

A aventura da construção do mundo supõe a acção do ser humano, a qual se concretiza, simultaneamente, em sabedoria e destreza – também esta é fonte de racionalidade – que se combinam para o apuramento de uma unidade maximamente diferenciada. Um ecossistema, onde o ser humano esteja presente, nunca é apenas um dom da natureza virgem, mas também não resulta exclusivamente da contingência dos recursos técnicos disponíveis. A sua construção representa sempre uma opção axiológica, a qual, por seu turno, não pode ser determinada unicamente por preferências de ordem antropológica, tendo, sim, de auscultar a própria intencionalidade do real. A questão do ambiente, um termo que não está isento de conotações antropologizantes, na medida em que supõe um centro representado pelo ser humano, não pode dissociar-se da cultura, ao contrário do que parecem sugerir algumas nostálgicas ânsias naturalistas contemporâneas. A cultura, todavia, porque estruturalmente repassada de ordenações e opções axiológicas, nunca é uma produção aleatória, visto ser orientada pela racionalidade inerente à constituição dos inúmeros factores que a integram, e não apenas pelos que têm características humanas. Também a natureza, toda a natureza, é fonte de racionalidade.

(Joaquim Cerqueira Gonçalves,  
*Em Louvor da Vida e da Morte*, p. 37)

\*

#### PATROCÍNIOS

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa  
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa  
Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
Reitoria da Universidade de Lisboa

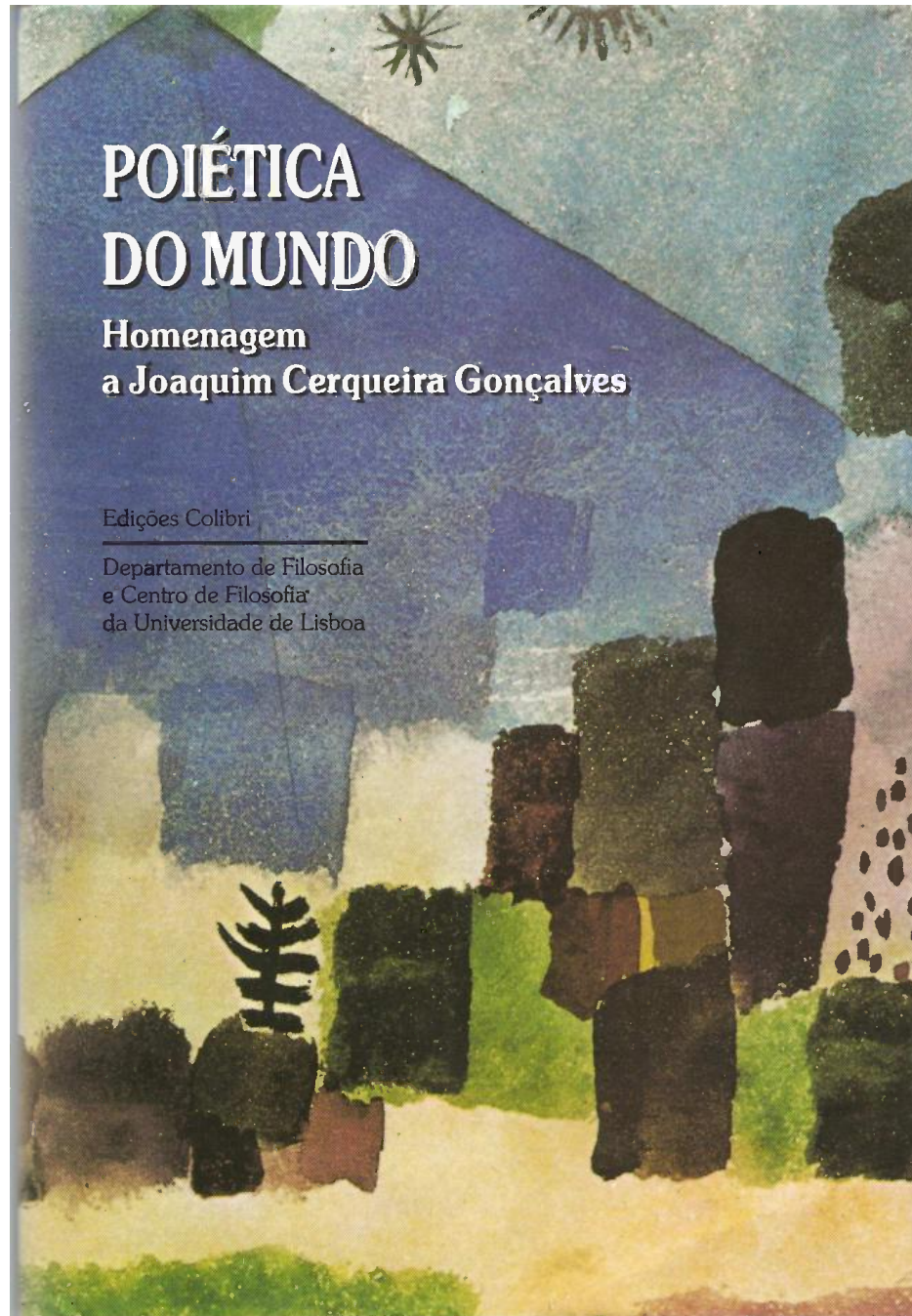


# POIÉTICA DO MUNDO

Homenagem  
a Joaquim Cerqueira Gonçalves

Edições Colibri

Departamento de Filosofia  
e Centro de Filosofia  
da Universidade de Lisboa





# POIÉTICA DO MUNDO

Homenagem  
a  
JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES

Edições Colibri

---

Departamento de Filosofia  
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa  
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

**Título:** *Poiética do Mundo*  
*Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*  
**Organização:** Departamento e Centro de Filosofia  
da Faculdade de Letras de Lisboa  
**Edição:** Edições Colibri  
**Capa:** Ricardo Moita com pormenor da aquarela  
*Der Niesen* de Paul Klee  
**Execução Gráfica:** Colibri – Artes Gráficas  
**Depósito legal** n.º 162 717/01  
**ISBN** 972-772-230-X  
**Tiragem:** 1000 exemplares

Lisboa, Abril de 2001

## ÍNDICE

<b>Apresentação</b> .....	9
<b>TESTIMONIA</b>	
<b>Sete</b>	
António Borges Coelho .....	13
<b>Evocação</b>	
Virgílio Meira Soares .....	15
<b>Lembrança agradecida</b>	
Orlando Ribeiro e Suzanne Daveau .....	19
<b>Rapidez e lentidão</b>	
Isabel Marnoto .....	23
<b>Depoimento para um perfil</b>	
Isabel Matos Dias .....	29
<b>A filosofia de Joaquim Cerqueira Gonçalves</b> <b>– uma abordagem apenas parcelar</b>	
José Barata-Moura .....	35
<b>Joaquim Cerqueira Gonçalves: uma filosofia do ambiente</b>	
Manuel Cândido Pimentel .....	45
<b>Ditos filosóficos de Joaquim Cerqueira Gonçalves</b>	
Maria Leonor Xavier .....	61
<b>Da religião cósmica ao espaço místico</b> <b>– reflexão sobre o sentido universal do franciscanismo</b>	
Carlos H. do C. Silva .....	117
<b>TRADITIO</b>	
<b>Na encruzilhada de uma interpelação: a Grécia e o conceito de filosofia</b>	
António Pedro Mesquita .....	145
<b>Meditación sobre el ente de Parménides</b>	
Oswaldo Market .....	155
<b>Os labirintos da felicidade: alguns aspectos do confronto</b> <b>entre o modelo estóico e o modelo cristão de Aretê</b>	
Maria José Vaz Pinto .....	179
<b>A Vida de Moisés de Gregório de Nissa – algumas observações</b>	
Maria Cândida Pacheco .....	201

<b>“Ama e faz o que quiseres!?”: uma leitura ética</b> Cristina Beckert .....	209
<b>Contra ‘o mestre’</b> Mário Santiago de Carvalho .....	219
<b>Velut Magnum Carmen (Ep. 138,1,5) filosofia e literatura: uma temática augustiniana?</b> Paula Oliveira e Silva .....	229
<b>A “teologia filosófica” de Descartes</b> Joaquim de Sousa Teixeira .....	243
<b>Filosofar por correspondência</b> Maria Luísa Ribeiro Ferreira .....	257
<b>O princípio de Hume</b> João Paulo Monteiro .....	273
<b>A causalidade psicofísica na filosofia portuguesa do século XVIII</b> Amândio Coxito .....	289
<b>A Europa, tomada de posição</b> Manuel J. do Carmo Ferreira .....	301
<b>Antero de Quental marxista?</b> Lúcio Craveiro da Silva .....	309
<b>O cartesianismo da fenomenologia</b> Pedro M. S. Alves .....	319
<b>A filosofia da existência em Raul Brandão</b> Pedro Calafate .....	341
<b>“Posso imaginar-me tudo, porque não sou nada. Se fosse alguma coisa, não poderia imaginar” – vacuidade e auto-criação do sujeito em Fernando Pessoa</b> Paulo Alexandre Esteves Borges .....	353
<b>Sobre a noção de “uno unificante” na filosofia de António Sérgio</b> António Braz Teixeira .....	365
<b>O tradicionalismo integralista</b> Norberto Ferreira da Cunha .....	375
<b>A filosofia do acto de Louis Lavelle</b> Mafalda de Faria Blanc .....	401
<b>A arquitectónica do puro dar-se do Ser: Heidegger e os Beiträge</b> Irene Borges-Duarte .....	415
<b>Hannah Arendt e a condição humana</b> Maria Antónia Pacheco .....	435

<b>A significação do <i>Bios Politikós</i> ou o regresso ao pensamento em Hannah Arendt</b> Maria José Cantista .....	459
<b>Filosofia e paradigmas do saber</b> José Arêdes .....	473
<b>Figuração e sentido: da narratividade à ética na reflexão de Paul Ricoeur</b> Paula Ponce de Leão .....	503
<b>A filosofia no dealbar do terceiro milénio</b> José Enes .....	519
LECTIO	
<b>Palavra de mulher – a articulação feminina do amor na <i>Menina e Moça</i> de Bernardim Ribeiro</b> Adelino Cardoso .....	537
<b>Da escrita e da vida, segundo Feuerbach</b> Adriana Veríssimo Serrão .....	553
<b>O mito de Tristão e Isolda</b> Carlos João Correia .....	569
<b>Filosofia e literatura</b> Carmo d'Orey .....	593
<b>O caso de Alcipe na construção do pré-romantismo português</b> Fernanda Gil Costa .....	609
<b>Maria Zambrano e as metáforas do coração</b> Fernanda Henriques .....	621
<b>Uma parábola russa sobre a queda: o “Pkhentz” de Andrei Siniavsky</b> João Medina .....	633
<b>“Sonho da cruz”: versão e nota para um poema anglo-saxónico</b> Júlia Dias Ferreira e João Almeida Flor .....	647
<b>Descartes e a linguagem da filosofia</b> Leonel Ribeiro dos Santos .....	653
<b>Metáfora, metonímia e construção do pensamento</b> Maria Lúcia Lepecki .....	687
<b>Ler um livro e dialogar com um amigo</b> Maria do Rosário Themudo Barata .....	697
<b>O dom da palavra – exercício de interpretação</b> Rita Iriarte .....	705
<b>Ciência dos <i>media</i>, ciência do texto ou experiência do texto? Sobre a Germanística como ciência literária</b> Teresa Seruya .....	711

## QUODLIBETA

<b>Da Europa do mar à Europa-una</b>	
Acílio da Silva Estanqueiro Rocha .....	721
<b>O argumento da terra gémea</b>	
Adriana Silva Graça .....	735
<b>Imaginários e invenção no início da modernidade.</b>	
<b>Mercadorias e padrões culturais</b>	
A. A. Marques de Almeida .....	755
<b>Sobre a concepção semântica das teorias</b>	
António Franco Alexandre .....	769
<b>Racionalidade e valores</b>	
António Marques .....	775
<b>Sobrevive o descritivismo actualizado aos argumentos modais?</b>	
João Branquinho .....	787
<b>A não-violência como horizonte de convivência</b>	
José Maria Silva Rosa .....	807
<b>Akhenaton – Moisés – Monoteísmo</b>	
José Nunes Carreira .....	821
<b>Mito e verdade</b>	
José Trindade Santos .....	835
<b>Natureza e dimensões do perdão</b>	
Manuel Barbosa da Costa Freitas .....	841
<b>Na senda da responsabilidade moral</b>	
M. Patrão Neves .....	851
<b>O simbolismo das plantas na comunicação do ser humano com o mundo</b>	
M. Eugénia S. de Albergaria Moreira .....	871
<b>Os paradoxos da justiça</b>	
Pedro Viegas dos Santos .....	891
<b>Duas questões para uma reflexão</b>	
Teresa Barata Salgueiro .....	899
<b>Pontos de vista</b>	
Viriato Soromenho-Marques .....	913

---

**APRESENTAÇÃO**


---

«Se a figura do Mestre tem sentido em filosofia, ela não pode de modo algum eclipsar o conteúdo, de que esta não pode prescindir. O papel do Mestre deve ser mesmo entendido em função desse conteúdo. Mas este não é algo definido pelo Mestre e entregue ao discípulo, tudo efectuado com escrupulosa fidelidade. O mundo do Mestre excede-o e é precisamente esse excedente que vai interpelar o discípulo, a fim de este o desenvolver no seu impulso para mais. O Mestre transmite um conteúdo, mas indicando-o, insinuando-o, apontando a direcção dos seus vectores.

É por isso que a figura do filósofo como Mestre do silêncio – fundamental estrutura da linguagem – ganha cabal pertinência. Ele como que desaparece perante o conteúdo, mormente perante os referentes desse conteúdo, o seu raizame e o seu horizonte. Pelo silêncio, atinge o Mestre o cume da expressão, remetendo para donde vem e para onde vai o seu mundo. É ainda por isso que o Mestre vale sobretudo pela vida, mas, para que tal suceda, esta deve ter as características de um texto, de um mundo.»

JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES,  
*Fazer Filosofia – Como e Onde?*, Braga, 1990, p. 101.

Estes parágrafos, mais do que um programa, traduzem, como em registo autobiográfico, o modo de viver e ensinar a filosofia que foi o do seu autor. Expressiva demonstração disso encontra-se nas páginas deste volume. Nelas, colegas, amigos, muitos deles antigos alunos do Professor Doutor Joaquim Cerqueira Gonçalves, todos de algum modo interpelados ou provocados por ele para o pensamento, dão o testemunho numa forma muito peculiar de vivência do magistério filosófico.

Ao longo de mais de três décadas de magistério universitário, nunca ele desejou deixar discípulos que pensassem como ele, mas despertou muitos para o pensamento, para pensarem para além dele, de modo diferente do dele e até contra ele; para pensarem por si próprios, para além de si próprios e até contra si próprios. Era nele um modo natural de generosidade, nem sempre bem compreendida ao primeiro choque, mas que fazia coerência com toda uma concepção da filosofia como ministério da linguagem, do saber como exercício dialogal dos modos de ver e ser no mundo, do homem como construtor de mundos e de sentido, não pela repetição mas pela diferença, do ser, enfim, como inesgotável expressividade e manifestação.

A homenagem, que este volume corporiza, em toda a sua justiça, não é todavia o que nela há de mais importante. Importante mesmo é sim o facto de ela ser ainda o modo de o Professor Joaquim Cerqueira Gonçalves – o Pe. Cerqueira, como familiarmente o tratamos – nos proporcionar a ocasião para continuar a sua discreta mas eficaz construção da comunidade – da comunidade filosófica, da comunidade inter-universitária, da comunidade dos saberes e até da comunidade humana. Aos seus colegas e amigos do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa quiseram associar-se, nesta homenagem, colegas e amigos de outros Departamentos da mesma Faculdade, investigadores do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, colegas e amigos de outras Faculdades e Universidades. Todos quiseram exprimir o reconhecimento pela sua acção não só na dinamização do seu Departamento de Filosofia e, mais recentemente, do Centro de Filosofia, de que foi Director até Junho de 2000, mas também pela sua acção em prol do diálogo dos saberes e da criação de um sentido de escola interdisciplinar na sua Faculdade e, ainda, pelo seu decisivo empenhamento na criação duma comunidade filosófica nacional consciente de si e disponível para empreender iniciativas comuns, ultrapassando tradicionais hábitos de auto-isolamento e de ignorância do valor dos outros e da mais-valia da sua diferença.

Que essa acção empreendida em tantas frentes não foi em vão, di-lo esta homenagem em texto para um Mestre que o foi pela linguagem, pelo silêncio, pela vida.

Bem haja!

Departamento e Centro de Filosofia  
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

## TESTIMONIA

## Referências

- Devitt, Michael and Sterelny, Kim. 1999. *Language and Reality*. Oxford: Basil Blackwell (2nd edition).
- Kaplan, David 1989a. Demonstratives. In J. Almog, J. Perry and H. Wettstein (eds), *Themes From Kaplan*. Oxford and New York: Oxford University Press, 481-564.
- Kaplan, David 1989b. Afterthoughts. In J. Almog, J. Perry and H. Wettstein (eds), *Themes From Kaplan*. Oxford and New York: Oxford University Press, 565.614.
- Kripke, Saul 1980. *Naming and Necessity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Linsky, L. 1977. *Names and Descriptions*. Chicago: Chicago University Press.
- Plantinga, Alvin. 1978. The Boethian Compromise. *American Philosophical Quarterly* 15, 129-38.
- Sainsbury, Mark 1991. *Logical Forms*. Oxford: Basil Blackwell.
- Salmon, Nathan U. 1982. *Reference and Essence*. Oxford: Basil Blackwell.
- Searle, John 1983. *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Stanley, Jason 1997. Names and Rigid Designation. In B. Hale and C. Wright (eds), *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Basil Blackwell, 555-585.

## A NÃO-VIOLÊNCIA COMO HORIZONTE DE CONVIVÊNCIA

José Maria Silva Rosa  
Universidade Católica Portuguesa, Lisboa

“Então [os dois homens da terra, mancebos e de bons corpos, trazidos para a nau] estiraram-se de costas na alcatifa, a dormir, sem buscarem qualquer maneira de encobrir suas vergonhas, as quais não era fanadas, e as cabeleiras delas estavam bem rapadas e feitas. O capitão lhes mandou pôr por debaixo das cabeças seus coxins (...). E lançaram-lhe um manto por cima; e eles consentiram, quedaram-se e dormiram.”

*Carta de Pêro Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel  
sobre o Achamento do Brasil*

Quando os marinheiros portugueses e espanhóis, no séc. XVI, chegaram às *Índias Ocidentais* ficaram estupefactos com o modo de vida dos índios. Para uma consciência europeia *cristã e bem formada*, os Botocudos, os Tupi Guarani e os Bororós, por exemplo, pareciam viver ainda no Paraíso Terrestre: completamente nus, ‘*sem fazerem o menor caso das suas vergonhas*’, os indígenas apareciam-lhes na pureza de uma natureza íntegra, vindos talvez de outros tempos, de uma longínqua Idade de Ouro, revelando a condição de uma humanidade(?) feliz, em plena comunhão entre si, com os animais, com a natureza. Aparentemente, não tinham nenhuma ideia sobre a necessidade de salvação ou de estarem em pecado. Em suma, aos olhos dos descobridores os índios ainda viviam na *perfeição dos começos*, num estado de inocência original anterior a qualquer queda.

Os relatos dos missionários mostram-nos como foi verdadeiramente difícil convencer os índios da necessidade de cobrirem o corpo com roupas e de receberem o baptismo, a fim de serem salvos. “*Mas salvos de quê?*”, perguntar-se-iam aqueles que começavam a entender os missionários. E estes, para levarem a bom termo a missão de espalhar a fé cristã, viam-se enredados com uma questão bastante melindrosa: introduzir-lhes paulatinamente a

consciência de uma culpa em que estariam imersos, a consciência de um pecado original, ao mesmo tempo que lhes iam anunciando que essa culpa original já fora redimida por Nosso Senhor Jesus Cristo, nos mistérios da sua encarnação, vida, morte e ressurreição.

Todavia, o que os descobridores e os missionários não conseguiram descobrir então é que também “os selvagens tinham consciência de ter perdido um ‘paraíso primevo’.” Ou seja, “o bom ‘selvagem’ dos viajantes dos séc. XV-XVIII conhecia já o Mito do Bom Selvagem – este era o seu próprio Antepassado mítico e vivera realmente uma existência paradisíaca; gozava de todas as felicidades e de todas as liberdades, e era-lhe poupado o mínimo esforço. Mas esse Bom Antepassado primevo, tal como o antepassado bíblico dos Europeus, perdera o seu Paraíso. Também para o selvagem, a perfeição se encontrava nos começos. Havia, no entanto, uma diferença capital: o selvagem esforçava-se por não esquecer o que se passara *in illo tempore*.”<sup>1</sup> Sem disso terem plena consciência, os descobridores e os missionários tinham acabado de inventar o ‘bom selvagem’. Mas o que foi que os iludiu e os levou a atribuir a essas tribos uma existência paradisíaca e arreligiosa, tropo a partir daí recorrente na literatura, e que vamos encontrar no *Emílio*, de Rousseau, por exemplo? Mircea Eliade considera que o inconsciente dos Ocidentais, marcado por uma *infelicidade congénita*, não renunciara ao velho sonho de redescobrir culturas contemporâneas que tivessem ficado para trás, num Éden terrestre. Esse sonho demonstra e denuncia, nas suas consciências civilizadas, a presença de uma nostalgia da condição edénica. Por isso, os descobridores de quinhentos, que crêem ter encontrado o *homem primordial*, expressam nessa crença o protesto inconsciente do homem ocidental contra o mal; contra essa experiência de sofrimento, de luta, de conflito e morte que parece marcar *in nuce* a condição humana.

### I. “No princípio era a guerra”

Que ‘no princípio era a guerra’ é uma afirmação que se poderia facilmente sustentar a partir de algumas epopeias e mitos de origem mais significativos da humanidade<sup>2</sup>. E em continuidade com esta genesíaca visão do conflito, com efeito, desenvolveram-se interpretações mitológicas, religiosas e filosóficas, entre outras, que transformaram positivamente a narrativa em tese, erigindo o ‘conflito’ em categoria quase metafísica, ou pelo menos como a estrutura fundamental da realidade, como certas leituras interessadas de Heraclito pretendem<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Mircea Eliade, *Mitos, Sonhos e Mistérios*, Lisboa, Ed. 70, 1989, p. 32.

<sup>2</sup> *Enuma Elish*, *Epopeia de Gilgamesh*, *Bagavad Gita*, *Teogonia de Héstodo*, *Ísis e Osíris*, *Popol Vuh*, etc.

<sup>3</sup> Cf. v.g., a leitura de Kostas Axelos, *Héraclite et a Philosophie*, Paris, Minuit, 1962 (cf. Heraclito de Éfeso, frg. 53 DK: “Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεὺς”).

Por isso, a ideia de que a guerra, a violência, a competição, o domínio, a rivalidade são também a primeira forma de relação entre grupos humanos, e de que a luta pode ser, ou é mesmo, o motor da história, veio a procurar ao longo dos tempos uma progressiva legitimidade racional, *de jure*, tendo mesmo pretensões, nos últimos dois séculos, a tornar-se numa lei científica da dialéctica histórica<sup>4</sup>.

E não raro certas racionalidades regionais das áreas da História, da Biologia, da Antropologia, da Psicologia, da Sociologia, da Economia, se associaram a esta tese da Filosofia<sup>5</sup>, a tal ponto que a noção de “luta” foi assumida como categoria quase-transcendental de relação, e a guerra foi mesmo encarada como um factor de desenvolvimento das sociedades e, no caso de ser uma guerra externa, funcionar como um factor de coesão interna do Estado: “evitam perturbações internas e consolidam o poder interior do Estado”<sup>6</sup>. Não dizia a lição do pretensu fundador da Ciência Política, o florentino Nicolau Maquiavel, que o Príncipe se deve preocupar mais em ter boas armas do que boas leis? Deste modo foram relegadas para um plano de inferior racionalidade, quando não de pura irracionalidade, as categorias de aliança, comunhão, cooperação, pacto, simbiose, comensalidade. Ora, *pro domo sua*, esta é a história que nos têm contado os vencedores e todos os que aspiram a ser vencedores. Urge, por isso, denunciá-la como unilateral e redutora.

Em primeiro lugar, de ponto de vista histórico-cultural, é igualmente verdade que, em muitas outras narrativas de origem, ‘no princípio não era a guerra’, mas ao invés o ‘Reinado do Amor’. Encontramos na simbólica dos

<sup>4</sup> I. Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, Lisboa, IN-CM, [1992], p. 160: “Mesmo a guerra, se é conduzida com ordem e com sagrado respeito pelos direitos civis, tem em si algo de sublime e ao mesmo tempo torna a maneira de pensar do povo que a conduz assim tanto mais sublime quanto mais numerosos eram os perigos a que ele estava exposto e sob os quais tenha podido afirmar-se valentemente. Contrariamente uma paz longa encarrega-se de fazer prevalecer o mero espírito empreendedor [de lucro], porém com ele o baixo interesse pessoal, a covardia e moleza, e *ainda* de humilhar a maneira de pensar de um povo.” Prevalecerá aqui a diagnose realista kantiana, contra a adiada utopia da *Paz Perpétua*? Hegel, *Princípios da Filosofia do Direito*, Lisboa, Guimarães Editores, 1976, p. 293: “Uma significação superior, que já uma vez eu formulei (no estudo científico do direito natural), tem pois a guerra: a de que é ela que assegura a “saúde moral dos povos em sua indiferença perante a fixação das especificações finitas e tal como os ventos protegem o mar contra a estagnação em que os mergulharia uma indefinida tranquilidade assim uma paz eterna faria estagnar os povos”.”

<sup>5</sup> Mas nem sempre. Cf., por exemplo, Marcel Mauss, *Ensaio sobre a Dádiva*, Lisboa, Edições 70, [1988]; Manuela Silva, *Pelos Caminhos da Fé. À esquina do Terceiro Milénio*, Lisboa, Multinova, 1999; Jean-Marie Muller, *O Princípio de Não-Violência. Percurso Filosófico*, Lisboa, Instituto Piaget, [1998], p. 10: “Queremos asseverar que a revolta do pensamento face à violência que faz os homens sofrer é o acto fundador da filosofia. Queremos afirmar que a recusa da legitimação dessa violência funda o princípio da não-violência.”

<sup>6</sup> F. Hegel, *Ibidem*.

povos, e em contextos histórico-culturais muito distintos, a ideia de uma 'Idade de Ouro Primordial', 'de um Paraíso perdido', 'do mito do Bom Selvagem', enfim, de um estado de original perfeição. As interpretações mitológicas, religiosas, filosóficas, que decorrem desta visão, afirmam que a guerra, o conflito, violência, não são posições primeiras, mas antes consequências de uma queda, de uma perda, de uma decadência (mito da sucessão das raças), de um crime (roubo do fogo de Prometeu), de um mau desejo, como na Gnose, enfim, de um pecado da liberdade adâmica, como vemos no *Génesis*, donde nascerá o imediato fratricídio de Caím. E, ao mesmo tempo, tais narrativas apontam logo para uma esperança escatológica onde, cumprida a história ou o 'ciclo das idades', essa perfeição primordial será de novo recuperada<sup>7</sup>.

O que aconteceu e acontece muitas vezes é que se, do ponto de vista dos efeitos, a primeira posição tende a desenvolver uma *estética da violência e da guerra* (a guerra como obra de arte<sup>8</sup>) esta segunda, de cariz etiológico, tende muitas vezes a justificá-la ou suportá-la em certas situações à luz de categorias religiosas, teológicas, históricas, sociais, políticas e outras. É por aqui que podem entrar as guerras ditas 'justas', a *jihad*, as 'guerras santas', a violência ritual e expiatória das religiões (sofrimento redentor e vicariante), o monopólio da violência legal dos estados (Max Weber), e tantas outras formas de legitimação da violência. Isto é, aceita-se ou tolera-se a violência e a guerra em vista da paz civil, da coesão social, da sanidade psíquica; ou então, por razões de domínio, de prestígio, de sobrevivência, de alargamento de espaço vital e quejandos. Por exemplo, Hegel refere-se ao armamento de um Estado como a manifestação da sua racionalidade concreta e da sua vitalidade, uma vez que lhe garante *posição* sobre outros estados. E quanto mais impessoal, genérica, indiferente, a arma for maior racionalidade ela revela.

Mas seja como for, num caso ou noutro – no primeiro afirmada, no segundo tolerada como uma inevitabilidade histórico-política, ou teológica-

<sup>7</sup> É quase sempre este o ritmo encontrado: da adâmica queda (Gn 3, 1-13) ao protoevangélico anúncio (Gn 3, 15); da profética denúncia da 'prostituição de Israel' aos Baals ao anúncio de uma era messiânica, onde Deus virá habitar com o 'pequeno resto de Israel' sendo, pois, chamado Emanuel ('Deus conosco'; Is 7, 14); da 'idade do ferro' à 'idade de ouro' reencontrada (Hesíodo, *Teogonia*, 106 ss; Empédocles, *Purificações*, frgs. 128.130) Virgílio, *Bucólica* IV; Ovídio, *Metamorfoses*, I, 89 ss, etc.); da mistura ("commixtio") cósmica entre luz e trevas, à separação escatológica, no maniqueísmo e na gnose; da 'idade do Pai' à 'idade do Espírito' (ou "*aetas monachorum*"), em Joaquim de Fiore, e assim por diante.

<sup>8</sup> Cf. F. Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, Lisboa, Círculo de Leitores, pp. 53-54 ("Da guerra e dos guerreiros"). Um exemplo recente e macabro, vindo da Bósnia, é uma reportagem do Canal Odisseia onde o psiquiatra e poeta Rodovan Karadzic levava um seu convidado, um poeta russo, para as colinas em redor da cidade de Serajevo e o convidava a deitar-se no chão e a disparar com uma metralhadora contra as pessoas lá em baixo, na rua. Na reportagem viam-se as pessoas a fugir para todos os lados, como formigas, e Karadzic a comentar euforicamente para o seu acompanhante: "Isto também é um poema; uma autêntica obra de arte" (cf. algo semelhante em *A Lista de Schindler*).

mente compreendida como produto do "homo peccator" – a luta passa por esquema predominante de relação entre os indivíduos, as gerações, os povos e as nações, sendo este hoje precisamente o problema central da relação entre as próprias civilizações, como alguns defendem<sup>9</sup>. Encontrar, portanto, a dose certa de violência 'racional' para combater a violência irracional que pode ameaçar a nossa existência, eis a quadratura do círculo que, inevitavelmente, acabará por nos conduzir ao princípio de que *os fins justificam os meios*.

Contudo, para além de todos os mitos e das suas especiosas hermenêuticas, e de uma racionalidade imperialista que transformou a História e a Cultura em categorias essencialmente polémicas e, simultaneamente, as concretizou, legitimou e universalizou (cf. Hegel, *A Razão na História*); para além de uma epopeia trágico-marítima onde se associaram a dilatação da fé e do império, e onde se cruzaram inúmeras formas de violência; para além de tantas outras gestas históricas nacionalistas e das retóricas apologéticas que deificam os seus heróis e adoram o sangue dos seus mártires permanece o gesto daqueles dois 'selvagens' que, tendo sido convidados por estranhos para a sua nau, aceitaram confiadamente e nesta acabaram por adormecer pacificamente. É este um gesto originário a não esquecer; força de uma inocência que não tem medo e que, na sua absoluta exposição, envergonha os turvos desígnios daqueles que já pensavam em traí-la; gesto que, quinhentos anos volvidos, clama profeticamente por uma profunda transformação da nossa cultura violenta.

"A transformação cultural é, todavia, (...) radical e abrangente (...), devendo tocar todos os entranhados filamentos do tecido da cultura, substituindo, sobretudo, a categoria de luta e de ódio, incrustada nos hábitos e estruturas do mundo ocidental, pela relação afectuosa de apreço e de amor. Encarar, porém, a questão por este ângulo parece obrigar ao abandono da grande gesta da racionalidade, substituindo-a por nebulosos comportamentos sentimentais. Mas, além de não ser possível dissociar racionalidade e afectividade, como também a epistemologia vai confirmando com determinação, seria ainda pertinente indagar, satisfazendo almas atormentadas pela exigência de uma racionalidade transparente, quais foram as motivações que levaram a hipostasiar o esquema de luta, perante o qual a instância do amor adquire, certamente, pelo menos, direitos iguais. Não se vê como o amor pode representar um horizonte psicologista, enquanto o ódio se pretende impor como categoria transcendental."<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Touchstone Books, 1998.

<sup>10</sup> Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Em Louvor da vida e da morte*, Lisboa, Colibri, 1998, p. 25.

## II. A fragilidade da não-violência

É uma fonte de perplexidade para quem reflecte sobre a não-violência – entendendo esta como um princípio prático, consciente, deliberado e duradouro de recusa da violência física como forma de resolução dos conflitos –, o facto de os homens que fizeram sua essa prática, tão venerados e aplaudidos em vida, terem sido, depois de mortos, tão pouco seguidos, como se a não-violência fosse uma espécie de *ideal sublime* reservado a alguns, mas impossível de se generalizar na prática. Quase todos os seus pregadores históricos morreram às mãos dos ensinamentos contrários. Alguém poderia retirar daqui a cínica conclusão da incapacidade última da não-violência e, portanto, a impossibilidade de ela servir como princípio de convivência entre as pessoas, as sociedades e os povos. A sua bondade seria também a sua fragilidade; a sua 'pureza formal' a sua ineficácia; ou então a 'intolerância' dos seus arautos perante os que não aceitam tal opção parecer-lhes-ia ela própria intolerável. Em qualquer dos casos, "a não-violência é uma solução ridícula e ingénua! Não serve para este mundo violento!", dirão maquiavelicamente os *lobbies* americanos e europeus do armamento e os homens da *realpolitik*, desde a Chechénia a Angola, passando pelos mais de 300 conflitos regionais de média dimensão que já deflagraram desde a II Guerra Mundial até hoje.

Por outro lado, o facto de o apelo à não-violência ser parte integrante de todas as grandes religiões da humanidade – e em algumas ser mesmo o núcleo da sua mensagem, como é o caso do Sermão da Montanha<sup>11</sup> –, isso é o reconhecimento de que a violência existe e, como tal, é um facto incontornável. Perante as suas manifestações não é possível fingir, assobiar e olhar para o lado. A violência é assim reconhecida como uma forma na resolução – a mais fácil e mais rápida – dos conflitos de interesses individuais e colectivos. Mas isto é paradoxal e ilusório, pois a violência aparece como um meio para alcançar a não-violência. Insistiremos portanto, neste ponto: o apelo e a prática da não-violência como propostas de relacionamento humano colhem a sua urgência não tanto da não-violência como ideal, mas outrossim dessa violência excessiva quer experimentada quer ainda inédita, com que convivemos paredes-meias, violência latente, como sombra possível sempre pronta a atacar-nos e contra a qual, pensamos, nos devemos preparar para ripostar na mesma moeda.

Mas, ao mesmo tempo, aquele apelo também é a afirmação de que tal desfecho não é uma necessidade inevitável; de que a luta não é o destino fatal do homem. Em suma, é a recusa em conceder qualquer direito à violên-

<sup>11</sup> Certa exegese casuística, a partir de alguns episódios evangélicos, v.g., a expulsão dos vendilhões do Templo, procuram à *outrance* legitimar certos tipos de violência em nome da 'verdade' – v.g., zelo religioso. Talvez devamos concluir de tal leitura 'evangélica': já têm a sua recompensa.

cia; em torná-la injustificável; em retirar-lhe qualquer tipo de cidadania; em afirmar que ela é a negação do sentido da história<sup>12</sup>.

### 1. Em que consiste a proposta da não-violência?

Durante algum tempo foi comum identificar a *resistência passiva* com a não-violência. Contudo, progressivamente a fórmula *resistência passiva* começou a deixar de ser usada porque parecia sublinhar demasiado uma atitude defensiva e reactiva. Deste modo, apesar das muitas ambiguidades que o termo comporta<sup>13</sup>, começou a utilizar-se preferencialmente a noção de não-violência activa, e é neste sentido que foi proposta e praticada, entre outros, por Mahatma Gandhi que nessa prática procurava a confluência vivida entre a mensagem evangélica e as suas próprias tradições religiosas hindu e búdica.

A doutrina da não-violência – *Ahimsá* – integra-se de forma indissolúvel na *Satyagraha*, ou doutrina da Adesão à Verdade cujos três pilares são: 1º) a busca da verdade; 2º) a não-violência; e 3º) a livre aceitação do sofrimento. A não-violência activa não pode desligar-se, portanto, da procura da verdade e da aceitação do sofrimento que esta via comporta<sup>14</sup>.

Ora, *buscar a verdade* significa antes de mais procurar conhecer-se em profundidade a si próprio, aos outros e às circunstâncias. Daqui resultará a atitude de profunda humildade daquele que aceita não ser a verdade uma pertença absoluta e exclusiva de ninguém em particular. A verdade não *se tem*. De certo modo, é ela que nos conquista e *nos tem*. Buscar a verdade, por isso, é recusar diabolizar o inimigo e, ao invés, integrá-lo também neste processo de procura da verdade – da *verdade que liberta* (Jo 8, 32) – porque até no inimigo mais empedernido há sempre algo de aproveitável, há sempre um mínimo de bondade, ainda que embotada.

Esta atitude, em vez do ódio de morte pelo outro, conduz a encará-lo como alguém convertível. Ora, recuperar o outro como outro, sem o violentar, só é possível pela "força da verdade e do amor". É o princípio bíblico de *odiar o pecado, mas amar o pecador*. É difícil por vezes esta destriça, mas só quem alcança esse discernimento e, sem qualquer paixão, consegue amar verdadeiramente o seu inimigo, isto é, querer-lhe bem, ao mesmo tempo que odeia e recusa o princípio da sua acção e luta contra ela, só esse está pronto para a não-violência. Gandhi dizia que tal "como é preciso aprender a matar para praticar a violência, assim se deve estar preparado para morrer para praticar a não-violência"<sup>15</sup>. A não-violência activa supõe sempre a libertação

<sup>12</sup> Eric Weil, *Philosophie Politique*, Paris, Vrin, 1969, p. 233.

<sup>13</sup> António Lopes, *Ambiguidades da não-violência*, Lisboa, 1973 (separata da revista *Brotéria*).

<sup>14</sup> Giuseppe Lanza del Vasto, *Não-Violência e Civilização. Antologia*, Lisboa, Edições Brotéria, 1978 (cf. toda a III Parte: A resposta da Não-violência).

<sup>15</sup> *Apud* Hermano Carmo, *Não-violência activa e sistema político*, Lisboa, Univ. Técnica de Lisboa – ISCSP, 1984, p. 17

do medo, e, mais do que todos os outros, do medo de morrer. O verdadeiro praticante da não-violência está preparado para morrer, não porque deseje positivamente a morte, mas porque recusa matar. Ao contrário, aquele que não estiver preparado para isso pode trazer muitos dissabores à causa da não-violência – de modo especial quando esta assume a forma de acções sociais concretas: desobediência civil, greve-geral, não-cooperação, dissidência, denúncia pública – porque rapidamente se pode passar para o lado da violência activa, revolucionária, violência justa: “É imperioso!”, “Deus o quer!”, e assim por diante. Daí a importância do autodomínio, de uma profunda *impaciência paciente*. É preciso, igualmente, conhecer bem a situação, o quadro concreto em que a acção se desenvolve e que a causa por que se luta seja inequivocamente justa. Sem isso não há possibilidade de uma prática consistente da não-violência. Esta, em Gandhi, como em outros – v.g., Giuseppe Lanza del Vasto – fermentou numa meditação profunda quer das tradições religiosas do seu país – hinduísmo e budismo – quer dos textos evangélicos: “Felizes os obreiros da paz, porque serão chamados filhos de Deus” (Mt 5, 6.9); “A não-violência é velha como as montanhas”; “Os antigos rishis que a descobriram foram mais sábios que Faraday e Papin”<sup>16</sup>

Por conseguinte, e sem sermos de modo nenhum reducionistas, pensamos poder reconduzir a mensagem evangélica<sup>17</sup>, de modo particular o anúncio do *Reino de Deus* feito por Jesus, à recusa absoluta da violência e da reciprocidade vingativa que ela instala: categoria biológica do ‘sangue que reclama vingança’, do ‘olho por olho, dente por dente’ (cf. Mt 5, 38); do ‘bode expiatório’: “é melhor que um só homem morra e não pereça a nação inteira” (Jo 11, 47-53). Jesus coloca assim as relações humanas fora do horizonte de toda a violência, seja ela religiosa, sacrificial, social, política, ou outra, e situa-as sempre no plano da liberdade, da gratuidade e do perdão. Este é um daqueles tesouros dos Evangelhos a que os cristãos nem sempre souberam ser fiéis<sup>18</sup>, como há pouco reconheceu João Paulo II, mas que

<sup>16</sup> G. Lanza del Vasto, *Não-Violência...*, pp. 104-106.

<sup>17</sup> A Anunciação (Lc 1, 26-38) e o episódio da pergunta/resposta de Jesus, em Mc 3, 31-35 (“*Quem é a minha mãe e os meus irmãos?*” E, repassando com o olhar os que estavam sentados ao seu redor, disse: “*Eis a minha mãe e os meus irmãos. Quem fizer a vontade de Deus, esse é meu irmão, irmã e mãe*”) destroiem as categorias biológicas como formas de relação humana; o episódio da mulher adúltera ataca no cerne todos os mecanismos de irresponsabilização colectiva e a unanimidade de veredicto (hoje usado nas execuções pelo mecanismo da ‘bala branca’), através do repto: “quem não tiver culpas que atire a primeira pedra.” O episódio do Bom Samaritano é a recusa prática de demonização do outro, e a inversão da categoria de ‘próximo’ (cf. Michel Serres, “*Raison philosophique et christianisme. Six textes évangéliques*”, in: *Raison Philosophique et Christianisme à l’aube du IIIème Millenaire*, Paris, Cerf (no prelo, a sair em finais de 2000).

<sup>18</sup> O reconhecimento explícito, por parte da Igreja hierárquica, do princípio da não-violência surge pela primeira vez no Sínodo dos Bispos, de 1971, na Declaração sobre *A Justiça e a Sociedade Mundial*.

homens como Francisco de Assis, no seu magnífico Hino à Paz, souberam fazer seu no seu tempo.

O que há de mais essencialmente não-violento do que o Sermão da Montanha? “Felizes os que procuram a paz entre os homens, porque serão chamados filhos de Deus! Felizes os que são perseguidos por cumprirem a vontade de Deus, porque é deles o Reino dos céus!”<sup>19</sup> Ou a espantosa inversão da categoria de ‘próximo’ na parábola do Bom-Samaritano? (cf. Lc 10, 29-37) Ou ainda a exortação: “amai os vossos inimigos e orai por aqueles que vos perseguem”? (cf. Mt 5, 44) Por várias vezes a violência apareceu aos discípulos de Jesus como a única via a ser seguida (Mt 10, 51-52), mas sempre Jesus a recusou: “Nada receeis daqueles que matam o corpo e depois disso já nada podem fazer.” (Lc 12, 4). É pois evidente que a doutrina da não-violência brota do próprio coração dos evangelhos, e é motivo de espanto, escândalo e vergonha que tantas vezes isso tenha sido ignorado ao longo da História.

## 2. A não-violência pode ser um horizonte de convivência?

Vamos, antes de mais, pelo caminho contrário: uma sapiente fenomenologia da violência diz-nos que esta gera sempre mais violência: ‘*malum de malo*’, o mal vem do mal. A paz é sempre e só fruto da paz e da recusa da violência como princípio de relacionamento.

Ora, a não-violência é a única maneira verdadeira de desarmar o inimigo e ganhá-lo noutra plano, como semelhante. É certo que esta é uma proposta de máximos. E se é uma proposta individualmente viável, social e politicamente é muito difícil, sem dúvida, sobretudo quando a política é entendida mais como a manutenção das lógicas de dominação-submissão do que do fomento da liberdade e da responsabilidade. Mas urge dizer que não é utópica, isto é, que tem probabilidades, que é possível muitas vezes.

Existem também as vias intermédias, as dos mínimos: as da Guerra Fria, do armistício, das tréguas, etc., e em certos casos a via do pacifismo, amiúde presas fáceis das ideologias. Contudo, por detrás da designação de ‘paz possível’, essa é ainda uma paz podre, minimalista, cozinhada e mantida com

<sup>19</sup> Mt 5, 1-12: “3 Felizes os que têm coração de pobres, porque é deles o Reino dos céus! 4 Felizes os que choram, porque Deus os consolará! 5 Felizes os humildes, porque terão como herança a terra prometida! 6 Felizes os que têm ânsia de cumprir a vontade de Deus, porque Deus lhes satisfará os anseios! 7 Felizes os que tratam os outros com misericórdia, porque Deus os tratará com misericórdia também! 8 Felizes os sinceros de coração, porque não-de ver a Deus! 9 Felizes os que procuram a paz entre os homens, porque Deus lhes chamará seus filhos! 10 Felizes os que são perseguidos por cumprirem a vontade de Deus, porque é deles o Reino dos céus! 11 Considerem-se felizes quando vos insultarem e perseguirem e vos caluniarem, por serem meus discípulos! 12 Alegrem-se e encham-se de satisfação, porque é grande a recompensa que vos espera no céu. Pois assim também foram tratados os profetas que viveram antes de vocês.”

medos e interesses. Em suma: a paz como pura “ausência de guerra”, ou tão-só “um interregno entre duas guerras”. Ora, apenas pela recusa da violência se pode alcançar um paz duradoura, húmus fecundo das relações humanas, na sua diferença, onde o outro pode deixar de ser o estranho, e passar a ser parceiro da minha humanidade em construção. É recusar odiar o outro, o inimigo, e apostar na sua última bondade convertível. Atitude profunda de reconhecimento de que o outro é precioso para mim.

Mas, e perante o intolerável? E perante a malignidade empedernida? E perante o injustificável do mal <sup>20</sup>? Como chegar até essa inconsciência irracional? Quais os limites da não-violência?

Ninguém nega que esta é uma proposta difícil, que vai ao arripio dos impulsos violentos de morte que nos atravessam, e que exige uma mudança de consciência e uma ousadia experimental. A violência é, de facto, a reacção sempre mais fácil e a não-violência como prática continuada é uma atitude muito difícil. E por vezes mesmo, em situações-limite, perante os nossos deveres de protecção do outro, parece não haver alternativa.

Contudo, a convicção de que a recusa da violência e do ódio constitui o horizonte máximo de abertura de consciência individual e social, não é uma convicção puramente onírica, tecida de sonhos e feita de desejos pios. Com efeito, um olhar sapiente sobre a realidade mostra-nos, como dissemos, que só a decisão pela não-violência pode conduzir à paz. Este é um lugar onde a relação intrínseca entre fins e meios não deixa dúvidas. Nunca se alcançará uma verdadeira paz promovendo a guerra, seja ela dita justa, de transição, cirúrgica, ou outra. Pela violência pode ganhar-se uma guerra, um estado pode impor-se, consumir-se um facto irreversível. Foi assim no passado; continua a ser assim no presente e, *ex post factum*, é fácil hipostasiar o caminho seguido e legitimá-lo a partir dos resultados. Mas essa imposição feita e garantida pelas pontas das baionetas ou pelas ogivas dos mísseis gerará sempre ódios e vingança que podem ser contidos pelas armas, pelo medo, mas estão lá sempre prontos a saltar à primeira oportunidade <sup>21</sup>, ainda que seja num futuro distante. Além disso, projectar no futuro a (suposta) *necessidade* da violência do passado, sendo uma visão histórica ilusória, é também cercear o homem da liberdade, da sua capacidade de criatividade e inventividade face ao porvir. Recusar a fatalidade da violência é também manter o futuro aberto contra a repetição dos erros passados.

Odiar o outro é mantê-lo como inimigo, é dar-lhe ainda uma certa espécie de legitimidade. O ódio ao outro como que legitima o seu ódio. Primeiro é preciso privar de força e de meios o seu ódio e criar condições para que ele

<sup>20</sup> Jean-Pierre Jossua, “Dieu et le mal, après Auschwitz”, in *Inquietação Humana e Fé Cristã*, Lisboa, Rei dos Livros, [1996], pp. 209-217.

<sup>21</sup> Cf. a revista *Communio. Revista Internacional Católica*, Ano XI – 1994, n.º 6, Novembro/Dezembro (n.º todo dedicado à problemática da guerra).

mude de atitude. Depois só o perdão pode romper o ciclo infernal que reivindica a vingança <sup>22</sup>. A única maneira de acabar com o inimigo é querer-lhe bem.

Mas tão importante como isso é que o ódio mata interiormente aquele que odeia; o ódio é um fogo interior que seca, estiola e esvazia. O ódio de morte ao outro é uma maldição interior que mata antes de mais o próprio. Só a não-violência e o perdão libertam positivamente as energias da alma para o bem e para a construção de um mundo cada vez mais justo. Recusar isto é suicidar-se espiritualmente.

Por outro lado, a não-violência activa provou já, em vários contextos, poder ser eficaz como forma de luta pela justiça em concreto: v.g., a libertação da Índia, no reconhecimento dos direitos civis dos negros, nos Estados Unidos, com M. Luther King, e na África do Sul, com Nelson Mandela. Porém, muitas vezes a prática da não-violência tem sido reduzida exclusivamente a esta dimensão de oposição às injustiças e opressões, portanto ainda polémica. Não se pode negar, que individualmente, mas sobretudo socialmente, a prática da não-violência deve ser sempre uma demanda pela justiça. Com efeito, não há paz sem justiça. Se a causa em questão não for justa, se não tiver uma razão própria independente dos pontos de vista em jogo, então a não-violência como forma de pressão e reivindicação é não só um logro, como pode ser perigosa e desacreditar os meios não-violentos de resolução de conflitos. Ninguém pode ser praticante da não-violência por interesse, por medo, ou por cobardia. Ninguém deve ser não-violento por ser incapaz de violência, bem pelo contrário.

Noutros momentos a via da não-violência chega tarde, como consciência da profunda inutilidade da guerra e da violência, e de que algo irreparável ficou já pelo caminho – pensamos ser o caso do impasse a que chegaram as relações israelo-palestinianas neste início de milénio. Mas a consciência do irreparável é preciosa e importa mantê-la viva. A via da paz, tal como pensamos que Yitzhak Rabin a sonhou – ele, que era o Herói Nacional da Guerra dos Seis Dias (Junho de 1967) –, foi o fruto de uma mudança profunda na sua concepção nas relações com os palestinianos e os árabes – e por isso tinha de ser morto! Não era a paz “entre duas guerras”, sempre obcecada por *sistemas de segurança* (“tiránias disfarçadas”) cada vez mais sofisticados, i.e., sucedâneos e substitutos da paz e da não-violência <sup>23</sup>. Pensamos que foi isto também o que terá passado pelo espírito de Xanana Gusmão quando, em Setembro de 1999, ordenou aos guerrilheiros das Falintil, em condições

<sup>22</sup> Cf. Henryk Sienkiewicz, *Quo Vadis?*, Lisboa, Civilização Editora, 1978, pp. 392-393, o episódio onde Glauco, do alto da cruz, na hora da morte, perdoa Quílon, que o traíra vezes sem conta, e como é este perdão derradeiro que opera a conversão do traidor.

<sup>23</sup> Michel Sabbah, “Recherche la paix et poursui-la” (SI 33, 15) Questions et réponses sur la justice et la paix en notre Terre Sainte”, in: *La documentation catholique* n.º 2203, 2 de Maio de 1999, pp. 423-432.

muito difíceis, nas montanhas de Timor, para não ripostarem aos indonésios. Poder-se-ia analisar a ordem do ponto de vista exclusivamente tático: seria militarmente um erro! Mas não cremos que seja esse o único, ou mesmo o ângulo correcto de análise: Xanana Gusmão compreendeu que não era possível erguer um país nas mesmas bases do opressor: na violência e na vingança. Quis começar justamente por aí essa difícil cura da memória, começar pelo perdão, que é simultaneamente causa e consequência da não-violência.

Por isso, para além da não-violência activa, aquela que se exerce num quadro de reivindicação pública de direitos, há um passo prévio de aprofundamento e que, em nosso entender, constitui a sua possibilidade: é a decisão íntima, mas radical, pela não-violência. É essa atitude escondida que é preciso começar sempre de novo, por inteiro, e encarná-la em situações que não são nada mediáticas, naquelas que são o ambiente natural do nosso dia a dia: família, trabalho, escola, media, etc. É nestes ambientes, por vezes imensamente violentos e mortíferos, que urge experimentar a não-violência. Ora, neste sentido de decisão interior, a tarefa da não-violência nunca está terminada de uma vez por todas. Gandhi dizia que a não-violência era uma ciência experimental. Nada vale pensar sobre a *não-violência*, escrever sobre a não-violência, se não nos decidirmos a experimentar, a conceder-lhe uma oportunidade, a dar-lhe mediações concretas.

E se alguém pensar que já alcançou um estágio de recusa absoluta da violência esse ignora-se a si mesmo. O adepto da não-violência trava todos os dias consigo próprio um combate. Já não será então somente a recusa da força bruta como meio de solução de problemas, mas de todas as formas de violência, sobretudo as mais requintadas e subtis. É este o princípio da autêntica convivência, do viver conjuntamente, do *estar-com*, categorias paradoxalmente tão centrais no pensamento contemporâneo.

### 3. Dimensão profética da não-violência

Concluamos este breve sublinhado sobre a não-violência – em homenagem a uma mundividência franciscana – salientando-lhe justamente a dimensão profética. Com efeito, recusar a solução fácil da violência potencia uma diagnose sábia do tempo presente – nem simplista, nem fatalista –, da sua complexidade e das suas exigências de justiça, e procura responder-lhes de modo concreto, activo, sem nunca se demitir. Outrossim abre horizontes que são já, neste tempo, sinais escatológicos que procuram dar sentido à história e ao porvir *hic et nunc*, e não apenas num futuro indefinido.

A não-violência é a recusa de que possa haver uma violência 'justa' contra uma violência 'injusta'; é a recusa consciente de demonizar o outro, o opressor, o inimigo, o estranho, o estrangeiro; é a recusa da gnóstica aceleração do tempo pela violência revolucionária ou messiânica. Neste sentido, ela releva de um sadio optimismo histórico e antropológico e não desespera de

vir a tocar o outro e de o fazer tomar consciência da sua posição iníqua. Sem esta atitude de esperança e amor-bondade para com o inimigo não há prática da não-violência, ou então ela não passará de um simples método de acção, de uma passageira estratégia de domínio, onde mecanicamente o injustiçado de hoje tomará amanhã o lugar do iníquo.

Em caso extremo, a não-violência coerente deixa-se morrer para não ter de matar e, ainda na cruz ou *na bala*, perdoa sempre, mas sem se calar – persistência, bondade e clemência que escandalizam a mítica equação crime-castigo. E como princípio consciente e livre de acção continuada nas diferentes esferas da nossa vida – pessoal, familiar, profissional, social, histórica – é já a manifestação de uma transfiguração espiritual do homem no presente, mas que aponta para algo – uma *civilização do amor?* – que, por enquanto, pressentimos como um estremecimento e um sobressalto na consciência. Assim nós o acolhamos e ousemos experimentar.