

Do humanismo à santidade

O tema que nos foi proposto: *Humanismo e Santidade* ou *Do Humanismo à Santidade*, pressupõe a compreensão do que seja o Humanismo e também coloca a questão se este corresponde à plenitude pela qual anseia o ser humano. Neste sentido, fica aberta a questão, se o Humanismo se contrapõe à Santidade? Ou se o Humanismo no sentido mais pleno pressupõe a Santidade. Para compreendermos como se coloca a questão do Humanismo nos nossos dias, temos de nos dirigir para os seus pressupostos e para os seus antecedentes.

O Humanismo que surgiu no Renascimento exaltando os valores da razão e da liberdade como expressão da emancipação do Homem, também gerou o drama da Modernidade em que o ser humano se sentiu sucumbir, qual senhor do cosmos e do Universo, sozinho diante das suas capacidades racionais, e sozinho a administrar a sua liberdade. O seu desejo de emancipação de qualquer noção de homem que fosse preestabelecida, a não ser o uso da razão e da liberdade, deixou o homem num contexto humano, sim, mas no dizer de Nietzsche, 'demasiado humano'. Demasiado humano, porque obscurecido com uma razão que já não compreende todos os âmbitos do humano. Deixou fora de si não apenas o transcendente, como também gerou uma nova divisão entre afectividade e razão.

Tal é o drama que gerou o clima da cultura dita pós-moderna, cultura da fragmentação e do individualismo, que traz consigo uma falsa afirmação da vida que se transpõe numa 'cultura de morte'. A separação entre afectividade e razão, proporcionou uma maior acentuação da civilização da técnica que predomina sobre o homem e faz dele um extra-determinado¹.

¹ Cfr. A. Yanez-Casale, "Modernidade, Post-modernidade e Antropologia", em: *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, (1992-1993) 111-145, p.140.

Sujeito às pressões da informação, da moda e do consumismo, que incentivam a uma civilização do ter em detrimento de uma civilização do ser.

Esta situação questiona a nossa civilização Ocidental e põe em causa a nossa herança religiosa e humana. Depois das atrocidades da segunda guerra mundial, a nossa sociedade sentiu-se profundamente fracassada nos seus pressupostos, nas suas raízes e nas suas origens. Os autores de origem hebraica, sentindo responsabilidade pelas vítimas, questionaram fortemente a nossa Filosofia e Cultura, apelidando-a de 'civilização da guerra'. Autores como Emmanuel Levinas e Adorno expressaram-se no sentido de que a Filosofia não pode continuar no seu discurso abstracto, racional, sem se confrontar com os seus efeitos e consequências. É que, referem: 'a Europa não está em paz'².

Uma tal civilização da técnica, já tinha vindo a ser criticada pelo ambiente filosófico e cultural dos anos 30, com Maritain, Mounier e G. Marcel nos ambientes do personalismo, e M. Buber e F. Rosenzweig, mais ligados ao pensamento hebraico; por seu lado, M. Scheler e M. Heidegger provenientes da escola fenomenológica, deram também uma forte contribuição para esta crítica. M. Heidegger tentara uma resposta às objecções colocadas por Nietzsche, procurando reabilitar a nossa tradição ontológica, purificando os vícios que a metafísica tinha herdado ao longo do seu percurso histórico, recolocando a questão do pensamento e da ontologia, primeiramente naquele subsolo que é o homem, visto ser o *Dasein* aquele que se pergunta pelo sentido do Ser, e ser também nele que o Ser se manifesta. Mas a condição de tal manifestação, para M. Heidegger, residia na autenticidade do homem. A afectividade desempenha, neste contexto, um papel preponderante, pois que delimita o *Dasein* no seu *aí*, e tem influência no seu modo de pensar.

Ser e Tempo, traça assim o percurso de uma análise preparatória, para que de novo se possa recolocar a questão do ser. O tema da obra, incide na passagem da inautenticidade à autenticidade, analisando as estruturas interiores do homem, como possibilidades de *compreensão* e de *interpretação* da sua própria interioridade, para que o homem possa afrontar o medo da angústia e reencontrar o passado do não-vivido. Este reencontro, é importante para que se abra a dimensão do futuro.

² "Mais la conscience d'Européen n'est pas en paix, à l'heure de la modernité, essentielle l'Europe, qui est aussi l'heure des bilans. Mauvaise conscience au terme des millénaires de la glorieuse Raison, de la Raison triomphante du savoir..." E. Levinas, «De l'unicité», em: *Archivo de Filosofia LIV* (1986) 301-307 pp. 302-303.

Tal percurso traçado nos anos 30, fez mais tarde colocar a conhecida pergunta a Jean Beaufret: "Que sentido tem ainda a palavra Humanismo, depois do que você escreveu em *Ser e Tempo*"?³ O que estava aqui em discussão era a natureza do homem concebida como essência dada, à qual o homem teria que corresponder⁴. Tal pergunta justifica-se, porque Heidegger tinha integrado no seu pensamento algumas pedras basilares do existencialismo, que considera o homem como um 'a fazer', uma possibilidade em aberto. No dizer extremo de Sartre: "a existência precede a essência"⁵, mas se a *existência* precede a *essência* então não há valores que pré-existam ao homem, não há Deus. Sartre concluirá: "estamos sós e sem desculpas"⁶.

Embora Heidegger não fosse tão extremista como Sartre, pois não aceitava o epíteto de ateu, vinha no entanto trazer a questão do ser para o âmbito da historicidade humana. Assumindo tal posição, queria não apenas reabilitar a noção de razão humana, situando-a no âmbito do pensar profundo, como também tornar o homem mais humano; porque situado de novo na sua *essência*. Esta, para o autor, reside na sua *ek-sistência*, qual existência aberta à clareira do ser, onde o homem pode escutar de novo a voz do ser⁷.

Com esta proposta, Heidegger não vem resolver definitivamente o drama do século XIX – que se manifestou no humanismo ateu, com autores como Schopenhauer, Feurbach, Marx, Nietzsche e em parte do humanismo de Dostoievski. O que permanece ainda na ambiguidade é o próprio ser, que sob a influência de Nietzsche, permanece impessoal, cósmico, encerrado na manifestação das coisas e na voz da consciência. Respondendo a Sartre, Heidegger não aceita o epíteto de ateu, mas declara-se agnóstico. Não obstante estas objecções que legitimamente se podem colocar ao seu pensamento, Heidegger veio abrir algumas pistas para o pensamento contemporâneo, porque permitiu conceber que o ser humano é em devir, e que também está nas suas mãos o que ele pode vir a ser. Por outro lado, mostrou que é na sua história, na temporalidade, que o ser se

³ "Você pergunta: *Comment redonner un sens au mot 'Humanisme'*? Esta questão nasce da intenção de conservar a palavra 'Humanismo'. Pergunto-me se isto é necessário", M. Heidegger, *A Carta sobre o Humanismo*, Guimarães Editores, Lisboa, 1987, p. 36; 72.

⁴ M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 37-46.

⁵ J. P. Sartre, *O existencialismo é um Humanismo*, (Tradução de Virgílio Ferreira), Editorial presença, Lisboa, 1978, p. 216.

⁶ *Ibid.*, p. 228.

⁷ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 62-63.

manifesta. A noção de *Erschlossenheit* (abertura), uma das noções fundamentais do seu pensamento, enquanto descoberta do homem para consigo mesmo, permite uma via para que outros autores possam continuar a reflectir sobre a tarefa do pensar, aquele pensar que dá conta da Dignidade Humana.

O caminho do Humanismo, ou da humanização do homem, apresenta-se assim, como uma tarefa em aberto, num *continuum*, que só pode levar à oferta da própria vida pelo outro, mas para tal, ele terá de nutrir-se de algo que preencha as profundidades do humano e que o torne capaz de romper com o invólucro do efémero, do plástico e do aparente. Tal tarefa, exige, hoje mais do que nunca, o heroísmo da Santidade; como refere Maritain: “propor somente o humano do homem é trair o homem e desejar a sua infelicidade, porquanto por sua parte principal, que é o espírito, o homem é solicitado para melhor que uma vida puramente humana”⁸.

Recuperar o Humanismo

*Recuperar o Humanismo*⁹, é o título de um recente livro escrito por Florinda Martins, interpretando a obra de M. Henry. A primeira questão que se nos coloca, é a de perceber quais são os pressupostos de tal recuperação. O que há a recuperar? A problemática actual que envolve a questão do humano não é apenas a do homem sem Deus. Mas a de um homem dividido e espartilhado, experimentando um novo dualismo antropológico, onde afectividade e razão caminham de costas voltadas gerando assim um ser humano entregue a si próprio e enclausurado no drama da vivência da sua própria afectividade sem que esta seja iluminada e esclarecida por uma racionalidade global e geradora de vida. A tentativa de Michel Henry é a de fundar uma epistemologia que dê conta do fenómeno da Vida, tal como se manifesta na interioridade do homem. Para fundamentar a sua posição, argumenta contra o dualismo cartesiano e revaloriza a corporeidade humana. Florinda Martins, no seu livro, procura ir mais longe e mostrar a possibilidade de a partir desta teoria, refundamentar a intersubjectividade. Para a autora, uma vez que “é pela afecção de si que a vida se nos doa; será no acto do afecto que a relação intersubjectiva

⁸ J. Maritain, *Humanismo integral*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1965. p. 3.

⁹ F. Martins, *Recuperar o Humanismo – para uma Fenomenologia da Alteridade em Michel Henry*, Principia, Publicações Universitárias e Científicas, Cascais, 2002.

ganhará sentido e consistência”¹⁰. Não tirando o mérito da filosofia de M. Henry, nem da tentativa ousada da autora, de a partir dela refundar a intersubjectividade; a nosso ver tal teoria não leva ainda à amplitude a que o homem de hoje aspira e necessita. O último livro de Michel Henry, escrito já depois, intitulado: *Paroles du Christ*¹¹, veio dar um importante contributo para a questão. Michel Henry explica nesta obra como a ‘Palavra da Revelação’ abre uma dimensão nova da condição humana e da intersubjectividade.

Um outro factor a ter em conta para este debate, é o relevo que as Ciências Cognitivas estão a dar ao papel da inteligência emocional, e esta deve ser devidamente valorizada e situada numa visão unitária do ser humano, que o compreenda numa harmonia entre corpo, alma e espírito. Mas, para que o ser humano se realize em todas as suas dimensões, para que seja verdadeiramente humano e manifeste a sua grandeza, é necessário que ele desenvolva as virtualidades nele contidas, as suas forças criadoras, a vida da razão, e trabalhe para fazer das forças do mundo físico, instrumento da sua liberdade. Neste sentido, Maritain argumentava já nos inícios do século XX que: “assim entendido, o humanismo é inseparável da civilização e da cultura”¹². Tal afirmação, deixa supor que a realização da humanidade do homem não é compatível com o homem enclausurado em si mesmo, alheando-se da vida social, mas também que este não pode diluir-se na sociedade, o que por vezes acontece numa sociedade como a nossa, onde parece que tudo é previsto e ditado a partir do exterior.

Numa tentativa de resposta à nossa situação contemporânea, em clima de pós-modernidade, Charles Taylor, vai reinterpretar, através de uma hermenêutica histórica, a nossa cultura Moderna para tentar recuperar as raízes ou as fontes da identidade. Segundo a sua interpretação, o homem contemporâneo teria que voltar à sua interioridade, ao legado que a nossa cultura Ocidental tem de mais genuíno, para recuperar a identidade hoje ameaçada. Na sua opinião, “o erro do naturalismo iluminista foi o de ter interpretado mal o espírito com o qual a vida deve ser vivida. O fim básico que deve presidir a tudo não é a felicidade, mas a racionalidade, a moralidade e a liberdade”¹³. Isto porque para agirmos moralmente,

¹⁰ F. Martins, *op. cit.*, p. 17.

¹¹ M. Henry, *Paroles du Christ*, Seuil, Paris, Outubro de 2002.

¹² J. Maritain, *op. cit.*, p. 4.

¹³ C. Taylor, *Sources of The Self, The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, 1989; para as citações: *As fontes do Self, a construção da identidade moderna*, Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1997, p. 468.

somos motivados por algo de diferente do egoísmo, como no caso de uma motivação generosa. Mas para o autor, o agir moralmente não é algo de extrínseco, é algo que emerge de nós e requer o reconhecimento das principais molas que dentro de nós nos interpelam para o bem ¹⁴. Para tal, seria necessário debruçarmo-nos para a nossa interioridade a fim de redescobrir a verdadeira forma do nosso afecto natural e dos nossos sentimentos de benevolência para lhe restituir a sua força ¹⁵.

Analisando o pensamento Ocidental, o autor constata que embora o homem tenha em si uma tendência natural para amar, esta tendência devido ao pecado original, pode fracassar, porque no homem estão presentes dois amores: um superior e outro inferior, a caridade e a concupiscência. Para que o bem se nos possa tornar evidente, é necessário que a vontade seja transformada pela graça ¹⁶. S. Agostinho, segundo Taylor, teria introduzido uma nova linguagem na nossa cultura, a linguagem da interioridade. De certo modo o autor, com a sua análise, quer fazer-nos regressar a este âmbito que faz parte do nosso património humano introduzido pelo cristianismo, que fez com que, na nossa cultura, as virtudes humanas acabassem por confluír com as virtudes teológicas, cuja síntese mais harmoniosa é representada pela doutrina tomista que põe ao de cima das virtudes naturais as virtudes teológicas. ¹⁷

A reforma protestante e nomeadamente o calvinismo viria a transpor a religiosidade para o homem comum, para a vida quotidiana, deixando assim de ser privilégio de alguns como na época Medieval. Neste sentido, Kant teria entendido com S. Agostinho que o importante é a transformação da vontade; no entanto, reafirma Taylor, para que esta transformação seja operante é necessária a graça. Esta deve ser operante na vida comum, como o lugar da realização do bem. Esta afirmação da vida comum traz consigo a exigência de procurar a justiça e o bem-estar universais. A visão Cristã ortodoxa desta solicitude universal, resume-se na *agapé* ou na caridade ¹⁸.

Charles Taylor procura mostrar como a graça permite abrir-nos ao mundo e aos outros e citando Dostoievski, nos *Irmãos Karamasov*, diz que o autor põe aí em destaque duas ideias, uma de tradição cristã, evidente no

¹⁴ C. Taylor, *op. cit.*, p. 339.

¹⁵ *Ibid.*, p. 342.

¹⁶ *Ibid.*, p. 330.

¹⁷ *Ibid.*, p. 333.

¹⁸ *Ibid.*, p. 525.

Evangelho de S. João, segundo a qual o que transforma os indivíduos é o amor de Deus que estes se comunicam uns aos outros; e outra mais especificamente moderna: que deixa perceber que o sujeito pode contribuir para uma transfiguração das coisas, mediante a atitude que assume para consigo mesmo e para com o mundo ¹⁹. Fica, no entanto, por explicar, porque já não do âmbito filosófico, como é que o homem se abre à graça, como podem influir nele as virtudes teológicas, ou como pode o homem olhar para o mundo e colher nele a sua bondade. Por outras palavras, como será capaz o homem de amar desinteressadamente, amar com o amor de caridade. Como será o homem de hoje capaz de se comprometer com os outros e com a sociedade?

O pensamento filosófico, proveniente da cultura hebraica, veio no século passado, dar uma forte contribuição para o esclarecimento desta questão, nomeadamente com F. Rosenzweig, contemporâneo de M. Buber e por quem E. Levinas em muitos aspectos se deixou inspirar. Rosenzweig analisando o pensamento filosófico pós-hegeliano ²⁰, constata que o homem procura o seu caminho como um ser singular, embora referindo-se ao universal. Como tal, o homem é *meta-ético*, não se explica só pela ética, assim como o mundo é *meta-lógico* e Deus é *meta-físico*. Cada um destes 'metas', é por assim dizer, a porta que abre a relação ao todo, ao universal. No entanto, nesta nossa cultura Ocidental, o homem vive enclausurado no seu carácter, na sua dimensão aparente e fechada. Mas um dia, não se sabe quando, o homem sente-se confrontado com o si-mesmo, com a dimensão da interioridade, e então apercebe-se que todas as suas certezas e ideias lhe são exteriores, aprendidas da sociedade e da tradição, mas estas não correspondem ao seu *ethos* particular, ao si-mesmo. Então descobre toda a sua pobreza e toda a sua finitude. É neste momento que se dá o 'novo nascimento', porque do seu interior ergue-se o verdadeiro si-mesmo; aquela dimensão da interioridade que pode renovar e transformar o carácter, que é a dimensão onde o homem contacta com a sociedade, mas que também o pode marcar negativamente. ²¹

Todo este processo que poderíamos chamar existencial, não pode renovar o homem, mas é, digamos, a base humana na qual o homem pode receber uma Revelação. O homem na sua pobreza, torna-se receptivo e é

¹⁹ *Ibid.*, p. 577.

²⁰ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung, Den Hagg*, Hijhoff, 1976; para as citações: *L'Étoile de la Rédemption*, Paris, Seuil, 1982.

²¹ F. Rosenzweig, *op. cit.*, 1.ª parte – veja-se sobretudo pp. 88-89.

capaz de ouvir a voz de Deus que desde sempre procura o homem, como procurou Adão no *Eden*, e lhe diz: “onde estás tu?” Adão responde: “escondi-me porque ouvi os teus passos no jardim e tive medo”. Assim é o homem enclausurado no seu falso eu, no seu *Eros* aparente, que se manifesta *Thanatos*. Quando o homem se apercebe desta sua pobreza, e deixa cair as falsas ideias, os falsos amores que o ligam apenas a si, é como se se desse uma morte do seu carácter para renascer no si-mesmo. É na resposta a esta interpelação de Deus – deixando que Deus lhe dirija o seu tu, que o homem pode renascer como um verdadeiro Eu. Anota Rosenzweig na segunda parte da sua obra, dedicada à Revelação, que Deus é o verdadeiro Eu, que dirigindo o seu Tu ao homem, e se este o acolhe, faz dele um eu, capaz de dirigir o seu tu ao outro homem.²²

Com esta dinâmica relacional entre Deus e o homem, Rosenzweig quer explicar a novidade que a Revelação introduz no mundo da Criação. A Criação não está acabada, mas pela Revelação o homem é chamado a participar nela, mediante a sua renovação interior, pela qual renasce e se abre de maneira nova aos outros e ao mundo. É neste sentido que o autor da *Estrela da Redenção*, comenta a dinâmica do primeiro mandamento. Este não é algo de extrínseco que venha restringir o homem a amar Deus. Este é antes uma dinâmica de amor que parte do próprio Deus. Ele ama, e ao Amor só se pode responder com amor, e na humildade, predispor-se para o acolher.

A fonte de tal dinâmica, para Rosenzweig, é a palavra do *Cântico dos Cânticos*: “o amor é forte como a morte”. A morte ao falso eu, gera a pré-disposição para acolher o Amor, e o Amor é capaz de renovar o homem e de o fazer viver por amor e para amar. A lógica da Revelação, centro da obra, vai renovando o homem e vai-o transformando para que deixe de viver para si mesmo e se abra à comunidade. A imagem da comunidade, para Rosenzweig, seria a família, mas também a comunidade de oração, da liturgia. Refere-se concretamente ao homem hebreu e à sua experiência de um ‘encontro transformante’, que leva o homem à plenitude que só a oração pode dar. O homem, vivendo para o próximo, celebra também a proximidade com Deus onde se manifesta a verdade que transfigura o rosto do homem²³.

²² *Ibid.*, pp. 206-209.

²³ *Ibidem*. É interessante notar que o Livro de Rosenzweig, inicia com uma reflexão sobre a morte, até passar pela morte da individualidade, num caminho de abertura e transformação cuja verdade se atesta no rosto transformado; como o Rosto de Moisés ao descer do Monte Sinai. Assim o

Levinas sentiu-se interpelado pelo ‘novo pensamento’ de Rosenzweig, nomeadamente pelas suas críticas à sociedade Ocidental e por esta ‘porta’ de um novo pensamento que considera o homem como único, cuja verdade se manifesta no seu Rosto. No entanto, referindo-se ao pensamento de Rosenzweig dirá também, que ele é um filósofo da puberdade, não conheceu o holocausto da segunda guerra, e por isso Levinas sente que a sua filosofia não pode conceder privilégios à interioridade. É necessário e urgente fazer justiça às vítimas do holocausto. Há, no entanto, para Levinas, uma fase do crescimento do sujeito que é a interioridade, a afectividade, mas não é nesta dimensão que o homem encontrará plenamente a sua humanidade e a sua subjectividade, mas sim no encontro com o outro homem. É emblemático o título de uma das suas obras: *o Humanismo do outro Homem*²⁴.

Para Levinas, o homem vive no mundo, tranquilo e satisfeito, feliz; até que um dia é interpelado, à queima-roupa pelo rosto indigente e nu do outro homem. Diante da sua interpelação, o homem descobre que a sua liberdade é egoísta e usurpadora; ou melhor, descobre que o sentido da sua liberdade é ser-para-o-outro²⁵. O rosto do outro que se apresenta pobre e nu, é um apelo que vem do infinito. No profundo do olhar do Outro, manifesta-se o mandamento do Infinito: “não matarás!”. Tal mandamento é uma proibição e um convite a dar o que possui. É um convite, em primeiro lugar, a não apropriar-me do outro, ele não me pertence, vem do Infinito. O mandamento é, em primeiro lugar, um convite a acolhê-lo, mas acolher é dar, é reconhecer num mesmo gesto a Eminência e a pobreza de Outrem.

O acolhimento do rosto é uma situação face-a-face, que é ao mesmo tempo metafísica e ética. Reconhecer o Infinito é ir ao encontro daqueles pelos quais ele me interpela. É que a nudez do Rosto, abre-se à humanidade. Naquela pobreza e veemência do Rosto fala-me o Rosto do pobre, do Órfão, da Viúva e do Estrangeiro. De toda a humanidade; daqueles que estão na mesma condição de miséria e pobreza daquele que concretamente está diante de mim; mas eles não têm direito à palavra, porque não estão concretamente

rosto aparece na obra como a porta, ‘Portal’ da Eternidade. Cfr. última parte da obra; *op. cit* pp. 498 e sgs.; veja-se tb. E. Nunes, “Levinas e Rosenzweig, alguns pontos comuns”, em: *Brotéria*, 122, n.º 5-6 (1986) 517-526.

²⁴ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972; tradução Brasileira: *Humanismo do outro homem*, Vozes, 1993.

²⁵ E. Levinas *Totalité et Infini*, essais sur l'extériorité, Marinus Nijhoff, La Haye, 1961; para as citações: *Totalidade e Infinito*, Ed. 70, Lisboa, 1988, p. 179. (TI)

presentes. Diante do seu Rosto, eu sou chamado, mandado, traumáticamente mandado para servir.

Abre-se assim a partir do rosto uma nova dimensão – a dimensão da responsabilidade. O outro em cujo rosto brilha a presença do Infinito, convoca-me ao seu serviço, convoca-me a testemunhar, a ser no mundo uma palavra profética. A dar glória ao infinito. Eis-me aqui para te servir! É o lema da obra da maturidade de Emmanuel Levinas. Ser-para-o-outro, testemunhando de um Outro, cuja mensagem me atingiu e me faz ser para ele. É o nascimento da inter-subjectividade que se instaura na responsabilidade pelo outro. É o nascimento da comunidade de irmãos. “A fraternidade humana tem assim um duplo aspecto, implica individualidades cujo estatuto lógico não se reduz ao estatuto de diferenças últimas num género; a sua singularidade em cada uma está em se referir a si própria (...). Implica, por outro lado, a comunidade de Pai, como se a comunidade do género não aproximasse suficientemente. É preciso que a sociedade seja uma comunidade fraterna para estar à medida da rectidão – da proximidade por excelência – na qual o rosto se apresenta ao meu acolhimento. O monoteísmo significa parentesco humano, a ideia de uma raça humana que remonta à abordagem de outrem no rosto, numa dimensão de altura, numa responsabilidade de si para outrem”²⁶.

Levinas apresenta assim uma ética que nasce no primeiro mandamento, aquele inscrito no rosto humano, uma espécie de ‘lei natural’, como condição de acolher o Infinito e que me chama à minha responsabilidade. Instaura uma dinâmica do êxodo, de uma responsabilidade nunca demasiado responsável, porque se inscreve na missão do justo. De facto, Levinas refere: “mais sou justo, mais sou culpado”. Ou então referindo-se às palavras de Dostoievski nos *Irmãos Karamasov*, diz: “Todos somos responsáveis por todos e eu mais que todos os outros”²⁷. O apelo e a chamada para o outro, coloca-me numa situação de unicidade; sou único, sou eleito para servir. Mas esta eleição, também me confere a minha dignidade, porque o outro acha-me digno de uma obra. Numa entrevista que deu a Laura Guidini refere: “Eu sou único porque sou eleito, e o outro é único porque é amado”²⁸. É uma das poucas vezes que Levinas usa a palavra amor para se referir ao chamamento, à proximidade com o outro. Prefere usar os termos

²⁶ E. Levinas, *TI*, p. 192.

²⁷ E. Levinas, *Ética e Infinito*, Edições 70, Lisboa, p. 90.

²⁸ E. Levinas, em: *Laura Guidini-Diálogo con Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia, 1987,

responsabilidade e justiça, por causa de uma certa severidade que o rosto do outro instaura e impõe. A exigência de justiça coloca a pergunta pelo saber; é necessário saber quem tem a precedência: o outro, ou o próximo do outro? Por um lado, a justiça limita a minha responsabilidade infinita pelo outro, enquanto devo também aceitar a justiça dos tribunais, se o outro a exigir, mas refere o autor, não devo nunca esquecer que a justiça saiu da misericórdia que a fundamenta.

Como podemos constatar, a filosofia de Levinas apresenta-se quase como meta do que pode ser um Humanismo, uma certa conduta humana optada pelos outros. A nós, que embora tenhamos uma matriz comum com os hebreus, a Bíblia, não temos todo o percurso de uma exigência de messianismo ainda incompleto, ainda sofredor, a sua filosofia aparece-nos de grande actualidade, porquanto nos ajuda a voltar-nos para os outros e a esquecermo-nos da nossa situação, a relativizá-la. Por outro lado, ensina-nos também a respeitar e a olhar com um olhar transfigurado a dignidade do outro homem, ali onde ele é espezinhado, onde está alienado –; a ver mais longe, a ver inscrita no seu rosto a sua dignidade de um ser criado *ex-nihilo* e por isso pertencente ao Criador. Mas esta incumbência que o rosto me faz, deixa-me na condição de refém. Numa condição de sujeição, sabendo que qualquer minha resposta não pode chegar a tempo àquela solicitação do outro de que sempre me apercebo tarde e a não posso colmatar.

O seu humanismo é divino ou humano? Ele próprio tem a consciência que a sua proposta é também uma utopia, mas se assim for, refere: será a utopia da Santidade, mas houve santos. Ele gosta de citar Maximiliano Kolbe que, em Auschwitz, se ofereceu para morrer no lugar de um pai de seis filhos. Vê neste episódio, posta em prática, a sua teoria da substituição pelo outro, que seria também interessante aqui referir. Fica, no entanto, uma pergunta que se coloca no âmbito filosófico: Como posso eu reconhecer por quem sou chamado a dar a vida? É verdadeiramente pelo primeiro que chega? pelo primeiro que eu encontro? Como discernir o horizonte da minha liberdade? Somos chamados para o outro, mas reconheceremos tal chamada só no campo da acção, ou não resultará antes de uma opção, de uma chamada compreendida e discernida também na nossa interioridade? Estas questões que colocamos ao pensamento de E. Levinas, têm a sua justificação pelo facto de para ele ser impossível encontrar Deus independentemente da relação com o outro homem. É neste sentido que Rosenzweig se nos apresenta como anterior, não só cronologicamente mas também filosoficamente. Só posso dar a vida pelo outro, se no meu interior for tocado pelo amor que me envia. Edith Stein

diz também, que só somos capazes de nos comprometer com o que nos toca na profundidade do nosso eu e do nosso ser.

Certamente que a objecção de Levinas, o seu desejo de radicalidade, provém em parte do seu sentir que a sua proposta filosófica tem que completar o messianismo apontado pelos profetas, nomeadamente Ezequiel e Isaías. E isso deixa também o homem de hoje e nomeadamente o cristão, numa condição dramática: não podemos contar só com as nossas forças, se Cristo veio assumir a nossa fraqueza para que ela fosse o sinal da sua grandeza. Só nesta relação fundamental com Cristo oferecido na cruz, pode o homem cristão ser plenamente homem, apoiando-se n'Aquele que lhe deu a vida, que o restaurou, para com Ele cooperar e colaborar. Maritain apontou para este sentido, na sua obra *o Humanismo integral* ao referir que o humanismo cristão "procede do coração de um Deus flagelado e escarnecido fora das portas da cidade"²⁹.

As fontes do nosso Humanismo ocidental são cristãs, hebraicas e gregas. Todas apontam para a grandeza do homem, mas esta pode ficar numa utopia e num vazio se não se aceita a chave da vida que tem que morrer para viver, para renovar a vida e a civilização, para que seja verdadeiramente humana.

Na esteira da Santidade: a caminho da Comunhão

Na nossa cultura de hoje em que predomina o egocentrismo, duas atitudes podem ser falsos substitutos de Humanismo. Em nome da justiça, o homem torna-se fraticida ou em nome do culto da afectividade, torna-se possessivo³⁰. É interessante como o P. De Lubac no final da sua obra: *o drama do humanismo ateu*³¹, ao analisar alguns personagens de Dostoievski, chega a essa mesma conclusão: Raskolnikov, principal personagem de *Crime e Castigo*, é o personagem que em nome da justiça cometeu dois assassínios, mas esta experiência traz a divisão, a separação dos seus irmãos, experiência que o atormenta no remorso da consciência. E Kirilov, que pela sua louca empresa de autodeificação se encerra num isolamento mortal³². Mas os personagens de Dostoievski conhecerão também a experiência do encontro com as páginas do Evangelho, sobre a

²⁹ J. Maritain, *op. cit.*, p. 96.

³⁰ Cfr. Vasco Pinto de Magalhães, *O Olhar e o Ver*, Tenacitas, Coimbra, 2000, p. 405.

³¹ Henri de Lubac, *O Drama do Humanismo Ateu*, Porto Editora, s. d.

³² H. De Lubac, *op. cit.*, p. 395.

Ressurreição de Lázaro ou o milagre das bodas de Caná, onde farão de novo a experiência de um reencontro consigo mesmos, com os outros e com o cosmos³³. Assim, conclui De Lubac: "Dostoievski é o profeta da unidade, que admite a rotura, é o profeta da Ressurreição, que pressupõe a passagem pela morte"³⁴.

Diante da situação de pecado que de certo modo toca a todo o género humano, só na certeza que Cristo se ofereceu, entregando-se por cada um, pode o homem conhecer também a experiência da Ressurreição e passar a uma vida de comunhão. O mais dramático da experiência do pecado é "o não se sentir amado, é o sentir-se incapaz de amar, é fazer a experiência radical da tragédia do pecado"³⁵. Muitas vezes, o maior drama do pecado é o da própria liberdade ter agido contra si própria. Como afirma Karl Rahner, o homem pode pôr-se a si próprio diante da sua própria culpa³⁶. A angústia e o tédio vêm deste isolamento dramático da condição contemporânea, em que o homem, voltado para si próprio, não encontra o horizonte da sua própria existência.

Para Kierkegard, a noção do pecado gera angústia, esta anuncia o passado não-vivido, algo que ainda está por se realizar na vida do homem. Martin Heidegger retomará este tema no contexto da autenticidade humana, para sublinhar a necessidade de um reencontro com a própria história, uma vez que o homem não pode viver em contradição consigo próprio, nem com o seu ser nem com os valores que lhe subjazem. Kierkegard tinha sublinhado a noção de arrependimento, como sendo a verdadeira grandeza do homem, pois que o coloca de novo diante de Deus. É na esteira destes dois autores que têm ambos subjacente a obra de S. Agostinho, nomeadamente as suas *Confissões*, que Ricoeur sublinha que só o perdão pode reabilitar o homem culpado e criminoso, porque só ele abre ao homem um novo horizonte da sua história e é capaz de reintegrá-lo como membro da sociedade³⁷.

Nos personagens de Dostoievski, são as passagens da Escritura em que se fala da Ressurreição, que abrem ao homem a experiência de um

³³ *Ibid.*, pp. 398 e sgs.

³⁴ *Ibid.* Conclusão.

³⁵ V. Pinto de Magalhães, *op. cit.*, p. 399.

³⁶ "Aunque el hombre no puede suprimir o alterar a voluntad su dignidad esencial previamente dada, puede, no obstante, entenderla realmente de tal modo que en cuanto actuada se contradiga a sí misma, en cuanto previamente dada por Dios - degradarla. El puede en este sentido - haciéndose culpable ante Dios - degradarla." Karl Rahner, "Dignidad y libertad del hombre" em: *Escritos de Teología*, tomo II, Tauros, Madrid, 1961, (245-274) p.252

³⁷ P. Ricoeur, "Sansão, Reabilitação e Perdão", em: *O Justo ou a essência da Justiça*, Instituto Piaget, Lisboa, 171-184.

novo nascimento, tal experiência é a porta de entrada para uma vida de comunhão ³⁸. Como sublinha Vasco Pinto de Magalhães, não estamos ainda abertos aos outros, mas percebemo-nos que o preço dessa abertura é a morte, é aceitar transformar-se para crescer. Morte, diria Levinas, a uma liberdade usurpadora, sem finalidade, virada para nós próprios. É a esta liberdade que é necessário dar a morte, reordená-la, deixando de buscar o seu belo prazer para ser capaz de usar a liberdade para suprimir aquilo que na vida humana é verdadeiramente mortal; e verdadeiramente mortal é a falta de Amor, sublinha Vasco Pinto de Magalhães. É a falta de amor, que destrói as relações e mata a alegria ³⁹. A morte que o amor maduro requer é “a entrega convicta, a mortificação como membro que quando um sofre, sofrem todos, que quando um se alegra alegram-se todos” ⁴⁰.

Com Rosenzweig, diríamos que é o Amor que interpela o homem e que o dinamiza, levando-o a dar-se aos outros, percebendo que a sua verdadeira identidade só se realiza com os outros; enquanto membro da sociedade faz parte de “um Corpo”. O Santo é o homem que sentiu a sua vida recapitulada e redimida, com o preço do Amor que foi até à morte para chegar até ao homem. E como ao Amor só se pode responder com amor, ao homem de hoje pede-se que seja honesto e sincero, para que aceitando a Salvação, entre no paradigma do curador ferido ⁴¹, que sinta seu o apelo do Bom Samaritano, “vai e faz o mesmo”. O Humanismo que a Santidade preconiza, é o de uma resposta que seja capaz de proximidade com cada homem, na consciência que o nosso ser se realiza só na solidariedade. Maritain apresentava o *Humanismo integral*, como sendo o humanismo do Cristão, porque neste revela-se que “somos nascidos para tender à perfeição do amor, de um amor que envolve realmente a universalidade dos homens, sem deixar lugar para o ódio contra nenhum deles, e que transforma realmente o nosso ser, o que não é possível a nenhuma técnica social nem a nenhum trabalho de reeducação, mas somente ao criador do ser; e que se chama: Santidade” ⁴².

³⁸ “Milagre espiritual do ‘novo nascimento’, sempre o mesmo, sempre novo, do qual constituem o perfeito símbolo o milagre das bodas de Caná e o da Ressurreição de Lázaro, ambos descritos por Dostoievski: ‘Nessa hora, a minha alma foi visitada’”, De Lubac, *op. cit.*, p. 400.

³⁹ V. Pinto de Magalhães, *op. cit.*, p. 399.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 405

⁴¹ H. Nouwen, *O curador ferido*, Paulinas, Lx, 2001.

⁴² Maritain, *op. cit.*, p. 72.

O recente livro de Michel Henry *Paroles du Christ*, vem dizer-nos que a verdadeira identidade do homem é constituída pela Revelação que lhe foi feita por Cristo, que ele é filho de Deus. Tal Revelação vem inverter a condição humana, enquanto o homem assume a sua máxima condição na sua relação com Deus e na relação de Deus com o homem. ⁴³ Neste sentido, as relações que se estabelecem entre os humanos não podem ser de uma reciprocidade simplesmente humana e natural. “Esta nova relação interior de todos os viventes entre si na mesma vida na qual cada um vive e que vive em cada um, é a nova reciprocidade fundada por Cristo, aquela que faz de cada homem e de cada mulher um irmão e uma irmã para seu irmão e para a sua irmã” ⁴⁴.

De tudo o que foi dito, podemos depreender que o profetismo que a Santidade hoje preconiza, não é tanto o das virtudes pessoais, mas a capacidade de estabelecer novas relações de profunda amizade como resplendor da comunhão.

ETELVINA PIRES LOPES NUNES

⁴³ M. Henry, *Paroles du Christ*, *op. cit.*, p. 45.

⁴⁴ M. Henry, *op. cit.*, p. 49.