturais e como um modo de realização do bem colectivo.

Neste tipo de sociedade assim ordenada parece estarem criadas as condições para que a identidade dos indivíduos, dos grupos e das comunidades, possa ser formada, afirmada e reconhecida no espaço público. Poder-se-á, assim, falar de uma identidade social abrangente e homogénea onde indivíduos e grupos – apesar da sua diversidade – se realizam.

Neste confronto de leituras há duas visões que se interligam: por um lado, a organização política é considerada como um dado adquirido, com a sua própria estrutura à qual indivíduos e grupos se devem adaptar, lutando por formas específicas de reconhecimento das suas diferenças, por outro lado, o Estado não é mais do que um reflexo, consequência ou projecção, das relações de reconhecimento que ocorrem primeiro entre indivíduos, depois entre grupos e comunidades. É esta segunda forma de consideração

da estrutura política que enquadra uma sociedade que responde melhor às necessidades de reconhecimento e permite a constituição de uma verdadeira comunidade ética.

Conclusão

Em face do exposto, ser necessário criar novas organizações sociais assentes em padrões culturais distintos é diferente de, simplesmente, preservar ou proteger as identidades já existentes. É preciso mais, é preciso que as estruturas sociais reflectam essa própria diversidade no respeito pelas suas especificidades. Podemos então afirmar que a luta pelo reconhecimento obedece a dois movimentos: por um lado, a exigência que uma identidade seja respeitada e considerada digna nas suas especificidades fundamentais, isto é, naquilo que fundamentalmente permite responder à questão “quem sou eu?”, por outro lado, para que tal seja possível, as instituições sociais e políticas que presidem à organização social têm de ser reconhecidas como um prolongamento dessas identidades diferentes que agem no espaço público.

O que se verifica hoje em dia é um enorme debate entre a relação da democracia constitucional e a possibilidade de uma política que reconheça diversas identidades culturais que compõem uma mesma sociedade. Acresce a isto que, para além de existirem diversas identidades culturais dentro de um mesmo tecido social, há também o problema da existência de “identidades colectivas” – pessoas que se identificam como membros de um determinado grupo que se distingue pelo sexo, pela raça, etnia, nacionalidade de origem ou sexualidade – que reivindicam um reconhecimento pelos bens que estruturam os enquadramentos valorativos dessas mesmas identidades.

Quer isto dizer que para compreender o homem é também necessário concebê-lo como agente moral, que se define em auto-interpretação e autocompreensão, e que exige ser reconhecido naquilo que tem de estruturante na sua diferença e na sua capacidade de participação nas coisas públicas. Isto porque o nosso estatuto de cidadãos implica a forma de como, colectivamente,

determinamos a organização social e, neste sentido, o facto de nos autogovernarmos é uma parte extremamente importante da nossa dignidade enquanto sujeitos livres.

Tratar, respeitar e consagrar a diferença e especificidade de cada indivíduo, grupo ou comunidade é uma questão fundamental ao nível da cidadania e, nos dias de hoje, incontornável para o aprofundamento da democracia. No fundo, esta exigência faz-se sentir porque existem diversas formas pelas quais diferentes pessoas se consideram parte ou se relacionam com o todo nacional – certamente que o sentimento de um basco em relação ao Estado espanhol não é o mesmo do que um catalão, isto é, diferentes pessoas relacionam-se e reconhecem-se de diferentes modos com a organização social e política em que se inserem e é esse respeito e reconhecimento pelas suas especificidades que é essencial preservar por forma a garantir a participação de todos na união e coesão nacional.

Neste contexto, naturalmente, o modelo de cidadania não pode ser uniforme como fazem crer aqueles que defendem que uma sociedade só se sustenta una e coesa porque se baseia num modelo de cidadania igualitário que confere a todos os mesmos direitos e deveres e com isso atribui a todos o sentido de pertença a uma mesma política. Mais uma vez este é um reflexo de um modelo de sociedade imposto aos cidadãos pelos poderes políticos e não criado a partir da interação dos indivíduos na sociedade, instituindo e sustentando instituições de identidade e uma organização política com um conteúdo moral substantivo, isto é, uma verdadeira comunidade ética.

Importa, pois, conceber que é possível existirem modelos de cidadania diferentes num mesmo enquadramento sociopolítico, para além das soluções liberais. Considerar esta possibilidade é conduzir a reflexão em torno de um problema de escala, isto é, se a coexistência de dois conceitos de cidadania é possível num contexto alargado da coexistência de diferentes culturas com sentimentos diversos de pertença a uma mesma estrutura sociopolítica.

Tal torna-se ainda mais urgente quando a vida comum dos dias de hoje tem vindo a alienar os cidadãos da participação na construção da organização social e política pela qual as suas vidas públicas são enquadradas. O aumento do consumo tem desacreditado a

importância que estava ligada aos bens materiais, a crescente preocupação e ocupação com a auto-realização tende a fragmentar a família que, outrora, era o *locus* privilegiado da vida humana e a crescente concentração e mobilidade humana nas nossas sociedades tem, ao mesmo tempo, contribuído, quer para o afastamento da participação nas instituições governamentais, quer para indeterminar o sentido do nosso estatuto dentro da sociedade maior que suporta a nossa identidade. Da mesma forma, todo este processo tem conduzido à falta de confiança nas nossas definições de vida boa em virtude dessa alienação das instituições governamentais e da desconfiança e tensões que têm caracterizado, cada vez mais, as relações sociais e até familiares entre os indivíduos.

O importante é que nós possamos decidir, acerca da nossa vida em conjunto, como um todo ou como uma comunidade, e tal só é possível com uma verdadeira exigência ética do reconhecimento.

Bibliografia

- Hegel. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, Vol. III, Lisboa: Edições 70, 1992.
- . *O Sistema da Vida Ética*, Lisboa: Edições 70, 1991.
- . *Philosophy of Right*, trad. anotada de T. M. Knox, Oxford: Oxford University Press, 1973.
- Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Polity Press, 1995.
- Kymlicka, Will. *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- . *The Malaise of Modernity*, Concord, Ontário: Anansi, 1991.
- . *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, ed. Amy Gutmann, Princeton: Princeton University Press, 1992 (publicado, com comentários adicionais, como *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann, Princeton e Nova Iorque: Princeton University Press, 1994).
- . *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- . *Rapprocher les solitudes: crits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, ed. Guy Laforest, Sainte-Foy, Saint-Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1992 (edição Inglesa: *Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993).

Luís Lóia

Universidade Católica Portuguesa



Filosofia e Direitos dos Animais Questões de Filosofia Aplicada

Os animais nossos irmãos. Ser-viver-compreender
– a ordem dos factores não é arbitrária
Joaquim Cerqueira Gonçalves

Ética animal ou o estranho convite ao autor
e possíveis leitores deste texto
Manuel João Pires

Animais como nós – o depoimento da AZP
para o Dia do Animal, 2010
Anabela Gonçalves

Paráfrase e interpretação do Capítulo VII da
Fenomenologia do Espírito de G. W. F. Hegel
Mendo Castro Henriques

Seven. Da necessária condição trágica
da dinâmica própria do mal
Américo Pereira

A exigência ética do reconhecimento
Luís Lóia



9 789725 403020