

mudar a



vida

publicação do graal

Publicação Trimestral — 50\$00



65.
DEZEMBRO 87

- um espaço de reflexão crítica sobre as correntes e movimentos sociais do nosso tempo
- um estímulo à criação de modelos alternativos de vida em sociedade
- um olhar de fé sobre o hoje e o amanhã da história que vivemos

VALORES E CONTRA-VALORES (2)

ESPERA NUA

*Nem as imagens nem o texto
nem o lugar nem a hora
nem a palavra que brota do coração
nem mesmo o silêncio*

*mas simplesmente o real e chato
as coisas, à superfície,
as tarefas, o descanso,*

*e o sofrimento intolerável, indizível,
de tal modo sofrimento que já não dói
a espera nua
do que deve vir ao mundo e não vem.*

*Maurice Bellet
in «L'Immense»
Nouvelle Cité, Paris 1987*

PARA ALÉM DOS VALORES

1. Para os antigos, a questão da realização da alma apontava para uma perfeição que é a do **bem**, como suprema expressão do ser, o que implicava o realismo de uma análise, dir-se-ia sócio-moral, atendendo aos fins particulares de cada um.

Aristóteles, nas obras éticas, está sobretudo atento ao sentido da liberdade e da decisão, à racionalidade da acção e às potências que em particular a dinamizam, como os hábitos. Há, pois, uma particular atenção à experiência habitual, a uma pedagogia das virtudes e, inclusivé, a uma classificação que as discirna hierarquicamente.

O que tem valor, para os antigos, é ser-se **virtuoso**. Ora a virtude não consiste em imitar valores. A perspectiva da virtude é dinâmica, e embora se atribua ao valor um sentido catalizador, ele formula menos a antecipação de um fim do que um meio instrumental de aperfeiçoamento ético.

O valor não é, pois, um fim em si, mas um instrumento suposto apenas útil; não é uma condição sufi-

ciente para o desenvolvimento do homem, é apenas uma condição necessária. Daí o paradoxo e a ambiguidade do valor: condição e «condição condicionada», como dizia Nietzsche.

2. Não faz sentido falar de valores em si. Os valores são **condições**, com as quais a ordem estabelecida se vê obrigada a contar: condições **condicionadas**, a partir da vontade que as cria. São sempre medidos por essa vontade e só sobrevivem quando referidos a ela, na sua particularização. De facto, na totalidade, não há valores. O valor interpela o ser particular — o homem — e não a humanidade.

Ora a estratégia filosófica dos axiólogos tem sido, por várias vias, a de procurar o fundamento das doutrinas morais numa elevação progressiva do valor — ponto de vista subjectivo — a uma condição de universalidade, reconhecida como geral.

A subjectividade dos valores pode ser reconhecida quando a história do homem e da cultura deixa de se supor única (afinal, neste seu registo ocidental e europeu, quase diria, provinciano!), para passar a reco-

nhecer-se num registo plural. Outros povos, outras culturas definiram, como os antropólogos o têm reconhecido, outros padrões de cultura, mostrando assim a relatividade e a ciclicidade subjectiva do plano ideal dos valores.

«O valor não é um produto, não é um objecto, não está nos objectos; está no coração do homem, nos seus desejos, nos seus juízos.» (Lanza del Vasto)

3. Há nas civilizações não ocidentais como que um outro sentido do desenvolvimento equilibrado do homem. Tal como na tradição homérica ou na tradição socrática, o homem não é dignificado pela razão. O seu centro não está aí. Não é a organização global do mundo pensado que rege as atitudes. O pensamento é um instrumento entre outros. Há igualmente, os sentimentos; há a **vontade**.

A cultura judaica é particularmente sensível a este ponto: o cultivo, a pedagogia da vontade. Na tradição judaica não há metafísica, há uma outra dimensão: a dimensão activa e volitiva. No homem ocidental a vontade é quase nula, não chega a desenvolver-se, porque há um exacerbamento, um desenvolvimento desequilibrado da razão — razão que se arvora inclusive em razão do próprio viver!

Um outro exemplo é o da civilização hindu, onde a referência constante é a uma **inteligência do coração**, uma inteligência do essencial e não a de uma forma de pensar a realidade.

Há um texto curioso sobre o Zen, em que o autor põe lado a lado um poema de Chesterton e um pequeno poema oriental sobre uma flor. Aí se mostra a grande diferença de atitude que existe entre, por um lado, o ver e ficar maravilhado nessa visão, o quedar-se no olhar e na descrição do que é; e por outro lado, o analisar, o reflectir, o ponderar, o manipular, o querer guardar seguranças face à realidade — posições típicas da mente ocidental.

Isto não quer dizer que na mente ocidental não estejam também presentes outras dimensões. Os místicos cristãos, por exemplo, sempre tiveram um contencioso aberto com a tradição eclesiástica, justamente por isso: porque chamaram a atenção para a dimensão experiencial, para a dimensão daquilo que viveram e não daquilo que supunham que devia ser.

4. A aventura amorosa é um enclave na seriedade prosaica do quotidiano. A aventura é extra-vital; o amor situa-se fora do destino, dizia um filósofo russo do final do século passado.

De facto, nada mais extremo e revelador do que a antinomia entre **amor** e **valor**. Basta meditar na exclamação do homem amante, filósofo autêntico, tal como se lê no «Romeu e Julieta»:

«Enforca a filosofia.

A não ser que a filosofia possa fazer uma Julieta,

possa plantar de novo uma cidade,

possa reverter o domínio a um príncipe.

Se assim não for, não fales mais.»

A sabedoria consiste numa só coisa: em considerar que **tudo é um** e que todas as valorizações são inúteis, face a uma outra justiça, face ao **amor da sabedoria**, face à **sabedoria do amor**.

É isso que nos relembram as palavras do evangelista Lucas, no episódio de Marta e de Maria: **«Marta, Marta, porque te deixas perturbar por tantas coisas? Uma só coisa é necessária.»**

Para além dos valores da mentalidade calculante, para além do ciclo racional sujeito/objecto, há um outro pensar que é **meditação, arte de amar**.

5. Há diferentes caminhos. Há mapas, há pedagogias, há ascetes, há tradições, há técnicas. Em todas as tradições sapienciais, e na própria tradição cristã, há longos roteiros, longos périplos de caminhos já andados.

Mas não há garantias. A tradição cristã afirma uma coisa muito interessante: ninguém pode ter a certeza de estar em **estado de graça**. A pergunta: o que é o homem?, S. Francisco de Assis respondia: «O homem é aquilo que for aos olhos de Deus».

S. João da Cruz diz-nos o mesmo, por outras palavras: **o homem, quando é pequeno na Fé, é amamentado à teta de Deus, mas tem de passar, a partir de um certo momento, pelo terrível deserto, pela terrível ausência de qualquer resposta, de qualquer garantia.**

Ora é esse deserto que dificilmente aceitamos. Face à transcendência, à radicalidade, à noite desse tremendo destino místico do homem, pretende-se a escada, a lanterna, um certo golpe de artifício — seja ele conciliatório, dialético ou consensual. Admite-se, quando muito, a dose de projecção utópica conveniente: **«religião, quanto baste...»**.

6. Por isso é tão importante a figura do Mestre: a figura de alguém que já andou esses caminhos, que pode fazer uma advertência, apontar um sinal.

Os mestres existem. Simplesmente, nem todos os conhecem, nem sempre eles são identificáveis.

O mestre não é, necessariamente, uma figura paradigmática, emblemática.

Recordo uma história que Aristóteles reporta a propósito de Heraclito de Éfeso. Quando os turistas da época vão à procura do grande mestre que era Heraclito e julgam poder encontrá-lo num grande palácio, ficam escandalizados porque o encontram num tugúrio, perto do forno de cozer pão. E Heraclito pronuncia então o célebre aforismo: **«aqui também moram os deuses»**.

O mestre pode estar mesmo ao nosso lado: o porteiro de alguma casa, o sapateiro, o criado de hotel... Simplesmente, o encontro só se dá em determinadas circunstâncias. Há um mistério na vida que é o encontro pessoal com alguém, encontro que se dá num momento único.

Em termos cristãos, há uma outra relação de mestria, que é ritual e que está ligada com o sentido da economia dos sacramentos e com o próprio sentido da presença da graça na tradição eclesial. Nesse sentido,

o abade do convento, o mestre de noviços, o instrutor religioso, podem incarnar, parceladamente embora, a figura e a função de uma mestria.

Pode ainda dizer-se que o único mestre é interior, um pouco à maneira de Santo Agostinho, no «De Magister»: «não há mestres; a verdade não se pode ensinar».

Carlos Silva,

«Valores e Contra-Valores»,

Conferência no «Terraço» (excertos)

Lisboa, Novembro de 1987



CRISE OU PLURALIDADE DE VALORES

1. A expressão «crise de valores», na sua aparente radicalidade, denuncia, bem no fundo, o propósito de identificação de um determinado quadro de valores dominantes — de uma geração, de um grupo, de uma época — com a totalidade dos valores legítimos. «Crises de valores» não é, por isso, sinónimo de anulação de um quadro ético da vida (parafraçando Antero: «Mas, Exmo. Senhor, será possível viver sem valores?»), é-o antes de contestação de uma determinada tábua de valores em nome de outros valores, numa perspectiva histórica de mudança, renovação de conteúdos, assunção de novas referências éticas, num contexto de confrontação plural.

2. As gerações que viveram os anos da guerra na Europa ou os anos da resistência em Portugal viram-se confrontados com quadros antagónicos de valores: Autoridade/Liberdade; Belicismo/Pacifismo; Imigração/Independência; Liberalismo/Socialismo. Apesar das contradições existentes, tais quadros nunca deixavam, porém, de apelar para empenhamentos colectivos supra-individuais. A relação ética/política, vivida de diferentes formas, impunha-se natural e inevitavelmente.

3. As duas últimas décadas na Europa, a última em Portugal, viram nascer novas gerações para as quais os anteriores quadros de valores perderam a sua intensidade de experiências vividas. O triunfo da paz e da liberdade, por um lado, o desenvolvimento de uma sociedade consumista e de espectáculo, por outro lado, tiveram, necessariamente, que produzir uma alteração nas motivações dominantes, originando novos quadros de valores.

4. Não me parece, porém, aceitável confundir as alterações axiológicas em curso com a implantação de uma «Idade da Indiferença», para citar Eduardo Lourenço. Ou seja: uma era dominada pelo compromisso, pela ambivalência, pelo equívoco e pelo jogo, anulados que estariam os grandes conflitos sociais de classe e a própria noção de «conflito dominante».

No seio de uma sociedade-espectáculo, em que a própria política assume esse estatuto, serão, de facto, as nossas sociedades «incapazes de suscitar ou de promover, a título individual ou colectivo, qualquer espécie de referências que constituam para os indivi-

duos ideias ou valores em função dos quais eles estejam decididos a viver ou a morrer?» (cf. Eduardo Lourenço).

Se assim fosse, dir-se-ia que esta geração fez da ética o último tabu a ser transgredido. Não o creio. Penso antes que assistimos a uma multiplicação de «boas causas», sem dúvida de irradiação mais restrita ou menos propícias à vivência de situações-limite colectivas, mas não menos disseminadas. Os movimentos ecológicos e antinuclear, o alargamento das práticas culturais (artísticas ou desportivas), os chamados novos movimentos sociais, são disso exemplo e testemunho.

As referências ou ideias perderam, quando muito, o seu carácter apocalíptico-utópico, para darem lugar a práticas e lutas decerto mais fraccionadas, mas mais concretas também.

5. Os anos sessenta foram uma época de confronto entre a ordem autoritária, ainda quando liberal (a «des-sublimação repressiva» de Marcuse) e a utopia estético-erótica de uma **sociedade-outra**, a criar revolucionariamente por antigas ou novas vanguardas, entre a razão técnico-instrumental das elites tecnocráticas e a razão utópico-revolucionária das elites contestárias.

Os anos oitenta vieram substituir este conflito dentro da modernidade por um conflito entre modernidade e pós-modernidade, entre razão e irrazão, entre optimismo e cepticismo, entre universalidade e particularidade, entre progresso e catastrofismo. É possível detectar, ao longo das últimas décadas, uma transição de uma ética da respeitabilidade para uma **ética da afectividade**; de uma ética do trabalho/acumulação para uma **ética do desejo-prazer**; de uma ética da relação abstracta entre o indivíduo e a sociedade para uma **ética do indivíduo concreto** numa sociedade concreta; de um tempo dominado pelas ideologias do futuro e pelos valores doutrinários para um tempo dominado pelas vivências do presente e pelos valores estético-culturais.

Tal transição inscreve-se no quadro mais vasto de um século XX que assistiu, como nenhum outro, à superação da velha antinomia materialismo/espiritualismo, através de uma nova concepção da relação entre o corpo e o espírito — concepção que a psicanálise ajudou a clarificar, a nova literatura soube exprimir e as práticas desportivo-naturistas acabaram por implantar. Como tão bem soube dizer Merleau-Ponty: «o corpo passa no espírito e o espírito passa no corpo».

6. O pós-modernismo deve ser considerado como uma das formas possíveis, mas não a única, de organizar este novo quadro de valores — talvez aquela que o leva às suas mais mórbidas e radicais consequências. O irracionalismo, o individualismo narcísico, o darwinismo social, a dissolução do político no espectáculo-jogo da distribuição do poder, o cepticismo e o esteticismo gratuito, figuram entre essas consequências.

A recusa das metas da história, em nome da contingência de uma história permanentemente aberta e plena de incógnitas e a recusa de uma visão unitária do progresso, com o correlativo conceito de vanguarda artística, constituem, porém, duas aquisições positivas, fundamentadas embora, de forma discutível, na negação da existência de valores universais e de uma razão/vontade autónomas do homem.

7. É urgente, pois, desenvolver uma alternativa a este pós-modernismo que, preservando as suas aquisições positivas e integrando os novos quadros de valores, regresse à perspectiva humanista de um racionalismo crítico universal, como forma de neutralizar aquele conjunto de consequências «mórbidas» há pouco referido.

Ao cepticismo irracionalista há que opôr a síntese possível entre a razão crítica de um Popper e a razão comunicativa de um Habermas; ao catastrofismo do fim do progresso, o empenhamento no progresso possível, ainda que não linear e sujeito às incertezas da contingência; ao individualismo hedonista, o «necontratualismo social»; ao darwinismo social, a participação solidária, articulada com a organização do maior número de espaços de liberdade no interior da sociedade; à massificação consumista a aposta nos micro-grupos sociais, capazes de uma utilização selectiva dos benefícios do desenvolvimento económico e de uma partilha crítica da informação; ao esteticismo gratuito uma ética estética capaz de fazer da vida de cada um o análogo à criação de uma obra de arte (cf. Raul Proença); da prática artística criativa ou frutiva um modo privilegiado de multiplicar os sentidos **de e para** a existência.

8. Pela primeira vez na história, uma percentagem significativa da humanidade vem acedendo ao usufruto de bens supérfluos ou pós-necessários, ultrapassando o estádio da mera sobrevivência. Tal fenómeno teria de ter necessariamente consequências qualitativas importantes.

Não será ele um dos factores explicativos da pluralidade/multiplicação de valores a que vimos assistindo, num movimento análogo ao que vem caracterizando a evolução da própria moda (hoje mais jogo de combinações as mais variadas do que jogo de sucessões) e da própria cultura/arte, imersa num imenso sincretismo e liberdade de estilos?

9. A pluralidade de valores do tempo presente inscreve-se numa nova concepção do tempo histórico, que se vem sobrepor às anteriores concepções: grega (tempo circular de que o eterno retorno é o caso-limite e em que o passado, presente e futuro se equilibram e se anulam) e cristã (tempo linear conducente a um futuro transcendente e de que o marxismo constitui a versão imanentista).

Trata-se de uma concepção do **tempo múltiplo**, de um presente eternizado na sua fragilidade e pluralizado na tensão entre a universalidade da razão e a particularidade da incerteza e da contingência. Esta concepção apresenta-se como alternativa à de um tempo fragmentado, indiferente, céptico, anunciador da «dissolução da categoria do novo como a experiência do fim da história» (cf. Vattimo)

10. A nova epistemologia do «sistema aberto», oposta à epistemologia da hierarquização das estruturas, permite traçar a estratégia adequada à construção de uma sociedade assente nos **valores humanistas neomodernos**, que defendemos em alternativa ao pós-modernismo.

Os princípios da interacção com o meio, da auto-organização, da complexidade, da incerteza e desordem regeneradoras, e a dialéctica de auto-afirmação e integração que a caracterizam (cf. Capra), permitem estabelecer uma saudável tensão entre o pragmatismo e a ideologia e perspectivar uma sociedade com diferentes níveis de autoregulação e decisão.

António Reis

«Crise ou Pluralidade de Valores?»
Conferência no «Terraço» (resumo)
Lisboa, Novembro de 1987

PRINCIPIOS ÉTICOS

Os princípios que subjazem a qualquer discussão racional, quer dizer, a qualquer discussão ao serviço da busca da verdade, são princípios éticos. Gostaria de apresentar três desses princípios:

- O princípio da falibilidade: *Talvez eu não tenha razão e talvez tu tenhas razão. Mas também é possível que nenhum tenha razão.*
- O princípio da discussão sensata: *Queremos tentar apresentar, o mais impessoalmente*

possível, as nossas razões pró e contra uma certa, e criticável, teoria.

- O princípio da aproximação à verdade: *Por meio de uma discussão objectiva aproximamo-nos quase sempre da verdade e chegamos a um melhor entendimento; mesmo quando não chegamos a acordo.*

Karl Popper

in «Sociedade Aberta, Universo Aberto»
Publicações D. Quixote, Lisboa, 1987