

Justiça moral, metafísica e natural

Aos 9 anos de idade a minha mãe mandou-me para a escola hebraica. As aulas eram à tarde. Até chegar à escola, tinha de fazer uma longa viagem de autocarro, debaixo de calor intenso, pelas ruas compridas de Los Angeles e, depois, ainda uma razoável caminhada a pé. Ensinavam-nos a língua e liturgia hebraicas e a história e os costumes judaicos. Como aprendia com facilidade e adorava línguas, em breve me tornei um dos preferidos do homem baixo e de aspecto frágil que dava aulas aos que já tinham ultrapassado a fase mais elementar. Chamava-se Dr. Lubliner e os meus pais tinham-me recomendado que me dirigisse a ele sempre desta forma respeitosa, pois havia-se doutorado na Europa. Embora não o soubesse na altura, havia nisto um certo *pathos* — um homem erudito a ensinar o hebreu a crianças. O Dr. Lubliner foi a primeira pessoa a quem, fora de casa, ouvi referir «Aristoteles» pronunciando o nome à europeia, e não «Aristotle». Tinha feições delicadas, o olhar meigo, cabelo encaracolado, vestígios de um queixo outrora firme e o sorriso fácil. Na pele clara da parte de dentro do antebraço, bem visível quando, nos dias quentes de Los Angeles, tirava o casaco e dava as aulas em mangas curtas, tinha uma marca azul desbotada deixada pela tatuagem de um número. O Dr. Lubliner era um sobrevivente, como hoje o designaríamos. Não lhe passaria pela cabeça imaginar que houvesse alguma espécie de heroísmo no acaso de ter conseguido sobreviver quando a família e outros 6 milhões de pessoas haviam morrido. Nunca falou de si ou do seu passado nem dos campos de concentração. Referiu-se uma única vez ao holocausto e à guerra. Uma referência evasiva, quase metafísica, e no entanto estranhamente matizada de ardor e determinação, como o azul das veias nos seus braços, ou a desbotada bandeira de Israel no auditório da escola, quase da mesma cor que o número com que tinha sido marcado como um animal a abater e que, mesmo

* Universidade de Vanderbilt, Nashville, Tennessee.

Nota.— O autor agradece a Dean Russel Hamilton a gentileza de ter feito a leitura das provas em português.

agora, sobressaía, indelével, por de mais familiar para que ainda desse por ele, mas bem à vista de cada um de nós quando líamos, num hebreu elementar, frases sobre Abraão, ou Judá, o príncipe (Judá Ha-Nassi), o autor do *Mishna*, o código da lei. Na altura o Dr. Lubliner pronunciou apenas uma frase, quase fora de contexto e à margem do fio condutor da história que tínhamos estado a ler no nosso hebraico de principiantes: «Eu acredito que há justiça neste mundo», disse. «Tem de haver justiça.»

Às vezes, quando apanhava o autocarro que devia e chegava cedo, encontrava o Dr. Lubliner sozinho na sala de aula, de pé, direito, de frente para a parede virada a leste, inclinando-se apenas levemente, de forma discreta. Fazia a sua oração vespertina, a *mincha*. A escola reunia-se numa sinagoga conservadora, mas nem todos os dias se realizava o *minyan* do fim de tarde para os que desejavam orar com um quórum de dez homens. Por isso, o Dr. Lubliner rezava sozinho. Lembro-me de pensar, por volta dos meus 11 anos, que, se este homem era capaz de acreditar em Deus, eu também era.

I

É nosso desejo, como é natural, que se faça justiça na história e que seja posta em prática na vida dos seres humanos — desde que o seu impacte não nos toque muito de perto, ou aqueles que amamos. O público gosta que o impostor seja ludibriado e o fanfarrão intimidado. Na minha cidade, as heroínas das mulheres divorciadas são duas esposas rejeitadas que acabaram por arranjar maridos muito mais atraentes do que os que as deixaram. O desejo humano — completamente humano — de que se faça justiça está bem patente na busca de justiça poética, como quando Elias vaticina, corajosamente, o fim de Acab por causa das injustiças cometidas, tipificadas no assassinio por castigo divino de Nabot, cuja vinha o rei corrupto cobiçara: «Então o Senhor dirigiu-se a Elias, profeta de Tisbé: ‘Levanta-te e vai ao encontro de Acab, rei de Israel, que está em Samaria. Ele encontra-se agora na vinha de Nabot, aonde foi para dela tomar posse. Assim lhe dirás: Deus disse: Mataste e ainda herdaste? E isto lhe dirás: Deus disse: no mesmo lugar em que os cães lamberam o sangue de Nabot, os cães lambeirão também o teu.’ Após o que Acab respondeu a Elias: ‘Então apanhaste-me, meu inimigo?’ E Elias respondeu: ‘Sim, apanhei-te. Porque te deixaste subornar para fazer o que é mau aos olhos do Senhor.» (1, *Reis*, 21:17-20.)

O castigo de Acab não se consuma graças ao arrependimento sincero que ele mostra na sequência da revelação do seu crime. A maldição recai sobre a sua casa. É assim que os autores bíblicos apreendem os factos de uma história que não podiam alterar. Nem mesmo Elias podia mudar esses factos.

264 Acab *era* rei de Israel; e, inimigo ou não, o profeta só podia pronunciar o

oráculo de Deus. Executar a sentença nele contida era tarefa da história — executada, não no criminoso, mas nos seus descendentes. Com esta transferência da justiça, passamos a ter um problema, mas vemos também emergir, por entre as simetrias estruturais e as ironias dramáticas da narrativa bíblica, uma noção: Acab traiu-se a si próprio. Os actos que pratica são portadores das suas consequências. É o que o profeta quer dizer ao insistir em que os crimes de Acab não podem ser ocultados de Deus. Também nos *Salmos*, o insensato que diz que no seu coração «não há Deus» (*Salmos*, 14:1; cf. 53:1) é aquele que espera não ter de prestar contas pelos seus actos, como claramente revelam as linhas que se seguem e o lamento contido no salmo 10 permite compreender ainda melhor. Deus é aqui tomado num sentido operacional, referencial, no que respeita ao funcionamento da justiça.

Na linguagem rabínica, que descreve Deus como um monarca que preside a um tribunal entre os seus servidores e ministros, diz-se que o mundo todo é julgado quatro vezes por ano; e no Outono de cada novo ano todos os que entraram no mundo são presentes a esse tribunal, à semelhança do que acontece com as tropas quando são inspeccionadas (B. Rosh ha-Shanah, 16a). Os reinos não escapam a esse julgamento, e no final dos tempos as suas contas serão acertadas (B. Avodah Zarah, 2b). Ao descrever o julgamento moral como um acontecimento anual ou sazonal e ao relegar o acerto de contas final, a uma escala nacional, para o fim dos tempos, o texto sugere a existência de uma avaliação contínua, mas também cumulativa, individual, mas também comunitária. O ano litúrgico fixa o Outono como o momento do nosso balanço humano, interior. Mas as contas de Deus fazem-se a cada mudança de estação, a cada novo acontecimento e a *cada nova decisão/mudança de atitude*. Cada novo empreendimento não é apenas uma experiência, mas uma experimentação que traz consigo a sua consequência e a sua paga.

A ideia de que é a própria natureza, através da dinâmica de todos os actos, que nos impõe, de facto, as consequências morais das nossas escolhas remonta às origens do próprio pensamento humano. Um dos primeiros testemunhos existentes de abstracção metafísica aborda precisamente esse tema. A paixão humana por justiça encontra no funcionamento da natureza a justiça mais ampla do todo cósmico. «A fonte do devir para tudo o que existe», escreve Anaximandro, «é também aquela em que ele se extingue, de acordo com a necessidade. Pois todas as coisas se penalizam e castigam reciprocamente pela sua injustiça, de acordo com a avaliação do tempo¹.»

Estão aqui em causa pelo menos três coisas: em primeiro lugar, argumenta-se que é inevitável um equilíbrio entre as propensões naturais, uma vez

¹ Anaximandro, *apud* Simplicius, *Physica*, 24.17, trad. segundo Kirk e Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, 117.

que todas as coisas só são «destruídas» nos seus opostos, que são, por seu lado, a própria fonte da sua origem e renovação. Em segundo lugar, há um distanciamento: é-nos mostrado que aquilo que de um ponto de vista é destruição de outro é origem. Em terceiro lugar, há uma metáfora. Anaximandro adota e preconiza uma atitude moral que se mantém em hábil tensão com o distanciamento criado pelo sentido de equilíbrio e permuta que ele estabelece entre a criação da natureza e a destruição: o tempo é representado por um juiz ou um conselheiro que distribui penas que são desde logo restaurações e censuras. E os elementos também são pessoas, com direito a mais e melhor ou a menos e pior, pois as suas quantidades e a sua expressão qualitativa mudam e alternam posições de dominância e de subordinação. Todo o jogo complexo da história e drama da vida está contido na coreografia da natureza e os seus ritmos tornam-se inevitáveis devido aos ritmos mais dilatados dessa dança.

Al-Fārābī aborda o tema da justiça cósmica quando descreve, em termos morais, a sucessão de formas na matéria elementar: «Qualquer que seja a matéria, é tão adequado que tenha esta forma como o seu contrário. Assim, cada um destes corpos tem um direito e faculdade (*haqq wa isti'hāl*) pela sua forma e tem um direito e faculdade pela sua matéria. Merece, pela sua forma, conservar a existência que tem; mas a matéria confere-lhe o direito a um tipo diferente de existência. Uma vez que estes dois estados são incompatíveis, tem de preencher ora um ora o outro, alternadamente².» Aqui, como em Anaximandro, há uma justiça cósmica que governa e conduz os processos cruciais de mudança. Al-Fārābī aplica o esquema à sucessão política e geracional: «Os reis de cidades virtuosas que se sucedem ao longo dos tempos são como uma só alma, como se fossem um único rei» — porque o rei é o *hegemonikon*, o princípio que governa a cidade, o mesmo que a alma representa para o corpo; e, se o regime se mantém inalterado no seu todo, é como se quem governa continuasse a ser o mesmo, apesar da morte de um rei e do ascenso de outro.

A ideia de uma moral no desenrolar da história está presente no relato de Aristóteles sobre a estabilidade política. As sociedades constitucionais e participativas resistem; os Estados arbitrários e de exclusão buscam a própria destruição. Abarcar de mais, argumenta Aristóteles, fomenta o descontentamento, e a desmesura cria dissensão, desestabilizando a sociedade. «É muito melhor prevenir desde logo» a honraria desmesurada ou o poder de um indivíduo ou segmento da sociedade «do que deixá-los constituir-se e ter depois de encontrar uma forma de os remediar» (*Política*, v, 3, 1302b, 19-

² Al-Fārābī, *K. Mabādi' Arā' Ahlu 'l-Madīnatu 'l-Fādila* (*The Book of the Principles behind the Beliefs of the People of the Virtuous State*), ed. e trad. R. Wlazer, como *Al-Fārābī on the Perfect State*, Oxford, Clarendon Press, 1985, III, 9.1, p. 145; cf. 9.2, pp. 146-149.

-20, com 1302b, 33-39). É de Platão a tese de que a justiça fortalece a sociedade e a injustiça a enfraquece — uma aplicação do que Aristóteles considerou ser a grande mensagem da vida de Platão: «Ser-se feliz é ser-se bom.» Essa tese, tal como Aristóteles a expôs, assenta nas mesmas leis da natureza que tornam mais saudável e auto-suficiente um corpo integrado do que um organismo desequilibrado. Na verdade, Aristóteles faz-se eco da linguagem de Anaximandro quando fala da destruição dos Estados, bem como daquela de que são produto e daquela em que se transformam (*Política*, v, 1, 130a, 20-23) — tal como se faz eco dos pontos de vista de Anaximandro quando censura Empédocles por considerar que os processos de criação e de destruição são distintos e, como tal, precisam de explicações diferentes.

A origem dos Estados, na qual eles se desintegram, não é, contudo, uma matéria indeterminada. É o povo quem dá vida a um Estado, articulando a sua vontade através das instituições, mas o povo, enquanto tal, pode gradualmente desaparecer se o Estado que articula a sua vontade estiver doente ou moribundo. Se o povo é matéria e o Estado é forma, estamos então inequivocamente perante um caso em que a forma depende da matéria — e a matéria da forma. É, em certa medida, o que sugere Al-Farabi quando fala da sobrevivência de um Estado onde os governantes se sucedem. E também quando alude ao facto de as virtudes e os vícios de um regime poderem, tal como sugere o *Livro dos Reis*, recair sobre os que lhe sucedem.

O conceito de que a justiça — formal e material — é uma lei da vida inserida na actividade do cosmos está desde o início presente na *Tora*, onde Deus dá a primazia à vida e ao ser sobre a escuridão e o nada e incita à ordem terrena, contendo o caos do abismo, traçando uma fronteira em direcção ao mar, criando um espaço entre a terra e o céu e alinhando as forças da desordem incipiente ou potencial de modo a constituírem-se nos poderes que garantem à natureza a sua estabilidade. Aqui a justiça caminha de mão dada com a virtude e a misericórdia: a beleza e a vastidão da Terra têm origem na mesma fonte que dá à humanidade a lei moral e a Israel a *Tora*. É assim que o *Midrash* (Gen. Rabbath, 9.11) encontra a regra da justiça implícita, «medida por medida», nos fundamentos da natureza; e que o *Deuteronómio* pode prometer uma recompensa natural àqueles que forem fiéis cumpridores dos mandamentos de Deus — bem como castigos terríveis aos que o não forem. O *Génese* descreve essas represálias em termos cósmicos quando a perversidade de Sodoma e Gomorra é castigada com uma chuva de fogo e enxofre que se abate sobre elas — castigo a que poderiam ter sido poupadas se tivesse havido nessas cidades mais um punhado de homens e mulheres probos, justos e generosos dispostos a satisfazer a necessidade do estrangeiro, a honrar os visitantes e a preservar as leis divinas da justiça e do amor. Também o dilúvio de Noé não foi produto de um capricho

arbitrário, mas da violência desintegradora. Como assinala no *Talmude* o rabino Yohanan, só quando «a desintegração da ordem se estendeu por toda a Terra» (B. Sanhedrin, 108a, cit. *Génesis*, 6:11) o julgamento de Deus contra a geração de Noé se cumpriu. Como é que a desintegração da ordem (*hamas*, habitualmente traduzido por violência) podia ser universal?, interrogam-se os rabinos. A sua resposta, igualmente relevante em Cali, Moscovo, Durban, Acapulco ou na antiga Shinar, foi a de que o crime da geração do dilúvio era socialmente sancionado como roubo: «Cada um roubou uma quantia insignificante, de forma a não tornar nenhum individualmente responsável» (Gen. Rabbath, 31.5). Em conformidade, Nachmanides, seguindo Rashi e o *Midrash*, interpreta o crime dos pré-diluvianos como cumplicidade institucional e aceitação social da prática, em última instância ruínosa, da exploração e expropriação (mútua e universais) — prática cujo carácter errado era evidente para a razão, não sendo necessária qualquer proibição explícita ou revelada. Noé e a família foram poupados, em sinal de reconhecimento pelo seu sentido de justiça e pela sua honestidade; e os animais foram salvos por serem inocentes e por fazerem falta na natureza. O próprio equilíbrio da natureza estava protegido por uma aliança cujo símbolo é o arco-íris e cujos termos consagram, por um lado, o reconhecimento, pelo homem, da lei moral de Deus e, por outro, a tolerância divina com a fraqueza humana, a manutenção das estações e a preservação da generosidade da natureza e do seu equilíbrio (*Génesis*, 8:21-22).

O conceito de justiça histórica fundamenta as proclamações morais de todos aqueles que, desde os tempos de Platão, têm insistido em que o êxito político, na paz como na guerra, assenta nas qualidades morais de uma sociedade, projectadas nos seus actos. É este mesmo conceito que está contido na noção chinesa de mandato do céu, que não se limita a ser um direito divino dos reis, mas, na sua componente mais judiciosa, uma autoridade condicionada pela regra justa. Argumentação idêntica utilizaram, na sua maioria, os expoentes terrenos do êxito pragmático e da *Realpolitik*, estadistas e conselheiros políticos da escola de Maquiavel, fazendo depender a estabilidade social e o poder político de uma norma sã e da integração na sociedade, vigorosa e publicamente expressa na virtude cívica, que depende, por sua vez, do carácter moral dos cidadãos — que o legislador prudente deverá cultivar e não frustrar, alienar, intimidar ou perverter³. Mesmo aqui se exige, aparentemente, que se encontre um nível de justiça superior que permita à justiça humana, através dele, encontrar ela própria justiça: o mundo, o destino, ou o plano divino, está, de certa forma, traçado para responder aos méritos humanos.

Será que tal afirmação é um simples desejo? Serão as afirmações sobre as conveniências da justiça apenas reflexo do amor pela justiça, da esperança de a fomentar, ou o desejo e a ânsia de a vermos ser exercida sobre os nossos adversários? Ou haverá verdadeiras razões para acreditar que a virtude é útil ao virtuoso? Serão, uma vez mais, as proclamações sobre os benefícios da justiça simples tautologias que se dissolvem em circularidade? Todos sabemos que uma boa saúde está intimamente associada à prática constante do exercício físico, mas será possível distinguirmos a componente de saúde atribuível ao exercício e isolá-la da componente de exercício que é simplesmente expressão de uma saúde boa? Talvez a justiça seja apenas outra forma de designar saúde social, e a virtude pessoal outro modo de referir integridade pessoal, de tal forma que as consequências atribuídas à virtude, no plano cívico como no individual, não sejam tanto resultados quanto sinónimos, limitando-se as promessas de força pessoal ou social resultantes da prática da virtude a repetir, com nomes ligeiramente alterados, as próprias práticas tão fervorosamente louvadas. O que aqui pretendo afirmar é que a justiça faz parte do tecido natural — não é algo que intervenha de forma extrínseca e a que as pessoas devam aspirar, nem tão-pouco um simples enunciado, por outras palavras, dos seus parâmetros e condições, como se das suas consequências se tratasse.

Quando se argumenta que a virtude conduz à força de carácter ou do tecido social, a afirmação pode tornar-se credível, e a lacuna entre a prática virtuosa e, simultaneamente, a sua consequência torna-se visível, permitindo que a afirmação continue a sê-lo sem ficar reduzida a uma tautologia. O termo intermédio que preenche essa lacuna, ligando a virtude à sua recomendação como a causa se liga ao efeito, é o carácter, individual e comunitário. Os argumentos relevantes encontram-se em Platão e em Espinosa, mas também, antes deles e numa outra linguagem, na *Tora*.

A justiça, argumenta Platão, integra tanto as sociedades como os indivíduos. Ao harmonizar os elementos de cada uma das partes entre si, ao incumbir cada uma delas do papel que lhe está reservado, tirando o melhor partido de cada aptidão e interesse e sempre guiada pela razão, a justiça suplanta a alienação, concilia interesses díspares e é geradora de força, seja na personalidade individual, seja no agregado de personalidades e interesses que constitui uma sociedade. Qual a medida dessa força? Suficiente, defendia Platão, para que a integração produzida pela equidade em relação a todos os interesses consiga desafiar a morte, permitindo às sociedades e até aos indivíduos enfrentarem as incessantes marés de mudança e dissolução.

Platão, tal como al-Fārābī, preconiza um termo intermédio para fazer a ligação entre a estabilidade e a virtude (uma vez que uma não é o mesmo que a outra, embora cada uma traga vantagens à outra): o Estado e o indivíduo progredem através da virtude. Uma vida de actos praticados em con-

formidade com as virtudes fortalece-se, pois as virtudes humanas são questões de hábito. Quando os membros de uma sociedade agem adequadamente — em conformidade com a recomendação de Platão segundo a qual todos devem desempenhar o papel para o qual estão talhados —, «adquirem, através dos seus actos, aquela disposição plena e virtuosa da alma. E, quanto mais o fizerem, mais forte e extraordinária essa disposição se torna, tal como a prática continuada da boa escrita faz o excelente calígrafo»⁴. Mas, ainda segundo Platão, o desvio das disposições que dão força ao indivíduo ou à comunidade conduz ao declínio progressivo de qualquer dos dois⁵. O hábito aqui, tanto no que respeita à virtude como ao vício, não se resume à simples questão de realçar um modelo — como se esse modelo fosse uma formalidade moralmente neutra ou neutralizada nas suas causas. Trata-se de fortalecer disposições que contribuem para a força ou a fraqueza do carácter pessoal e para a construção ou a erosão dos laços sociais — o laço de lealdade, compromisso e reciprocidade, ou de alheamento, insatisfação e desalento. Estes atributos são forças e fraquezas nos indivíduos e nas sociedades. São, em si próprios, valiosos ou nocivos, mas o bem ou o mal que deles resulta reside nos fins que promovem e que nos ajudam ou impedem de alcançar. A eficácia causal e a contingência do seu impacte são ao mesmo tempo o sinal da sua instrumentalidade enquanto virtudes (ou vícios) e aquilo que as distingue dos resultados que promovem.

Séculos antes de Platão encontramos um modelo semelhante de interacção da estabilidade social com o carácter moral na escritura hebraica, surpreendentemente, na inspiração inoportuna de um profeta pagão⁶: Balaão, filho de Beor, foi contratado por Balac, rei de Moab, para impedir com maldições o avanço dos Israelitas, recém-libertados da escravatura no Egipto. Balac sente-se impotente para, por meios militares, conter a migração israelita, mas está firmemente disposto a impedir que ela prossiga (*Números*, 22:2-6). Antes ainda de avistar o acampamento israelita Balaão foi informado por Deus de que Israel tem a sua bênção e não deve ser amaldiçoado (22:12). Deixa-se, no entanto, convencer a levar por diante esta missão; e persiste nela, apesar dos oráculos, mais óbvios para a jumenta do profeta do que para si próprio. Os oráculos insistem em que Deus não aprovou o ónus de maldições planeadas por Balaão (22:22-35), exigindo-lhe que ele só fale quando instruído pelo próprio emissário de Deus (22:35).

Sempre que o profeta se prepara para amaldiçoar o inimigo do seu benfeitor, as palavras que profere opõem-se ao intento desse inimigo. Quando

⁴ *Arā'*, v, 16:2, ed. Walzer, 258-261.

⁵ *Al-Fārābī, Arā'*, v, 15.13-19, ed. Walzer, 250-259.

⁶ V. n.ºs 22-24. Para a datação deste material, v. Baruch Levine, *The Anchor Bible, Números*, 1-20, introdução, pp. 48 e segs.

avista o acampamento dos Israelitas, dá-se conta de que se trata de um povo que pode viver sozinho, sem ter de se misturar com os outros povos (23:9), e, em seguida, dá-se conta do seu número e dos sinais patentes da sua justiça, confirmando a impossibilidade de ser amaldiçoado. Por causa das características que adquiriram, nenhum homem probo pode lançar um anátema contra eles: os Israelitas morrerão, mas a sua morte será a dos justos, e Balaão não poderia desejar melhor para si próprio (23:10). As palavras de Balaão não terão qualquer eficácia sem a sanção divina, e Deus não é homem, para ser capaz de distorcer a verdade (23:19). A verdade é que Israel é probo e justo, e por isso soberano e forte (23:21, 24). Os Israelitas não são permeáveis a feitiços porque não praticam essas perversidades, sabendo como sabem que o poder divino assenta na fidelidade às leis da justiça de Deus (23:23; cf. B. Nedarim, 32a). Num momento de clímax, em vez da maldição de que foi incumbido, Balaão dá consigo a proferir uma bênção, que surge do reconhecimento de um facto: «Como são formosas as tuas tendas, ó Jacob! E o teu amparo, ó Israel... Bendito seja aquele que te abençoar e maldito aquele que te amaldiçoar!» (24:5, 9).

Balaão revela claramente a visão para a qual os seus olhos se abriram: aquela força nacional e sobrevivência histórica não dependem unicamente da bravura física, mas da probidade e da fidelidade às leis de um Deus justo. Os que rejeitam estes valores viraram as suas maldições contra si próprios e os que os aceitaram abençoaram-se a si próprios. A partir do momento da visão, o que o profeta vê é o próprio futuro de Israel, articulado no oráculo que é compelido a pronunciar. Porque a glória de Israel é o reflexo e o espelho do princípio implícito nos seus hábitos e costumes e explícito na sua lei, mas visível, mesmo à distância, na forma como o seu povo dispõe o acampamento no deserto. A profecia de Balaão não é um preceito absoluto e arbitrário de uma qualquer divindade pagã, cuja vontade e protecção podem ser cortejadas, aduladas ou compradas. É a palavra de Deus vivo, cujas respostas aos méritos das suas criaturas têm tantas subtilezas como o jogo dos seus pensamentos e são tão complexas como as interacções das suas práticas. A bênção, tal como foi pronunciada, prolonga-se pelo futuro. Mas a ameaça velada da sua contingência, o «a menos que» ou o «até que» que todas as bênçãos contêm, depende do seu carácter enquanto indivíduos e enquanto comunidade.

O tema de que a justiça, ancorada nas instituições sociais, realça o carácter humano, aperfeiçoando, por seu turno, a sociedade, é fulcral nas escrituras hebraicas e no cânone rabínico. Esta é, como explica Maimónides, a tese enunciada pelo salmista quando traça o paralelo entre a lei da *Tora* e a ordem divina que regula o cosmos: tal como as palavras serenas do sacerdote apelam a que a ordem natural se propague pela Terra (*Salmos*, 19:3-4), também

Deus apela a que a humanidade aperfeiçoe a sua natureza moral (*Salmos*, 19:8-11)⁷. E, como explica Maimónides (*Oito Capítulos*, 4; *Guia*, II, 39), é porque (e na medida em que) a lei mosaica é íntegra e justa que pode esperar-se que tenha esse efeito. De forma esclarecedora, o salmista explica, por meio de imagens, à semelhança do que faz Platão na *República*, como os preceitos de justiça são interiorizados como fazendo parte do nosso carácter: «Os teus estatutos são para mim cânticos, na minha casa de peregrino» (*Salmos*, 119: 54).

Uma lei boa, tal como nos é aqui explicado, não se destina a reprimir, mas a alumiar como uma luz (*Provérbios*, 6:23), a ser um guia para a segurança e o bem-estar. Todos os preceitos da *Tora* realçam a santidade daqueles que buscam a sua orientação (*Mekhilta*, *Êxodo*, 22:30). Porque o objectivo dos mandamentos é «estimular a compaixão, a bondade e clemência e a paz no mundo» (Maimónides, *Código*, Shabbat, 2.3). É a coerência com esta temática que deve nortear a interpretação da lei. E o efeito de uma lei que assim se rege é proteger os seus sujeitos, como uma pomba é protegida pelas asas (B. Shabbat, 130a) — não por armaduras inexpugnáveis, mas com brandura. A lei cumpre este objectivo através da formação do carácter (*Aristeas*, 144). Porque todos os seus preceitos foram estatuídos, não para benefício do infinito, mas para «o aperfeiçoamento da humanidade» (Rav, em Gen. Rabbah, 44.1, citando 2, *Salmos*, 22:31)⁸. É este aperfeiçoamento, que entrelaça o *ethos* pessoal com o comunitário, que dá força a um povo. O *Tyrannosaurus rex* foi extinto, como o foram os impérios tenebrosos que aterrorizaram a humanidade, desde os tempos da Assíria e Babilónia até ao III Reich e ao colosso soviético. Quem poderia prever que, da época dos dinossauros até hoje, os pássaros passariam a ter asas e conseguiriam voar? Mas a pombinha continua viva. Tal como descobre Elias, e completando o argumento que retirei do cânone: «Deus não estava no furacão... não estava no terramoto... não estava no fogo...» — mas a inspiração, a orientação, a consolação, chegaram na «serena voz em murmúrio» (1, *Reis*, 19:11-13), uma voz suficientemente serena e suficientemente audível para penetrar no entendimento humano a partir de dentro e, ainda assim, capaz, nas palavras do salmista, de se fazer ouvir na Terra inteira.

Mencionei Espinosa como um expoente da ideia de justiça natural. Estou a pensar, antes de mais, no seu conceito de plenitude da natureza. Cada ser

⁷ A posterior fusão dos conceitos de natureza e lei feita por Platão no *Timaeus* é revolucionária, porque tem de combater a agradável dicotomia sofista de *nomos* e *physis*. Mas o paralelo que o salmista estabelece entre as duas constrói a estética cósmica do *Génese*.

⁸ V. a argumentação in L. E. Goodman, *God of Abraham*, Nova Iorque, Oxford University Press, 1996, p. 188.

tem a sua própria inclinação natural e esforça-se por realizar o seu projecto. Dado que essa inclinação natural é a essência do ser e cada essência é única, não existe um modelo único ao qual todos os seres de um determinado tipo se conformem — embora haja princípios e parâmetros gerais para que cada espécie da natureza se realize. Cada ser tem de ser o que é e, no final, nunca será mais do que aquilo que consegue ser ou menos do que aquilo que será. A realização de cada ser é talhada em íntima relação com as suas capacidades para esse fim.

Não é necessário adoptar-se a versão determinista de Espinosa para reconhecer a sabedoria contida nesta sua versão daquilo a que chamei justiça metafísica, ou seja, a adequação da identidade à acção, do carácter à intenção. Espinosa, como já argumentei algures, «equacionava a essência ou identidade de todas as coisas, não com aquilo que elas eram, mas com uma tendência, a tendência de cada coisa persistir no seu próprio ser, de se manifestar nele, de o estimular e desenvolver. A asserção-chave de Espinosa, que é a dos clássicos cujas categorias ele adapta, é a de que não sou necessariamente quem penso que sou. Sou também aquele em que poderei tornar-me, um ser melhor (isto é, mais perfeito), ou pior, cuja identidade adquiero e defino, de facto, ao apropriar-me das opções que faço e cuja identidade fortaleço ao adquirir o hábito dessas opções. A minha liberdade assenta no meu acesso ao conceito do que tradicionalmente se designava como 'eu' superior, mas que Espinosa prefere designar (através da noção de opções mais sensatas) por ideias adequadas»⁹. Esse «eu» superior não é uma inevitabilidade ou uma virtualidade universal, mas sim uma virtualidade singular, sujeita a todas as contingências e vicissitudes da natureza, mas de uma forma crítica às forças e fraquezas da opção e visão humanas. Como dizem os mestres hassídicos, Zusya não será julgado por não ter conseguido ser Moisés, mas é responsável por todas as medidas que contribuíram para que não fosse Zusya¹⁰.

A onnipresença e *invariabilidade* da justiça metafísica pode camuflá-la aos nossos olhos, uma vez que se trata de um aspecto do ser em sentido amplo. Mas não é um facto da lógica. Não é válido em todos os mundos possíveis. É certamente possível conceber, sem que isso envolva qualquer tipo de contradição interna, que haja seres cujos actos não estão talhados à dimensão das suas forças. De facto, é possível existir um mundo em que a

⁹ V. L. E. Goodman, «Determinism and freedom in Spinoza, Maimonides and Aristotle», in F. Schoeman (ed.), *Responsibility, Character and the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 107-164, pp. 139 e segs.

¹⁰ V. Martin Buber, *Tales of the Hasidim*, trad. Olga Marx, Nova Iorque, Schocken, 1947-1948, 1:251, e a obra de Buber *Between Man and Man*, trad. R. G. Smith, Nova Iorque, Macmillan, 1947, 200.

realização seja impossível, em que os esforços sejam frustrados por uma aleatoriedade sistemática que impede a emergência ou identificação de forças ou de virtudes específicas. O nosso mundo não é desse tipo. É porque podem fazer-se *afirmações* existenciais acerca da virtude, porque podem fazer-se descobertas sobre as leis da vida (*Levítico*, 18:5; cf. *Deuterónimo*, 6:24) — os modelos que apoiam a concretização dos nossos esforços —, que podemos claramente afirmar que os ensinamentos acerca da virtude e as descobertas acerca, digamos, da adaptação e *acomodação*, quer biológicas, quer intelectuais, não são tautologias, mas sim componentes de uma sabedoria prática. O facto de a existência ser dinâmica e encontrar o seu lugar num meio que incentiva o desenvolvimento e até o exige é um sinal de misericórdia. Não teria sido necessário construir assim o mundo. Espinosa define, de forma notável, a providência como o impulso natural, «o estímulo que encontramos quer na natureza em geral, quer em coisas específicas para preservar e fomentar a sua própria existência¹¹».

Mas o nosso assunto hoje não é a teologia, mas sim a política, e o que pretendo afirmar, no âmbito do que aqui nos trouxe, é que existe uma justiça operativa na natureza. Espinosa orienta-se nesse sentido quando nos diz, por exemplo, que, embora «os governos sejam os guardiães e intérpretes da lei religiosa e da lei civil, e só eles tenham direito a decidir o que é justo e o que é injusto, o que é pio e o que é ímpio», mesmo assim, «só garantindo ao cidadão individual o direito às suas opiniões e a dizer o que pensa poderão conservar aquele direito e preservar, da melhor forma, a segurança do Estado»¹². Além disso, para lá da sua preocupação com a liberdade intelectual e de expressão¹³, acrescenta que «ninguém pode ser totalmente privado do seu direito natural», pois «ninguém pode abdicar do seu poder de auto-defesa, sob pena de deixar de ser um ser humano». Daí decorre «que há direitos que os seres humanos conservam como tendo-lhes sido conferidos

¹¹ Espinosa, *Short Treatise*, v, 1, ed. Gebhardt, vol. I, p. 40, trad. Curley, p. 84. Glosando e apoiando dialecticamente esta definição, Espinosa argumenta: «Porque é evidente que coisa alguma, através da sua própria natureza, poderia lutar pela própria destruição; bem pelo contrário, cada ser trava interiormente uma luta para preservar a sua condição e elevar-se a outra melhor.» Estou em condições de defender a minha afirmação de que a tese de Espinosa é uma verdade metafísica, e não uma verdade lógica, apontando não só para mundos alternativos possíveis, mas também para o facto de os filósofos, incluindo Jonathan Bennett, profundo conhecedor dos escritos de Espinosa, terem negado a tese dele no que se refere ao carácter positivo das *afirmações de ser*. Defendo esta tese no ensaio citado na nota 9.

¹² Espinosa, *Tractatus Theologico-Politicus*, ed. C. Gebhardt, vol. III, p. 11, trad. Samuel Shirley, Leiden, Brill, 1991, 56.

¹³ No que respeita ao erro de reduzir a liberdade humana à liberdade de pensamento e de expressão, v. L. E. Goodman, *Judaism, Human Rights and Human Values*, Nova Iorque, Oxford University Press, 1998, cap. 4.

por uma lei natural e de que não podem abdicar sem que disso resulte grave perigo para o Estado»¹⁴.

Como na doutrina chinesa do mandato do céu e nas recomendações políticas de Aristóteles e mesmo de Hobbes, somos confrontados com a máxima *prudencial* que decorre do conceito segundo o qual a vida e a saúde do Estado dependem da sua justiça — medida aqui em função da liberdade humana. A fundamentar essa máxima e a transformá-la de simples ameaça em princípio moral está o conceito antigo de que a natureza *ampara* o forte e de que a força, contrariando as aparências e a propaganda do Estado ou do terror revolucionário, se constitui, ela própria, em liberdade. Porque o poder político, tal como o poder pessoal, resulta de uma integração harmoniosa, enquanto a coerção apenas gera dissolução.

Estou a centrar-me na justiça metafísica porque é nela que começa a justiça natural. A justiça natural é a elaboração da justiça metafísica ao longo dos tempos. É o inculcar das nossas intenções no nosso carácter quando os actos se tornam hábitos. E é o inscrever das nossas práticas públicas no nosso *ethos* comunitário e nas nossas instituições societárias quando essas práticas se transformam em políticas. Os níveis da nossa liberdade ampliam-se ou restringem-se, guiados no seu percurso, ou corrigidos, pelas escolhas que fazemos. Os nossos actos têm consequências para os outros e para nós próprios. Transportam respostas e reacções que contribuem para a formação das nossas naturezas e para a do meio em que nos inserimos.

São estes os padrões que os rabinos têm em mente quando descrevem o cumprimento dos mandamentos bíblicos, as *mitzvot*, como princípio de uma força que se fortalece a si própria. Por isso, Ben Azzai (século II) defendia que a recompensa para a virtude é mais virtude e que o preço a pagar pelo pecado é um pecado ainda maior. O seu raciocínio expõe sugestivamente o nexos natural, causal, existente no carácter e no hábito, entre o acto e a sua paga: «Apressa-te a cumprir um mandamento por menos importante que ele seja, e afasta-te da transgressão. Porque uma *mitzvah* arrasta consigo outra no percurso e uma transgressão induz a outra logo a seguir. Assim, a recompensa para uma *mitzvah* é outra *mitzvah* e a recompensa para o pecado é o pecado» (M. Avot, 4:2). Aqui a *mitzvah* é dinâmica, causal, e não estática, contendo uma carga valorativa e não neutral. É um acto cujo mérito é intrínseco e consequente, tal como cada pecado é um acto intrinsecamente errado e, por conseguinte, causador de mal. Cada acto é componente de uma vida virtuosa ou de uma vida não bem realizada, e os nossos actos não estão isolados uns dos outros, do meio social que nos envolve ou das naturezas que *arquitectamos* mesmo quando *modelamos* as nossas escolhas¹⁵.

¹⁴ *Loc. cit.*, trad. a partir de Shirley.

¹⁵ Na abordagem e plano de pensamento de Ben Azzai podemos ver que o seu raciocínio trata aqui de uma dinâmica de acção e carácter, e não de qualquer dialéctica mágica, de

Debrucei-me pela primeira vez sobre a questão da justiça histórica há cerca de trinta anos, ao estudar o conceito de Ibn Khaldun sobre as leis da evolução histórica e, mais tarde, o relato de Maimónides sobre a insistência do faraó em suspender a sua decisão inicial de escravizar e reprimir os súbditos israelitas. O faraó, diz Maimónides, tornou-se vítima da sua própria política. Inicialmente a sua escolha foi livre («tomemos medidas sábias em relação a eles», proclamou-se nos conselhos régios — *Êxodo*, 1:10), mas os seus actos foram recuando em relação a essa decisão, cada vez mais difícil, quer do ponto de vista psicológico, quer político.

Quando li este relato e a análise feita por Ibn Khaldun do ímpeto das forças históricas, fiquei convencido de que há, de facto, um julgamento na história. Estava-se nos anos 60. A África do Sul parecia ter assumido o papel do Egipto dos faraós; o Vietname tinha-se tornado um imbróglio para o poder norte-americano e o atoleiro em que se afundavam o idealismo, o optimismo e o arrogante orgulho político dos Americanos. A União Soviética surgia como a grande excepção à regra de que se aprende com a história. Ninguém na altura contava que as lições da história e os duros ensinamentos da experiência que prontamente recaíram sobre o Irão deixassem a superpotência soviética sozinha. A sabedoria política consistia em reconhecer no terreno os factos, os factos da vida. Henry Kissinger argumentava a favor do realismo e do pragmatismo, sem admitir abertamente um oportunismo maquiavélico, mas procurando convencer, de forma prudente e sensata, que um idealismo ineficaz não levaria a lado algum. A correspondente meia-verdade que equilibraria esta continuava implícita, mas ninguém a reconhecia abertamente. Essa *efectividade, eficiência, eficácia, ou simplesmente poder, também de pouco vale* se o fim em vista não for mobilizador.

É claro que a história está cheia de surpresas. Aquilo que habitualmente se dizia das ditaduras — que são duras, mas eficazes, enquanto as democracias liberais, embora vacilantes, merecem ser toleradas — provou, afinal, não passar de um sofisma. As ditaduras prosperam sob a ilusão da eficácia, que muitas vezes pouco mais é do que uma sugestão semiológica da violência que verdadeiramente lhes serve de base — ainda por cima, indiscriminada e

retaliação ou compensatória. Pois foi Ben Azzai quem insistiu (Sifra, Kedoshim, 4.12; cf. Gen. R., 24.7) em que a *Tora* contém um preceito ainda mais elementar do que a regra de ouro do Evangelho, «fazer aos outros como queremos que nos façam a nós» (*Levítico*, 19:18). Mais fundamental, segundo Azzai, é a máxima de que Deus criou o homem à sua imagem e semelhança (*Génesis*, 5:18), uma vez que é isto que confere conteúdo positivo e material ao que poderia ser lido como um mero princípio formal — e que estabelece a ligação do carácter inviolável do princípio moral com a santidade de Deus. Ben Azzai fala da sua própria experiência numa hermenêutica de vigor fenomenológico excepcional: «Juntas em fiada, como se de pérolas se tratasse, as palavras da *Tora*, dos profetas e das Escrituras, a meus olhos, tornam-se tão vibrantes de emoção como no dia em que, com fulgor, foram reveladas no monte Sinai» (Lev Rabbath, 16.4).

constante. No fim acabam por se afundar. O III Reich desabou porque despertou a ira do mundo. Não que o mundo se erguesse em defesa dos Judeus — não foi isso, infelizmente, que aconteceu. Desabou porque a magnitude das suas proclamações aprofundou a das suas ameaças ao ponto de silenciar simpatizantes nazis, pacifistas e isolacionistas, de eliminar ou disfarçar as hostilidades entre os Soviéticos e o Ocidente, de o perigo para a civilização e a própria existência do Ocidente se ter tornado tão palpável que nem a política o pôde ignorar e de as supostas lições de entendimento e desobstrução da última guerra serem elas próprias vistas como simples meias-verdades.

Mas o que é que levou à queda da União Soviética? De forma simplista, poder-se-á dizer que se autoconsumiu militarmente até à morte. Mas o Ocidente consumiu-se ainda mais, mal dando por isso. O Golias soviético caiu porque prometia a salvação material em troca da escravização espiritual. Se não tivessem já sido atribuídos a Roma o nome de Edom e a sua insígnia vermelha, sentir-nos-íamos tentados a ver na Rússia a réplica moderna do episódio bíblico em que Esaú troca o seu ancestral direito de primogenitura pelo prato de lentilhas de Jacob. Alegoria à parte, as promessas eram falsas. Neste ponto, as profecias de Hayek tornaram-se claramente realidade: o Estado e o partido conquistaram o controlo dos meios de produção, mas não sem antes destruírem as liberdades civis e infligirem humilhações ao espírito humano, ao ponto de ser preciso um Soljenitsin para as descrever ou até sugerir. As liberdades burguesas, que a esquerda ocidental durante tanto tempo desdenhou e tomou como garantidas, demonstraram que não eram ornamentos ou luxos, mas elementos essenciais de uma economia e de um Estado prósperos, motores de produtividade, de prosperidade amplamente repartida, de crescimento económico e progresso material. O comunismo não só tinha fracassado (e *foi* experimentado), como tinha fracassado no campo onde os seus falsos profetas — Marx, Engels, Lenine e até Kruchchev — quase sempre prenunciaram um êxito inevitável e indelével. As sociedades democráticas liberais, as economias de mercado, os Estados constitucionais, onde a constituição era mais do que um documento, procurando contemplar um modo de vida, tinham prosperado.

A grande experiência histórica teve um efeito e, muito antes de os casos experimentais de comunismo terem sucumbido a condições que eram tudo menos impensáveis no grupo de controlo liberal, as sociedades da Hungria e da Polónia, Checoslováquia e Estados bálticos, Alemanha Oriental e as repúblicas da própria União Soviética debatiam-se em vão para conterem a maré de informação e de expressão. *Samizdat* e faxes, *videocassettes* e filmes exibiam perante os Estados e nações cativos imagens bruxuleantes, imagens de sonho, de decadência, riqueza, desperdício e liberdade. Um dos raros homens que conheci que de facto previu a queda da União Soviética, cerca

de um ano antes de ela ocorrer, dizia que o dilema crucial eram os computadores: sem eles, a economia, atolada na ineficácia do trabalho alienado (porque, como argumentou Aristóteles, pode haver alienação mesmo a partir da chamada entidade comum — *Política*, II, 5), afundar-se-ia completamente. Com computadores, porém, seria impossível controlar a liberdade.

O sustentáculo do Estado soviético era a sociedade do *gulag*, em que a população estava sujeita a uma vassalagem dominada pelo terror, em que a tirania de cada um contra todos e de todos contra cada um opunha um espelho estranho e kafkiano ao conceito de Hobbes de soberania. Era como se o corpo político, em transe, apontasse uma arma à sua própria cabeça e desvairadamente ameaçasse disparar se não obedecesse. Até que algures, e depois em praticamente toda a parte, alguém, e depois toda a gente, despertou para a realidade e o corpo voltou ao seu estado normal.

A história não chegou ao fim. Não dobrámos o milénio. Moscovo não se tornou Beverly Hills, nem Sampetersburgo Atherton. Ressurgiram os velhos ódios, receios e suspeições atávicos durante muito tempo abafados pelo terror soviético. As estratégias cupulistas, que tinham edificado redes clandestinas para a circulação de produtos, informação e controlo durante o falso reinado do totalitarismo e mostrado, com a sua natureza musculada, como a própria ideia de controlo absoluto estava condenada ao fracasso, eram agora desconstruídas e desmascaradas, a sua agressividade corajosamente posta a nu, para revelar o gangsterismo que em tempos estivera escondido sob as pregas dos casacos dos comissários e o contrabando de pensamentos e de sonhos, de recursos e armamento ocultado nas caves e garagens do KGB e nos sótãos das *datchas* dos funcionários do partido.

Seria presunção perigosa sugerir que a Rússia obteve a libertação que ganhou — sobretudo quando nós, no Ocidente, temos a nossa própria casa para limpar. Ocorre-nos o desfecho abrupto e vigoroso das *Cartas Persas*, de Montesquieu, quando Usbeque é desviado das suas brejeiras reflexões citadinas sobre os Europeus e concentra toda a sua atenção nas notícias sobre a revolta e devassidão que reina no seu serralho. E, no entanto, a libertação em curso na Rússia reflecte claramente o carácter e a história da sua sociedade. Nada foi apagado. As suturas étnicas que reabriram, as cicatrizes e as feridas que agora latejam de forma visível e que poderão produzir estragos e gerar perigos imprevisíveis são as cicatrizes e as feridas da história da Rússia. Elas fornecem-nos indicadores sobre como prosseguir ou não prosseguir uma política de edificação nacional numa sociedade multiétnica. Mas também nos transmitem algo de mais geral e, no entanto, mais próximo da nossa realidade: há um julgamento na história e o seu instrumento é a metafísica, e não a mágica. Transformamo-nos naquilo que somos. E, em parte, somos aquilo que fazemos de nós próprios. Eis a razão por que a metafísica tem uma moral.

Também no caso sul-africano houve surpresas. Com De Klerk, tal como com Gorbatchev — ou Acab —, houve uma mudança de decisão. A inércia

e o ímpeto da política e das instituições, o preconceito, a ideologia, os vizinhos e as práticas não trouxeram o banho de sangue que, na década de 60, parecia cada vez mais inevitável. Tal como com o III Reich, também no caso da África do Sul o mundo decidiu, por assim dizer, tomar medidas — tarde e de forma hesitante, extremamente cautelosa. Houve sanções e desinvestimento. Recordo-me de um aluno meu no Havai, já de certa idade — embora não fosse branco, tinha um apelido italiano —, que resolveu fazer uma greve de fome no vasto relvado em frente ao *campus* universitário, exigindo, desta forma, o desinvestimento na África do Sul. O presidente da universidade não quis sujar as mãos de sangue, e a universidade, que não tinha grandes financiamentos, e ainda menos por parte de firmas que negociavam com a União Sul-Africana, acedeu. O objectivo das pressões, estatais e privadas, não era enfrentar com poder militar uma ameaça existencial, mas abanar e refrear uma sociedade que, lá longe, se tinha tornado um estorvo político para os governos e um tumor repelente na moral do que pomposamente poderia designar-se por consciência mundial.

Mas a mensagem do *purdah* internacional impôs-se e fizeram-se ouvir as vozes de alguns críticos que, não sendo inimigos do Estado, odiavam o *apartheid*. Mandela foi libertado; e, de forma não menos milagrosa do que aquela como De Klerk mudara de atitude, ele foi capaz de perdoar os longos anos passados na prisão e de impor disciplina a um movimento cuja impaciência o tornara turbulento. Grande número de pessoas de todas as raças conseguiram refrear e até alterar as suas formas de pensar e de agir — à semelhança do que acontecera antes no Sul da América. Todos os ninivitas, por assim dizer, cobriram a cabeça de cinzas em sinal de luto; o julgamento, como com Acab, foi evitado; e aqueles que com razão tinham alertado para que o *apartheid* era não só injusto, mas insustentável, e insustentável porque injusto, tiveram de se sentar ao lado de Jonas, sob o caule, fustigado pelo vento, da sua planta outrora revestida de folhas e contentar-se em reconhecer que, por vezes, os alertas não são ignorados.

Mas, mais uma vez, a história não chegou ao fim. Os problemas da pobreza, da divisão social, do crime e da delinquência, a apatia e a complacência que afectam a África do Sul mantiveram-se ou até aumentaram, reflectindo o passado e projectando no futuro o carácter de uma sociedade que revela expressivamente o rosto e o sofrimento, a força e a fraqueza de cada um dos seus membros.

II

No meu livro *On Justice* adverti para dois equívocos complementares em torno do conceito de justiça natural. Ambos se baseiam em confusões entre

a justiça natural e a justiça humana. A justiça humana é o reconhecimento consciente dos méritos/deméritos. As suas instâncias constituem um subconjunto da justiça natural, mas uma não equivale à outra. A natureza em geral não reconhece pessoas nem selecciona méritos individuais sobre os quais incida a sua atenção. A justiça humana tem o dever moral de ir mais além. As responsabilidades decorrentes desse dever, presentes nas instituições e nas convenções da comunidade e da sociedade, não são meros produtos convencionais ou instrumentos institucionais que urdimos para as fomentar. Elas reflectem a nossa posição de agentes morais conscientes, de sujeitos livres, capazes de terem a percepção das reivindicações dos seres do nosso mundo, humanos e não humanos.

Mas, ao assimilarmos as responsabilidades específicas do dever moral com a receptividade muito mais generalizada da natureza, podemos ser levados a encarar esse dever moral de uma forma restritiva. O passo é sofisticado, porque ignora a especificidade dos méritos e, sobretudo, as aptidões morais daqueles a quem as reivindicações dizem respeito. Mas o sofisma é atraente, pois sanciona uma diminuição em toda a linha da responsabilidade humana individual e partilhada, transpondo para a esfera humana temas extraídos da esfera da justiça natural — por exemplo, «a sobrevivência do mais apto» —, como se de princípios morais se tratasse, dando deste modo cobertura a muitas desculpas para a injustiça, não só do tipo darwinista, mas também sofista — como «de que é que estavas à espera? Era natural...» —, além de outras invocações da natureza enquanto árbitro moral. Uma vez que a prudência nos ensina a esperar o pior, expressões deste tipo, que aludem a expectativas, podem encobrir uma multitude de faltas.

Também podemos, como alternativa e numa atitude menos feroz, embora lamentosa, projectar os nossos conceitos morais para a esfera do natural, exigindo que a natureza no seu todo se mostre condescendente numa situação difícil que mereceu a nossa atenção. Esta confusão antropomórfica revela descontentamento com o cosmos, expresso, por vezes, no lugar-comum de que a existência é cruel, ou algo que nos é imposto.

Fazer da concorrência uma apologia da violência humana ou da violação, mesmo nas formas mitigadas de negligência ou exploração, equivale a ler na norma da natureza padrões morais injustos, uma projecção eficaz em seres que podem elevar-se acima da impessoalidade. Os apelos à naturalidade da violência e da exploração são pseudonaturalistas, pois iludem o tema central da natureza emergente, o aparecimento da consciência moral. Um naturalismo genuíno não ignora o nível ôntico mais elevado expresso na aptidão para a comunidade e a responsabilidade ou para tornar normativas as limitações de seres menores. Isso significa voltarmo-nos para o mínimo (ilusório) de nominador comum — furiosamente!

A confusão entre violência e poder não contribui para atenuar a incapacidade de reconhecermos o papel para o qual a nossa natureza nos torna aptos. O verdadeiro poder é infinitamente mais integrador do que o poder ilusório da coerção e infinitamente mais integrado do que o poder alienante das ameaças de violência. O poder que a natureza tende a sancionar toma em consideração os méritos. Desenvolve-se através da construção de comunidades. Ignorar o carácter sintético, integrador e integrante do poder é interpretar de forma radicalmente errada as leis da natureza e a importância da sucessão e do sucesso biológico e histórico.

A projecção dos nossos padrões morais na natureza constitui também um erro categorial, pois troca as categorias da personalidade e da impessoalidade, exigindo um nível de protecção adequado apenas para aquilo que ainda não emergiu do seu âmago ôntico para a luz da realidade e pedindo a cooperação da natureza para suspender a liberdade, que é a condição da sua existência, a fim de ouvir a nossa queixa — como se fizesse sentido pedir que chova onde e quando queremos e como se a nossa própria existência fosse possível sem, digamos, vírus ou genes são e nocivos.

O *Livro de Job* regista essa incoerência impertinente quando descreve as perguntas feitas por Deus a Job, que está destrozado: «És tu que caças a presa para a leoa, ou sacias a fome dos leõezinhos, quando se recolhem nos seus covis, ou se põem de emboscada nas moitas? Quem prepara para o corvo o seu alimento quando gritam a Deus seus filhotes e se levantam por falta de alimento? Sabes quando parem as camurças? Ou assististe ao parto das corças? Contas os meses da sua gravidez, ou conheces o momento do parto? Elas abaixam-se, forçam uma saída para as crias e livram-se das suas dores. Os filhos crescem e ficam fortes, saem para o campo aberto e não voltam mais. Quem pôs o asno selvagem em liberdade e soltou as rédeas do onagro? Dei-lhe por habitação a estepe e por morada o deserto salgado. Ele ri-se do barulho das cidades e não ouve os gritos do arrieiro. Ele explora as montanhas, o seu pasto, à procura de lugares verdejantes. Consentirá o búfalo em servir-te e passar a noite no teu estábulo? Podes segurá-lo com uma corda ao pescoço e lavrá a terra atrás de ti? Podes fiar-te nele por ser grande a sua força e confiar-lhe-ás os teus labores? Contarás com ele na colheita e na armazenagem dos cereais da tua eira?» (*Job*, 38:39-39:12).

Nas palavras irónicas de desafio que Deus dirige a Job, em sofrimento, o poeta está a reconhecer que a natureza não obedece ao comando do homem, não está ao seu dispor. A sua força deixaria de o ser se simplesmente existisse para nos servir. O mundo em que a chuva cai e o vento sopra tanto sobre o justo como sobre o injusto é aquele em que o alívio de tensões da Terra se traduz no roncar mortífero do terramoto — nomeadamente o que em 1755 atingiu a bela cidade de Lisboa, destruindo casas e dilacerando corações —,

ou na capacidade para elevar uma vaga, uma *tsunami*, a mais de 30 m de altura, devastando tudo o que encontra no caminho...

Todos os seres lutam ou revelam a sua plenitude pelo seu momento. É isso que dá valor e autenticidade ao projecto universal em todas as suas componentes. Se a meta universal for a perfeição, as decepções serão inevitáveis, como inevitável será a insatisfação com tudo o que ficar aquém. A nossa tendência para projectarmos na natureza as expectativas humanas é expressão de um pensamento mítico e do nosso próprio desejo de reconhecimento. Todavia, a decepção com a reticência da natureza relativamente às nossas súplicas não é apenas produto do misticismo, mas autora dele e um baluarte de ignorância sistemática e emocionalmente acalentada sobre a verdadeira obra da justiça divina na natureza, sobre os actos e tendências de todos os seres e através deles, assegurando-lhes as suas reivindicações sustentáveis, frustrando as que o não são, com assinalável eficácia e compaixão, fundamentando os méritos em reivindicações e reivindicações de facto, mas equacionando méritos com realidade e não com simples reivindicações.

A natureza, como se sabe, não pode convergir de forma perspectivada. Não consegue abstrair e, por isso, não pode ser consciente. A consciencialização exige que o sujeito se diferencie abstractamente do objecto. A natureza não pode expressar um reconhecimento pessoalizado aos seus membros, mesmo ao tornar-se para cada um o palco da sua realização, onde o reconhecimento da qualidade de sujeito é possível. Não pode dizer-se que a natureza simplesmente não foca. Porque a natureza contém, de facto, particularismos específicos. Mas a natureza não se concentra num ou em alguns, excluindo os restantes. É na sua «incapacidade» para o fazer que reside a condição da sua justiça. Nas palavras do *Midrash*: «A regra com a carne e o sangue é que não é possível ouvir distintamente quando duas pessoas gritam ao mesmo tempo. Mas não é esse o caso com Ele, que falou e o mundo passou a existir. Pelo contrário, mesmo quando todos os cidadãos do mundo gritam perante Ele, Ele ouve os seus gritos distintamente, como é dito: 'Ó Deus [...] porque ouves a prece, toda a carne vem a ti'» (*Salmos*, 65:3)¹⁶.

III

Muitas perguntas continuam sem resposta: por que demora tanto a ser feita justiça, deixando que o mal se prolongue em Estados e cidades, ou em famílias e pessoas individuais; por que recai o julgamento sobre os inocentes, os bebés em cidades sitiadas, os descendentes de culpados. A tentativa de abordarmos exaustivamente todas estas questões levar-nos-ia muito longe, e

algumas foram tratadas no meu ensaio *On Justice*. Mas, em jeito de conclusão, não deixarei de fazer duas observações. A primeira é a de que, ao tolerar-se o mal, não se aspira ao próprio mal em si, mas às componentes do bem que, afinal, permitem que ele exista. Algo lhe deu existência; algo pode ser salvo das ruínas. A liberdade e a passagem à existência fazem da vida uma espécie de experiência, e muitas experiências podem falhar. O verdadeiro mal está em não aprendermos com elas. Daí o valor moral do estudo da história e o prejuízo moral da sua subestimação.

Consta que o próprio Moisés terá criticado o castigo dos filhos pelos pecados dos pais, e os filósofos adoptaram a regra da caridade para retirarem do ditame bíblico uma doutrina mais benévola e branda (*Êxodo*, 34:7; cf. 20:5; *Deuteronomio*, 5:9): quando as gerações futuras sofrem em consequência dos actos dos progenitores, nós, filósofos, gostamos de dizer que o sofrimento decorre da participação dos filhos nos pecados dos pais. Por isso, Saadiah, seguindo Sanhedrin, 27b, interpreta a passagem 26:39 do *Levítico* — «é também por causa das iniquidades dos pais, acrescidas às deles, que virão a perecer» — como condenatória da descendência de um culpado «apenas se [ela] seguir o exemplo dele», pondo a tónica na responsabilidade individual, onde a lei claramente a põe (*Levítico*, 5:17-19, 17:16, 24:15; *Números*, 5:31)¹⁷. E este é, sem dúvida, o raciocínio que devemos seguir se considerarmos que a justiça natural opera no *ethos* e através dele.

Mas o *ethos*, não podemos esquecê-lo, é um estado de espírito e de acção não só individual como comunitário. O mais provável é os filhos e os descendentes seguirem os padrões estabelecidos pelos pais e antecessores, muitas vezes de forma estranhamente exagerada ou ultrapassando os limites consentidos. Os seus actos coincidem com as suas consequências, como diria Saadiah. No entanto, o facto de se reconhecer que é assim não esgota o poder ou a dificuldade da ameaça bíblica. Porque a descendência está ligada às consequências dos actos dos seus precursores não apenas no plano moral, mas também no plano causal. Eles sofrem o resultado da imprevidência e prodigalidade dos seus antecessores, pois os jovens vão para a guerra — por necessidade ou porque foram mal aconselhados — quando os mais velhos decidem que têm de ir e os ventres das crianças em África incham de fome e os seus ossos assemelham-se a paus de fósforo quando os pais foram os perpetradores ou as vítimas de massacres e migrações genocídicos, governos corruptos e corruptores. «Bíblico» é o termo usado pelos jornalistas para descreverem a fome generalizada, as pragas e os massacres que testemunham, em imagens tornadas clássicas pela linguagem bíblica das suas descrições. Mas estes hor-

¹⁷ *Ad Job*, 21:19; v. *Book of Theodicy, Translation and Commentary on the Book of Job*, de Saadiah ben Joseph al-Fayyumi, trad. e comentado por L. E. Goodman, New Haven, Yale University Press, 1988, p. 301.

rores — reflectidos nas visões tenebrosas de edifícios desmoronados, incêndios, terremotos, cheias, miséria, massacres e pragas — podem ser resultado de tirania e incúria, de ódios étnicos extremos e de vingança, do aquecimento à escala global ou da passagem do El Niño pela atmosfera e pelas massas oceânicas. As crianças vítimas não tiveram nisto qualquer participação.

Aqui as advertências bíblicas têm de ser analisadas como o que de facto são: advertências. Que o mundo é um lugar perigoso, claro. Mas, além disso, e de um ponto de vista moral, que para viver num local tão perigoso e tão rico a humanidade precisa de estar preparada. Essa preparação está expressa no encadeamento das leis com a generosidade do espírito e da acção — no parapeito do terraço (*Deuterónimo*, 22:8) e em todo o corpo de códigos e legislação de segurança que responde ao intento deuterónico: «deste modo evitarás que a tua casa seja responsável pela vingança do sangue» (*loc. cit.*), bem como na norma da caridade, que manda que não fiquemos calados e indiferentes quando o outro corre perigo (*Levítico*, 19:16).

E o nosso raciocínio deverá ser o de que os avisos contidos na lei não constituem um libelo contra as crianças cuja morte horrível é prenunciada (*Levítico*, 26:14-38), mas antes falam em nome delas, trazendo as imagens de cerco e destruição (*Deuterónimo*, 28:15-68; com 29:13, 18-27) aos destinatários da lei com o mesmo propósito que animará os fotojornalistas e os meios de comunicação em geral: sensibilizarem-nos para as realidades da vida sobre a Terra e para o facto de as nossas acções ou omissões poderem causar ou exacerbar o sofrimento de inocentes.

*Tradução de Manuela Pena Gomes**

* O serviço de tradução encontrou uma ajuda prestimosa nas seguintes obras: *A Bíblia de Jerusalém*, 1989, Edições Paulinas, São Paulo, Brasil; *A Bíblia Sagrada em Português Corrente*, 1993, Difusora Bíblica (Franciscanos Capuchinhos).