

Da Ética Radical de Cristo

PEDRO VISTAS*

“Vem e segue-Me.”
Mt 19, 21.

I. Preliminar: De uma filosofia contemplativa da Verdade

a) Aproximações a uma ética cristã

Conquanto haja uma vasta tradição de reflexão ética cristã¹, verifica-se como menos incidente a tendência para assinalar uma ética dedutível do magistério de Cristo, eixo donde, afinal, se presume que qualquer ética cristã haja de decorrer. Escasseia uma fundamentação da ética de Cristo a partir das fontes evangélicas, seja porque é fora de preceito fazê-lo em desligação do restante acervo vetero e neotestamentário, mormente dos parenéticos textos paulinos², seja por se temer o risco de redução do Cristianismo a uma ética³, seja ainda porque, tida a ética enquanto disciplina do catálogo filosó-

* CEFi, LabCom.IFP, CLEPUL.

¹ Tradição contínua, dos primeiros anacoretas à Patrística e à Escolástica, cruzando o período moderno, ressurgindo depois, revigorada, no espiritualismo francês e no movimento neoescolástico, nas últimas décadas com renovada expressão, sobretudo no mundo anglófono, embora já numa feição exclusivamente hermenêutica.

² As cartas paulinas firmam a identidade moral das primeiras comunidades cristãs, embora os indicativos que apresentam sejam, frequentemente, mais um sublinhado do que se incompatibiliza com a vida cristã do que uma exaustiva prescrição positiva, dada a justificação da experiência cristã na fé que não recebe fundamentações fora de si própria. Não obstante, verifica-se um numeroso preceituário, como é exemplo a recomendação da cultura comunitária de virtudes (*Cl* 3, 12), o demandar princípios regedores do matrimónio (pedindo que as mulheres sejam submissas - *Cl* 3, 18 - ou que se casem as jovens viúvas - *1Tm* 5, 14 - ou que as demais fiquem por casar - *1Cor* 7, 8 -), ou ainda de organização nas relações hierárquicas (*Cl* 3, 22).

³ Se há quem defenda que não se reconhece uma ética propriamente identificável no procedimento de Cristo, os estudos que arrostam o cometimento de aferir a ética nos Evangelhos, muitas vezes portam a defesa de que a mensagem em causa é exclusivamente ética, sem contudo procederem a um suficiente alargamento do âmbito ético (ou uma sua

fico clássico, persista de modo adulterado a sentença *philosophia ancilla theologiae*, no escrúpulo de não submeter a avaliações filosóficas o que seja integrado no âmbito da fé⁴. Sem desconsiderar outros possíveis impedimentos, apreciemos este último, reafirmando a legitimidade natural da pretensão de esclarecimento lógico, ao lembrarmos o anselmiano mote *fides quaerens intellectum* (e do correlativo *intellectus quaerens fidem*⁵), afinal ressonante da inalienável constituição filosófica do homem⁶. Se a concentração em Cristo a partir das fontes, sabendo-O como Fonte das fontes que Nele desaguam, é imediatamente justificável pelo primado do Evangelho que constitui o suporte material primeiro do Cristianismo⁷, percebe-se a coalescência que existe com a apreciação ética a haver, pois que ela necessariamente decorre

radicalização) para o efeito. Cf. M. CASTILLO, José, *La Ética de Cristo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2005. E o “livro eletrônico” de BENÍTEZ, José Aleu, *La Ética de Jesús de Nazaret*, Barcelona, 2004 (depois Bubok, 2010).

⁴ Problemática exemplarmente explorada por Étienne Gilson pensando em certa abordagem historiográfica: “Pour eux, il y a entre la religion et la philosophie une différence d’essence, qui rend ultérieurement impossible toute collaboration quelconque entre elles. Tous ne s’accordent pas sur l’essence de la religion, tant s’en faut, mais tous s’accordent pour affirmer qu’elle n’est pas de l’ordre de la raison et qu’à son tour la raison ne saurait relever de l’ordre de la religion. Or, l’ordre de la raison, c’est précisément celui de la philosophie. Il y a donc une indépendance essentielle de la philosophie à l’égard de tout ce qui n’est pas elle et particulièrement à l’égard de cet irrationnel qu’est la Révélation.” Cf. GILSON, Étienne, *L’esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969, p. 3.

⁵ Outra estrutura anselmiana, a do *credo ut intelligam* e do *intelligo ut credam* (ressoando o Bispo de Hipona – *crede ut intelligas, intellige ut credas* –), é um dos travejamentos da carta encíclica *Fides et Ratio* que versa, precisamente, sobre o diálogo entre a fé e a razão. Cf. *Fides et Ratio*, cap. II e III. Note-se que, na sua toada agostiniana, Anselmo supera quer os racionalistas dialéticos quer os fideístas antidialéticos, no concílio harmônico entre razão e fé.

⁶ Como fica sublinhado na frase inaugural da *lectio* metafísica do estagirita: “Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει”. Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, A, 980a, sendo que este *conhecer* é igualmente um *ver* (εἰδέναι), encerrando uma pulsão *intelectiva* mais do que meramente *racional*.

⁷ Cf. PINTO DE OLIVEIRA, C. J., *La crise du choix moral dans la civilisation technique*, Paris, Éditions du Cerf, 1977, p. 145 e segs. Ainda sobre este aspeto do privilégio dos Evangelhos (entendidos sempre como de natureza revelacional e não como mera narrativa humana), veja-se a constituição conciliar *Dei Verbum*, V. Trata-se, neste ponto, de reconhecer o privilégio do fundamento sobre o fundamentado, sendo que a Escritura não é uma mera autoridade, mas o fundamento material da imaterial experiência a que conduz e, assim, o fundamento de quaisquer autoridades advenientes, porquanto: “Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabilem sed ad rem.” Cf. SÃO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* II-II, q.1, a.2, ad 2.

dos atos, da *praxis*, da vida de Quem, no Cristianismo, é O Mestre e Doutor por excelência⁸, de Quem foi dito que *passou fazendo o bem*⁹, surgindo como exemplo ético irrenunciável, como inevitável Boa Nova, como Evangelho eterno¹⁰. A justificação de deduzir uma ética de Cristo é intrínseca, pois, ao próprio Cristianismo, que, não sendo teocêntrico sem mais, antes se vê mediado pelo Logos humanado, indispensável Via para se ir ao Pai¹¹.

Interessa-nos, assim, mais uma fundamentação do que possa ser uma ética de Cristo do que isolar uma moral prescritiva a partir dela, sem que isso equivalha, necessariamente, ao enclausuramento do Cristianismo num interiorismo exclusivo, ou na procura de práticas concorrentes a estados teopáticos. Contudo, num momento histórico em que as linhas apolo-gético-morais, mesmo que imbuídas do mais ginástico *aggiornamento*, parecem não se articular com o estado de coisas (que melhor se diria como a coisificação de todos os estados), importa mais do que nunca descer (ou subir) às realíssimas fundações para apurar qual o melhor modo de promover a experiência cristã¹². A este propósito importa referir que o Cristianismo

⁸ Cf. SÃO BOAVENTURA, *Sermo Christus unus omnium magister*, n.º 19: “(Christus) fuit principalis legislator et simul perfectus viator et comprehensor; et ideo ipse solus est principalis magister et doctor.” Antes do *Doutor Seráfico*, Agostinho, num passo célebre, discorre sobre o Mestre Interno: “Falluntur autem homines, ut eos qui non sunt magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis, nulla mora interponitur; et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo qui admonuit, didicisse arbitrantur.” Cf. STO AGOSTINHO, *De Magistro*, XIV, 45.

⁹ Cf. Act 10, 38.

¹⁰ Síntese perfeita do que fica dito é o diálogo de Jesus com o jovem rico. Cf. Mt 19, 16-22.

¹¹ Cristo, O Caminho (ὁδός), adverte enfaticamente: “οὐδείς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι’ ἐμοῦ.” Cf. Jo 14, 6. É por este cristocentrismo devido, por esta única mediação admitida, que importa considerar as palavras de Mateus Cardoso Peres: “Há, pois, sérias suspeitas de um défice cristocêntrico na Igreja que somos, o que, como desvio à sua ‘graça e vocação própria... à sua mais profunda identidade’, torna muito mais difícil encontrar soluções para os nossos problemas.” Cf. PERES, Mateus Cardoso, “Jesus: uma referência Ética Necessária”, in *Cadernos ISTA*, n.º 12, 2001, ano VI, p. 69.

¹² No fundo assentimos ao repto conciliar da Igreja: “Para levar a cabo esta missão, é dever da Igreja investigar a todo o momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho; para que assim possa responder, de modo adaptado em cada geração, às eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e da futura, e da relação entre ambas.” Cf. *Gaudium et Spes*, 4. Idêntica mensagem pode ser lida em várias mensagens institucionais da Igreja, como na Carta Encíclica *Familiaris Consortio*, 4, quando se diz que “(...) os pedidos e os apelos do Espírito ressoam também nos acontecimentos da história (...)”, ainda em *Vita Consecrata*, 269. Quanto aos novos modos de promoção da mensagem, antecipando o que adiante se verá, a experiência em causa no Evangelho é a do absoluta-

não é, como se pretendeu ver, um marxismo com Deus, pelo que não deve sofrer reduções descaracterizadoras, cingindo-o a uma ideologia, utopia¹³, ou a uma qualquer ação social mera, sendo enganoso pretender ajustar a doutrina cristã¹⁴ às exigências ou às solicitações das sociedades contemporâneas, sob risco de a perverter até resultar outra¹⁵. A estruturação social, posto que pragmática (mas pouco), está não apenas apartada da realidade espiritual do ser humano como é veladora se não mesmo aniquiladora da mesma. É certo que não se verificam nas sociedades democráticas atuais, as violências declaradas de antanho; porém, a intensidade de violência por detrás das barreiras de valores normativos e de um estatismo social dito de providencialista, terá mesmo recrudescido, disseminada na algidez abstrata do legalismo cego onde o indivíduo não resta sequer um número, mas apenas uma categoria numérica. Nunca poderá ver-se o Cristianismo como mero projeto civilizacional, nem tampouco salvaguardado por fenómenos de atomismo místico que pretendam sustentar o todo da *Christianitas*. A Revelação de Cristo é a de uma revolução profunda, não epidérmica, e comunitária, não singular, sendo, enfim, mais do que uma mensagem, a proposta de uma experiência radicalmente transformadora¹⁶ que não obedece aos ditames da circunstância. Aliás, a denúncia de um *mundus inversus*, de um κόσμος que, enquanto ordem, organização, ou constituição, é desviante da comunhão com Deus e, assim, pecaminoso, é um dos traços mais evidentes do magistério de Cristo¹⁷ que também por esta razão se faz ético.

mente Novo, pelo que a condição de novidade em nada constrange este sempre renovado objeto de estudo.

¹³ Veja-se o estudo antecedente, pp. 24-42.

¹⁴ Entenda-se aqui doutrina no seu sentido mais amplo, que ensina (de *doctor, docere*, etc) a partir de uma Tradição, de uma transmissão da experiência de Deus, da Visão de mais que só conteúdos de orientação procedimental.

¹⁵ Da impossibilidade de perverter o Cristianismo com categorizações seculares, tratámos no estudo seguinte: VISTAS, Pedro, “Do Insecularizável Cristianismo – uma leitura radical –”, in *Didaskalia*, XLVI, 2016, I, pp. 177-202.

¹⁶ Ver-se-á, no desenvolvimento deste estudo, de que modo a teofânica Revelação de Cristo não pode ser reduzida a uma mensagem.

¹⁷ Ora prometendo uma purga pelo fogo (*Lc* 12, 49), ora separando o que não é inscútíl (*Lc* 12, 51-53), ora trazendo o corte afirmativo do discernimento (*Mt* 10, 34-36). Distingue-se assim o mundo enquanto estado de coisas e a ordem de Deus (ou ainda o mundo enquanto Criação), denunciando o *mundus inversus* (*Mt* 22, 21; ou ainda *Mt* 6, 24). Todavia, a inversão da inversão, i.e., o anúncio do Reino, suscita a expectável oposição do mundo (*Jo* 16, 20). Veja-se o desenvolvimento destes pontos angulares em VISTAS, Pedro, “Do Insecularizável Cristianismo – uma leitura radical –”, in *Didaskalia*, ed. cit.

b) O invertido e labiríntico estado de coisas e o fio de Ariadne

Entretanto, o estado de coisas acima afluído, mostra-se como um chão por de mais pedregoso, requerendo hábil sementeira¹⁸. De facto, e sem pretender efetuar uma fenomenologia da contemporaneidade, diga-se globalmente que se habita num isomorfismo de mundo, numa hiperrealidade alienada e alienante, utopizada (ou distópica, além de discrónica), num i-mundo posição onde se esconde a morte e o sofrimento com a publicidade da manutenção do consumo do que se supõe equivaler a estados agradáveis (só por caricatura dita de neo-hedonista), ou promovendo o enriquecimento de inessencialidades, recobrando o que haja de possibilidade fundamental. É o domínio dos interesses microscópicos, da subjectivização por hipertrofia do ego, do narcisismo da só-imagem-de-si, é o império da ludicidade, da filosofia de hipermercado, do progresso como movimento contrário a um ingresso em si mesmo (no que fosse a encarnação da consciência de si mesmo¹⁹), ainda do estilhaçamento da cultura (ou dos seus produtos)

¹⁸ Cf. Mt 13, 1-9. Embora a parábola do semeador se reporte primeiramente às condições de receptividade espiritual do homem, fá-lo em relação com o homem diversamente mundanizado. Outrossim, o mundo decorre, na sua diversidade, numa inversão geral correspondente à condição pecaminosa do homem apartado de Deus que (adotando o equacionamento de Agostinho), pelo culto ao *amor sui* (correspondente ao que para os gregos antigos seria a *φιλαντία*), vive na *civitas Diaboli*. Note-se, ainda, como a dita parábola mostra que a dadivosa sementeira universal é *grosso modo* desperdiçada. Dos quatro graus de consciência receptiva ao Logos seminal, só um frutifica (e de modo diferencial), advertindo para o raro acolhimento da Graça que não dispensa a mediação do Filho; veja-se que a semente que cai à beira do caminho – *παρὰ τὴν ὁδόν* – é imediatamente desperdiçada, comida pelas aves, sendo que O Caminho é Cristo: “*Εγὼ εἶμι ἡ ὁδὸς (...)*”. Cf. Jo 14, 6. É por isso que o mundo crescentemente descristianizado se precipita, infecundo, numa inescapável hiperrealidade.

¹⁹ Será uma noção contundente, esta de assinalar o progresso tecnológico (que não se verifica outro) em proporcional retrocesso espiritual (e mesmo psicológico, senão mesmo intelectual). Nem é tanto por não terem surgido, nos últimos séculos, génios como Platão ou Kant e sim telemóveis e a Internet, mas, sobretudo, pela lição evidente que uma observação rápida sobre a história da cultura nos traz: é que a evolução histórica foi, efetivamente, uma involução para o homem na consciência de si mesmo, perdendo-se a unidade entre sabedoria e a interioridade integral no estilhaçamento de especialismos ou de filósofos supostos que são, afinal, apenas técnicos da historiografia das ideias; disto mesmo dá conta a douta nota de Isidoro de Sevilha, lembrando que a sabedoria é tão íntima, alquímica e intestinal quanto o alimento, como ele transubstanciando: “*Sapiens dictus a sapore; quia sicut gustus aptus est ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dinoscentiam rerum atque causarum; quod unumquodque dinoscat, atque sensu veritatis discernat. Cuius contrarius est insipiens, quod sit sine sapore, nec alicuius discretionis vel sensus.*” STO. ISIDORO

em profuso relativismo²⁰, espreado pelo paradigma da complexidade e da

DE SEVILHA, *Etymol.*, X, 240. Cumpre recordar esta obra anamnésica numa época amnésica, pois que, na tradição socrático-platónica, consente que o Logos se diga, sem o amortalhar com interpretativismos sempre secundários.

²⁰ Usamos o termo *lato sensu*, agrupando quaisquer doutrinas que tendencialmente neguem a objetividade gnosiológica e, assim, o estatuto absoluto e universal da verdade (que, por não poder prescindir de tais predicados, se esboroa, tida por construção). Todavia, de modo diverso de uma qualquer compilação de consequências do pirronismo clássico, à maneira de Enesidemo, o relativismo hodierno não se justifica em filosofemas basilares, mas antes pela assunção da imperfeição do conhecimento humano através de uma nebulosa de dimensões culturais (as infindáveis disciplinas que impõem perspectivas distintas sobre o mesmo fenómeno, muitas vezes segmentando-o em particularizações incontáveis, ainda as inumeráveis especializações disciplinares, e, em resultado disto, a constituição psíquica cada vez mais reconhecida como mutável, ainda o ambiente social crescentemente variegado, ou a realidade cultural que constantemente se ultrapassa, expandindo-se, maior do que os indivíduos e os grupos), sobretudo pelos notados paradigmas de complexidade e de novas ordens de grandeza, mesmo virtual, que vertebram a pós-modernidade. Por outro lado, a transferência da arbitragem sobre conteúdos tradicionalmente filosóficos, da filosofia para as ciências, admitindo que o foro legítimo de tudo quanto há é científico, material, matemático, etc., e a consequente dissolução de princípios apriorísticos de natureza metafísica, e assim também de verdades religiosas de natureza revelacional (o objetivismo, ou não relativismo é, frequentemente sustentado por indivíduos religiosos, e o relativismo por não-religiosos), estimulou a recrudescência do relativismo na sua versão mais perigosa, porque acrítica, sem rédeas nocionais, em desabrido movimento dissolutivo. Fundamentalmente, o relativismo faz-se depender da subjetividade. Negadas quaisquer referências objetivas estáveis e reconhecíveis, a constituição dos juízos fica dependente das variáveis condições do sujeito, podendo ser verdade para *a*) o que é falso para *b*), no estilhaçamento argumentativo do que, na nossa idade pós-filosófica, é costume dizer-se, desvalorizando a validade de um argumento: “É a sua opinião. Tenho outra. Cada um tem a sua!” É deste modo que o relativismo se esteia no subjetivismo, impedindo-se de discriminar, objetivamente, entre a verdade e o erro, ou entre o parecer rigoroso e a opinião, nos diversos níveis do conhecimento (seja no plano sensível, no intelectual, no científico, no filosófico, etc), e falhando no entendimento de que admitir a relatividade na constituição de juízos, permite e implica já (pela natureza da própria consciência), a sua superação e o seu distanciamento em conquista de objetividade. O relativismo tende, pois, a ignorar a feição universal e necessária dos juízos, concentrando-se nos seus momentos subjetivos e absolutizando-os. Permite-se, deste modo, contornar o que de transcendente, absoluto e necessário, pela concordância da inteligência com o Ser, exista sempre num juízo. Trata-se de um psicologismo que advoga estar a verdade dependente das características e circunstâncias individuais (mas também das necessidades e interesses do indivíduo – sendo que com esta expressão extrema se designa por internalismo), acantonando a verdade a um perspectivista estrito. Uma variante, aponta a verdade como evolutiva, já não dependente de cada indivíduo, mas antes de uma geração ou de uma matriz epocal, resvalando num historicismo. As massas hoje (e falar das massas há de ser imperativo numa civilização que se diz democrática) elegem quer um relativismo de referência individual, quer um rela-

multiplicidade incontável, incategorizável, que mima o Infinito sem o ser²¹. O dito estilhaçamento da cultura, que a um mesmo tempo resulta destes aspetos e a todos subsume e preside, ameaça o estilhaçamento do próprio Homem e a sua extinção no que concerne à sua quididade específica, porquanto a sua natureza é cultural²². E, pior, a isto não acode a intemporal-

tivismo epocal para definirem e justificarem escolhas, atitudes, comportamentos, ações. Pretende-se avaliar a verdade, sobretudo, de acordo com o seu aproveitamento na ordem prática, usando-se o critério de valia utilitária, num manifesto pragmatismo (com que nas décadas recentes até a filosofia tem sido confundida e avaliada; veja-se a dinâmica de bolsas, de concursos, de avaliações de vária ordem, num contexto de subsídio-dependência). É curioso que o relativismo decaia, necessariamente, sem relatividade, numa contradição insolúvel, ao propor uma verdade relativa como verdade absoluta! Sob o jugo métrico da indisputada autoridade das ciências positivas, o relativismo faz-se sentir mais agudamente no que concirna ao foro das ditas ciências humanas, mormente na ética (é o dito relativismo moral, que nega os chamados factos morais), havendo nos problemas emergentes um crescente quiasma entre a referenciação subjetivista e a referenciação historicista (por exemplo, se se diz que é verdade que cada um terá a sua opinião “legítima” sobre o aborto, tem-se por evidente, a título geral, que o aborto é uma conquista da mulher, e assim dos direitos humanos, da igualdade de género, etc. Prova desta tendência geral de pensamento é o resultado dos recentes referendos sobre o tema, e sobre temas afins, nos mais variados países). Veja-se ainda, como ressaca desta atribuição de valor às ciências e ainda da constatação acrítica do “relativismo moral”, o fortalecimento da chamada filosofia experimental. Para o relativismo hodierno, contribuíram grandemente os contrastes apercebidos entre várias matrizes morais regentes de várias geografias distantes (relativizados mormente pela antropologia cultural), entretanto reencontradas no espaço multimidiático, e no instantaneísmo *online* que disso deu conta dum modo ainda mais flagrante. O relativismo pode ainda ser descritivo ou normativo, entre uma miríade de sub-distinções que, entendemos, nada acrescentam ao dito, mas será, na sua raiz, sempre adaptativo-instrumental, e, como foi visto, sobretudo na sua expressão mais recente, um equívoco causado por falta de reflexão das premissas próprias. Assim, dificilmente o relativismo poderá ser uma corrente ou sequer um tópico de meta-ética (uma vez que antes tem lugar pela ausência de uma meta-ética), independentemente de uma recente vaga de autores que tentam abordagens proponentes do relativismo, numa sua revisão positiva e assumptiva/declarativa depois do ficcionismo de Vaihinger (por exemplo, Gilbert Harman, Jesse J. Prinz, J. David Velleman and David B. Wong), enquanto raros outros pugnam no sentido inverso (por exemplo, Hans Kung). Torna-se de fundamental importância assinalar o relativismo, pois trata-se do maior flagelo civilizacional que enfrentamos, responsável pelo crasso decaimento da nossa civilização.

²¹ Sendo, pois, possível afirmar-se que “o acesso à realidade faz-se cada vez mais na ‘versão mediática’, na simulação, na imagem. Mais exatamente, cada vez menos se consegue distinguir realidade e imagem, verdade e simulação, certeza e opinião”. Cf. LIBÂNIO, J. B., “Educar na modernidade e pós-modernidade”, in *Vida Pastoral*, São Paulo, janeiro-fevereiro de 1998, p. 23.

²² Mesmo a constituição psicofisiológica do Homem, com uma programação genética

dade da Tradição²³, entretanto deliquescida no dilúvio de formas fugazes, de impacto meramente instantâneo, sem relação com a narrativa identitária da humanidade a que chamamos de cultura²⁴. Ao assinalarmos a natureza cultural do homem, vencemos a tensão clássica entre νόμος e φύσις, segundo uma reapreciação da lição prometeica, já que o fogo celeste, predicado essencial do Homem, conta na sua polissemia com o significado de λόγος; assim, numa ampliação de sentido de νόμος até à sua essencialidade logóica, a natureza do Homem entende-se como cultural²⁵. Interessa ainda ver que esse dote excessivo de Prometeu que transcendentaliza o só-ímanente, convocando uma tensão que origina a problemática da “natureza perdida”, só é resolúvel através de uma adequada gestão do fogo logóico (que, se mal-usado queima, devastando), gestão que vem a ser a filosofia. Desde a antiguidade, a filosofia tem, portanto, um sentido soteriológico de gestão do excesso logóico, desse lume transcendente que perigosamente queima no

aberta, aproveitada pela estruturação neoténica e ativada pelos “processos de socialização”, evidencia a importância decisiva que a cultura tem no processo de construção individual (através da dita história ou narrativa pessoal) e assim também comunitária. Como exemplo inequívoco da importância que a cultura e que o λόγος têm no processo de humanização ou de (re)naturalização do Homem, considere-se a problemática psicológica das “crianças selvagens” que, privadas de contacto cultural, designadamente com a linguagem em períodos decisivos da construção cultural do si-mesmo, ficam arredadas de todos os predicados intelectuais, emocionais e intersubjetivos que permitem reconhecê-las como tipicamente humanas. Cf. MALSON, Lucien, *Les Enfants Sauvages*, Paris, UGE, 1964.

²³ Pensamos em Tradição no sentido profundo (e etimológico) de *transmissão*, mas não de uma mera transmissão do transiente, de costumes ou de hábitos, de formas contingentes de viver e de ver a vida, antes da transmissão do que pode ser transmitido no tempo através de uma Tradição constituída, i.e., do que não sofre alteração. Assim, a transmissão da Tradição é necessariamente de princípios metafísicos, mormente se de natureza revelacional, divina, e, por isso, imutáveis. A Tradição será assim o conjunto de modalidades instituídas no plano humano-contingente, para a transmissão no tempo do que é intemporal e necessário, tal o que sucede nas religiões, claramente o que está em causa no Cristianismo. A Tradição é, geralmente, de natureza não interpretativa, justamente para preservar o que está além do comentário subjetivo. Por exemplo (por exemplo maior, diga-se), a liturgia integra a Tradição, mas o que transmite é mais do que o que codifica.

²⁴ Considere-se a obra de Italo GASTALDI, FRANCISCO, *Educar y Evangelizar en la Posmodernidad*, Abya Yala, 1994. Seguindo uma orientação assaz distinta da que aqui empreendemos, o autor não deixa de efetuar um levantamento de características da pós-modernidade próximas das que elencámos, compreendendo a urgência de um programa educativo distinto para um novo paradigma emergente. Em correlação, para o acompanhamento de uma análise tipicamente pós-moderna, sobre a era “pós-moral”, veja-se, a título de exemplo, de LIPOVETSKY, Gilles, *Le Crépuscule du Devoir*, Paris, Gallimard, 1992.

²⁵ Veja-se a lição clássica do plexo semântico relacional de cultura como colheita identitária entre *cultus*, λέγω-*lego*, etc.

imane animando-o além de si e transcendentalizando-o; trata-se da arte de lidar com o fogo que se não pode confundir com um preceituário de técnicas silogísticas e racionais, nem com um repositório de ideias em debate correlativo. Desde a antiguidade que a filosofia é, pois, entendida como fio de Ariadne para a história da salvação e da divinização dos indivíduos e das comunidades. Deste modo, uma radicalização metafilosófica do que seja a filosofia, permitirá evitar perplexidades e resistências epistemológicas em aproximar a filosofia da teologia ou da cristologia, quanto ao propósito de apreciar uma ética fundada em Cristo.

c) Ética radical e filosofia corrigida e corretora

Neste contexto, a ética pode ser, como arte do agir, ou, mais profundamente, e importando o projeto filosófico original, como *ars vitae*²⁶, o meio regenerador, o *phármakon* devido de uma filosofia que há de ainda, lembrando-se de ser *therapeía*, regressar ao que essencialmente seja²⁷. Todavia, numa atmosfera moral-deontológica que é consequencialista (de expressão

²⁶ Como noutra ocasião defendemos, trata-se do itinerário que pedagogicamente evolui do conhecer ao Ser e, deste, aos princípios fundamentais que estruturam a existência, tantas vezes oculto sob a tendência sistemática, hermenêutica e escolar em que deveio a filosofia. Com efeito, a filosofia perdeu o caráter protréptico inicial quando se desencontrou da capacidade interrogativa fundamental sobre o que ela seja. O que pergunta por algo deve começar por perguntar por si sob risco de nada conseguir responder, indefinido que fica o âmbito de perguntação ou o conseqüente horizonte de resposta. Mais que uma construção sistémica interpretativa, a filosofia, no seu propósito primeiro, surge-nos como a convocação a uma experiência que requer uma metamorfose de consciência. Porém, longe de tal referência, decaiu em regímen literário informativo, olvidando ser um meio e passando a apresentar-se como um fim. Como arte da interrogação, a filosofia deve começar por interrogar-se sob risco de resvalar numa perguntação errática, falha de fundamentação. O que não tem identidade não pode identificar ou discernir identidades, o que se desconhece não pode dar a conhecer. A indeterminação de que o exercício filosófico se ressentiu radica, desde logo, numa deficiente leitura dos textos platônicos e aristotélicos (das fontes civilizacionais) que se torna imprescindível visitar de um modo outro, atento mais do que concentrado, congenial mais do que interpretativo.

²⁷ A propósito, considere-se como temos tratado a perversão da filosofia no que designamos de filodoxia. Cf. VISTAS, Pedro, “De Kant a Salomão, Para uma Ética do Discernimento”, in MARQUES, Silvestre Ourives, PANÃO, Miguel Oliveira, e VISTAS, Pedro (Coords.), *Transformar os Limites em Possibilidades, por uma ética ontológica relacional*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2011, pp. 113-149; *Idem*, “Da Psicologia à Ontologia: Para uma Restauração da Filosofia”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. 68, fasc. 1-2., 2012, pp. 171-188; e *Idem*, “Da Didática à Pedagogia – Para uma Restauração da Filosofia”, in *Nova Águia*, n.º 15, 1.º semestre 2015, Sintra, Zéfiro, pp. 213-225.

maioritariamente utilitarista), em desconstrução interna por tendências subjetivistas, relativistas ou materialistas entre outras já apontadas, a ética a reclamar não pode jamais confundir-se com a moral consuetudinária, sub-produto da má-consciência nietzscheana, ou de formas culturais distorcidas e invertidas, seja uma deontologia pura do dever estrito, seja uma praxiologia dialética, seletiva de critérios de ação, em nada resolutivas do problema radical de gerir o ardente λόγος do ser humano em ação. Afora de ilusões intelectualistas ou culturalistas, requere-se uma ética com a profundidade do *êthos* vivencialmente habitado, uma ética radical da reconversão ao si-mesmo, realíssima, ontológica, expressão viva do Ser. Este empreendimento, exigindo que a filo-sofia se torne cônica do seu sufixo a cumprir além do processo estafado das hermenêuticas de hermenêuticas sem fim, é, afinal, convergente com o interesse do projeto cristão que com a filosofia seguiu sempre em aliança no amor pela Verdade. João Paulo II, numa exortação à profundidade e genuinidade filosóficas, escreve a propósito dos filósofos e do homem contemporâneo em geral, caídos no relativismo opinativo:

“Com falsa modéstia, contentam-se com verdades parciais e provisórias, desistindo de formular as perguntas radicais sobre o sentido e o fundamento último da vida humana, pessoal e social. Em suma, esmoreceu a esperança de se poder receber da filosofia respostas definitivas a tais questões”²⁸.

Caída a fim em si mesmo, esquecendo-se de que porta uma missão a cumprir, a filosofia (e com ela o homem) despenhou-se em meras hermenêuticas do já comentado, celebrando-se em colóquios lúdico-entorpecedores nos quais não se produz conhecimento nem estremecimento das empoeiradas sedimentações das últimas décadas, antes contribuindo para a fixação do estado ilusório do mundo. Na Encíclica que acompanhamos, com passos mais téticos do que muitas alegadas teses de filosofia, prossegue-se declarando:

“Reafirmando a verdade da fé, podemos restituir ao homem de hoje uma genuína confiança nas suas capacidades cognoscitivas e oferecer à filosofia um estímulo para poder recuperar e promover a sua plena dignidade”²⁹.

²⁸ Cf. *Fides et Ratio*, 5.

²⁹ Cf. *Ibidem*, 6.

E, mostrando a necessidade de uma ética de assunção filosófica clara:

“Para poder desempenhar esta missão, a teologia moral deve recorrer a uma ética filosófica³⁰ que tenha em vista a verdade do bem, isto é, uma ética que não seja subjetivista nem utilitarista. Tal ética implica e pressupõe uma antropologia filosófica e uma metafísica do bem”³¹.

Por fim, como corolário do que vimos sustentando:

“O meu apelo dirige-se ainda aos filósofos e a quantos ensinam a filosofia, para que, na esteira duma tradição filosófica perenemente válida, tenham a coragem de recuperar as dimensões de autêntica sabedoria e de verdade, inclusive metafísica, do pensamento filosófico. Deixem-se interpelar pelas exigências que nascem da palavra de Deus, e tenham a força de elaborar o seu discurso racional e argumentativo como resposta a tal interpelação. Vivam em permanente tensão pela verdade e atentos ao bem que existe em tudo o que é verdadeiro. Poderão, assim, formular a ética genuína de que a humanidade tem urgente necessidade, sobretudo nestes anos”³².

A atenção ao tempo instante, tendo ainda em consideração o que acima expendemos, conduz-nos a afirmar que não vivemos num mundo cristão³³. A ética de Cristo é, posto que de suma simplicidade, ou talvez por isso

³⁰ Veja-se, ainda, o decreto *Optatam Totius*, 39.

³¹ Cf. *Fides et Ratio*, 98. Atenda-se ainda a Mc 10, 18.

³² Cf. *Fides et Ratio*, 106. Note-se, a propósito, que nos documentos pontifícios respetivos, João Paulo II dedicou sempre atenção à dimensão ética. Desde logo em *Redemptor Hominis* (III, 15, 16 e 17), em *Christifideles Laici* (III, 37 e 38), em *Veritatis Splendor*, texto inteiramente dedicado ao problema ético e moral, ou em *Fides et Ratio*, como indicado, entre outros exemplos.

³³ Há, no já denunciado isomorfismo, representações dos comportamentos do *homo religiosus*, mas sem o serem, de facto, conduzindo a um plexo de aparências que, por sua vez, condenam ao error, como se pode ler na crítica de Mircea Eliade a este fenómeno mimético: “La majorité des ‘sans-religion’ se comportent encore religieusement, à leur insu. Il ne s’agit pas seulement de la masse des ‘superstitions’ ou des ‘tabous’ de l’homme moderne, qui ont tous une structure et une origine magico-religieuse. Mais l’homme moderne qui se sent et se prétend a-religieux dispose encore de toute une mythologie camouflée et de nombreux ritualismes dégradés.” E ainda: “Un homme uniquement rationnel est une abstraction; il ne se rencontre jamais dans la réalité.” Cf. ELIADE, Mircea, *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 173-174 e 178, respetivamente.

mesmo, ilegível segundo as categorias do mundo invertido e degenerado que habitamos, é-lhe transcendente, apresenta-se-lhe com um incompreensível caráter paradoxal de indisfarçável diferença, como um escândalo ante o escândalo em que vivemos. Participante do proclamado “escândalo da Cruz”, é o escândalo da Verdade ante a ilusão, com as resistências expectáveis desde a lição platônica da libertação da Caverna³⁴, em que mais do que nunca se habita. Depois do que ficou exposto, não será necessário prolongar os exemplos sobre a discrepância entre o que “vivemos” e a experiência *hic et nunc* do Reino dos Céus; contudo, uma das provas mais eloquentes e singelas (e cumpre rumar pela difícil simplicidade) de que os ditos países cristãos não o são, é o facto de neles ainda haver pobres e desfavorecidos, de ainda haver ricos e favorecidos, e de tais fossos crescerem em vez de diminuir³⁵. Dir-se-á que o nosso contexto sociocultural é muito distinto do que Jesus encontrou; contudo, é certo que hoje, desatendendo a todos os princípios éticos fundamentais, munimo-nos de inúmeras razões socioeconómicas para ignorar o facto ignominioso da pobreza, da fome, das discrepâncias de qualidade de vida, de direitos e de possibilidades entre homens³⁶. Por isto, por não vivermos num mundo cristão, mais pertinente se apresenta um estudo sobre a ética radical de Cristo, que concite a abandonar os ateísmos e agnosticismos timoratos, mas igualmente os “cristianismos” implícitos,

³⁴ Cf. PLATÃO, *Rep.*, 516e-517a.

³⁵ No capitalismo neoliberal, pode ter-se destronado a mecânica de subjugador-subjugado, mas apenas num plano aparente. A tábua axiológica poderá ter sido desmontada; contudo, o fundamento da moral, como veremos adiante, permanece indestruído, ativo e estruturante na promiscuidade de tomar a aparência pelo que há, olvidando o que haja de essencial.

³⁶ “Con la pretensión de ser justos, miramos las leyes de la sociedad, de la naturaleza o de los dioses y pasamos de largo ante el desvalido. Jesús de Nazaret no miró esas leyes para definir lo que era injusto. Jesús reveló nuestra injusticia al identificarla con la existencia del menesteroso. Jesús invirtió la visión que teníamos de la justicia. Los pobres reales no son una trivialidad más de las muchas que acompañan a nuestra sociedad política. Los pobres son, para Jesús, la expresión real de la indignidad de esa sociedad y, sobre todo, del hombre. Jesús, a la vez que trae la esperanza histórica y escatológica a los pobres, la niega a quienes no se solidarizan con ellos. No hay otro camino, ni otra moralidad, para Jesús que no pase por dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, refugio al peregrino...” Cf. BENÍTEZ, José Aleu, *La Ética de Jesús de Nazaret*, Barcelona, 2004 (livro eletrónico), p. 1. Importa, contudo, sublinhar o perigo de uma focagem sobre a pobreza evangélica como somente literal, o que frequentemente resulta em falácias perigosas. Além desta perspetiva de Benítez, acompanhe-se uma outra leitura literal: JONES, Gareth, “The Authority of Scripture and Christian Ethics”, in *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 20.

anónimos e desencarnados³⁷, que estruturam o suicida estado de coisas referido, preferindo ainda e sempre a soltura de Barrabás³⁸.

O nosso estudo não se confundirá nem com uma dogmática nem com um elenco de predicados cristológicos; não está em causa convidar à passagem de uma avaliação teológica ou cristológica para um domínio ético estrito³⁹, mas antes evidenciar a ética de Cristo apurada como uma novidade de revolução regeneradora, desde logo para o suposto Ocidente cristão⁴⁰.

³⁷ Para se poder falar em Corpo Místico de Cristo tem de existir, *a fortiori*, con-Versão, fenómeno distinto de quaisquer adesões parciais a uma doutrina, por identificação e cumprimento de um ou de outro preceito. A este respeito, leia-se o seguinte: “The great tragedy of our age is the fact, if one may dare to say it, that there are so many godless Christians – Christians, that is, whose religion is a matter of pure conformism and expediency. Their ‘faith’ is little more than a permanent evasion of reality – a compromise with life. In order to avoid admitting the uncomfortable truth that they no longer have any real need for God or any vital faith in Him, they conform to the outward conduct of others like themselves. And these ‘believers’ cling together, offering one another an apparent justification for lives that are essentially the same as the lives of their materialistic neighbors whose horizons are purely those of the world and of its transient values.” Cf. MERTON, Thomas, *The Living Bread*, New York, Dell, 1959, pp. 21-22.

³⁸ Cf. Mt 27, 16-26.

³⁹ Atendendo à dita ética de Cristo mais do que a codificações morais cristãs, devemos observar que Jesus não desenvolve, propriamente, um sistema teológico-moral. Cf. SCHNACKENBURG, R., *Il Messagio Morale del Nuovo Testamento*, Alba, Paoline, 1959, p. 5. Veja-se ainda que o nosso estudo não deverá, por este e outros aspetos mais radicais ou proto-morais, confundir-se com uma perspetivação tributária da tendência de pesquisa sobre o “Jesus histórico”. Apartamo-nos, por método, dessa linha legítima (mas que por vezes perde de vista o Cristo essencial), que Joachim Jeremias chega a afirmar como sendo a tarefa central da investigação sobre o Novo Testamento, uma vez que não iremos estabelecer um cotejo exaustivo entre textos evangélicos, com os respetivos arrazoamentos filológicos (até para apurar datações), entre outros instrumentos epistémicos que encaixam nesse âmbito. Por outro lado, *in abstracto*, diga-se que o projeto de identificação do “Jesus histórico” converge até ao centro do Cristianismo, uma vez que este tem, na sua historicidade, uma das diferenças fundamentais em relação às demais religiões. Considere-se um resumo desta linha investigativa: OPORTO, Santiago Guijarro, “La investigación sobre el Jesús histórico” in *Didaskalia*, 32, 2002, pp. 3-30.

⁴⁰ Longe de se advogar um qualquer regionalismo cristão, ademais contrário à injunção de espalhar a palavra em processo evangelizador (Mt 28, 19-20), nota-se, contudo, que o cristianismo como experiência viva tem-se degradado no dito Ocidente cristão, estando este crescentemente aderente a linguagens culturalmente distantes, como o budismo, o hinduísmo ou o islamismo, outrossim resvalando na pulverização de espiritualidades tipicamente alienantes da *New Age*, ou ainda assumindo o relativismo como máximo-tangível, perdendo assim o contacto com a sua identidade cultural mais evidente. Pretende-se com este estudo uma abertura (ou uma reabertura) de perspetivas sobre esta Tradição crescentemente enjeitada, (quase sempre em cabal desconhecimento do que essencialmente

Para tal efeito, renunciaremos ao separatismo entre teoria e prática, que neste âmbito devem inevitavelmente em cristalizações morais e mecanicistas, desconstruídas com a pulsação diferencial da vida, optando em vez disso por, além da privilegiada consideração do Exemplo Vivo, acompanhar o ensinamento de uma Sua imitação essencial, de uma imitação íntima, coincidente, em comunhão com o próprio *Êthos*⁴¹. Esta *imitatio* essencial de uma união de vontade, que não uma reprodução mecânica e exterior⁴², opõe-se à moralização da vida, visível na voracidade imitativa de pretender ser feliz como os outros se supõem felizes, e avança afora de limites egóicos, na transpessoalidade de que a mística nos retraduz exemplo maior⁴³. É lente

seja) evidenciando-lhe o caráter ontológico e espiritual, e, assim, universal. Crê-se que mais do que movimentos ecumênicos ou de reavaliação moral de funcionamentos institucionais, entre outros exemplos de moção dialógica, importará um equacionamento fundamental sobre o que seja a experiência cristã em ordem a depois poder, com propriedade renovada, anunciá-la. Para uma resenha das drásticas mudanças na demografia do Cristianismo, veja-se de USTORF, Werner, “A missiological postscript”, in MCLEOD and USTORF (eds.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 219-220.

⁴¹ Na linha do que vimos sustentando, veja-se a eloquência do exemplo imitável no impacto da *devotio moderna* pelo repto à participação na vida de Cristo, sobretudo visível no entusiástico acolhimento do *De Imitatione Christi*, geralmente atribuído a Thomas de Kempis. Para um acompanhamento deste paradigma, veja-se BERNARD, Charles André, *Le Dieu des mystiques*, t. II: *La conformation au Christ*, Paris, Éditions du Cerf, 1998, pp. 77 e segs. Num aprofundamento do modelo imitativo, pode declarar-se que a imitação de Cristo é o fundamento prático da ética cristã. Cf. WATTIAUX, H., *Engagement de Dieu et fidélité du chrétien – Perspectives pour une théologie morale fondamentale*, Lefort, Centre Cerfaux, 1979, pp. 187-201. Veja-se ainda que Paulo se coloca a si mesmo (enquanto convertido nessa Vontade maior) como exemplo a ser imitado. Cf. *1Cor* 4, 16. É principalmente importante sublinhar que Cristo tem de ser, pelo menos na sua *práxis*, imitável, ou não teria dito “segue-me” (*Jo* 1, 43). E, pelo menos nessa dimensão eminentemente humana, tem de ser afirmado ou não seria imitável, assim como não constituiria exemplo de velocidade alguém que voasse ou que tivesse quatro pernas. Como veremos, é na essencialização ética que contactamos primeiramente com a liberdade maior, é esse um processo de divinização que nos assiste. É, pois, Cristo que revela ao homem a sua natureza mais íntima, nela se descobrindo o transcendente.

⁴² “The idea of the ‘imitation’ of Christ and of the saints can degenerate into mere impersonation, if it remains only exterior.” Cf. MERTON, Thomas, *Contemplative Prayer*, Image Books, New York, 1996, p. 69.

⁴³ Afastamo-nos decididamente de quaisquer linhas de humanismo personalista, ou de equacionamento meramente existencial, fundados, afinal, no que Leonardo Coimbra referia como “antropolatria”, centração equívoca que não raramente produz vastos e complexos edifícios racionais, sem ligação já com qualquer experiência sapiencial vivida e desligados de qualquer Tradição. *Vide, supra*, nota 23.

mais segura esta de analisar quem O conheceu, amando-O até ser dele fiel representação, do que pretender vê-Lo, sem mais⁴⁴. É neste sentido, não já de uma didática moralista mas sim de uma amorosa pedagogia (espelhante do Amor), que nos socorreremos dos místicos como aqueles que viveram esta ética e que dela nos deram exemplo pelas suas vidas consagradas e exemplares. O cristão só pode ser agora, que não há outro tempo, mas com toda a razão professa Karl Rahner que o cristão há de ser místico para verdadeiramente poder sê-lo⁴⁵. Geralmente lida como dependente ou passiva, a via mística, pelo contrário, apresenta o governo de uma consciência diferencial autónoma⁴⁶, que entre o sensível e o inteligível se posta em abertura máxima, não já numa frenética busca de sentido entre a multireferencialidade relativista, mas tornando-se ativamente recetiva ao Exemplo⁴⁷, numa

⁴⁴ Embora Aquele que nos deu a conhecer O Pai, Cristo, seja Ele mesmo velado e insuscetível de avaliações de teor analítico, assim também Ele sendo, de algum modo, *Deus Absconditus* (até à *Parousia*), só conhecível por analogia e por amor, e ainda, muito especialmente, na Comunhão Eucarística. Também por isto a teofânica Revelação de Cristo não pode ser reduzida a uma mensagem. Não se trata de um despachar (*mittere*) de uma lei a depois ser aplicada, mas de demandar uma des-coberta (donde o ser uma Revelação) e de nessa des-coberta desvelar o Infinito Reino dentro, numa experiência orante de encarnação da Verdade. Por isso são os místicos aqueles que mais profundamente participaram do Amor e, assim, da substância de Deus, aqueles que de um modo mais acessível nos servem para percebermos O Amor, ao qual, por amor, se modelaram. Pensamos ainda em *1Jo* 4, 8: “ὄτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.”

⁴⁵ Pensamos no conhecido passo: “The devout Christian of the future will either be a ‘mystic,’ one who has experienced ‘something,’ or he will cease to be anything at all”. Cf. RAHNER, Karl, “Christian Living Formerly and Today”, in *Theological Investigations VII*, trad. David Bourke, New York, Herder and Herder, 1971, p. 15. Veja-se ainda a célebre proclamação de Georges Bernanos: “Notre Eglise est l’Eglise des saints” na muito citada passagem de *Jeanne Relapse et Sainte*: “Pour être un saint, quel évêque ne donnerait son anneau, sa mitre, sa crosse, quel cardinal sa pourpre, quel pontife sa robe blanche, ses camériers, ses suisses et tout son temporel? Qui ne voudrait avoir la force de courir cette admirable aventure? Car la sainteté est une aventure, elle est même la seule aventure. Qui l’a une fois compris est entré au cour de la foi catholique, a senti tressaillir dans sa chair mortelle une autre terreur que celle de la mort, une espérance surhumaine. Notre Eglise est l’Eglise des saints.” Citamos a partir de BERNANOS, Georges, *L’Expérience de Dieu*, Saint-Laurent, Éditions Fides, 2001, p. 76. Considere-se ainda a observação do trapista Thomas Merton: “Without contemplation, liturgy tends to be a mere pious show and paraliturgical prayer is plain babbling.” Cf. MERTON, Thomas, *Contemplative Prayer*, ed. cit., p. 114.

⁴⁶ Ainda que pelo servo-arbítrio de encontrar a liberdade absoluta na mais provecita rendição de vontade ou da versão pessoal à Versão divina, Uni-versal, em consumada con-Versão.

⁴⁷ Àquele que é a fonte de Santidade: “*ipsum sanctitatis fontem et auctorem continet.*” Cf. *Catechismus Concilii Tridentini*, II, 4, 1.

adesão obediencial a isso que no *Êthos* nos centra além de nós mesmos, em *co-nnaissance*, num renascimento mais cômico, real e vivo⁴⁸.

Para o cumprimento deste intento, como expusemos, assumiremos o repto filosófico como livre das habituais coerções pós-modernas, de tiques que buscam a legitimidade científica pela homologia de procedimentos hermenêuticos, desimpedido dessas neutralidades amortecidas que só simulam pensamento, e em abertura ao Mistério e ao mais-que-si, indispensável condição para filosofar e seu propósito maior⁴⁹. Faz-se, assim, uma filosofia mistagógica que pretende concitar a experiência incarnacional da ética radical de Cristo para que esta desemboque numa efetiva transfiguração mística objetiva, realíssima e realizante do desígnio de ser. Para tanto, na observação dos textos evangélicos, será indispensável uma boa gestão dos graus de literacia espiritual, correspondendo menos a uma instrumentação epistémica exterior, como é hábito neste período de filosofia desnaturada, do que a faculdades próprias que hão de ser progressivamente despertadas⁵⁰, assim haja Dom.

⁴⁸ Importa referir que a aparelhagem conceptual que imporemos neste itinerário, necessariamente exterior ao espírito do texto, serve não como recobrimento invasivo do que esteja em causa, mas sim como expediente evidenciador disso mesmo, não pretendendo substituir-se à essência assim destacada.

⁴⁹ Não pode senão restar filosofia radical, na sua pureza de moção primeira e última, ante o supremo abandono na Cruz que, na mais escura das noites, destitui a *sabedoria dos sábios*. Cf. *1Cor* 1, 19-21. Numa outra perspetiva sobre este mesmo problema, diz Urs Von Balthasar, teólogo que tão bem diagnosticou a angústia da consciência moderna e as suas túbias avaliações, tal a de Kierkegaard, que não saíram da esfera analítica para superar o objeto de estudo: “O objeto de qualquer filosofia é, portanto, sempre algo mais do que filosófico (se se considerarem a graça e a revelação como objetos específicos da Teologia), pelo simples facto de que a razão, que é ao mesmo tempo objeto e instrumento do filosofar, nunca existiu nem jamais existirá, tal como a ‘natureza’ de que deriva, em estado ‘puramente natural’. Tanto assim que, podendo postular-se e formular-se o conceito de uma natureza totalmente separada do sobrenatural, se torna, em seguida, impossível ao filósofo desenvolver constructivamente uma tal conceção, na falta de dados suficientes da experiência. (...) Se o filósofo se resigna a estes limites impostos pela Revelação (...), então o contributo de uma reflexão filosófica no interior da investigação teológica será bem-vindo; mais do que isso: devemos dizer que é indispensável. Efetivamente, sobre que outra coisa se deveria basear a ciência teológica senão sobre a atividade reflexiva da razão?” Cf. BALTHASAR, Hans Urs Von, *O Cristão e a Angústia*, Lisboa, Morais Editora, 1963, pp. 89-90.

⁵⁰ Pensamos na clássica quadripartição de níveis em literal, alegórico, simbólico, anagógico, correspondendo a graus de consciência de acolhimento do Logos, e, assim, mais a uma disposição voluntária ao Dom da *Universal Semeadura*, ação de Deus-Misericórdia, do que como necessário (ainda que possível) sinal de Graça especial. É assim que a leitura dos textos em estudo nos lê, e deles colheremos apenas o que houvermos frutificado (se a 100,

II. Invertendo o invertido, renaturalizando o desnaturado

a) Ética e Moral

Antes da filosofia ter decaído em neo-sofística de barroquismo multirreferencial, tudo comentando sem nada afirmar⁵¹, era preceito inescusável proceder a uma esclarecida definição conceptual como condição de análise para um qualquer problema em estudo⁵². Contudo, a dificuldade de transpor uma definição meramente nominal para uma outra que pudesse já dizer-se real, menos abstrata, menos inclusiva e portanto mais definida, parece irresolúvel. As saturadas e infindáveis constelações de sentidos e contextos, mais parecem encomendar a um relativismo de mar alto, tentação tão contemporânea, do que permitir uma ancoragem segura, condição propícia à pesquisa em profundidade. Todavia, neste itinerário que se pressupõe de radicalidade, talvez fosse mais avisado confiar à raiz das palavras e às suas significações primeiras, a sua própria definição, confiando que o *lógos*, que se entende hoje como sumido ou degenerado, está mais legível nessas sólidas bases fundacionais, entretanto soterradas com a movimentação de terras para o efeito de construções sem fixação. Com efeito, as palavras cantam o que está velado, como nos mostram as metodologias etimológicas de autores tão diversos quanto Platão, Isidoro de Sevilha, Martin Heidegger ou Agostinho da Silva, atentos, todos, às semiogonias transportadoras das mais íntimas ressonâncias de significado⁵³. Porque se as palavras transportam

a 60, ou a 30). Cf. Mt 13, 1-9.

⁵¹ Numa degenerescência do expediente da persuasão (*πειθώ*) que consiste no ciclo vicioso de perceber a anestesia da ambiência cultural relativista e de procurar ultrapassar tal pelo recurso à multirreferencialidade e aos contrastes binomiais decorrentes (combinando dimensões filmicas-pop, com clássicos eruditos, lógica silogística com letras de rap, etc).

⁵² Pensa-se desde logo no imperativo definitório no método socrático. Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, M, 1078b, 22-33. Note-se porém que no caso de Sócrates, a própria dinâmica da maiêutica, processo metanóico, constituía a definição que, em última instância, seria encarnada pelos interlocutores (por exemplo, na perspectiva da virtude ser conhecimento).

⁵³ A avaliação etimológica resulta em deixar a linguagem falar, em permitir a linguagem dizer-se através da Língua, como que consentindo expressão a um *λόγος* interior ao *λόγος*. Todavia, para tanto há que calar as vozes parasitárias, tão automatizadas por habituais que geralmente falam sobre as palavras, recobrem os signos, legendam as indicações, subtraindo o que houvesse de possibilidade objetiva à leitura. Com efeito, a meditação sobre o que possa dizer-se de essência da linguagem requer um desencontro com todas as produções falantes-comentaristas de recobridora automaticidade, num recuo ao passo silencioso ante o Ser. Só em tal disposição radical se pode tanger a raiz originária da linguagem, sem a qual o exercício filosófico é uma soma de comentários sem qualquer

o sentido íntimo da vida, então é mister, para inverter o *mundus inversus*, atender às etimologias ecoantes de onto-logia. Procede-se assim a uma distinta escuta do Ser, ressonante ainda na referenciação incoativa que o terá levado em conta; deste modo, fundados nos pressupostos apresentados, torna-se antes de mais pertinente uma definição de ética distinguindo-a de moral, sem o que não se faz possível qualquer discurso sobre o problema em avaliação.

A reflexão filosófica sobre a dimensão ética parece desatender ao repeto socrático da devida definição conceptual, uma vez que usa indistintamente os conceitos de ética e de moral como sinónimos e, conquanto a

valência ontológica do dizer que fenomenaliza o ser, doutro modo escondido, calado, ou invisível. Trata-se de nos encontrarmos com a origem da palavra. Para a devida etiologia do eco ainda pulsante deste *fiat* originário, requiere-se uma escuta incompatível com os tiques cientistas habituais, e uma atenção ao que a palavra confesse de sapiencial mais do que uma qualquer avaliação gramatical. Trata-se de percorrer uma radicalização progressiva até ao alfabeto do próprio λόγος, que assim evidencie o real. Isto conta com a pressuposição de que haja uma dimensão pré-representativa, antenocional, que forma (melhor seria escrever 'que diz') as línguas, como se estas fossem afinal pulsações semióticas das estruturas estruturantes da realidade, da mais genuína onto-logia, descobrindo na língua uma via privilegiada, arqueológica, para a domiciliação ontológica, sendo as línguas áditos de sediação ética através da devolução ao ἦθος. Na essência da linguagem surpreende-se, pois, a possibilidade da linguagem ser essencial, de a essa essência pretendida, reconduzir em religiosa religação. Eis porque, em nosso entender, nunca um estudo de filosofia pode deixar de ser uma etimologia filosófica (distanciando-nos, decisivamente, da analiticidade de qualquer filosofia da linguagem, ou da cientificidade presumida das linguísticas, bem como de todas as reduções, ainda babélicas, da significação pura da linguagem assim considerada, que esta, determinando todos os discursos subsequentes não pode por eles ser subsumida de modo propriamente discursivo). Passa-se, assim, de uma avaliação linear, sucessiva, evolutiva, erudita, para uma outra que se faz sincrónica (ou consonante) com a pulsação do fundamento visado, estabelecendo-se a diferença de itinerário entre o conhecimento e a sabedoria vivida. Se desatendida esta escuta ativa, a letra de facto mata, pois o que na letra deve ser escutado é o Espírito que a habita e que, realmente, vivifica. A linguagem será, pois, menos expressão do pensamento do que este daquela, devendo o pensamento, para se ordenar, obedecer aos princípios intrínsecos da linguagem assim entendida. Não se trata, portanto, de uma qualquer decifração, mas antes de uma coincidência com a hiperlógica da linguagem, experimentando-a, como que sendo por ela dito. Este calar para deixar falar as palavras é exercício que, por si só, exige já uma relativa metamorfose de consciência. Assim, a avaliação deve deixar de seguir uma linha sistemática/analítica/positivista ("La langue est une institution sociale (...)") Cf. SAUSSURE, F. de, *Cours de Linguistique Générale*, Paris, Payot, 1949, p. 33), para enfrentar as potencialidades éticas, ontológicas e ontopoiéticas da linguagem ("La langage vise, avant tout, à agir. Il prétend moins à informer clairement qu'à diriger la conduite." Cf. GRANET, M., *La Pensée Chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968, p. 37).

indistinção seja já de longa tradição, adequa-se com exatidão a algumas tendências hodiernas de pragmatismo utilitarista, afeiçoando-se, ainda, ao relativismo que compõe o horizonte do nosso contexto tardo ou já pós-moderno⁵⁴. E, contudo, se nunca há, propriamente, sinonímia, pois que

⁵⁴ Note-se que tal indistinção passa despercebida às malhas grosseiras dos neo-iluminismos racionalistas e positivistas vigentes, mas que foi notada por quem pensa de modo radical. Importa, neste ponto, fazer justiça a Hegel, que contrapõe a moral *kantiana* e judaica (por exemplo em *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*), morais de mandamentos positivos, com a ética de amor de Jesus que não se refugia no reino das ideias, mas aposta na espontaneidade e no sentimento, não propondo que se observem mandamentos porque sejam externos ou demandados pelos ancestrais, mas porque é o próprio Espírito que a isso concita. Ricoeur terá sido o autor que mais cultivou a distinção teórica, mas, desligando-se da distinção etimológica, crê estabelecer uma diferença por convenção: “Qu’en est-il maintenant de la distinction proposée entre éthique et morale? Rien dans l’étymologie ou dans l’histoire de l’emploi des termes ne l’impose. L’un vient du grec, l’autre du latin; et les deux renvoient à l’idée intuitive de mœurs (...)” Cf. RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, Paris, 1990, p. 200. Assim, propõe uma distinção convencional a partir de duas heranças, uma teleológica, aristotélica, e outra deontológica, kantiana: “On reconnaîtra aisément dans la distinction entre visée et norme l’opposition entre deux héritages, un héritage aristotélicien, où l’éthique est caractérisée par sa perspective téléologique, et un héritage kantien, où la morale est définie par le caractère d’obligation de la norme, donc par un point de vue déontologique”. Cf. *Ibidem*. O programa ricoeuriano é assim definido: “1) la primauté de l’éthique sur la morale ; 2) la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme ; 3) la légitimité d’un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques, qui rappelleront à ce nouveau stade de notre méditation les diverses situations aporétiques auxquelles a dû faire face notre méditation sur l’ipséité. Autrement dit, selon l’hypothèse de travail proposée, la morale ne constituerait qu’une exécution limitée, quoique légitime et même indispensable, de la visée éthique, et l’éthique en ce sens envelopperait la morale.” Cf. *Ibidem*, p. 201. Para Ricoeur, no Si descobre-se o outro; a “estime de soi” e a “sollicitude” descobrem-se em unidade, e conquistam completude na experiência da amizade onde cada um contempla o outro como si mesmo. Todavia, Ricoeur, por não começar por entregar a distinção aos próprios termos, fica demasiado fixado ao estado de coisas que, por seu lado, é refém da moral mais do que da ética. Isto é claramente perceptível quando a vida ética implica viver com e para o outro em “institutions justes” (Cf. *Ibidem*, p. 202), conceito que resulta claramente vaporoso e que não se verticaliza além do estado de coisas, resultando que os sujeitos são unidos segundo um sistema de distribuição que é claramente mecânico e assim antípoda ao que o autor sustenta. Cf. *Ibidem*, pp. 227 e segs. Esta justiça distributiva, para o filósofo francês, é indeligiável do formalismo moral, unindo as dimensões através de transportes sucessivos que incluem a exigência da racionalidade, que resulta na razão prática, pela universalidade que se plasma como regra formal, universal, além de particularidades empíricas e contingentes. Cf. *Ibidem*, pp. 238 e segs. Ricoeur entende que é na segunda formulação kantiana do imperativo categórico que se reconciliam ética e moral, observando-se a solicitude que defende da violência. Cf. *Ibidem*, pp. 258 e segs. Todavia, como se disse, ao não haver uma definição conceptual devidamente autorizada pelos termos, e a partir deles radicalizada,

todas as palavras se referem a realidades diferenciadas e inconfundíveis, menos a haverá entre conceitos de fundamental importância filosófica, como são os de ética e de moral. Se o labor filosófico é de natureza discernente, convirá não indistinguir dois conceitos que se referem a realidades distintas de uma mesma dimensão praxica, sob risco de comprometer a possibilidade de esclarecimento sobre a mesma, desnaturando-a. De facto, numa avaliação analítica, detida e ponderada, percebem-se os ditos conceitos como definindo noções não simplesmente distintas, mas rigorosamente opostas. O conceito grego de ética apresenta duas vias etimológicas possíveis: ἦθος, com a aceção primeira de morada, de toca, de coito interior e, depois, dizendo a maneira de ser ou o carácter, explicitando deste modo uma dimensão existencial interior e já ontológica da qual devem proceder os atos, decorrer os comportamentos ou firmar-se as condutas, e ἔθος, que traduz o uso, o costume ou o hábito nas suas aceções estritas. Ora, embora o termo ἠθικός pareça, por evolução morfológica, remeter para ἦθος, a verdade é que a etimologia por ἔθος proposta não só não é desprezível como se mostra fundamental para compreender o que fosse a ética em contexto grego no período clássico. Com efeito, o concurso das duas etimologias no conceito de ética adunadas, permite religar o que para a ética grega nunca se viu desligado: a dimensão ontológica e a dimensão política, religação que nos permite um mais fidedigno acesso à consideração do que seja a ética na sua aceção mais radical, senão do que seja a filosofia em si mesma.

Se a maneira de ser ou o carácter devem decorrer da sediação ontológica implícita na aceção preeminente do conceito⁵⁵, também dessa instância privilegiada do Ser-em-si-mesmo devem proceder os usos, os costumes, os hábitos e, mesmo, no limite normativo deste âmbito, as leis. O repto a que o ente se sedie nesse imo essencial (doravante dito de Centro Ontológico⁵⁶) onde já coincide com o próprio Ser, é a experiência de máxima sim-

incorre-se na possibilidade da promiscuidade que dá em, entre outros exemplos, entender que o utilitarismo é teleológico. Cf. *Ibidem*, p. 267. Ricoeur defende um formalismo conduzido pela ética e vivido em plataformas institucionais, admitindo “une phronèsis à plusieurs, ou plutôt publique, comme le débat lui-même”. Cf. *Ibidem*, p. 304. Veja-se ainda um resumo deste itinerário em RICŌEUR, Paul, “Ethique et Morale”, in *Revue de l’Institut Catholique de Paris*, n.º 34, 1990, pp. 131-142 (trad. portuguesa por António Campelo Amaral, *Ética e Moral*, Textos Clássicos LusoSofia, Covilhã, UBI, 2011, disponível em www.lusosofia.net).

⁵⁵ Isto embora, para Aristóteles, segundo a disposição virtuosa através dos hábitos, haja uma inversão, decorrendo o ἦθος de ἔθος.

⁵⁶ O Centro Ontológico deve ser entendido como o próprio ἦθος, como o fundamento essencial ou substancial de quaisquer atributos que, no homem, se descobre como

plificação através de um ganho de consciência atencional⁵⁷, e que conduz

mediador entre o sumo imanente e o máximo transcendente, como ecoa nas célebres palavras do Bispo de Hipona: “Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irruebam (...)” Cf. STO. AGOSTINHO, *Confes.* X, 27, 38. É o *intus* onde se descobre o *Reino* (Lc 17, 21), que leva São Bernardo a exclamar: “Usque ad temetipsum occurre Deo tuo.” Cf. S. BERNARDO DE CLARAVAL, *Adv.* I, 10; ou Teresa de Lisieux: “Je comprends et je sais par expérience ‘Que le Royaume de Dieu est au-dedans de nous!’” Cf. STA TERESA DO MENINO JESUS, Ms A 83 V.º. Note-se que a estrutura medianeira do Centro Ontológico como ἦθος, está claramente presente no frag. B.119 de HERACLITO: “ἦθος, ἀνθρώπων δαίμων”; veja-se ainda como Heidegger reflete sobre este fragmento, a partir da categoria de morada e de abertura. Cf. HEIDEGGER, Martin, “Ein Brief über den ‘Humanismus’” in: *Platon’s Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ‘Humanismus’*, Bern, Fracke Verlag, 1947, p. 85. Insignia substancial e distintiva do Criador em nós, o Centro Ontológico descobre-se como umbral liminar da caritativa relação intratrinitária. É, assim, o ponto imaterial, mas habitável onde o Transcendente e o imanente comungam. Contudo, jamais poderá deixar de ser visto como modelo explicativo da estrutura antropológico-ontológica, não poderá ser reificável até coisa ou dissipar-se-á em devaneio.

⁵⁷ Esta experiência de simplificação máxima não se permite, portanto, discriminar através de complexas e exaustivas relações de faculdades ou potências da alma, de fases/ /graus, condições, ou consequências, sobretudo porque é afeta à consciência (de cum + scire), a esse ressalto lúcido acima dos momentos associacionistas do pensamento sequencial, que é, afinal, o intervalo expandido em que me sei sabendo, em que me sei sabendo-me. A consciência é, por excelência, o disporitor que permite a habitação do Centro Ontológico, é a chave do ἦθος (doutro modo indeterminado e irreconhecido). A consciência é o momento da compreensão não-discursiva, da intuição intelectual além da *διάνοια* de quaisquer processos demonstrativos. Embora a consciência seja o disporitor para o Centro Ontológico, não deve ser dita de mediadora pois trata-se de um repente *ex abrupto* que imediatamente dispõe, que imediatamente centra, que imediatamente faz ver, como diz a palavra *contemplatio*, ou ainda *θεωρία* (de *θέα* + *όράω*), sugerindo uma visão divina ou partícipe da divindade, emprestando assim uma ressonância outra a *reflexão*, *especulação*, ou, ainda, a *considerar*, mas mais evidentemente se percebe pelo termo *συνείδησις* (de *συν* + *εἶδω*), denotativo de uma visão vendo-se vendo, e até sendo nisso vista pela alteridade transcendente implicada na atividade teórica. O sentido ótico da sabedoria é, aliás, recorrente na filosofia antiga. Este Ver, esta qualidade ótica presente na constituição da própria filosofia porque inamissível da estrutura antropológica, não é uma faculdade apassivante, de quem se comova com os dados estésicos. Trata-se, antes, de uma valência videncial em comunhão com instâncias supra-humanas. Sublinhamos tal regime visual no pensamento de Platão ou Aristóteles, sobretudo. Veja-se *ιδέα*, *εἶδος*, ou o uso que o Estagirita faz do verbo *εἶδω* na frase inicial de *Metafísica* (“*Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*”), tendo *εἰδέναι* a dupla aceção de ver e de conhecer. Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, A, 1, 980a 21. Cf. MÜGLER, Charles, *Dictionnaire de la terminologie optique des Grecs*, Paris, Klincksieck, 1964, e ainda SIMON, Gérard, *Le Regard, l’être et l’apparence dans l’optique de l’antiquité*, Paris, Seuil, 1988. De qualquer modo, tenha-se presente que a consciência é esta instância atencional integralmente vertical (como o é o espaço-tempo do Reino dos

a que o caráter, atos, usos e leis, tenham uma faculdade ontologizadora, essencializadora, cosmicizante, fundamentação que será decisiva para uma reapreciação crítica da *πρόξις*. Mas esta dúplici signifição no conceito de ética sintetizada, não se vem a tornar acessível quando, através da tradução de Cícero, se dá o transporte conceptual para a mundividência de Roma. De facto, a par da impossibilidade de encontrar um equivalente polissémico direto na língua latina, não deve ser desatendido o interesse na adequação do conceito ao desígnio civilizacional romano, menos teórico e vocacionado para o ordenamento social possibilitador de políticas bélicas expansionistas; assim, o tribuno usa *mores*, costumes, traduzindo apenas *ἔθος* e tornando a moral numa instanciação de usos, costumes, hábitos e leis, independentes de qualquer referência ontológica, com uma referenciação que antes se fixa extrinsecista, meramente mecânica e desessencializada, obtendo-se a vantagem de assim não depender de qualquer centração ontológica pelos entes diferenciados, mas de poder ditar normas fixas globais (não exatamente universais⁵⁸) para todos ao mesmo tempo, automatizando a ação e tornando-a previsível e imediatamente governável⁵⁹. Deu-se, pois,

Céus) e que se distingue por ser supraindividante, como se mostra nos exercícios espirituais em que quanto mais atento se está (e menos concentrado), menos eguidade subsiste e mais comunialmente fusional com o contexto se sente aquele que o empreenda. Por isso a consciência é coincidente com o sempre novo da vida vivida, e, deste modo, mais viva e veraz que o pensamento dianoético com que a filosofia veio a identificar-se maioritariamente. Assim, a consciência desarruma insistentemente a tentação classificadora, dir-se-ia taxonómica, do pensamento discursivo, por ser Vida acontecente, descontínua (de uma descontínua continuidade), necessariamente desconforme às classificações lineares e sucessivas (às quais se evade, do mesmo modo ou mais ainda, o indicado Centro Ontológico). E, se a consciência, pelo dito, confina com a dimensão do espiritual, percebe-se por que razão tem sido esta dimensão tão clara e insistentemente afastada do âmbito filosófico que antes se pretende científico, etc. Porém, é nesta instância que não é propriamente pensamento sendo pensante, que o pensar-se tange o ser e propicia uma transformação, numa autorreferenciação ontopoiética, numa ação de fazer ser com o Ser, de ser com o Ser e mais além.

⁵⁸ Para serem, propriamente, *universais*, tais normas teriam, segundo a etimologia da palavra a que obedecemos, de conduzir para a unidade. Ora, globalizam e uniformizam numa mesmidade indiferenciada, mas não conduzem para uma unidade que, necessariamente, se compõe de diferenças.

⁵⁹ *Ἐπιστήμη ἠθική* fica assim uma parte da filosofia moral por ligação a *mos*, modo de proceder de acordo com usos e costumes, desde logo dos antepassados (*more maiorum*), mesmo referindo-se à maneira dos gregos (*moris est Graecorum*). Importa notar que a evolução semântica seguida através das etimologias indicadas não está assegurada por estudos com suficiência filológica cientificamente atestada. Contudo, se mesmo as etimologias menos fiáveis ou na tradição descobertas como meramente acomodáticas, servem o mesmo propósito de reverberação ontológica, é certo que mais o conseguirá a etimologia que pro-

uma perversão da ética como ontologia vivida, mudando-a em normatividade de ações, ou em axiologia⁶⁰ sem faculdade ontopoiética. O τέλος da ação deixa de ser o “agir o Ser” e ontologizar com a *πρᾶξις*, restando apenas a execução de convencionais ditames exteriores, passando-se do ser à mera formulação de um dever-ser de acordo com as circunstâncias ou com desideratos materiais, e, assim, de uma ética ontológica para uma codificação moral deontológica. As leis deixam de poder ser interiores e de interiorizar, de ser éticas e de etificar,

pomos, decerto mais do que caprichosa, sendo ainda evidente que um atestado científico da sua validade talvez não seja sequer possível pela natureza erodida do objeto de estudo. Contudo, talvez o problema não seja do foro filológico, mas antes de um foro arqueológico e, portanto, propriamente filosófico. Para uma consideração mais complexa sobre o problema ético, com algumas proximidades ao que aqui avançamos, veja-se HEIDEGGER, Martin, “Ein Brief über den “Humanismus”, in: *Platon’s Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den “Humanismus”*, ed. cit. Embora haja uma demissão explícita de pensar a ética (pervertida), Heidegger não cessa de procurar uma fundamentação ontológica da eticidade a partir do ἦθος, chegando a afirmar que o pensamento sobre a verdade do Ser, partindo desta fundamentação, seria a ética originária (*Ibidem*, p. 88). Considere-se, ainda, a propósito da tradução latina, CÍCERO, *De Fato*, I, 1: “(...) quia pertinet ad mores, quod *ethos* illi vocant, nos eam partem philosophiae de moribus appellare solemus, sed decet augentem linguam latinam nominare moralem.”

⁶⁰ Torna-se pertinente um apartado quanto ao problema dos valores que dissociamos do âmbito ético, antes o inscrevendo em domicílio moral porque meramente extrínseco. Pretender a filosofia como ciência crítica de valores universais, fixando um horizonte de dever-ser normativo da ação, parece-nos um claro desvirtuamento do que na filosofia esteja em causa. Isto mesmo mostra a exposição genealógica de Nietzsche que, mesmo com os exageros descaracterizadores do cristianismo, nos mostra a construção de valores na sobreposição de produções históricas à natureza. Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig, C. G. Naumann, 1887. Os valores não são a resposta para o relativismo até porque, dada a impossibilidade dos homens viverem segundo uma matriz meramente abstrata e desatenta às pulsões rítmicas da vida, a sua exterioridade resulta infalivelmente na sua contraposição. Por isso mesmo não acudiram os valores nos mais calamitosos momentos de violência do homem para com o seu semelhante, como não defendem contra as iniquidades quotidianas veladas pelo hábito de as consentirmos. A tentativa de regar uma sociedade através de valores equivale à pretensão de alimentar um faminto com a ideia de comida. Segundo MacIntyre, o nosso tempo é marcado por uma tendência de, na *práxis*, prevalecerem os bens externos, decorrentes e heterogêneos, sobre os bens internos que sustentam e especificam essa mesma *práxis*. Cf. MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1981, cap. XIV. Por outro lado, a atribuição de valor ao bom ou a sua identificação, se arbitrária ou motivada por interesses subjetivos, como inevitavelmente sucede nas sociedades contemporâneas, distorce e perverte a realidade ontológica própria dos transcendentais (*Unum, Verum, Bonum*). Decretar como Bom o que serve os interesses do poder e do capital e como mau o que contraria tais interesses, não faz de tal decreto uma realidade ontológica. Assim, a norma é, não raramente, a inversão da realidade.

domiciliando no Centro Ontológico, e se os usos, os costumes e as leis, passam a proceder de si próprios enquanto convenções exteriores, dá-se que moralizam e exteriorizam o homem e o mundo, numa desontologização sem resgate, até superficializarem a vida numa ilusão pelicular sem reverso (como aquela que Cristo encontrou, afinal). Enfrentamos aqui, pois, na dimensão da ação, o fundamental problema da essência e das aparências, entre uma atualização *práxica* da potencialidade ontológica (na noção de que o ente é pelo Ser, e de que o é em ação), e uma automaticidade estabelecida sem a referência de uma realidade em si, que exterioriza o homem até uma sua imagem, ou melhor se diria caricatura, distorcida e desreferenciada. Identifica-se, deste modo, a clivada distinção entre agir o que se é e pretender ser o que se faz⁶¹.

b) Comunidade e Sociedade

Deste cotejo entre a ética ontológica de matriz helénica e a moral deontológica romana⁶², podem deduzir-se dois modelos antropológicos e civilizacionais, apurando-lhes as causas até aos princípios metafísicos, bem como as consequências, hoje mais do que nunca experimentáveis (pelo efeito de cristalização e de sedimentação dos fatores apontados), extraíndo conceitos operativos que, em agonística binomial, nos servirão para melhor nos aproximarmos do que esteja em causa na ética radical de Cristo. Com efeito, esteados sobre o travejamento do binómio ética/moral, percebemos dois paradigmas básicos de organização política que são 1) a comunidade, florescente segundo os princípios éticos, e 2) a sociedade, alicerçada sobre os fundamentos morais⁶³.

⁶¹ É evidente que uma Tradição que tenha por mister preservar uma ética, não raramente o faz através de um preceituário que facilmente pode entender-se por moral e, neste sentido, a moral, o *ἔθος*, servirá de via segura para o ético puro, para o *ἥθος*, ou, pelo menos, para a não errância. Tal é o caso da Igreja Católica que tem por mister preservar a Verdade de Cristo que aqui consideramos do ponto de vista ético, fazendo-o por via da sua doutrina (onde se pretende, note-se, que o *ἔθος* proceda do *ἥθος* e que a este conduza). Contudo, as divisões esquemáticas que seguimos, sem desdizerem a realidade mais multidimensional e abrangente da vida vivida, permitir-nos-ão alcançar conclusões que, doutro modo, ficariam indistintas nos novelos aporéticos da complexidade sempre impossível de ser integralmente pensada.

⁶² Modelos que, insistimos em afirmar, devem ser tomados como arqueologicamente exemplares e indicativos de mundividências efetivas, mas nunca como dados positivos de uma qualquer historiografia.

⁶³ Embora não sigamos as suas indicações, veja-se com interesse a obra reputada como precursora numa distinção entre comunidade e sociedade: TÖNNIES, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1887.

A comunidade é o espaço intersubstancial de liberdade⁶⁴, não já de uma perda do Uno pela multiplicidade, no que pudéssemos diagnosticar como uma ressaca plotiniana, mas de uma unidade composta de diferenças. É a assembleia pneumatizada, até no sentido hegeliano de que o Espírito é intersubjetivo, na qual se experimenta uma evidenciação da essência por interativação dessa ontológica possibilidade. Na comunidade, utópica apenas porque há muito talvez se viva numa concretizada distopia, os indivíduos têm a maneira de ser ou o caráter do que essencialmente são, pois fazem decorrer os atos, as condutas, os costumes, as leis, e mesmo as instituições, da morada interior, do ἦθος indomesticável e incivilizável segundo os critérios invertidos da sociedade moral. Em comunidade, em unidade comum⁶⁵, vista já como fraternidade ou como comunidade de irmãos, vive-se eticamente, ontologiza-se na relação com o outro que não é experimentado como um “ele”, ou um “tu”, mas como um “eu-mesmo”, divisado (ou comungado) a partir do seu Centro Ontológico⁶⁶. Já a sociedade, derivada de *socius* que designa o companheiro, mas também o associado em união de interesse (como num empreendimento ou num negócio), ou ainda o aliado por convenção (por exemplo em geoestratégia), é o espaço do contrato, da convenção

⁶⁴ A liberdade, defende Jean Nabert, é uma realidade frágil quando pensada, passível de rápida desvirtuação, pelo que devemos renunciar à tentação de a tornar refém de uma definição especulativa. Cf. NABERT, Jean, *L'Expérience Intérieure de la Liberté*, Paris, PUF, 1924, p. 183. Contudo, a liberdade de que falamos não é a social, mutável, mas a que pode ser surpreendida como constitucional do homem e, mais ainda, do Ser. Importa sobretudo não tratar a liberdade (como a paz, a justiça, a felicidade ou o bem, por exemplo) como um valor, que, pelo caráter abstrato e estático, pode conduzir a estados degenerados como aquele que atravessamos, demitindo os indivíduos de se essencializarem para passarem a cumprir uma tábua axiológica de forma automática e inconsciente.

⁶⁵ É imediatamente intuitível que *communitas* traz consigo o sentido relacional, de caráter comum, que aqui se lê pela radicação no Centro Ontológico, de bem comum, mas não com um móbil subordinado a um interesse particular psicológico que é em tudo contrário ao amor caritativo. Cf. *1 Cor* 13, 5.

⁶⁶ A ação ética individual, ontopoiética, produz efeitos sobre o agente, transformando-o naquilo que verdadeiramente é, por ser dimanada pelo Centro Ontológico. Já a ação moral que assiste à pessoa, célula social, é meramente transitiva, falecendo a um fazer que, com gênese na exterioridade, se dirige ao exterior sem mais. Se a ação ética, como já foi dito, age segundo o que se é, e, mais ainda, segundo o que É, a ação moral pretende ser aquilo que faz. Assim, se a primeira responde a uma vocação interna que, subsumindo apetências que atendam a aptidões, é primeiramente um chamamento de cumprimento existencial pelo Centro Ontológico solicitado, atende a segunda à funcionalidade pela sociedade exigida, identificando-se com esse fazer. Diga-se, ainda, que o Centro essencial do sujeito é o ponto imaterial onde ele se descobre Ser além da pessoa, mas como indivíduo (como se verá no ponto seguinte).

mobilizada por interesse, do consenso tácito de regulamentações funcionais. Em sociedade assiste-se à multidão de pessoas desligadas, à multidão de estrangeiros sentindo o peso dos outros, seus oponentes no jogo de interesses de um *darwinismo social* onde só vingam os sócios maioritários. Havendo ainda um interesse comum instituído como princípio fundacional (interesse utilitarista), em sociedade os *socii* litigam uns com os outros, movidos por egoísmos, por interesses atômicos, pelo inescapável comércio no qual, sem belicisms explícitos, se pode compreender melhor a celebrada sentença *homo homini lupus est*. Todas as sociedades são morais e deontológicas, por isso mesmo desontologizadas e subjugadas por convenções extrinsecistas que impõem uma automaticidade psíquica e existencial, visível sobretudo nas suas consequências desoladoras, sejam a angústia, a pobreza, a solidão, a violência, entre tantas mais. A locução *Ubi homo, ibi societas. Ubi societas, ibi ius. Ergo ubi homo, ibi ius*⁶⁷ será verdadeira apenas se admitirmos como válida a primeira premissa, afinal inaceitável porquanto o homem extingue-se em sociedade para restar uma irreconhecível máquina isomórfica, humanoíde porém não humana, obedecendo acriticamente aos pensáveis propostos que assume como delimitação possível da realidade vivível⁶⁸. Ora, sendo certo que Cristo não visava uma qualquer sociedade, mas antes uma

⁶⁷ Cf. ULPIANO, *Corpus Iuris Civilis*. A inversão dos critérios de valor que geralmente preside ao direito, está patente no dito de Cícero, que, por ofício e sendo romano, podia discorrer sobre o assunto com autorizada propriedade: “Summum ius, summa iniuria”. Cf. CÍCERO, *De Officiis*, 1.10.33

⁶⁸ Um dos textos mais exemplares do contraste comunidade/sociedade, *Der Papalagi* (1920), os alegados relatos que, no início do século XX, o chefe de uma aldeia samoana da ilha de Upolu escreve aos seus conterrâneos a propósito de uma viagem pela Europa, dá assim conta deste aspeto dos pensáveis propostos (que melhor se diriam impostos): “Os jornais são maus para o nosso espírito, não só porque relatam o que se passa, mas também porque nos dizem o que devemos pensar disto ou daquilo, dos nossos chefes de tribo ou dos chefes de tribo doutras terras, e de todos os acontecimentos e ações dos homens. Os jornais gostariam que todos os homens pensassem o mesmo. Atacam a cabeça e os pensamentos do indivíduo. Pretendem que toda a gente tenha cabeça e pensamentos iguais aos deles. E sabem como levar isso a cabo. Quem leia, pela manhã, os muitos papéis, saberá o que, ao meio-dia, o Papalagi tem na cabeça e em que pensa.” Cf. *O Papalagi*, Lisboa, Antígona, 2003, p. 61. Para um aprofundamento ilustrativo da noção em sede contemporânea, veja-se a literatura distópica (geralmente realista sob o aspeto ficcional) de Franz Kafka, Aldous Huxley, George Orwell, Ray Bradbury, entre outros. Resta explicar que, se o que designamos por pensáveis propostos pode parecer estranho numa era de proclamada liberdade, de inumeráveis possibilidades, e até de narcisismo pessoal, não se pode perder de vista que o senso comum não é ultrapassável pelos regionalismos de denominadores comuns de que se faz a idiossincrasia do homem contemporâneo; pelo contrário, compõe-se disso.

Comunidade de irmãos, é mister reformular as expressões atinentes, mesmo que indiretamente, para um acerto conceptual devido. Assim, por exemplo, não se deveria falar de “ação social da Igreja”, mas antes de ação comunitária da Igreja, alteração semântica que, com esta esclarecida mudança de paradigma, demandaria refazer os princípios de ação, ajustando o dever ser ao que É. Por outro lado, a lamentada crise de valores ou a desmoralização das sociedades, e ainda a esquiva a quaisquer deveres, mais não são do que reordenamentos da disposição axiológica ou diferenciações dentro do mesmo inevitável e inescapável paradigma. O que acontece intrassocialmente é inevitavelmente moral (a imoralidade é ainda ínsita neste paradigma), pelo que teremos de nos admitir moralizados, vivendo em Roma triunfal, no centro do Circo, distantes da Atenas ideal (e assim mais real⁶⁹) e mais ainda do sopé da montanha onde são proclamadas as bem-aventuranças, claramente afastados das condições de possibilidade mínima para atender ao fundamento ético, convocador de uma integral revolução espiritual⁷⁰.

⁶⁹ A *ordo rerum* não tem privilégio sobre a *ordo idearum*, a não ser que por esta digamos um domínio do especulativo mental de conceções do mundo, apenas.

⁷⁰ Cumpre esclarecer o que visamos quando referimos a dimensão *espiritual*, termo polissêmico, de usos múltiplos e que pode desviar o propósito focado de um estudo desta natureza. Uma crítica epistemológica ao pensamento ocidental mostrará a sua origem como tendo uma natureza teológica e/ou espiritual. E, se as cosmogonias e teologias fundadoras, ou as metafísicas arcaicas e/ou posteriores, ou ainda a transferência de categorias, e *noemas*, para o que vem a ser a sistematização, mas, também, a revolução do pensamento cristão, são atendidas, debatidas e estudadas, a dimensão espiritual, propriamente dita, é pouco refletida, havendo como que um incómodo global com tal aspeto que se pretende infrarracional, primitivo, pré-filosófico ou mesmo a-filosófico. Com efeito, se a dimensão teológica foi sempre aceite de modo incontroverso, e até elevada a estatuto cimeiro, subordinando a filosofia a uma condição ancilar, vista pela legenda *philosophia ancilla theologiae* (embora esta fosse, mais precisamente, a teologia filosófica, natural ou racional, como coroação da metafísica, apartando-se da teologia revelada), a espiritualidade como fenómeno puro, não domesticado pela teologia, viu-se grandemente desprezada. A dimensão da espiritualidade e a sua meditação filosófica, desligam-se de uma típica filosofia da religião pois não se atêm tanto à forma de dogmáticas ou de doutrinas e das suas justificações nocionais, estabelecendo correlatos lógicos, historiográficos, ideológicos e o mais, mas antes atendem, mormente, ao carácter radical da experiência do fenómeno religioso no que ela exiba de dimensionamento psíquico diferencial e distintivo, eminente e inconfundivelmente espiritual. A dimensão espiritual será, pois, a experiência da consciência face a objetos típicos da religião, mesmo que sem religião estabelecida de modo institucional superordenado, mas, antes disso e mais radicalmente, a experiência da consciência em aprofundamento de si mesma no Centro Ontológico, no presentimento ou contacto sempre tangencial com o transcendente que aí se vislumbra. Importa, para isolar o fenómeno espiritual, desidentificá-lo de conteúdos a que geralmente é indiferenciadamente equiparado; tal é o caso de formas rituais que concernem, mais propriamente, ao âmbito do

c) Indivíduo e pessoa

Um outro binómio de magna importância, e cujos termos sofreram igualmente uma clara inversão na sua valorização, é o de indivíduo/pessoa. Indivíduo, *individuus*, é o indivisível, o que não sofre cisão ou corte⁷¹, surgindo-nos como o mais recuado substantivo, imprevisível de outro semelhante, no qual encontramos (aquém do qual e além do qual) o transcendente no Centro Ontológico. A ideia, universal, é indivisível como o indivíduo que tem, consubstancialmente, uma constituição *eidética* e *lógica*, e concreta-material. A oposição clássica entre indivíduo e universal entende-se aqui

religioso, mas até mesmo ao elemento pístico que pode concorrer para instâncias distantes da espiritualidade, como ideologias, sistemas políticos, axiologias e outras, ou ainda para o subjetivismo supersticioso e apassivante. O fenómeno espiritual é sobretudo de feição mística, apontando para a dimensão iniciática em mistérios de cariz interior, esotérico, secreto, à qual o ofício de autoscopia típico da filosofia originária não é estranho. Neste sentido etimológico, a mística remeteria para sucessivos graus de aperfeiçoamento traduzidos na e pela consciência. Por outro lado, enquanto mística, a espiritualidade percebe-se como experiência de singularidade, espontaneidade, gratuidade, irretentível por formas, resistente a mapas e procedimentos de repetição, e a outros expedientes gnósticos, por vezes atingindo uma expressão revelacional e assim de autoridade fundadora sobre a estrutura religiosa ou, doutro modo, tornando-se suspeita por irreverência inconformista e incontrolável ou desafiante, pelas religiões conformistas e controladoras. A espiritualidade remete, pois, para a experiência direta do divino real realíssimo, enquanto a religião é já o movimento restaurador da ligação (estabelecendo a pontifícia ligação entre margens – telúrica e celeste – tidas por apartadas) entretanto perdida, sendo o diagnóstico, mas ainda o remédio, como a filosofia é o *φάρμακον* de um diagnóstico de decadência. Cf. COLLI, Giorgio, *La Nascita della Filosofia*, Milano, ed. Adelphi, 1975, p. 1. A espiritualidade é, pois, mística sobretudo, em diálogo com um transcendente de algum modo interpelante ou pressentida, e, mais ainda, como escuta, requerendo uma desindividualização psicológica, algo que parece distinto de um movimento psicologicamente individuante como moção prima da gnose. O que aqui desenhamos como espiritualidade, não se cruza com a visão sobre o espiritual como superstição opiniosa e não inteligível, ou como processo desincarnante, alienante da realidade, substitutivo da vida vivida, mas exige, de um modo pouco tratado, mas convergente a todas as tradições espirituais, a indispensabilidade de um acontecimento metamórfico na consciência, no qual a pessoa se extingue, restando o indivíduo, indiviso com a origem-terminal do Divino em si. É assim que no fenómeno espiritual puro, além da sua situação numa dada religião, está em causa mais um *modus faciendi* do que uma normatividade cumprida, uma ética mais do que qualquer moral (embora esta possa ser vivida de modo ético, sendo assim viabilizadora da experiência ético-ontológica). A fenomenologia, *lato sensu*, da consciência em experiência religiosa, assim descrita, poderá ser dita de filosofia da espiritualidade, mas é certo que a filosofia é, antes de qualquer outro aspeto, intrinsecamente espiritual.

⁷¹ Ainda da tradução de *ἄτομος*, dando, por exemplo no plural (a partir de *individuus*), *individua corpora*.

como falaciosa pois se o universal é indiviso, o indivíduo descobre-se, através do Centro Ontológico como uni-versal. Com efeito, os indivíduos são material mas não formalmente distintos, dada a sua constituição ontológica⁷². Avaliamos o indivíduo numa modalidade substancial, não accidental, pelo que o constitui ontologicamente e não tanto por aquilo que fenomenologicamente o manifeste. O indivíduo é o ente em si que é por si e para si, mas em monádica comunhão com os demais indivíduos diferenciados de que se compõe a totalidade universal. Estes postulados, por demais óbvios no decurso de uma definição etimológica do conceito, enredam-se porém no conceito de pessoa, que se lhe antepõe em dignidade de um modo indefensável⁷³. De *personare*⁷⁴, a reverberância altissonante que as máscaras cómicas e trágicas proporcionavam por intermédio da conformação côncava, *persona* remete primeiramente para a máscara teatral⁷⁵ e, assim, para a personalidade, a personagem psíquica (pluralizada) de íncios associacionismos desidrativos e passionais, que passivamente cumpre um papel na tragicomédia da vida socializada. É um nada, um ninguém⁷⁶, como o mostra a língua francesa, uma heteronomia a ser dominada, como viu e concretizou Fernando Pessoa, até por inspiração do próprio nome⁷⁷. A pessoa só pode assim ler-se como uma unidade abstrata e lógica de atribuições, como nexos psicológico e moral de uma sistematização de elementos que supõem um eu, não

⁷² Não seguimos a linha que afirma ter o universal mais indivíduos como estes manifestam mais realidade, pois que isso é dizer que o universal é meramente abstrato, como à frente se constatará que não é.

⁷³ A polissemia de pessoa está sempre adstrita a uma falácia etimológica. Enuncia-se a pessoa moral como o ser individual participante na sociedade moral e intelectual, a pessoa física como a manifestação corpórea da primeira, a pessoa jurídica como qualquer ente sujeito às convenções de direitos e deveres legislados; mas sempre num destacamento de preeminência, mesmo ontológica, face a indivíduo. A neoescolástica, por exemplo, chega mesmo a conferir ao indivíduo a dimensão material do sujeito e à pessoa o plano de vida superior na sua relação com Deus.

⁷⁴ Embora, tivesse havido algumas vontades, quase românticas, de a fazer decorrer de *per se unum*.

⁷⁵ Ainda de *πρόσωπον* e, mais claramente, de *προσωπεῖον*.

⁷⁶ Longe da significação maior de οὔτις ou do equivalente latino *nemo*, como explorados na literatura universal.

⁷⁷ Ao método heteronímico como *ontopoiesis*, dedicámos os seguintes estudos: VISTAS, Pedro, “Fernando Pessoa as Portugal: Prometheus Unchained”, in *Aristokratia II*, Mantecore Press, 2014, pp. 172-183; *Idem*, “Fernando Pessoa e o Cristianismo – Leitura de O Caminho da Serpente” in *Nova Águia*, n.º 16, 2.º semestre, 2015, pp. 71-79; e, sobretudo, *Idem*, “Do Imaginal no Livro do Desassossego – A essência da poesia”, in EPIFÂNIO, Renato (Coord.), *Tabula Rasa – 1.º Festival Literário de Fátima*, Sintra, Zéfire, 2017, pp. 361-392.

havendo, na interpessoalidade, uma rede monádica de comunhão, mas antes um esquema de comunicação inconsciente, não necessária ou constitutiva, mas adventícia. De facto, a pessoa é, enquanto máscara, insígnia maior da utensilidade social, da sua desontologização, da sua exterioridade moral. E contudo, o conceito de pessoa atingiu no cristianismo uma expressão tão elevada, refinada, e afastada do seu étimo, que uma abordagem necessariamente rápida, como a que aqui cumpre realizar, ultrapassa uma vastíssima tradição de comentários sobre o que, em rigor, entendemos ser um desvio conceptual inadvertido. Adotado o conceito de *persona* como substância que existe por si própria (sendo incomunicável), para definir hipóstase⁷⁸, viram-se vulgarizados em âmbito teológico os conceitos de pessoa e de hipóstase, indiferenciadamente, para referir As Pessoas Divinas⁷⁹. Todavia, pelo já expendido, o conceito não suporta os atributos conferidos e, na definição de Boécio, “*rationalis naturae individua substantia*”⁸⁰, é explícita a necessidade da correção devida. Boécio usa *individua*, isto é *indivisum in se*, para definir um termo que lhe é antitético, nada sendo menos autêntico, próprio, incomunicável, existente por direito próprio (*sui iuris*) ou inconsútil, do que uma máscara, feita de partes (psíquicas, emocionais, desiderativas) exemplares da fragmentariedade relativa à personalidade humana⁸¹. Persistir no uso deste conceito só por vínculo tradicional parece-nos fraco argumento⁸², pelo que propomos a sua substituição por indivíduo como “*indivisum in se et divisum a quolibet alio*”, inferindo-se que indivíduo é a substancialidade ou,

⁷⁸ Note-se que ὑπόστασις, era então traduzida, conjuntamente com οὐσία, como *substantia*.

⁷⁹ Onde surgem as expressões *Três Pessoas da Trindade* ou *União Hipostática*.

⁸⁰ Cf. BOÉCIO, *Liber de Persona et Duabus Naturis contra Eutychem et Nestorium*, cap. III (P.L., 64, 1343, c-d).

⁸¹ É de interesse considerar como o sujeito psíquico, foro de pulsões heterogêneas, é denegado nos processos de ascético-mística, imitativos da senda de Cristo, propondo-se repetidamente uma ascensão acima dessa instância de alteridade, de inverdade, de ilusão, no que é, afinal, uma muito evidente lição de permanente transpessoalização. O número de partes do psiquismo, a sua pluralidade pulverizante, ressoa ainda o que de dia-bólico exista como potência desunitiva. A máscara é *legião*: “Λεγιῶν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοὶ ἔσμεν”. Cf. Mc 5, 9. Já a unidade, a Unidade em Cristo que é Cabeça da Igreja e Centro do universo (reunindo em Si as diferenças e mantendo-as: Jo 17, 20-26), é por exemplo patente nos primeiros cristãos como Dom do Espírito. Cf. Act 2, 44.

⁸² Embora seja este um argumento triunfal na filosofia filosofada, não o poderá ser jamais na filosofia filosofante, até porque, como vimos atrás, a Tradição serve, sobretudo, para transmitir a Verdade no máximo de evidência que consiga. O ἔθος deve transmitir o ἦθος de acordo com o que este pulse de verdade, donde a vantagem das correções etimológicas.

como Zubiri preferia apurar, a substantividade por excelência⁸³. É falacioso pretender a equivalência entre pessoa e hipótese, que etimologicamente significa um fundamento básico e firme, se a máscara não pode ser subsistente por si mesma, consistente, estável, completa⁸⁴. A máscara não é o rosto do indivíduo. Devolver a *persona* o seu eco etimológico, possibilita-nos ajuizar que fica em risco quer a independência quer a subsistência supostas de pessoa, mas também, como já foi dito, a sua constituição ou condição relacional, uma vez que a máscara vela, oferecendo um simulacro de rosto que impede a relação genuína. Uma máscara, uma pessoa, não pode ser fim em si mesma, mas apenas um meio para um fim, sendo sempre um objeto. Só o indivíduo é irredutível à coisificação, só o indivíduo pertence privilegiadamente a uma esfera qualitativa, não sendo mediatizado. Esta deficiente etimologia terá contaminado as definições sucessivas de pessoa e contribuído para a falta de esclarecimento desta idade trevosa; assim, o conceito de pessoa não suportou os seus opositores dos séculos XIX e XX, dentre os quais Nietzsche e Freud, que abalaram o baluarte cultural, numa mais ou menos pertinente substituição do inamovível Ser pelo fluido estar.

Professa-se, pois, que o indivíduo é o sujeito ético essencial, habitante da comunidade, e a pessoa uma redução moral, residente em sociedade. A máscara é o títere deontologicamente comandado, afeito aos costumes do *theatrum mundi*, lançada ao proscênio para cumprir um texto acabado, fatal, fazendo crer que o aparente equivale ao essente; o indivíduo, por outro lado, tem a ontopoieticidade de se recriar e de se des-cobrir além do que esteja, encontrando, nessa constituição incindível, um transcendente de mais-que-eu.

d) Trabalho como fecundidade ou como tortura

A ação ética individual, ontopoiética, produz efeitos sobre o agente, transformando-o naquilo que verdadeiramente é, por ser dimanada pelo

⁸³ Cf. ZUBIRI, Xavier, *Sobre el Hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 115

⁸⁴ Como é magistralmente exposto no soneto VIII de 35 Sonnets de PESSOA, Fernando: "How many masks wear we, and undermasks,/ Upon our countenance of soul, and when,/ If for self-sport the soul itself unmasks,/ Knows it the last mask off and the face plain?/ The true mask feels no inside to the mask/ But looks out of the mask by comasked eyes./ Whatever consciousness begins the task/ The task's accepted use to sleepness ties./ Like a child frightened by its mirrored faces,/ Our souls, that children are, being thought-losing,/ Foist otherness upon their seen grimaces/ And get a whole world on their forgot causing;/ And, when a thought would unmask our soul's masking,/ Itself goes not unmasked to the unmasking."

Centro Ontológico. Já a ação moral que assiste à pessoa, célula social, é meramente transitiva, falecendo a um fazer que, com gênese na exterioridade, se dirige ao exterior sem mais. Se a ação ética, como já foi dito, age segundo o que se é, e, mais ainda, segundo o que É, a ação moral pretende ser aquilo que faz, com isso se identificando. Assim, se a primeira responde a uma vocação interna que, subsumindo apetências que atendam a aptidões, é primeiramente um chamamento de cumprimento existencial pelo Centro Ontológico solicitado, atende a segunda à funcionalidade pela sociedade exigida, identificando-se com esse fazer mecânico e desreferenciado. Esta avaliação centra-nos no problema do trabalho, dimensão que, ao invés de essencializar o homem (e a comunidade), pelo fomento de cumprimentos vocacionais, o aliena de si e dos demais através de uma estrutura social que multimodamente concorre para desviar os indivíduos das suas vocações, exteriorizando-os e personalizando-os. O valor da igualdade da pessoa nas sociedades democráticas, devastador dos caracteres diferenciais dos indivíduos, é aplicado por processos de escolarização didático-deontológicos e não ético-pedagógicos, que culminam em triagens não raramente oligárquicas nas quais o mérito é sangrado em favor de nepotismos e outros elevadores estruturais de sócios majoritários⁸⁵. A diferença, categoria fundamental da vida e primeira evidência do indivíduo e da vocação, é a todo o transe atacada em favor de uma igualdade suposta. Retrato disto, o gênio deixou de ser estudado enquanto tal, termos como “escol” ou “elite” são hoje ofensivos, e as profissões vocacionais presumem-se restritas (e cada vez menos) ao domínio artístico, religioso, professoral ou médico. As pessoas passam a maior parte das suas vidas num trabalho que, fazendo jus à sua raiz de *tripalium*⁸⁶ se afigura socializador e torturante do que nelas pudesse ser ain-

⁸⁵ Disto mesmo tratámos no estudo: VISTAS, Pedro, “Da Didática à Pedagogia – Para uma Restauração da Filosofia”, in ed. cit. Quanto ao modo como este problema se relaciona com as democracias, veja-se ainda, *Idem*, “Movimentar Águas Paradas ou da Libertação de uma Pedra que julgava ser um Pássaro (Um Programa de Transpolitização)”, in *Nova Águia – Revista de Cultura para o Século XXI*, n.º 18, 2.º semestre, Sintra, Zéfiro, 2016, pp. 215-223.

⁸⁶ Instrumento romano de tortura, constituído por três estacas (*tres+palus*, também de *tripalis*: sustentado por três estacas), no qual se torturavam (*tripaliare*) os escravos, *tripalium* poderá ainda proceder do homónimo instrumento agrícola com que se batia o cereal. Agostinho da Silva rejeita a etimologia pois, com bonomia, entende que para a maioria dos homens o trabalho está longe de configurar uma tortura. A partir do adágio “quem não trabuca não manduca”, entende que a derivação *trabucar* só poderia advir de uma forma de latim popular com dois cc: *trabuccare*, cuja raiz poderia ser *trabuccus*, significando uma medida agrária que serviria para medir campos. Tomando a forma *trabucus* em vez de *trabuccus*, encontra o verbo *trabucare* que evolutivamente daria, por fim, *traballar*. Cf. SILVA,

da vida sensível, despedaçante da unidade ontológica, distante do trabalho como santificadora cocriação⁸⁷.

e) Individuação e desindividuação em correspondência com as dimensões psicológica e ontológica

As distinções entre os dois modelos antropológicos e civilizacionais em causa, permitem descobrir quer uma fina psicologia, quer uma metafísica envolvidas que, compreendendo o homem em processo, sofrem agora exposição sistemática. O indivíduo ético, em coincidência consigo mesmo através do Centro Ontológico, com eixo no Ser e não num estar vulgar, em ampliação de si mesmo, experimenta uma progressiva desindividuação psicológica conducente a uma individuação ontológica. Experimenta-a e é dela resultado. Contrapolar, a pessoa moral, em descoincidência consigo

Agostinho da, “Nota Filológica sobre o Verbo Trabalhar”, in *Estudos Sobre Cultura Clássica*, Lisboa, Âncora Editora, 2002, pp. 203-204 (originalmente publicado em *A Águia*, Porto, n.º 49-54, julho a dezembro de 1926, pp. 29-31).

⁸⁷ Adotando a hipótese de *trabucare* como etimologia possível (*vide, supra*), notamos a ligação ao trabalho fecundo dos campos que alimentam (simbolizando, ademais, a cultura humana em sentido lato), geralmente trabalhados em comunidade, depositando a semente na interioridade que floresce... revelar-se-ia, através desta etimologia assim repensada, a vertente ética, comunitária, ontológica do trabalho. Esta perspetiva ontológica do trabalho sofre desenvolvimento no Cristianismo, desde a ligação veterotestamentária onde Deus é descrito como um trabalhador que descansa da Obra realizada ao sétimo dia (Gn 2, 2-3); a criatura humana é, *imago Dei* (Gn 1, 26-27), colocada no edénico Jardim para o trabalhar e guardar - (...) *ut operaretur et custodiret illum* (Gn 2, 15). Esta imitação da grande Obra da Criação está ainda presente em outros passos, como no relativo ao Decálogo, onde se ordena que o homem descance ao sétimo dia como o seu Criador, clarificando-se, deste modo, a importância religiosa da consciencialização dos ritmos laborais (Ex 20, 8-11), sendo o trabalho um expediente de essencialização ou de divinização por se saber cocriação. Depois da transgressão ao provar do *fruto proibido*, a punição obriga ao trabalho penoso para arrancar da terra o alimento, sendo esta a outra faceta, já torturante, do trabalho (Gn 3, 17-19). Mas o mais eloquente testemunho da propriedade ontológica do trabalho é, porventura, o da simplicidade calada da vida de Jesus como artesão, atividade aparentemente incompatível com o conhecerem-se as escrituras (Mc 6, 3, ou Mt 13, 55). A ética de Cristo vem a ser de ação, avançada como trabalho criativo em seguimento do Pai (Jo 5, 17), mas os anos de artesão mostram uma oblação pura a um trabalho que não busca os sinais como numa “ética protestante do trabalho”, mas que é um trabalhar com, uma cocriação, donde que também, ou sobretudo, vocacional. Esta reflexão de um trabalho com Deus ou de um trabalho de Deus, foi seguida na Igreja por várias ordens e movimentos, especialmente pela prelatura *Opus Dei* que professa as propriedades santificadoras do trabalho quotidiano, com uma feição que permitiria ainda, pela oblação mortificante advogada, superar esta dicotomia esquemática aqui levada a cabo entre o trabalho como *trabucare* e como *tripalium*.

mesma por referência a uma exterioridade que lhe é essencialmente alheia, com eixo num mero estar, em estagnação ou retrocesso de si mesma, experimenta uma progressiva individuação psicológica, conducente a uma desindividuação ontológica. Também a pessoa experimenta e é resultado desta experiência. O indivíduo em processo, esse estar sendo numa estrutura gerundiva que dá conta do trânsito processual, é visível desde logo pela gênese do eu através de um nós, num dentro-fora e fora-dentro⁸⁸ de que se vai compondo a individualidade, até à maturação filosófica e espiritual na peregrinação do tempo. Trata-se, pois, de uma subjetividade em processo de essencialização, de ontologização até ao fundamento ético que não é uma técnica de fazer, mas um agir através do que se é, e de ser-se o que se é coincidindo com o Ser incoarctável e impredecível. Poderá dizer-se que o indivíduo personalizado em processo de despersonalização (ou de transpersonalização) não é já habitante de um dos extremos dicotómicos Ser/estar, mutável/imutável ou eterno/contingente, pois vive o trânsito entre os dois extremos, tratando-se de uma subjetividade viva e real, não ideal. Considera-se possível o atingimento de uma individuação ontológica maximamente desindividuada de registos psicológicos, mas do que seja esse máximo, não mensurável, ademais, parece não se poder tratar⁸⁹. Todavia, e não obstante esta salvaguarda, a verdade do homem não é a sua condição transitória, não estando ele condenado ao nomadismo errático psicológico, emocional e existencial, e se é certo que o aperfeiçoamento individual, de acordo com o princípio de individuação, compreende uma progressiva atualização de todas as potências que se têm por inesgotáveis⁹⁰, tal trânsito, a caminho da verdade, não constituindo em si mesmo a verdade cumprível que teleologicamente luz no fundo da noite escura, promete conduzir até ela. O itinerário descrito, síntese da filosofia e de todas as formas culturais éticas, estava já mapeado nas palavras de Sto. Agostinho: “Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas”⁹¹. É nesse íntimo ἦθος, no Centro

⁸⁸ Parafrazeando Ortega y Gasset, *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, in ORTEGA Y GASSET, J., *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1987, XII, pp. 577-594.

⁸⁹ “Nunca a casa do *ethos* está pronta e acabada para o homem, e esse seu essencial inacabamento é o signo de uma presença a um tempo próxima e infinitamente distante, e que Platão designou como a presença exigente do Bem, que está além de todo ser ou para além do que se mostra acabado e completo.” Cf. LIMA VAZ, Henrique C., *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, São Paulo, Edições Loyola, 1988, p. 12.

⁹⁰ Tendo em conta inesgotabilidade recreativa da ideia plasmada na matéria, enfrentando circunstâncias e possibilidades várias.

⁹¹ Cf. STO AGOSTINHO, *De Ver. Relig.*, XXXIX, 72.

Ontológico, que se descobre o transcendente⁹², o *Verbum interius*, podendo assim, depois da desindividuação psicológica e da ontológica individuação, declarar-se: “Noverim me, noverim te!”⁹³ Não obstante, nesse recesso do

⁹² Veja-se ainda o Centro Ontológico como o *tópos* interno onde os ritmos de aferência (a tendência do homem ao transcendente) e de eferência (a tendência do transcendente à humanidade) coincidem.

⁹³ Cf. STO AGOSTINHO, *Soliloquia*, II, 1, 1. O trânsito de uma desindividuação psicológica a uma ontológica individuação está, ademais, exposto em todas as mensagens culturais e espirituais genuinamente éticas, naquilo a que num estudo designámos por Vias Arqueológicas. Cf. VISTAS, Pedro, “De Kant a Salomão, Para uma Ética do Discernimento”, in ed. cit., pp. 113-149. Assim, também na filosofia antiga, e desde logo em Sócrates, Platão, ou Aristóteles, podemos gizar um trajeto afim. A pedagogia platónica exige uma *κάθαρσις*, convocando à desindividuação psicológica. Por isso são considerados veículos que mais se diriam místicos: a problemática da *μαντική*, a revelação divina pelo *ἐνθουσιασμός* ligando-se à profecia e à poesia de origem extática, ou a recursiva presença do mito. Mas a desindividuação psicológica refere-se também ao Bem que é ainda além do Ser, transcendentalizando-se supraontologicamente, qual divino que assim culmina e confere sentido e ordem à teoria ideal. A *πρώτη φιλοσοφία* continua, para Aristóteles, a ser o âmbito essencial do exercício filosófico dizendo respeito ao domínio que cumpre a contemplação do ser, mas é a ética que nos desvela a via exequível de uma ontopoiética de culminância teórica onde se exige a ontológica individuação. A *εὐδαιμονία* é indicativa de uma transpessoalização uma vez que implica, ultimamente, uma aproximação a um Bem supremo não pessoal. Assim, se a redispção do homem através do hábito, a obediência às virtudes, o exercício racional ou a aspiração a uma vida divina, são desindividuaadores psicológicos, é a individuação ontológica que no ideal de sábio se visa. De facto, a realização extrema das possibilidades humanas deve ser procurada no cabal propósito da natureza humana, através da participação da vida divina em si. Percebe-se pois, que a natureza humana é fundamentalmente um processo de divinização do qual a desindividuação psicológica e a consequente individuação ontológica constituem o mapa diretor mais explícito. Se esta fórmula evidência, ela é ainda a suprema evidência, a atualização maior da verdade a ser. A heroica *παιδεία* em causa entende a formação do indivíduo de acordo com a sua essência transpessoal, divinizando-o através de uma já divina *θεωρία*. Há, com efeito, uma diferença substancial entre a atenção à individualidade por parte dos gregos e o culto da subjetividade hodierno. O *αὐτόν* não remete para o sujeito pessoal, mas para o ideal mais puro de homem aristocrático, focando o que em si seja mais do que o eu personalístico, cumprindo-se destarte o repto sófico do *γνώθι σεαυτόν*. Platão e Aristóteles visam uma ética aristocrática distante do humanismo neoclássico que a perverteu, desvirtuando-a até ficar irreconhecível. Esta chave hermenêutica, da desindividuação psicológica até uma ontológica individuação parece ser, em si mesma, a essência possível da filosofia uma vez que ao mesmo tempo se constitui como a verdade com a qual se conhece e a verdade que se conhece, aliando destarte a *veritas qua cognoscitur* e a *veritas quae cognoscitur*. Embora nos concentremos no Ocidente, veja-se como esta individuação ontológica através de uma contração no Centro Ontológico é universal. Procurem-se, por exemplo, as proximidades com o *en-stasis*, como tratado por ÉLIADE, Mircea, *Techniques du Yoga*, Paris, Gallimard, 1948, p. 93.

Deus absconditus, ou do *Emmanuel*, ainda do Reino dos Céus dentro de nós, descobre-se o Ser antes do Transcendente, é no domicílio mais íntimo, é no ἦθος, afinal o *interior intimo meo*, que me conheço a mim mesmo por me descobrir, em mim mesmo, mais que eu⁹⁴. Pode assim dizer-se que se o processo é do ponto de vista lógico, infinito, pela possibilidade sempre nova de ressementar a linha de perfeição, não deixa de ser efetivamente cumprível em qualidade pura; pensando nos paradoxos de Zenão, pode glosar-se que, sendo impossível do ponto de vista lógico, pode afinal dar-se o passo concreto.

Pelo dito se entende facilmente que a pretendida sinonímia entre ética e moral seja hoje tão bem aceite, uma vez que continua a ser a tradução de Cícero a perpetuar-se em eco civilizador, anulando-se o ἦθος como habitação própria do humano a partir da qual ele se dispõe no e ao mundo, e reduzindo-a, sistematicamente, a *scientia moralis* de aplicação social, perdendo assim toda a universalidade.

f) Felicidade e infelicidade

Como culminância binomial deste elenco de reconceptualizações, temos o corolário conclusivo e a possibilidade maior de avaliação destes dois modelos antropológico-civilizacionais: felicidade/infelicidade. É através deste binómio que se perceberá, finalmente, se houve algum passo efetivamente dado.

A felicidade, muitas vezes tida como ápice teleológico da existência humana ou como seu mais fundamental móbil, parece ser, na sua definição comum de estado perfeito ou de plenitude, incompatível com o aspeto de sucessividade da vida, mais sugerindo uma viabilização ultraterrena, seguindo os neo-platonismos de réplicas várias ou a conhecida lição kantiana a propósito⁹⁵. E, de facto, *felicitas* ou ainda *felix*, reportam o estado fecundo, fértil e abundante, mais estacionário e sedentário do que nómada, requerendo nesse sinal agrícola remissivo para o fundamento cultural logóico, um contacto com a intimidade profunda da terra (um outro ἦθος) que sub-está (sendo o estado próprio do indivíduo), uma decorrência aparente das

⁹⁴ “Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.” Cf. STO AGOSTINHO, *Confes.*, III, 6, 11. É no mais interno do si-mesmo que se descobre essa Superna Alteridade divina, no mais imanente que se surpreende o transcendente (ou o mais evidente acesso ao mesmo).

⁹⁵ Cf. KANT, *Immanuel*, *KpV*, I, II, 10. Veja-se, contudo, as definições de felicidade como processo, como a de Hobbes: “*Felicitas est progressus perpetuus ab una cupiditate ad alteram.*” Cf. HOBBS, Thomas, *Leviathan*, I, 11.

essências (o fruto da semente sub-stancial), numa dedicação congruente e unificada (individual e amorosa-vocacional), que vem a ser uma ação transformadora para o próprio agente (pelo alimento), e, como o é geralmente, denotando uma atividade comunitária em que o outro equivale a um eu pois todos comem do cultivo comum que os nutre, dando vida⁹⁶. É assim que a felicidade não será, propriamente, a reunião de todos os bens⁹⁷, mas antes O Bem supremo no florescimento pela coincidência com o Centro Ontológico e com o que nele é transcendência, outra *janua Coeli*. A semente caída à terra em desindividuação psicológica frutifica depois em ontológica individuação, que sendo vida ligada ao fundamento, concede vida fundamental. A felicidade é, assim, o *gaudium de Veritate*⁹⁸, estável porque, em grau perfeito, absolutamente coincidente com o Ser, liberta de inconstantes movimentos psíquicos ou emocionais, estável porque fecunda de Ser infinito, dispensando-se rumos, direções, agências adjacentes. Donde que *infelicitas* ou *infelix*, se referem ao estado desafortunado de improdutividade, de esterilidade de uma máscara funcional, psicologicamente individuada, desontologizada pela ficção social extrinsecista que é moral, deontológica e estagnadora, e que asfixia quaisquer potências fecundas do solo, fazendo a pessoa falecer, asténica, à míngua de vida. É assim que a consequência deste itinerário, não mecânica, não causal, mas adventícia como na gratuidade pura de um Dom, se percebe como a felicidade plena de estar fusionalmente coincidente com o Ser, no que, por ora, poderia ser dito como um trajeto de ontologia mística. A desindividuação psicológica, equivalendo a uma *purgatio*, permite, através de uma individuação ontológica (*illuminatio*), a *unio* da perfeita coincidência com o Ser. Se o primeiro grau é entendível dentro do percurso ascético, os dois últimos tornam-se legíveis dentro de um paradigma místico contemplativo. Todavia, o que de facto seja essa *unio mystica*, e qual a qualidade do já aludido transcendente (no Centro Ontológico descoberto), só viremos a esclarecer adiante⁹⁹.

⁹⁶ É, pois, pelo dito, consequência e concurso para um trabalho fecundo cuja raiz, como anteriormente avançado, decorreria de *trabucare* e não de *tripalium*. Vide, *supra*, n.º 86.

⁹⁷ Pensa-se em BOÉCIO, *De Consolatione Philosophiae*, III, 9.

⁹⁸ Cf. STO. AGOSTINHO, *Confes.*, X, 23, 33.

⁹⁹ A identificação do Centro Ontológico não dá conta, necessariamente, de uma consciência em *unio mystica*, dir-se-ia integralmente absolvida, é a sua possibilidade, mas não o seu cumprimento em ato. O Centro Ontológico trata-se de uma instância intermediária, mediadora, de uma dimensão privilegiadamente relacional, mesotérica, de dinâmica intelectual-espiritual onde é certo que a *conscientia* pode dar-se conta, no seu exercício reflexivo próprio, do *Deus connosco*, mas que, em si mesma, é só ainda potencialmente

Segue-se um quadro sinóptico com os conceitos tratados:

Paradigma Grego (Ético-Ontológico)	Paradigma Romano (Moral-Deontológico)
Comunidade	Sociedade
Indivíduo	Pessoa
Ser	Estar
Essência	Aparência
Vocação	Função
Ação que produz efeitos sobre o agente (ontopoiética)	Ação meramente transitiva
Desindividuação psicológica e individuação ontológica	Desindividuação ontológica e individuação psicológica
Coincidência consigo mesmo	Descoincidência com o “si-mesmo”
Ampliação	Estagnação
O outro como um si-mesmo (e no si- mesmo descobre-se o Outro)	O outro como um obstáculo, como um adversário
Felicidade	Infelicidade

Sendo certa a interpotenciação, se os conceitos foram desvirtuados por ação do mundo, ou se foi o mundo desvirtuado pelo uso errado dos conceitos, não é questão em que nos devamos deter. Importa sim reter que o conceito, quando usado em desatenção à sua etimologia, vai sendo redefinido *ad libitum*, sem qualquer critério regulador na contemporânea legitimação *a priori* de tudo poder ser de qualquer modo. E, como vimos, se o mundo e se a natureza do homem são culturais, um conceito usado com deficiência mundifica deficientemente, pervertendo a vida humana¹⁰⁰.

religiosa, mesmo com o Ser. O Centro Ontológico é a instância em que não é tarde de mais para os deuses, nem cedo de mais para o Ser, parafraseando Heidegger, mas onde se cruzam todos os co-possíveis.

¹⁰⁰ Permitimo-nos uma observação mínima, de algum modo fora de âmbito, quanto à desetimologização da língua portuguesa, construída sobre o grego (mais do que se supõe) e sobre o latim, operada pelo devastador acordo ortográfico de 1990 que a tornará irremediavelmente irreconhecível e órfã de portugalidade, restando-lhe a referenciação pragmático-funcional, automática e automatizadora, descaracterizadora de identidade, que convirá

Com a reconceptualização estabelecida, inverte-se o mundo invertido, encontrando-nos, assim, em situação anormal, mas renaturalizada, aptos a poder avaliar a ética radical de Cristo, avançando ao sumo ápice evangélico como ilustração cimeira de uma demanda ética integral. Só com esta reformulação de critérios poderemos encontrar o fundamento de um ἦθος ontológico, espelhante do *Reino dos Céus*, que, doutro modo, estamos ainda e mais que nunca em plena Roma e, nesta, no centro de um Coliseu distópico onde se desmembra o homem espiritual votado às mais animalescas (sub-humanas) potências. Só assim se recentrará a ética na sua inescusável exigência espiritual que, demandando uma transformação interior (subsumida no trânsito de uma desindividuação psicológica a uma individuação ontológica), convoca à plenitude que dá em ser habitante lídimo do *Reino dos Céus*, experimentando, ou encarnando já, a Verdade¹⁰¹.

III. Da Ética Radical de Cristo

a) A ética como arqueologia ontológica além da moralidade

Será no *Sermão da Montanha* que, em síntese, melhor se evidencia a ética de Cristo¹⁰², pelo que iremos comentá-lo nos passos mais significativos a partir da versão de *Mateus*¹⁰³, por se nos afigurar como a que melhor documenta a dimensão ontológica aqui seguida¹⁰⁴. O paradoxal texto das

talvez a pessoas e à sociedade da Pátria despenhada em país, mas não a indivíduos ou à Comunidade Lusíada.

¹⁰¹ Verdade vivida que é aquilo de que a filosofia se há de ocupar, e que subjaz a qualquer senda de vida radicalmente vivida: “Jésus, éclaire-moi, tu le sais, je cherche la vérité...” Cf. STA. TERESA DO MENINO JESUS, Ms B 4v.º.

¹⁰² Sendo a *magna charta* da ética evangélica. Cf. STO. AGOSTINHO, *De Sermone Domini in Monte*, 1, 1, 1. Diga-se que é interessante analisar o exórdio das bem-aventuranças como simbólico da elevação do que vai ser dito (Cristo sobe a um monte), mas também do jaez contemplativo da mensagem (senta-se), ou ainda da graduação diferencial de entendimento (os discípulos aproximam-se). Cf. Mt 5, 1-2.

¹⁰³ Cf. Mt 5, 1; 7, 29.

¹⁰⁴ Quanto à narração do *Sermão da Montanha*, não nos ocuparemos do debate em torno de *Lucas* e *Mateus*, na busca da dita “fonte Q” e do que pudesse ser, em *ipsissima verba*, a mensagem pristina de Cristo que muitos pretendem ver exposta em *Lucas*, mais do que em *Mateus*, por se entender que o que no primeiro é apresentado como a preocupação concreta com aqueles pobres, com aqueles desvalidos e com aqueles doentes, é depois universalizado e espiritualizado no segundo, já em preocupação pedagógica. Por exemplo, nas *bem-aventuranças*, onde em *Lucas* diz “Felizes vós, os pobres (...)” ou “Felizes vós os que agora tendes fome (...)” (*Lc* 6, 20-21) diz em *Mateus* “Felizes os pobres em espírito (...)” ou

bem-aventuranças, declara como bem-aventurados os pobres em espírito e os perseguidos, pois, se as comunidades de indivíduos éticos estão aptas para o Reino dos Céus, deverão enfrentar a oposição da sociedade¹⁰⁵ (do *mundus inversus*) que inevitavelmente os verá como uma ameaça inconformista à estrutura estabilizada¹⁰⁶. Reza o texto: “Felizes os pobres em espírito, porque deles é o Reino do Céu”¹⁰⁷. A pobreza advogada, aqui num sentido mais lato do que consta em *Lucas*¹⁰⁸, não é senão a desindividuação psicológica

“Felizes os que têm fome e sede de justiça (...)” (Mt 5, 3-6). A estrutura narrativa entre os dois evangelistas, faz-se de uma introdução (*as bem-aventuranças*, Lc 6, 20-23; Mt 5, 3-11), uma primeira parte sobre o amor incondicional (Lc 6, 27-36; Mt 5, 39-48), uma segunda parte sobre o julgamento sobre o próximo (Lc 6, 37-42; Mt 7, 1-5), uma terceira que consiste na recolha de várias sentenças (Lc 6, 43-45; Mt 7, 16-20) e uma conclusão sobre a fixação em firmes fundamentos (Lc 6, 47-49; Mt 7, 24-27). Porque, neste passo, não pretendemos um estudo intertextual ou filológico (o nosso percurso será mais essencialista do que historicista), mais na senda de uma *ipsissima vox* do que de uma *ipsissima verba*, seguiremos doravante uma tradução comum dos textos evangélicos: *Bíblia Sagrada*, Lisboa, Difusora Bíblica, Franciscanos Capuchinhos, 2003. Todas as citações seguintes serão a partir desta edição, a não ser que notado doutro modo, pelo que prescindiremos de remeter para a dita. Para uma outra avaliação, mais convencional, veja-se, dentre uma vastíssima bibliografia, de CHILTON, Bruce, e McDONALD, J.I.H., *Jesus and the Ethics of the Kingdom*, London, SPCK, 1987, ou o excelente estudo de COLLANGE, Jean-François, *De Jesus a Paul – L'éthique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1980.

¹⁰⁵ O verdadeiro Cristianismo é essencialmente antiprotestante: estaremos tanto mais perto de Deus (não exatamente por eleição) quanto menos sofreremos aplauso da turbamulta que soltou Barrabás. O Cristão que tem sucesso no mundo pôs as mãos (algures, senão sempre) na *cvitas diaboli*, de mãos dadas com o príncipe do mundo, mesmo que delirando em febre alta com O Rei. Não há meio-termo.

¹⁰⁶ Não se devendo ler a afirmação como sendo adstrita a uma consideração de psicologia social, mas antes aos princípios metafísicos atrás expendidos, não deixa de ter relevo a ação de inovação proposta pela ética de Cristo, como atentatória quanto aos padrões comportamentais, práticas, valores e normas conformistas que formam os processos de socialização. Trata-se, assim, também, da pressão conformista das maiorias sobre as minorias inconformistas, geralmente de expressão violenta e persecutória, como se verifica na gênese do Cristianismo pelo exemplo maior da condenação de Cristo. A promessa de dificuldades verbera ainda nas palavras de Teresa de Ávila: “Levántense contra mí todos los letrados; persiganme todas las cosas criadas, atormentenme los demonios, no me faltéis Vos, Señor, que ya tengo experiencia de la ganancia con que sacáis a quien sólo en Vos confía.” Cf. STA. TERESA DO MENINO JESUS, *Libro de la Vida*, xxv, 17.

¹⁰⁷ Cf. Mt 5, 3.

¹⁰⁸ Sem pretender impor a intertextualidade, não podemos evitar a referência à tendência de, através de *Lucas* (Lc 6, 20), ser lida uma crítica à pobreza em sentido literal, que, sem dúvida, não pode ser enjeitada, como se torna claro com o repto para um despojamento a esse título (Mc 10, 21; veja-se ainda Mc 10, 25-27). Os pobres, que constituíam a maioria dos destinatários da mensagem, são os marginalizados pelas leis sem fundamentação

de quem assim se religa com o seu Centro Ontológico, para ascender a habitante do *Reino dos Céus*. Com efeito, o *Reino* começa no *aqui e agora* de uma *inabitação* essencial, já divina, mas que deve ser ontologicamente disposta na ativa construção desse estado Teocrático¹⁰⁹, numa participação dessa divina natureza depois do livramento do que é corruptor e desiderativo (psicológico)¹¹⁰. A individuação ontológica é, pois, não de ordem aquisitiva, mas uma abertura *ad infinitum*, que, pela disponibilidade da desindividuação psicológica, se torna capaz, *capax entis, capax universi, capax Dei*. Não se trata, portanto, de uma experiência ulterior, ou externa, como quiseram ver os fariseus moralistas, mas imediata e interior¹¹¹ que, sem desatender à dimensão escatológico-soteriológica¹¹², tem uma realidade atual, exigindo ação e participação integrais e imediatas. A desindividuação psicológica, outra tradução da *kénosis*, requer uma radical pobreza desse mascarado eu inautêntico, tão amado no *amor sui*, para no propiciatório do Centro Ontológico se dar a experiência fusional do *amor Dei*¹¹³. É por isso que a par-

ontológica, os ofendidos pela iniquidade de morrerem de fome havendo quem desperdice, os sócios minoritários que, face a uma mensagem ética-ontológica, pró-comunial e escatológica, vêm-se então como membros de uma comunidade soteriológica, como a *ekklesia* que é compensada pelo *Reino* do qual faz já parte constituinte. Os perseguidos serão os pobres (pela circunstância) e os defensores dos pobres (pelo escândalo inconformista de atentarem contra o instituído). Veja-se a posição da Igreja quanto a este aspeto em *Perfectae Caritatis*, especialmente no n.º 13.

¹⁰⁹ Cf. AGOSTINI, Nilo, “Jesus Cristo e a Vivência da Ética” in *Ética Cristã e Desafios Atuais*, Petrópolis, Vozes, 2002, pp. 47-82: “Faz-se necessário um encontro com o Deus que em Jesus de Nazaré nos convida a construir o Reino (...)”, p. 11 (versão eletrónica). É também esta a mais funda significação operativa do *sacramentum unitatis*; é feito de interiorização o *panis superessentialis* pois quem O toma habita em Cristo e por Cristo é habitado. Cf. *Jo* 6, 54-57.

¹¹⁰ Cf. *2Pd* 1, 4. A presença desta *inabitação* é, no Cristianismo, tematizada como sendo, desde logo, a de Cristo: “Da ergo Christo locum, et ceteris omnibus nega introitum.” Cf. THOMAS DE KEMPIS, *De Imitatione Christi*, II, I, 2.

¹¹¹ Veja-se o expressivo lógon de *Lc* 17, 20-21 ou ainda *Mt* 12, 28 (depois de se anunciar o *Reino* como próximo em *Mt* 3, 2 ou em *Mt* 4, 17), isto sem trair a evidência suprema escatológica (de que aqui não nos ocuparemos, embora só no pós-histórico *ἔσχατον* se abra o *ἦθος* definitivo do qual o Centro Ontológico é mera *imago* participante (tal o indiciado na perícope do *Juízo Final* ou *Definitivo*, tensional entre o agora e o depois de tudo no *Julgamento*: *Mt* 25, 31-46).

¹¹² Veja-se a nota anterior.

¹¹³ Cf. STO. AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XIV, 28: “Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei, caelestem uero amor dei usque ad contemptum sui.” A saída de si convocada pela desindividuação psicológica exige o empobrecimento do amor-próprio: “Ut omnibus relictis se relinquat et a se totaliter exeat, nihilque de privato amore retineat. Cumque omnia fecerit, quae facienda noverit,

ticipação no Reino carece deste despojamento, desta abnegação oblativa¹¹⁴, em concomitância com uma ativíssima atualização do que é fundamental¹¹⁵. É precisamente por isso é um processo, um processo de ampliação¹¹⁶, de crescimento do que seja essencial¹¹⁷, em decrescimento do que inessencial seja, donde a metáfora da infância, estado de desenvolvimento de maior contacto com a essência, ainda sem os recobrimentos personalísticos consolidados¹¹⁸. O Reino, ou o seu início, há de ser instituído no *agora*, mas para isso há que

nil se fecisse sentiat.” Cf. THOMAS DE KEMPIS, *De Imitatione Christi*, II, XI, 4. Ainda: “Il me semble que l’âme la plus libre, c’est la plus oublieuse d’elle-même; si l’on me demandait le secret du Bonheur je dirais que c’est de ne plus tenir compte de soi, de se nier tout le temps. Voilà une bonne façon de faire mourir l’orgueil: on le prend par la famine! Vois-tu, l’orgueil c’est l’amour de nous-mêmes, eh bien, il faut que l’amour de Dieu soit si fort qu’il éteigne tout amour de nous.” Cf. STA. ISABEL DA TRINDADE, *La grandeur de notre vocation*, 11. Veja-se ainda, *supra*, n.º 18.

¹¹⁴ Mt 13, 44. Quanto a este místico abandono: “Jésus se plaît à me montrer l’unique chemin qui conduit à cette fournaise Divine, ce chemin c’est l’abandon du petit enfant qui s’endort sans crainte dans les bras de son Père... (...) Ah ! si toutes les âmes faibles et imparfaites sentaient ce que sent la plus petite de toutes les âmes, l’âme de votre petite Thérèse, pas une seule ne désespérerait d’arriver au sommet de la montagne de l’Amour, puisque Jésus ne demande pas de grandes actions, mais seulement l’abandon et la reconnaissance (...)” Cf. STA. TERESA DO MENINO JESUS, Ms B 1r.º-v.º. Este abandono no oceânico amor divino é também vivido como esquecimento de si para um outro, já essencial, recordar: “On ne vit plus en soi lorsqu’on aime vraiment,/ Car l’on sent le besoin de s’oublier sans cesse.” Cf. STA. ISABEL DA TRINDADE, *Poésies*, 109.

¹¹⁵ Cf. Mc 4, 26-29.

¹¹⁶ Cf. Mt 13, 31-32.

¹¹⁷ Cf. Mt 13, 33.

¹¹⁸ Cf. Mc 10, 14-15. Quanto à imagem da infância, refira-se ainda a virtude da pequenez como concentração do essencial no percurso místico: “Ah! Jamais paroles plus tendres, plus mélodieuses, ne sont venues réjouir mon âme, l’ascenseur qui doit m’élever jusqu’au Ciel, ce sont vos bras, ô Jésus! Pour cela je n’ai pas besoin de grandir, au contraire il faut que je reste petite, que je le devienne de plus en plus.” Cf. STA. TERESA DO MENINO JESUS, Ms C 3 r.º, ou, ainda, o inolvidável passo: “Vous le savez, ma Mère, j’ai toujours désiré d’être une sainte, mais hélas! j’ai toujours constaté, lorsque je me suis comparée aux saints, qu’il y a entre eux et moi la même différence qui existe entre une montagne dont le sommet se perd dans les cieus et le grain de sable obscur foulé sous les pieds des passants; au lieu de me décourager, je me suis dit: le Bon Dieu ne saurait inspirer des désirs irréalisables, je puis donc malgré ma petitesse aspirer à la sainteté ; me grandir, c’est impossible, je dois me supporter telle que je suis avec toutes mes imperfections; mais je veux chercher le moyen d’aller au Ciel par une petite voie bien droite, bien courte, une petite voie toute nouvelle. Nous sommes dans un siècle d’inventions maintenant ce n’est plus la peine de graver les marches d’un escalier, chez les riches un ascenseur le remplace avantageusement. Moi je voudrais aussi trouver un ascenseur pour m’élever jusqu’à Jésus, car je suis trop petite pour monter le rude escalier de la perfection.” Cf. *Idem*, Ms C 2 v.º - 3r.º.

cumprir uma vontade que não tem justificação exterior, legalista, mas antes intimíssima, tão íntima que já não se pode dizer própria¹¹⁹. O *Reino* começa dentro em nós¹²⁰, na intimidade ontico-ontológica do ἦθος, na constituição ontológica do Centro a partir do qual nos devemos individualar, por isso não é deste mundo (como estado de coisas) invertido¹²¹.

Nas *bem-aventuranças* troca-se a inversão pelo paradoxo de se felicitar os desinseridos sociais que “choram”, mas que “serão consolados”, que “têm fome e sede de justiça”, mas que “serão saciados”, ou os que “sofrem perseguição por causa da justiça, porque deles é o Reino do Céu”¹²², convocando para o duplo sentido de participação instantânea e de soteriologia escatológica, mas frisando sempre que do mundo social de aparências, moral, funcional e mascarado, o justo que viva ético-ontologicamente, deve esperar oposição severa¹²³. É deste modo que se anuncia a felicidade como ápice de uma desindividuação psicológica e de uma ontológica individuação, felicidade que deverá sofrer a leitura no duplo sentido apontado, pois tal estabilidade no agora só é entendível pela participação no que É além de todos os transientes acidentais. Contudo, se se afirma que o *Reino* não é congruente com o mundo social, o mundo natural é objeto de evangelização redentora

¹¹⁹ Cf. Mt 7, 21. É a individuação ontológica no divino Outro: “Bien es procurar más soledad para dar lugar al Señor y dejar a Su Majestad que obre como en cosa suya;” Cf. STA. TERESA DE JESUS, *Camino de Perfección*, XXXI, 7. Ou ainda: “Sois affermie en la foi, c’est-à-dire n’agis que sous la grande lumière de Dieu, jamais d’après les impressions, l’imagination.” Cf. STA. ISABEL DA TRINDADE, *La grandeur de notre vocation*, 11.

¹²⁰ Impõe-se aqui uma nota quanto à tradução que seguimos. Onde se lê “Ninguém poderá afirmar: ‘Ei-lo aqui’ ou ‘Ei-lo ali’, pois o Reino de Deus está entre vós” (Lc 17, 21), deveria ler-se dentro de vós: “οὐδὲ ἐροῦσιν, Ἰδοὺ ὧδε: ἢ, Ἐκεῖ: ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν.” Podendo ἐντὸς ter a aceção de “entre”, a verdade é que a segunda ocorrência no Novo Testamento (em Mt 23, 26) apresenta o significado claro de interior (Φαρισαῖε τυφλέ, καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου, ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρὸν), no caso, o interior da chávena. “Entre”, ou “no meio”, seria mais naturalmente escrito ἐν μέσῳ. O facto supostamente problemático de Cristo responder aos fariseus só consagra mais ênfase universal à indicação que, cremos, se verte evidente segundo a interpretação neste estudo sustentada. Das traduções portuguesas, apenas a do Cônego José Falcão apresenta a versão “dentro de vós”, contando com a nota: “Os fariseus imaginavam que o Reino messiânico surgiria com grande aparato e sinais celestes, quando ele se devia manifestar pelo movimento dos corações atraídos para Deus pela ação de Jesus.” Cf. FALCÃO, José, (Trad., Introd. e notas), *O Novo Testamento – Evangelhos e Atos dos Apóstolos*, Lisboa, 1956, p. 255.

¹²¹ Cf. Jo 18, 36.

¹²² Cf. Mt 5, 4-11.

¹²³ Realidade mais constitutiva do que circunstancial. Cf. Mt 5, 11-12. Estabeleça-se o paralelo com o exemplo de Sócrates, retraduzido por Platão. Cf. PLATÃO, *Rep.*, 517 a.

para a instauração do Reino¹²⁴, pelo que os discípulos são ditos de “o sal da terra”, deste modo preservando o essencial, e ainda de “luz do mundo”, que deve irradiar “diante dos homens” e não reservar-se em si própria¹²⁵.

A ética de Cristo não se limita a uma oposição com as doutrinas morais, pretende ainda etificar a moral¹²⁶. Mesmo a legislação religiosa, por inspiração profética, é depurada, radicalizada, evidenciada: “Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas. Não vim revogá-los, mas levá-los à perfeição”¹²⁷. Pretende-se assim a essencialização da Lei, recentrando-a no $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$, ontologizando-a numa exigência de encarnação integral além das aparências: “Porque Eu vos digo: Se a vossa justiça não superar a dos doutores da Lei e dos fariseus, não entrareis no Reino do Céu”¹²⁸. Cristo é a Lei, pois a Lei passa a ser a vida em Espírito; por isso é Seu o Sábado¹²⁹, Seu e daqueles que através Dele vão ao Pai¹³⁰.

Esta drástica e flagrante mudança, de uma moral deontológica para uma ética esteada na cumeada do Ser, traz consigo uma alteração de critérios quanto à avaliação do ato, deixando este de ser avaliado pela sua

¹²⁴ Cf. Mt 28, 19-20.

¹²⁵ Cf. Mt 5, 13-16. A par da missão redentora, este é o imperativo ético universal de libertar os aprisionados na cerceadura de aparências, o que nos remete, novamente, para o magistério socrático-platónico. A propósito do mote “Vos estis sal terrae”, veja-se ainda, sempre com proveito, de P. ANTÓNIO VIEIRA, o *Sermão de Santo António aos Peixes*.

¹²⁶ Sem a devida distinção entre ética e moral, jamais poderá compreender-se o que está em causa e somam-se antinomias. Veja-se, por exemplo o passo seguinte, de um texto que, em tudo o mais, é assaz esclarecido: “Jesus, no seu ensino moral, reivindicou dos seus discípulos essa referência ao que transcende a moral, mas, sem em nada diminuir a exigência, acrescentou-lhe a obrigação de encontrar os processos de trazer ao concreto de cada vida a expressão pessoal da opção estruturante e radical.” Cf. PERES, Mateus Cardoso, “Jesus: uma referência Ética Necessária”, in ed. cit., p. 79.

¹²⁷ Cf. Mt 5, 17. Veja-se ainda como “o fim da Lei é Cristo”. Cf. Rm 10, 4.

¹²⁸ Cf. Mt 5, 20. Note-se a ênfase que a isto concede S. Paulo: “Mas, quando chegou a plenitude do tempo, Deus enviou o seu Filho, nascido de uma mulher, nascido sob o domínio da Lei, para resgatar os que se encontravam sob o domínio da Lei, a fim de recebermos a adoção de filhos. E, porque sois filhos, Deus enviou aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: ‘Abbá! - Pai!’. Deste modo, já não és escravo, mas filho; e, se és filho, és também herdeiro, por graça de Deus.” Cf. Gl 4, 4-7. Veja-se sobre este passo, o comentário ao *corpus* paulino de S. JOÃO CRISÓSTOMO, *Commentarius in Ep. ad Galatas*, 4. Ainda a propósito da leitura multidimensional do nascimento de Jesus sob a lei, problematize-se a partir de Mt 11, 28-30.

¹²⁹ Cf. Mt 12. Onde se diz que, tendo em conta o avançado, “é permitido praticar o bem, ao Sábado”.

¹³⁰ Cf. Jo 14, 6.

manifestação material, imediatamente aferível, para receber escrutínio em sede de consciência onde se movem as intenções subtis e inaparentes (depois automatizadas, irrefletidamente, em atos consumados): “Ouvistes o que foi dito aos antigos: Não matarás. Aquele que matar terá de responder em juízo. Eu, porém, digo-vos: Quem se irritar contra o seu irmão será réu perante o tribunal;”¹³¹ E, por que o *έθος* deve derivar do *ἦθος*, subordinando-se-lhe, prescinde-se da normatividade em letra de lei, ora aperfeiçoada pelo espírito da letra¹³², demandando que as boas obras tenham preeminência quanto à observância de regras que pudessem adiá-las: “Se fores, portanto, apresentar uma oferta sobre o altar e ali te recordares de que o teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa lá a tua oferta diante do altar, e vai primeiro reconciliar-te com o teu irmão; depois, volta para apresentar a tua oferta”¹³³. O legalismo casuístico, sempre imperfeito, mecânico e estranho à vida em si mesma, é pois aperfeiçoado¹³⁴ por uma ética encontrada com a constituição do homem (enquanto *imago*), mormente no seu Centro Ontológico e em genuínos princípios metafísicos. A ética de Cristo não é, por isso, coerciva em prescrições exaustivas, mas antes indicativa do que possa, em qualquer caso, justificar uma decisão¹³⁵. Não estamos aqui perante um sistema, uma tabela axiológica, uma escola ou uma linha de pensamento, mas, numa estrita avaliação ética, ante uma experiência radical que convoca à raiz dessa experiência¹³⁶, e que o faz em despojamento formal, porquanto, na quali-

¹³¹ Cf. Mt 5, 21-22.

¹³² Veja-se, a propósito, a parábola do *bom samaritano*, na qual o sacerdote e o levita, cumpridores dos deveres religiosos (especialistas na letra da lei), mas indiferentes ao sofrimento alheio, não cumprem o espírito da lei como o fez o samaritano, exemplo ético evidente. Cf. Lc 10, 29-37.

¹³³ Cf. Mt 5, 23-24.

¹³⁴ De *perficio* (e, antes, de *perfectio* e de *perfectus*), com o sentido de completamente acabado, remetendo para a estabilidade que, como atrás se viu, permite a felicidade.

¹³⁵ Não se pode falar propriamente de decisão na obediência automática a prescrições morais, mas antes de adesão acrítica.

¹³⁶ Por vezes problematiza-se a tensão entre a *lei de Cristo* e o *espírito de Cristo*. Para Lorenzo Alvarez, por exemplo, não se verifica qualquer dicotomia uma vez que a identificação com a lei de Cristo (1Cor 9, 21) equivale a coincidir com o espírito de Cristo. Cf. ÁLVAREZ VERDES, L., “La Centralidad de la Sagrada Escritura en la Reflexión Teológico-Moral Postconciliar. Criterios Hermenéuticos”, in *Studia Moralia*, n.º 42, 2004, pp. 63-98. Problema este que ressoa ainda na interrogação de Karl Rahner: “Es-Tu, dans ma vie, l’Ésprit de la liberté ou l’Ésprit des lois?” Cf. RAHNER, Karl, *Appels au Dieu du Silence*, Éditions Salvator, Paris, 1967, p. 57.

dade do presente vertical do *agora*, não se fixam quaisquer formas¹³⁷. Por isso, como foi recordado, se curam os enfermos ao Sábado¹³⁸, mostrando, obviamente, que a vida importa mais do que a mera norma¹³⁹. Não decorre daqui que a ética de Cristo seja consequencialista¹⁴⁰ pois ela fundamenta-se na observação das causas. A consequência é boa porque a causa é o Bem. A árvore conhece-se pelos frutos¹⁴¹, mas a ética começa na raiz¹⁴² e nela se domicilia¹⁴³. A ética é uma arqueologia ontológica.

¹³⁷ Há ainda que notar que aquele que vive preocupado em cumprir os seus deveres preocupa-se com a sua própria conduta, num centripetismo egóico, havendo uma preocupação sobre si mesmo, ao passo que aquele que antepõe a tudo o bem-estar e a felicidade do Outro, é alguém que se centra tão dentro que fora de si mesmo, numa centrífuga transpessoalidade. Aqui se disputa, também, a dialética da desindividuação psicológica e da individuação ontológica, e assim igualmente da identidade e da diferença.

¹³⁸ É o respeitar o Sábado não ajudando o desvalido que se entende como pecado pois a regra serve o homem, e não o contrário. Cf. *Mc* 2, 23-28. Deste modo, a lei mosaica seguida pelos fariseus como um legalismo positivo, estrito e cego (o justo para os fariseus apurar-se-ia pela sua observância da lei), é relegada para segundo plano. Torna-se ainda importante considerar que Cristo não cuida da sua imagem pública, rejeitando qualquer estratégia publicitária de aparências que condescendesse com elas e assim com a moral. Por isso não se mostra condescende com a observância do Sábado (*Mt* 12, 1-8), ou com a obrigação do jejum (*Mt* 9, 14-17), com os ritualismos (*Mt* 15, 1-20, citando, a propósito, *Is* 29,13), ou com a tributação convencionada (*Mt* 17, 24-26). Em contravenção às normas rabínicas, come com pecadores e com coletores de impostos (*Mc* 2, 16-17) e deixa-se tocar nos pés por uma mulher de “maus costumes”. Cf. *Lc* 7, 36-50. A ética radical de Cristo inverte o invertido, deixando rasgado o véu de aparências. Cf. *Mt* 10, 34-35. A perícopes das *bodas de Caná* concede um importante contributo para a compreensão deste aspeto, refletindo, a um nível metafórico, a substituição das águas religiosas de toda a observância ritual judia, no vinho que se internaliza, tornando-se em quem o tome e tornando quem o tome nele, mostrando, deste modo, a passagem transformadora da Velha para a Nova Aliança (veja-se a conotação mística do vinho em *Ct* 1, 2-4; 5, 1; 7, 10; 8, 2). É pela fusão capitosa e unitiva do vinho, denotativo do amor mais do que erótico, que se dá a ligação dos esposais místicos na união fusional, símbolo maior desta ética radical.

¹³⁹ Norma que quando meramente convencional se cumpre por convenção, numa desimplicação com isso que se faz que, assim, é ação protegida de se moralizar e de se desontologizar no processo. Veja-se, como corolário do dito, *Mt* 17, 24-27.

¹⁴⁰ Para uma interpretação da ética de Cristo como consequencialista, considere-se: CASTILLO, José M., *La Ética de Cristo*, ed. cit.

¹⁴¹ Cf. *Lc* 6, 44.

¹⁴² É a radical mensagem em causa na obra atribuída a Thomas de Kempis; diz Cristo: “Si ego sum in causa, bene contentus eris, quomodocumque ordinavero;” Cf. THOMAS DE KEMPIS, *De Imitatione Christi*, III, XI, I. A causa como raiz deverá ler-se, sem quaisquer equívocos, como A Raiz Celeste donde tudo floresce.

¹⁴³ Cf. *Jo* 15, 9.

b) A ética vivida como Amor em relação

É porém o amor¹⁴⁴, a força dinamizadora da ética em avaliação: “Ouvistes o que foi dito: *Amarás o teu próximo* e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, digo-vos: *Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem*”¹⁴⁵. O amor filia o homem junto de Deus, torna-o perfeito, capaz de felicidade¹⁴⁶; viver o amor é, pois, o teleológico cumprimento de vida¹⁴⁷ à imagem de Deus, assim des-coberto como Amor. Deus, o inconhecível, des-cobre-se como Amor, passível de assim ser conhecido e, mais do que isso, vivido por participação direta e substancial¹⁴⁸.

Deste modo, amar é uma divinização que aproxima de Deus e mesmo permite participar da Sua essência, desde logo domiciliando o indivíduo no Centro Ontológico e assim possibilitando uma ação que decorre do que no ἦθος é vivido como Verdade ultimamente transcendente, mas incarnável e, assim, experimentável. Por tudo isto, o amor ao outro, elevado a universalidade incondicional, faz-se o único princípio de ação¹⁴⁹: “Dou-vos um novo mandamento: que vos ameis uns aos outros;”¹⁵⁰. De facto, ainda no *Sermão da Montanha*, é citada a “regra de ouro” como síntese aperfeiçoada da Lei e dos Profetas¹⁵¹, contudo, é com a enunciação do princípio do amor universal que a perfeição é legislada¹⁵², pois nele se surpreende o que haja de essencial (e de essencializador) a reter, num princípio necessário e

¹⁴⁴ Não ἔρωσ, nem φιλία, mas ἀγάπη.

¹⁴⁵ Cf. Mt 5, 43-44.

¹⁴⁶ “Fazendo assim, tornar-vos-eis filhos do vosso Pai que está no Céu (...). Portanto, sede perfeitos como é perfeito o vosso Pai celeste.” Cf. Mt 5, 45-48.

¹⁴⁷ “Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι...” Cf. *Ibidem*. É assim, o *amor perfectus*. Veja-se o excursus temático de HÄRING, Bernard, *A Lei de Cristo – Teologia Moral para Sacerdotes e Leigos*, t. II, São Paulo, Herder, 1964, pp. 104-120.

¹⁴⁸ Isto mesmo ecoa nas palavras na primeira epístola atribuída a João: “Aquele que não ama não chegou a conhecer a Deus, pois Deus é amor.” Cf. *1Jo* 5, 8. Todavia, mais importante do que o sentido imediatamente gnosiológico aqui em causa, de assim não conhecer a Deus (οὐκ ἔγνω τὸν θεόν), é o sentido ontológico-espiritual que lhe destacamos pois é ele que, no fundo, permite assim conhecer O Inconhecível.

¹⁴⁹ S. Paulo sumariza o decálogo no princípio de amar o próximo (*Rm* 13, 8-10; *Gl* 5, 14). O amor é o *Dom* maior e o caminho insuperável (*1Cor* 12, 31; 13, 1-13). O Apóstolo fá-lo esteado na autoridade do Mestre: Cf. Mt 19, 17.

¹⁵⁰ Cf. *Jo* 13, 34. O outro é, como Outro supremo, primeiramente Deus (Mt 22, 34-40). O Mestre leva à perfeição o mandamento de *Lv* 19, 18.

¹⁵¹ Cf. Mt 7, 12.

¹⁵² Isto embora possamos sujeitar a regra de ouro a uma leitura mais profunda: “o que quiserdes que vos façam os homens” (Mt 7, 12), pode coincidir ontologicamente (não em regime psíquico) com o princípio do amor.

universal que, sendo divino, diviniza, que sendo ético, etifica, permitindo vislumbrar a unidade comum da comunidade. E, porque esta é a ética de ações exemplaríssimas, Cristo requer que este amor seja como o Seu, de absoluta doação¹⁵³, de vivência integral¹⁵⁴, mostrando-nos que aquilo que é dito não é dissociável do que se pratica e que aquilo que se pratica não pode ainda separar-se do que essencialmente se seja e, mais ainda, do que É. A ética não é ensinável por uma didática, mas educável, pedagogicamente, isto é, através do exemplo¹⁵⁵, através da vida vivida exemplarmente segundo o amor incondicional de uma ontologia em relação.

A categoria da relação é descoberta na unidade¹⁵⁶ que se conhece no aprofundamento interior pela coincidência do indivíduo com o Centro Ontológico, afinal heterocêntrico. É nessa íntima dimensão existencial, atingível pela crucifixão do *ego*, que se reconhece uma id-entidade outra, transfinita, que no seu alcance maior é além da coincidência dos opostos,

¹⁵³ Cf. *Jo* 15, 9-17.

¹⁵⁴ O amor aos inimigos, o dar a outra face (*Mt* 5, 39), a aceitação da Cruz, são antinomias só resolúveis pela experiência do amor radicalmente vivido, como, afinal, para conhecer o Bem é necessária uma conaturalidade entre o homem e o verdadeiro Bem. Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 45, a. 2. O amor é assim o fenómeno *porético*, sem o qual o Cristianismo permanece incompreensível e aporético.

¹⁵⁵ Pensamos nas etimologias de didática, de *διδασκτικός*, indicando instrução, ensino, também pelo verbo *διδάσκω*, que origina *διδάσκαλος* (professor, assim entendido como um instrutor metódico a partir de um elenco de regras); *παιδαγωγία*, por outro lado, refere-se à educação das crianças, ao cuidado daquele que disso esteja carenciado; o *παιδαγωγός* era o servo que conduzia à escola as crianças, acompanhando-as pela mão, respeitando a unicidade de cada passada, mais alígera ou mais vagarosa, mais larga ou mais curta, consoante as características físicas, também a topografia dada... é portanto uma condução que atende à unicidade quer do caminho, quer do caminhante, numa atenção singular, individual e exemplar em acompanhamento; ainda de *educere*, dizendo uma condução para fora de, fazer sair algo que preeminentemente lá esteja, mais do que de *educare*, já relativo a um alimentar, instruir, a um infundir dentro, algo que é exterior. A pedagogia não é, pois, um ensino (do latim popular *insignare*), já que ensinar entende-se como um indicar por signos, pondo o sinal (*insigne*) distintivo, prática portanto mais próxima do ensino didascálico do que da educação pedagógica. Veja-se como desenvolvemos estas mesmas considerações em VISTAS, Pedro, “Da Didática à Pedagogia – Para uma Restauração da Filosofia”, in ed. cit. Quanto ao problema do exemplo seguido, trata-se, enfim, de viver como Cristo viveu, de agir como Cristo agiu, transcendendo o limite da personalidade própria, pois que é Ele, Mestre Interior, O Pedagogo por excelência, e Aquele capaz de nos levar além de uma ética da lei ou da situação, até esse imo ontológico, parafeito sobre o infinito espiritual.

¹⁵⁶ Remetemos para o decisivo passo em *Jo* 17, 21, meditado especialmente na *Carta Encíclica Ut Unum Sint*, e, sobretudo, pela exemplar Obra de Maria (Movimento dos Foculares), a partir da luminosa vocação mística de Chiara Lubich. Veja-se ainda, a propósito, *Ef* 4, 4-6.

na qual não se mantém já a alteridade pela substancial coincidência nessa infinda união simples¹⁵⁷. Pensamos com a lição cusana, que da individuação ontológica se atinge a plenitude unitiva, conciliadora de todos os opostos mas estando ainda além de tal coincidência, escapando à apreensão racional regida pelo princípio de não contradição mas podendo ser intuída pela cimeira visão intelectual¹⁵⁸. Por isso se declarou a individuação ontológica como abertura *ad infinitum*, abertura para o que no âmago deste Centro individual se descobre como o Amor sem limites, impredecável, incondicionado, sem objeto, absoluto¹⁵⁹. Todavia, se a experiência do Centro Ontológico se debruça sobre a Unidade consumada, cujo Mistério maior só podemos supor, devemos sobretudo considerar aqui as implicações intersubjetivas que ela acarreta.

Atendendo ao dito, a estrutura subjetiva reconhece-se como transpessoal e individuada na incindível unidade amorosa, unindo as diferenças particulares sem as anular¹⁶⁰. O outro passa a ser visto como indivíduo, como indiviso com cada si-mesmo, na unidade essencial do Centro Ontológico com o qual coincide¹⁶¹. No Centro Ontológico, máximo imanente, revela-se por infinitização o máximo transcendente, pelo que o Outro divino é também o divinizado outro na consideração única de todos os

¹⁵⁷ É já a solução das dicotomias clássicas do uno e do múltiplo, do finito e do infinito, da ipseidade e da alteridade, ou da identidade e da diferença, reunidas numa realidade ontológica relacional.

¹⁵⁸ Para Nicolau de Cusa, numa revoada aristotélica, Deus (θεός) – a *complicatio* de tudo o que é existente, sendo os entes a *explicatio* dessa unidade originária – é ligado à visão contemplativa (θεωπέω). Também o nosso itinerário culmina nessa oblação ao pensamento do pensamento, na coincidência com o *Nous* genesiaco, que é visão sendo visto e que sendo visto é Visão: “Deus etenim qui est summitas ipsa omnis perfectionis et maior quam cogitari possit theos ob hoc dicitur, quia omnia intuetur.” Cf. NICOLAU DE CUSA, *De visione Dei*, I, 1. O presente excuro passa de largo pelo kantiano embargo a qualquer intuição intelectual, tornando-se à experiência sapiencial-contemplativa numa reabilitação da metafísica tradicional.

¹⁵⁹ Diz a propósito Thomas Merton: “The character of emptiness, at least for a Christian contemplative, is pure love, pure freedom. Love that is free of everything, not determined by any thing, or held down by any special relationship. It is love for love’s sake. It is a sharing, though the Holy Spirit, in the infinite charity of God.” Cf. MERTON, Thomas, *Contemplative Prayer*, ed. cit., pp. 94-95.

¹⁶⁰ A categoria da alteridade é assim superada, mas não numa mesmidade de um tudo num todo indiferenciado, antes numa unidade constituída por diferenças, como que em rede monadológica.

¹⁶¹ À imagem do que está em causa em 2Cor 5, 16-17.

particulares revistos a partir do seu Centro essencial¹⁶². É por isso que o indivíduo que aprofunda a vida ética, experimentando o Centro Ontológico como seu ἦθος fundamental e enquanto disposição natural, se reconhece numa inevitável constituição relacional e amorosa, entendendo-se que o Amor, como lei ética única, pode afinal afirmar-se como lei natural porque concordante com a constituição natural do homem¹⁶³, e como princípio

¹⁶² Isto mesmo nos mostra o texto do Juízo Final (Mt 25, 31-46), no qual se mostra que o bem decorre não da abstenção de praticar o mal, mas antes de não haver efetiva prática desse mesmo bem-querer. Trata-se já nem tanto de ver no outro um si-mesmo, mas de ver Deus no outro, adorando-o com amor ativo. Será bom e justo o que não deixou de se comover com a alteridade revista nessa unidade suma, bom e justo o que não permaneceu impassivo e indiferente. O amor ao próximo concede assim um avaliador da efetividade deste percurso místico: “La más cierta señal que, a mi parecer, hay de si guardamos estas dos cosas, es guardando bien la del amor del prójimo; porque si amamos a Dios no se puede saber, aunque hay indicios grandes para entender que le amamos, mas el amor del prójimo sí.” Cf. STA. TERESA DE JESUS, *Las Moradas*, v, III.

¹⁶³ Com uma longa tradição que recua até à filosofia antiga, a lei natural é geralmente associada à racionalidade, não tanto ao exercício racional, mas à racionalidade enquanto constituinte e mesmo definidora do homem. O nosso caminho, todavia, não intenta descobrir o fulcro no *homo rationalis*, mas antes no *homo spiritualis* por via de uma apreciação ontológica. Os escritos paulinos admitem uma Lei natural do Deus Cristão que ultrapassa as leis e que se faz presente à consciência/coração, enfatizando que importa praticar a Lei mais do que conhecê-la. Cf. Rm 1, 19-20 e Act 10, 34-35; quanto a este último aspeto, veja-se ainda Mt 7, 21. A Patrística é tendencialmente favorável à perspetiva da lei natural, como estando exposta nas escrituras. STO. AGOSTINHO discorre sobre a lei eterna exibida na ordem providencial criação através das ideias eternas e imutáveis na mente de Deus (*De Lib. Arb.*, I, 6.; *De Trin.*, XI, 15). A lei natural seria a prescrição da vontade de Deus, quanto à conservação da ordem natural, com proibição implícita de não a corromper (*Idem, Contra Faustum*, XXII, 27). GRACIANO sustenta que a lei natural é o que está contido nos Evangelhos (*Decretum* 1). Para S. TOMÁS DE AQUINO, a lei natural define-se como a participação da criatura racional na lei eterna (*S. Th.*, I-II 94. 2). A participação na lei eterna implica a ação de acordo com os ditames da razão bem como com o conhecimento no coração inscrito e aderindo ainda aos bens naturais na natureza humana inscritos. Os bens naturais devem ser procurados com moderação e em conformidade com o seu natural propósito. Alguns atos são violações típicas da lei natural, tal como a mentira (a falsa significação viola o propósito natural da faculdade discursiva: *Ibidem*, II-II 110. 3), o suicídio porque contraria o amor-próprio, bem como o bem comum naturais (*Ibidem*, II-II 64. 5), etc. Foram os documentos pontifícios que fizeram ressurgir o tomismo da lei natural, primeiro com LEÃO XIII, com *Aeterni Patris* (1879), e com *Rerum Novarum* (1891); depois, por exemplo, a *Humanae Vitae* de PAULO VI. O criticismo filosófico antinaturalista repudia o que entende como um movimento de fazer derivar valores morais de factos relativos à natureza humana. MOORE, G. E., em *Principia Ethica* (1903), considera que a falácia naturalista consiste em passar ilegitimamente de argumentos do que é para argumentos do que deve ser. A teoria da lei natural sofreu contraposições por se entender que questionava a Palavra de Deus

sobrenatural enquanto é demandado por Deus e permite, na sua mais radical experiência, participar de Deus, atualizando a *imagem* que Dele se é. Amar os indivíduos, contemplando-os na sua essência, é amar como *Deus que não considera pessoas*¹⁶⁴. Deste modo, um aprofundamento naturalista da estrutura antropológica, devém numa sua reapreciação metafísica. Digam-se ainda que só com a radicalidade em causa se preservam e respeitam quaisquer identidades porque experimentadas através do seu máximo fundamento id-entitário, sem considerações de diferenças pessoais. Doutra modo, como foi dito atrás, a alteridade é sempre vista como ameaçadora, na social lógica competitiva. Por outro lado, sem ir ao encontro deste ἦθος de Deus (salvaguardando a iconoclasia devida¹⁶⁵), esteando a suposta etici-

ou por sobrestimar as valências da razão humana. A teologia narrativa tem-se mostrado particularmente crítica da lei natural, alegando que é uma linha que ignora Jesus, o Reino dos Céus ou a Igreja, em favor de uma ética abstrata, racionalista e metafísica. Também os críticos antirrealistas, imbuídos de historicismo, denegam o essencialismo implicado na lei natural tomista. Desconsiderando a realidade da natureza humana, desacreditam em absoluto uma ética firmada numa lei natural. Para esta linha de pensamento, não havendo razão prática, propriamente, mas apenas faculdade de socialização no recinto cultural, a ética natural perde sentido. A Lei natural, que aqui admitimos, jamais prescinde de Jesus Cristo como O Condutor à salvação.

¹⁶⁴ Parafraseamos o muito significativo lógiōn de Rm 2, 11: “οὐ γάρ ἐστιν προσωπολημνία παρὰ τῷ θεῷ.” Embora o uso de γάρ sugira uma citação – com ocorrências similares ao longo das Escrituras –, e se possa afigurar uma expressão tradicional, indicando προσωπολημνία um favoritismo que assim se enjeita, não se pode esquecer, de facto, uma leitura mais literal (no que depois permita de menos literal), a partir da constituição do termo em causa (πρόσωπον – a pessoa – + λημνία, de λαμβάνω, tomar, apreender). Assim, o não há favoritismo para Deus pode verter-se facilmente para o em Deus não há pessoas, com implicações evidentes na tese que defendemos. Veja-se a mesma expressão num sentido mais lato em Act 10, 34-35.

¹⁶⁵ Com efeito, convém não esquecer que a visão de Deus nunca se deu e que só O Filho o deu a conhecer (ἐξηγήσατο, na Escritura). Cf. Jo 1, 18 e Col 1, 15. Todavia, trata-se verdadeiramente de uma revelação que implica uma des-coberta, desde logo do des-cobridor, aceitando o Dom e a ele se confiando no abandono a Cristo Senhor até à encarnação da Verdade. Com efeito, a extrema iconoclasia do Cristianismo é pouco enfatizada, supondo-se popularmente este como uma religião de ícones por oposição, por exemplo, ao budismo Zen e ao vazio implicado (Sunyata). Vejam-se, a título exemplar, as reflexões expressivas de Karl Rahner: “Plus je me trouve précaire, totalement dépendant de Toi et de Tes desseins mystérieux, et plus je me sens obligé de m’abandonner sans réserve et avec joie à Toi, le Dieu de mon amour. Plus je me sens écrasé par l’impénétrabilité de Tes voies et de Tes jugements, et plus je me vois forcé de T’aimer, avec une fierté opiniâtre; et mon amour est d’autant plus grand et me procure d’autant plus de joie que mon pauvre esprit est moins capable de Te saisir.” Cf. RAHNER, Karl, *Appels au Dieu du Silence*, P. Kirchhoffer

dade num qualquer *έθος* sempre transiente, jamais se encontrará um vero fundamento ético¹⁶⁶. A ética da relação descoberta pela coincidência com o Centro Ontológico é, *imago Dei*, à semelhança da própria constituição divina, amorosa e relacional, imagem da pericorese dinâmica, em hipostática união incidível.

c) Dos dois movimentos

Temos pois, para a coincidência com o Centro Ontológico, dois movimentos distintos. Um primeiro, de mortificação psicológica que despersionaliza o indivíduo, resgatando-lhe a consciência do plano extrínseco das aparências sócio-funcionais, devolvendo-lhe a possibilidade de uma ação ontopoiética vocacionada, onde o outro é um outro eu porque o eu se percebe como um Eu Outro. E um segundo que, antecedente e conseqüente deste¹⁶⁷, profundando a imanentização interioríssima no Centro Ontológico, topa com um insuspeitado transcendente: “Quando deres esmola, que a tua mão esquerda não saiba o que faz a tua direita, a fim de que a tua esmola permaneça em segredo; e teu Pai, que vê o oculto, há de premiar-te”¹⁶⁸. O mesmo se lê adiante: “Quando orardes, não sejais como os hipócritas, que gostam de rezar de pé nas sinagogas e nos cantos das ruas, para serem vistos pelos homens. Em verdade vos digo: já receberam a sua recompensa. Tu, porém, quando orares, entra no quarto mais secreto e, fechada a porta, reza em segredo a teu Pai, pois Ele, que vê o oculto, há de recompensar-te”¹⁶⁹. A ação ética, psicologicamente desindividuada, requer uma desidentificação com o próprio agir, de modo a impedir afivelamentos de parasitárias máscaras falantes que, acomodáticas, tendem a sobrepor-se ao necessário esvaziamento psíquico no qual o indivíduo desvenda o Centro Ontológico. É no plano mais inaparente, profundo e íntimo, nesse *quarto*

(trad.), Paris, Salvator, 1967, pp. 17-18. É ainda o “Vere tu es Deus absconditus” de *Is 45, 15*. Vide, *supra*, nota 44.

¹⁶⁶ O estudo referencial para esta conclusão, com o levantamento completo de todos os problemas, escolas e pensadores implicados, é, de MARQUES, Silvestre António Ourives, *Tu Não Me Matarás – Implicações éticas da realibitação da Pessoa Toxicodependente*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2006. Atenda-se, sobretudo, à *Parte I*.

¹⁶⁷ A divisão e sucessão que pudessem estabelecer-se, seriam sempre mais esquemáticas do que efetivamente reais. Com efeito, a desindividuação psicológica não se dá sem o Dom de uma incoactiva, ainda imatura, individuação ontológica, assim como esta só se possibilita mais conseguida depois de um sustentado avanço daquela.

¹⁶⁸ Cf. Mt 6, 3-4.

¹⁶⁹ Cf. Mt 6, 5-6.

secreto fechado, ἥθος da mais depurada consciência que se dá no *en-stasis*¹⁷⁰ com o Ser, que se declara a experiência comungada com o transcendente.

Disputam-se os dois modelos antropológico-civilizacionais atrás referidos: entre a ética ontológica que permite a construção/participação no Reino, e a moral deontológica farisaica, ou, doutro modo, entre a essência secreta e segura, e a fatuidade romba na pompa das aparências, firmada no volúvel e falível plano psíquico das emoções desiderativas: “Não acumuleis tesouros na terra, onde a traça e a ferrugem os corroem e os ladrões arrombam os muros a fim de os roubar. Acumulai tesouros no Céu, onde a traça e a ferrugem não arrombam nem furtam. Pois, onde estiver o teu tesouro, aí estará também o teu coração”¹⁷¹. Recomenda-se o investimento de consciência no ἥθος, ponto fulcral que, qual centro do entrecruzamento da cruz, permite o contacto cordial com o transcendente, até porque não se pode transigir com a dimensão social que a todo o transe resgata, desvia e desvirtua: “Ninguém pode servir a dois senhores: ou não gostará de um deles e estimará o outro, ou se dedicará a um e desprezará o outro. Não podeis servir a Deus e ao dinheiro”¹⁷². Eis porque o Cristianismo, cuja exigên-

¹⁷⁰ Veja-se a nota 94. Aproveite-se para admirar a bela reflexão de um teólogo sobre este recesso íntimo onde se reconhece Deus: “Mais puisque Tu m’as charge d’avoir soin des âmes, et non pas simplement de ‘faire mon devoir’, il faut que ma sollicitude puisse pénétrer jusque dans l’enclos caché où mon prochain est enfermé, jusqu’à la dernière intimité de son âme. Somme toute, Tu es le seul à connaître le chemin de cette demeure secrète, le seul à pouvoir y pénétrer par Ta grâce toute-puissante à laquelle aucun coeur ne résiste, dès lors que Tu as décidé de sauver un homme. Il est donc clair que Tu es l’unique chemin, l’unique porte qui m’ouvrira l’accès à l’âme de mon frère. *C’est Toi que je dois trouver d’abord*, c’est en Toi qu’il me faut pénétrer, de plus en plus profondément, si mon rôle ne doit pas se réduire à être un hôte plus ou moins bien agréé dans la vie quotidienne de mes frères, si, au contraire, je veux atteindre le fond de leur coeur, lieu de Ta lumière ou de Tes ténèbres éternelles. Car, Tu restes présent dans le tréfonds où l’homme se croit le plus inaccessible, le plus imprenable. Tu tiens tous les hommes dans Ton amour insondable et Ta puissance à laquelle reste soumis même le royaume personnel de chacune de Tes créatures libres. Voilà pourquoi, seul peut trouver accès auprès des âmes, pour les sauver, celui qui est auprès de Toi, ô Roi des coeurs.” Cf. RAHNER, Karl, *Appels au Dieu du Silence*, ed. cit., p. 57. Este recesso íntimo convida ainda à reflexão sobre a profundidade cordial: “A tradição espiritual da Igreja insiste também no coração, no sentido bíblico de ‘fundo do ser’ (Jr. 31, 33) em que a pessoa se decide ou não por Deus.” Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, 368. É ainda importante considerar como em *Gaudium et Spes*, 16, se fala deste recesso a partir da consciência: “A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser.”

¹⁷¹ Mt 6, 19-21.

¹⁷² Mt 6, 24. Veja-se ainda, quanto a este aspeto e como glosa de suma exigência de despojamento do inessencial: Mt 19, 16-24.

cia máxima reside na imitação da vida exemplar de Cristo, é radicalmente intransigente com o governo heteronómico das aparências sócio-pessoais, apresentando-se como um percurso de aperfeiçoamento (no encaço da perfeição) no qual a ética tem dimensão privilegiada, além de quaisquer relativismos¹⁷³. Sem possibilidade de concessões com o ilegítimo, ilusório e hipnótico critério extrinsecista que degenera o homem e o mundo, o Cristianismo impõe a sua extrema exigência¹⁷⁴ na metamorfose de consciência por uma mutação dos sentimentos ou por um arrependimento (*metánoia*), ou ainda através da mudança na orientação para um retorno essencial à origem (*epistrophé*)¹⁷⁵, metamorfose integral e inevitável que é *conditio sine qua non* para alguém poder entender-se como Cristão¹⁷⁶. É a radical renúncia ao eu inautêntico da máscara que, de tão hiperbolizada, de tão equivocadamente essencializada, sangra o vero rosto na sua extirpação¹⁷⁷, e a morte do ego aparente para uma ressurreição participativa no Reino¹⁷⁸.

¹⁷³ Inconformismo e propósito de perfeição que são visíveis em Rm 12, 1-2. Veja-se ainda Mt 5, 48 e o cumprimento desse repto nas indicações práticas que norteiam a mística Cristã: “Qué pensáis, hijas, que es su voluntad? Que seamos del todo perfectas, para ser unos con Él y con el Padre, como su Majestad le pidió.” Cf. STA. TERESA DE JESUS, *Las Moradas*, v, III.

¹⁷⁴ Exigência extrema porquanto a ética, o ἥθος, não oferecem situação exterior, já por estar o mundo invertido, já por não haver referência fixa como nos legalismos da moral deontológica. Vide Mt 8, 20.

¹⁷⁵ Ambos os termos, *μετάνοια* e *ἐπιστροφή*, são sintetizados em *conversio* que, de algum modo, preserva as aceções em causa. Para uma exploração deste aspeto, até nas suas ligações à filosofia (originalmente demandando uma conversão integral à essência genuína do si-mesmo), vide HADOT, Pierre, “Conversion” in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 4, Paris, 1968, pp. 979-981.

¹⁷⁶ Embora Cristo tenha escusado indubitavelmente o mundo social, demanda uma evangelização transformadora, que concite à *metánoia* e à *epistrophé* pelo mundo. É, doutro modo, ainda o sonho grego de serem a ética, a filosofia e a espiritualidade vividas, a liderar a organização dos povos. Sem estas potências transformativas e integralmente vividas, a política é como uma besta de carga cega num troço estreito entre despenhadeiros, sendo que o mais infausto desta ilustração é que a carga não é outra que não a humanidade.

¹⁷⁷ É o que de modo muito claro é dito em Mt 16, 24-26.

¹⁷⁸ A ética promove a ressurreição em vida uma vez que aqueles que não vivem esta vida vivida antes se dizem de mortos. Cf. Mt 8, 21-22. Veja-se ainda o simbolismo de morte e de ressurreição no ritual do batismo (Mt 3, 16). A morte do ego psicológico é condição necessária para a união mística: “Mas advertid mucho, hijas, que es necesario que muera el gusano, y más a vuestra costa; porque acullá ayuda mucho para morir el verse en vida tan nueva: acá es menester, que viviendo en ésta, le matemnos nosotras. Yo os confieso que será a mucho o más trabajo, mas su precio se tiene; así será mayor el galardón si salís con vitoria; mas de ser posible, no hay que dudar, como lo sea la unión verdaderamente con la voluntad de Dios. Esta es la unión que toda mi vida he deseado; esta es la que pido siempre

Assim se dirige um repto de ontologização radical: “Não vos inquieteis quanto à vossa vida, com o que haveis de comer ou beber, nem quanto ao vosso corpo, com o que haveis de vestir”¹⁷⁹. E, prosseguindo: “Procurai primeiro o Reino de Deus e a sua justiça, e tudo o mais se vos dará por acréscimo. Não vos preocupeis, portanto, com o dia de amanhã, pois o dia de amanhã já terá as suas preocupações. Basta a cada dia o seu problema”¹⁸⁰. Tais afirmações, ininteligíveis segundo o modelo social-moral descrito, com o qual inapelavelmente antagonizam, ganham legibilidade de acordo com o paradigma ético-comunitário. Vive no *agora*, liberto das tensões mentais para um passado e para um futuro, quem é ontologicamente centrado, com referência essencial, interna, quem não se instancia nas exterioridades psicológico-desiderativas do antecedente e do conseqüente, mas antes na atualidade do ato, e, em suma, quem é feliz, estável, perfeito¹⁸¹. O Ser mani-

a nuestro Señor, y la que está más clara y sigura.” Cf. STA. TERESA DE JESUS, *Las Moradas*, v, III.

¹⁷⁹ Cf. Mt 6, 25.

¹⁸⁰ Cf. Mt 6, 34.

¹⁸¹ A mensagem do *hic et nunc* glosa esta pedagogia que indica o viver de acordo com a mais profunda natureza, numa verdade que não tem caminho exato por ser viva. A individuação ontológica resulta numa atenção ao *καίρως* intemporal, dir-se-ia no tempo de Deus, já eterno, que se desobriga de quaisquer concentrações tensivas sobre o passado e sobre o futuro na busca de conquistar prazer para aplacar a insatisfação das movimentações psíquicas. É o agora verticalizado, afora da horizontalidade rítmica da vida psíquica, síncrono com a eternidade sempre nova e diferenciada, irregatável pela *ratio* ou pela *mens* que tendem a racionar e a medir o infinito e o imensurável. É ainda uma morte e ressurreição instantes, para o mistério de Ser sendo. Veja-se a lição de STO. AGOSTINHO, *Confes.*, XI, 29,39 (sendo o sublinhado nosso): “sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam in quo et apprehensus sum, et a veteribus diebus conligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus sed extensus, non secundum distentionem sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec venientem nec praetereuntem. nunc vero anni mei in gemitibus, et tu solacium meum, domine, pater meus aeternus es. at ego in tempora dissilui quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui.” Depois de longa reflexão sobre o tempo, entrega-se com esta simplicidade ao presente no qual pode melhor encontrar o Deus para o qual o *cor inquietum* se impulsiona. Ou, citando o texto que seguimos de perto, num eloquente passo: “Si hodie non es paratus, quomodo cras eris? Cras est dies incerta, et quid scis, si crastinum habebis?” Cf. THOMAS DE KEMPIS, *De Imitatione Christi*, I, XXIII, I. Veja-se, ainda, a obra clássica de MEAD, George Herbert, *The Philosophy of the Present*, London, The Open Court Company, 1932.

fecha-se sempre no aqui e no agora, o Centro Ontológico só está disponível no momento presente e, sendo partícipe do *Reino* e, assim, feliz, nada fica por cumprir. Habitar o presente é por ele ser habitado, numa dissolução de todas as mediações e gnósticos graus de antecedência e de consequência, e ficar transido de Verdade na imediatez da Caridade Viva que nos antecede e nos sucede, mas que conosco coincide no sem tempo da existência em Espírito.

d) Acerca da natureza da ação ética

A extrema exigência ontológica que nos levou a declarar uma ultrapassagem do limite da alteridade pela unidade de diferenças pneumáticas vivida, não deve fazer esquecer a diligentíssima ação caritativa que é demandada por Cristo¹⁸². A fusão com o Centro Ontológico não permite qualquer acédia ou desvirtuado ascetismo em traumatizada *fuga mundi*¹⁸³, no ἦθος descobre-se a Identidade Outra, sobretudo através do outro no qual se vê tal identidade¹⁸⁴. Ver tão profunda e diretamente, resulta necessariamente

¹⁸² A respeito da impreteribilidade da ação, vide THOMAS DE KEMPIS, *De Imitatione Christi*, I, III, 5: “Certe adveniente die iudicii non quaeretur a nobis, quid legimus, sed quid fecimus.”

¹⁸³ A desindividuação psicológica, *mortificatio* por excelência na equivalência da Cruzificação, não deve ser confundida com um dolorismo de quem se incompatibiliza com o mundo ou ainda de quem, não sabendo agir consigo mesmo, se acomoda nessa autocomiseração miserabilista e apassivada de querer extinguir-se em alívio de padecimentos. É antes uma atívisima prática de metamorfose espiritual, na linha sapiencial da mortificação dos primeiros movimentos cristãos (transportada até nós através da ascético-mística) ou ainda de meditações específicas como a meditação diária sobre a morte, como ressoa no *De Imitatione Christi*: “Cum mane fuerit, puta te ad vesperum non perventurum. Vespere autem facta, mane non audeas tibi polliceri. Semper ergo paratus esto, et taliter vive, ut numquam te imparatum mors inveniat. Multi subito et improvise moriuntur. Nam hora, qua non putatur, filius hominis venturus est. Quando illa extrema hora venerit, multum aliter sentire incipies de tota vita tua praeterita; et valde dolebis, quia tam negligens et remissus fuisti.” Cf. THOMAS DE KEMPIS, *De Imitatione Christi*, I, XXIII, 3. A desindividuação psicológica é a leitura que subjaz, afinal, à filosofia como *therapeia* em Platão, ao considerar que esta é uma preparação para a morte.

¹⁸⁴ A constituição do si-mesmo, no aprofundamento enstático do Centro Ontológico, des-cobre-nos como autotranscendentes, extáticos, doados ao outro, é tal o cumprimento do trânsito do *amor sui* (que não é, pois, Amor) ao *amor Dei*, desde logo no outro experimentado pois os outros são, para cada um de nós, ostensórios de Deus. Enquanto *imago Dei*, o homem tem a sua origem na mais radical alteridade, O Outro puro. Enquanto Cristão e através do aprofundamento da sua constituição antropológica fundamental onde se encontra com Cristo, pode participar da Transcendência, desde logo na transcendência

num agir conforme àquilo que é visto. De uma visão unitária, decorre uma ação unificadora¹⁸⁵. Só assim se participa do Reino, com uma ação direta, intencional, transformada e transformadora. Na identidade diferencial da unidade, não há tanto uma indiferença, mesmo que uma “santa indiferença” confinante com o estoicismo da *ataraxia*, mas antes uma inevitável manifestação ativa do Amor descoberto como essência dessa mesma identidade¹⁸⁶. Só se mantém a dualidade sujeito-objeto, que permite um eu e um outro, ou ainda o separatista regime comunicativo, enquanto não tiver havido este aprofundamento metanóico até à uma identidade de todas as diferenças que permite Ver, discernir e agir em intimidade e em fidelidade com tal. A ação visada é eminentemente prática e de primeira aceção onto-poietica porquanto só com a visada metamorfose de consciência se poderá amar: “Não julgueis, para não serdes julgados; pois, conforme o juízo com que julgardes, assim sereis julgados; e, com a medida com que medirdes, assim sereis medidos. Porque repara no argueiro que está na vista do teu irmão, e não vês a trave que está na tua vista?”¹⁸⁷ Como esta é uma ética de ações concretas, logo se incita: “Hipócrita, tira primeiro a trave da tua vista e, então, verás melhor para tirar o argueiro da vista do teu irmão”¹⁸⁸. A ação aqui em causa é tão transpessoal e de origem tão transcendente que motiva uma pedagogia graduada, seletiva, uma vez que a individuação psicológica, concorrente para uma desindividuação ontológica, lhe obsta o entendimento, demais só conseguível através de uma experiência integral e que requer

de se doar ao outro. Uma das vias de consagração desta transcendência é o Matrimónio, sacramento em que os esposos, em doação absoluta, numa união espiritual de diferenças, se reconhecem em Deus (Mt 19, 1-7; Gn 2, 24; Ef 5). Poder-se-á, inclusivamente, aludir a uma metafísica da sexualidade no Cristianismo, pois a união sexual entre os esposos, ontológica e espiritualmente legítima, é um processo em que os particulares se unem em carne e espírito, ajudando-se ao atingimento do êxtase, oferecendo um ao outro a saída de si, para, juntos, nessa plena transpessoalização da qual o orgasmo é metáfora vivida, atingirem a consumação do Amor em Deus que é sempre procriativo. É no êxtase que o eu, saindo de si no outro se reconhece em Deus, *imago* cocriadora, cocriando um outro-eu pelo eu-outro que comigo é unidade em Deus.

¹⁸⁵ Vide, *supra*, nota 66.

¹⁸⁶ O amor agápico só é plenamente possível se considerarmos indivíduos, não pessoas. Não se pode amar um constructo psíquico-personalista a não ser que se veja o “por detrás”, o vero rosto ou já a essencialidade da *alma*. Por isso, em sociedade e em regime pessoal, falar de amor incondicional soa invariavelmente a delírio excêntrico. E é de facto excêntrico, se pelo centro habitual entendermos os critérios sociais apontados pelo *mundus inversus*. É face à degenerescência excêntrico porque com a natureza concêntrico.

¹⁸⁷ Cf. Mt 7, 1-3.

¹⁸⁸ Cf. Mt 7, 5.

reserva face ao *mundus inversus* que socializa, moraliza, desontologiza, degenera, corrompe e destrói: “Não deis as coisas santas aos cães nem lanceis as vossas pérolas aos porcos para não acontecer que as pisem aos pés e, acometendo-vos, vos despedacem”¹⁸⁹. O caminho ético conducente ao Centro Ontológico, requerendo a mortificação da personalidade promovida pela sociedade moral, é incomparavelmente difícil: “Entrai pela porta estreita; porque larga é a porta e espaçoso o caminho que conduz à perdição, e muitos são os que seguem por ele. Como é estreita a porta e quão apertado é o caminho que conduz à vida, e como são poucos os que o encontram!”¹⁹⁰ A ação pura de acesso seletivo (*que poucos encontram*), é, pelo acima defendido, o único movimento que renaturaliza o homem, atualizando-lhe as essenciais potências específicas.

Tal como é ilustrado através da perícopie de *Marta e Maria*¹⁹¹, a via contemplativa (de ação contemplativa, leia-se, a “*optimam partem*”) antepõe-se à via dita de ativa, otimizando-a, animando-a em sentido essencial¹⁹². Assim também, pela desindividuação psicológica na *mortificatio* do inessencial, a progressiva coincidência com o imanente Centro Ontológico que traduz a *illuminatio* da individuação ontológica, permite uma *unio* cabal com o que se descobre como constituição ontológico-amorosa, de fundamentação transcendente¹⁹³. É assim que a ação ética, que decorre desse ἦθος que no sumamente imanente desvenda o absoluto transcendente, contém em si

¹⁸⁹ Cf. Mt 7, 6. Veja-se ainda, *supra*, nota 15.

¹⁹⁰ Cf. Mt 7, 13-14. Esta passagem combinada com a de Mt 7, 6 e ainda com a de Mt 13, 3-9, lembra a aguda nota de Wittgenstein, no prólogo ao *Tractatus*, quando afirma que o livro só poderá ser compreendido por quem já o tenha assim pensado, evidenciando a inultrapassável necessidade de uma pré-disposição viabilizadora do que haja a instruir (até num platonizado *recordare*), ou ainda a acutilante *lectio* de Agostinho a propósito: “Si enim vera esse quae dicta sunt nosti, etiam de singulis sentiis interrogatus ea te scire dixisses: vides ergo a quo ista didiceris; neque enim a me, cui roganti omnia responderes. Si autem vera esse non nosti, nec ego nec ille te docuit: sed ego, quia nunquam possum docere; ille, quia tu adhuc non potes discere.” Cf. STO. AGOSTINHO, *De Magistro*, XIV, 46.

¹⁹¹ Cf. Lc 10, 38-42.

¹⁹² Até atualizando-a, como se isso que fora considerado passivo fosse afinal a suma atividade e se revise a ação por si mesma como apassivada no “só fazer” (funcional).

¹⁹³ Quanto a este aspeto da *unio mystica*: “The unitive knowledge of God in love is not a knowledge of an object by a subject, but a far different and transcendent kind of knowledge in which the created ‘self’ which we are seems to disappear in God and to know him alone. In passive purification then the self undergoes a kind of emptying and an apparent destruction, until, reduced to emptiness, it no longer knows itself apart from God.” Cf. MERTON, Thomas, *Contemplative Prayer*, ed. cit. p. 76.

mesma a superação de toda a contingência¹⁹⁴, percebendo-se destarte uma possibilidade imanente de transcensão¹⁹⁵, no que há de ser um processo de transcendentalização do imanente e, doutro modo, num sentido necessariamente mais translato, de imanentização do transcendente. É no Si-Mesmo mais íntimo do Centro Ontológico que o indivíduo experimenta a sua infinidade indivisa, alteridade extrema e transcendente que se percebe como primeira e última id-entidade. É nessa nova identidade, sempre nova porque viva, que a experiência do Outro como um eu renovado, maior e mais autêntico, floresce na energia amorosa e relacional constitutiva. A experiência Cristã, que reconhece Deus neste transcendente dialógico¹⁹⁶

¹⁹⁴ Não se podendo esquecer aqui a reflexão blondeliana: agir é querer algo, é visar algo que nunca pode ser satisfeito no plano contingente dos objetos finitos. Só um objeto infinito, absoluto e universal que nada deixasse fora de si, poderia satisfazer a ação (e veja-se como é isto que sob o capitalismo das sociedades contemporâneas se vende). Não podendo autonegar-se, a ação busca a “absoluteidade” (visando um fim sempre além de si própria), progredindo de um plano limitado até ao plano absoluto de suma perfeição, o subsistente em si, já não passível de transcendência, atingindo assim, nele, a plenitude (inscrevendo-se este pensamento no que já na reflexão tomista se verifica: “Omne agit agens propter finem.” Cf. STO. TOMÁS DE AQUINO, *C. Gent.*, III, 2. Mas Blondel chega a isolar um ponto de partida outro para a ação, já absoluto em si. Assim sendo, a ação, dita de *un retour de l'absolu à l'absolu*, percebe-se como perfeita. Por isso, afirma o filósofo francês: “C'est donc une science de l'action qu'il faut constituer; une science, qui ne sera telle qu'autant qu'elle sera totale, parce que toute manière de penser et de vivre délibérément implique une solution complète du problème de l'existence; une science, qui ne sera telle qu'autant qu'elle déterminera pour tous une solution unique à l'exclusion de toute autre.” Cf. BLONDEL, Maurice, *L'Action, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, P.U.F., 1973, p. xvii. Se na altura do lançamento de *L'Action* recebe inúmeras críticas quanto ao seu alegado imanentismo, vem a merecer nos nossos tempos desdém de quem lhe imputa uma indesmentível descoberta da transcendência por motor primeiro. De facto, como também aqui se pretende, Blondel parte da imanência para descobrir a mais pura transcendência. Doutro modo o diz Michel Henry. Veja-se HENRY, Michel, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.

¹⁹⁵ Isto, sem resvalarmos em fatalidades automáticas que prescindam da experiência superveniente dos Dons infusos, considerando-se aqui, apenas, a constitucional disposição ética do indivíduo.

¹⁹⁶ Note-se a faceta dialogal no trânsito do A ao Ω , encerrado na redita passagem de Agostinho: “fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.” Cf. STO. AGOSTINHO, *Confes.*, I, 1, 1. No itinerário aqui delineado, não se desdiz Deus como em Si-Mesmo infinitamente transcendente, o que justifica a opção pelo adjetivo substantivado, mas entende-se que a imanência está repassada de transcendência especialmente acessível na privilegiada constituição antropológica indicada. Assim, não se esquece a admonição da inapreensibilidade do divino que diz *Deus semper maior* (Cf. STO. AGOSTINHO, *Enarratio in Psalmum*, LXII, 16), mas admite-se a possibilidade de comunhão com essa Verdade pela ação

desemboca numa ação inteiramente transpessoal, plenamente ativa, tanto quanto doada em provecta *kénosis*, afinal agindo exemplarmente e em simultaneidade com o exemplo de Cristo, podendo então concluir-se, à maneira de Paulo, “já não sou eu que vivo mas é Cristo que vive em mim”¹⁹⁷. É uma ação essencializada e essencializadora, transcendentalizada e transcendentalizadora, tornando-se cada agente num ativador de etificação e de divinização do mundo e da humanidade¹⁹⁸. Mais do que ação contem-

em fidelidade ao ἦθος através da Condução de Cristo que é A Porta (Jo 10, 9). A verdade sobrenatural, dado o encontro com o transcendente no imanente e natural Centro Ontológico, não é aqui algo de extrínseco. Deus não é só O Extra-Ordinário, vive-se na vida comum através do aprofundamento de consciência, não como um objeto predicativo da mesma, mas como seu fundamento e horizonte, havendo uma experiência não tematizada, implícita, de Deus na consciência que, por natureza, apresenta uma estrutura de tendência mística. A nossa proposta permite uma aproximação à proclamada *mística da vida quotidiana*, uma vez que é na constituição íntima do homem, em si mesmo, que descobrimos esta possibilidade universal. As orações de Rahner são disto exemplo: “Thanks to your mercy, O Infinite God, I know something about You not only through concepts and words, but through experience. I have met You in joy and suffering. For You are the first and last experience of my life. Yes, really You Yourself, not just a concept of You, not just the name which we ourselves have given You!” Cf. RAHNER, Karl, *Prayers for a Lifetime*, ed. Albert Raffelt, NY, Crossroad Publishing, 1984, p. 17. (originalmente *Gebete des Lebens*, 1984). Ou esta radical nota de experiência vivida: “For me in my theology the givenness of a genuine, original experience of God and his Spirit is of fundamental importance. This precedes logically (and not necessarily temporally) theological reflection and verbalization and is never adequately overtaken by this reflection. What Christian faith teaches is never communicated merely by a conceptual indoctrination from without, but is and can basically be experienced through the supernatural grace of God as a reality in us...an awakening, a mystagogy into this original, grace-filled religious experience is today of fundamental importance.” Cf. *Idem*, IMHOF, Paul, e BIALLOWONS, Hubert (Eds.), *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews, 1965-1982*, trad. Harvey D. Egan, NY, Crossroad Publishing, 1986, p. 328.

¹⁹⁷ Cf. Gl 2, 20. É ainda a experiência solvente e alquímica do Amor: “Depuis que j’en ai l’expérience, l’AMOUR est si puissant en oeuvres qu’il sait tirer profit de tout, du bien et du mal qu’il trouve en moi, et transformer mon âme en SOI.” Cf. STA. TERESA DO MENINO JESUS, Ms A 83r.º. Ou ainda: “(...) le propre de l’amour étant de s’abaisser (...)” Cf. *Ibidem*, A 2v.º – 3r.º

¹⁹⁸ É o que a extrema exigência de Cristo demanda (Mt 5, 48). Agir em Deus, participando da sua ação (dir-se-ia numa ação mística *ad intra*), é coincidir já com a enteléquia intentada. Diz a mística: “La Charité en action!” STA. TERESA DO MENINO JESUS, Ms C. 17r.º. A respeito da possibilidade de divinização, considere-se a experiência seguinte: “Il me semble qu’au Ciel, ma mission sera d’attirer les âmes en es aidant à sortir d’elles pour adhérer à Dieu par un mouvement tout simple et tout amoureux, et de les garder en ce grand silence du dedans qui permet à Dieu de s’imprimer en elles, de les transformer en Lui-même.” Cf. STA. ISABEL DA TRINDADE, *Lettres*, 335.

plativa, é esta uma contemplação em ação, um tornar-se ação divina, uma ativação do amor que a todos une em identidade, procedendo do que no Centro Ontológico, no ἦθος, é Amor, e resultando nesse mesmo Amor em ultrapassagem de meras formas *in nomine*: “Nem todo o que me diz ‘Senhor, Senhor’ entrará no Reino do Céu, mas sim aquele que faz a vontade de meu Pai que está no Céu”¹⁹⁹.

A coincidência com o Centro Ontológico e com o seu fulcro amoroso-relacional, confere suprema liberdade²⁰⁰ na máxima fidelidade ao Ser, verificando-se, mais do que o livre-arbítrio, o arbítrio livre de jugos heteronómicos, a ação infalível de acordo com O que É sem pretensões de dever-ser²⁰¹. É a liberdade de aderir ao necessário²⁰², já não presa ao incessante equacionamento de possibilidades inesgotáveis, mas que, livre dessa pseudo-liberdade libertina que tão frequentemente aprisiona a uma inautenticidade involuntária, convertida e não distraída²⁰³, pode rever-se na exclamação de Agostinho, *dilige et quod vis fac*²⁰⁴. A comunidade de indivíduos

¹⁹⁹ Cf. Mt 7, 21. Depois das dores da mortificação psicológica, no ápice da individualização ontológica, na *unio*, a experiência é de doçura na perfeição da felicidade: “Oh! Qu’elle est douce la voie de l’Amour!... Comme je veux m’appliquer à faire toujours avec le plus grand abandon, la volonté du Bon Dieu!” Cf. STA. TERESA DO MENINO JESUS, Ms A 84v.º. Todavia, o atingimento de tal estado de Graça é dificultoso: “Y ya puede ser, porque decir que dejamos nuestra voluntad en otra parece muy fácil, hasta que, probándose, se entiende es la cosa más recia que se puede hacer, si se cumple como se ha de cumplir.” Cf. STA. TERESA DE JESUS, *Camino de Perfección*, xxxii, 5. O que se visa neste estado último é, pois, a perfeição de santidade: “Voilà la mesure de sainteté des enfants de Dieu: ‘être saint comme Dieu, être saint de la sainteté de Dieu.’” Cf. STA. ISABEL DA TRINDADE, *Le Ciel dans la Foi*, 32.

²⁰⁰ Veja-se a relação entre a Verdade e a liberdade em Jo 8, 32.

²⁰¹ Deus é, portanto, uma presença atual que permite ao homem superar-se através da ação, sendo que esta conduz ao absoluto porquanto é O Absoluto que a conduz, fundamentalmente. Este determinismo é um fundamento ideal, mas realíssimo, ao qual a liberdade deve aderir para se autonomizar verdadeiramente. É pela adesão à necessidade que a liberdade se entende, *ipso facto*, livre, porque já espelhante da liberdade transcendente (Gl 5, 1). O absoluto nada exclui de si, mas reconhece-se por atributos privilegiados, como os que se desprendem da exemplar *práxis* de Cristo, matriz ética por excelência.

²⁰² Como que numa conversiva libertação de rendição a uma versão mais genuína, mais cõnsia, mais livre: “Nec libertatem mentis acquirunt, nisi ex toto corde propter Deum se subiciant.” Cf. THOMAS DE KEMPIS, *De Imitatione Christi*, I, IX, 1.

²⁰³ Trata-se da extrema conversão além de quaisquer distrações inessenciais: “Je ne puis plus rien demander avec ardeur excepté l’accomplissement parfait de la volonté du Bon Dieu sur mon âme sans que les créatures puissent y mettre obstacle.” Cf. STA. TERESA DO MENINO JESUS, Ms A 83r.º.

²⁰⁴ Cf. STO. AGOSTINHO, *Epist. Joann. Tractatus*, VII, 8. Como contraponto, na explicitação de uma ação que desindividua ontologicamente, *vide* o eloquente passo de Rm 7, 15-23.

essencialmente centrados, é uma assembleia pneumática cuja identidade, única e diferenciada, é amor relacional fundado no Ser que não devém²⁰⁵. Esta é, pois, uma indissolúvel fraternidade universal em que cada indivíduo microscópico traduz o macroscópico transcendente, sinal de Deus.

Na segurança inamovível do que É se funda a ética de ações essencializadoras, a salvo de associacionismos psíquicos, de constructos mentais, ou de referências extrinsecistas como legitimações de atos escolhidos²⁰⁶ (por costumes, hábitos ou leis): “Todo aquele que escuta estas minhas palavras e as põe em prática é como o homem prudente que edificou a sua casa sobre a rocha. Porém, todo aquele que escuta estas minhas palavras e não as põe em prática poderá comparar-se ao insensato que edificou a sua casa sobre a areia. Caiu a chuva, engrossaram os rios, sopraram os ventos contra aquela casa; ela desmoronou-se, e grande foi a sua ruína”²⁰⁷.

É também por esta verdade incarnada, sófica já, não filosófica²⁰⁸, e plenamente espiritual, com inamovível fundamentação ontológica e integralmente vivida²⁰⁹, que a Cristo é reconhecida autoridade, porque age aquilo

²⁰⁵ Este sentido de fraternidade universal com eixo ontológico num Amor que se mostra como muito mais do que um humanismo, é sublinhado em Mt 12, 46-50.

²⁰⁶ O contraste descrito entre o útil a uma conversão e o acessório distractor pode ser comparado ao de fazer uso da faculdade visual ou de seguir na vida de olhos fechados: “Felix, quem veritas per se docet, non per figuras et voces transeuntes, sed sicuti se habet. Nostra opinio et noster sensus saepe nos fallit et modicum videt. Quid prodest magna cavillatio de occultis et obscuris rebus, de quibus nec arguemur in iudicio, quia ignoravimus? Grandis insipientia, quod neglectis utilibus et necessariis ultro intendimus curiosis et damnis. Oculos habentes non videmus.” Cf. THOMAS DE KEMPIS, *De Imitatione Christi*, I, III, 1. Para a conversão em causa, para viver em Deus (individuação ontológica maximamente cumprida), há que estar morto (desindividuação psicológica): “Voilà la condition: il faut être mort! Sans cela on peut être cache en Dieu à certaines heures; mais on ne VIT pas habituellement en cet Etre divin, parce que toutes les sensibilités, recherché personnelles et le reste, viennent en faire sortir.” Cf. STA. ISABEL DA TRINDADE, *Dernière Retraite*, 16.

²⁰⁷ Cf. Mt 7, 24-27. É o *benevolere* de um Amor ativo que, Vontade objetiva, passa a ativar a vontade subjetiva, numa Verdade incarnacional. Trata-se, afinal, do “Faça-se a Tua Vontade”. Cf. Mt 6, 10.

²⁰⁸ Diz o texto da *Imitação* que esta é a verdadeira sabedoria a seguir: “Et vere bene doctus est, qui Dei voluntatem facit, et suam voluntatem relinquit.” Cf. THOMAS DE KEMPIS, *De Imitatione Christi*, I, III, 6.

²⁰⁹ No caminho místico não se empreendem teologias especulativas, mas empresta-se o verbo a uma sabedoria infusa ou a um conhecimento empírico que decorra de uma prática refletida: “No diré cosa que en mí, o por verla en otras, no la tenga por experiencia.” Cf. STA. TERESA DE JESUS, *Camino de Perfección*, Pról., 3. Temos ainda como inferência desta ontologia vivida que a *imitatio Christi* não pode jamais deter-se na imitação de facetas, de modos, de disposições do poliedro comportamental exterior de Cristo, imitação sempre li-

que É ao invés de, como a figura do moralista, pretender ser aquilo que faz: “Quando Jesus acabou de falar, a multidão ficou vivamente impressionada com os seus ensinamentos, porque Ele ensinava-os como quem possui autoridade e não como os doutores da Lei”²¹⁰.

A ética patente no Evangelho não concede, portanto, a comodidade de uma tabela prescritiva exterior que permita aplicá-la a problemas isolados previstos, mas oferece indicativos propiciadores de uma metamorfose interna de consciência através de uma morte e de um renascimento²¹¹ que, antípoda das propostas do mundo como foi e está constituído, confluem na radicalidade ontológica da própria natureza humana descoberta como divina²¹². Neste sentido, seguir a ética de Cristo equivale a seguir-se a si mesmo aonde se desconhecia que se estivesse, até ao que não se suspeitava que se pudesse Ser²¹³. A filo-sofia que o pretenda expor terá, também ela, de se desembaraçar de extrínsecas erudições supérfluas, ainda de morrer para a ilusão degenerada de fim em si mesmo e de renascer para a consciência de cumprimento do seu propósito essencial²¹⁴, despertando uma inteligência mais funda, viva e

mitada e falha por tomar a parte pelo todo e o todo pelo transfinito com o qual, no Centro Ontológico, se coincide. É pois imitação perfeita aquela que indo ao encontro dessa intimidade integral com o transcendente e com o Ser, passa a viver de acordo com a inimitável criatividade da raiz primeira e última. A imitação radical resulta assim em criatividade pura e na experiência da encarnação da Caridade que Deus É.

²¹⁰ Cf. Mt 7, 28-29.

²¹¹ A expressão mística desta *mortificatio* (conducente à *illuminatio* e assim à *unio*), pode ler-se transversalmente por toda a literatura mística: “Quia, si commortuus fueris, etiam cum illo pariter vives.”; ou ainda: “Et quanto quisque plus sibi moritur, tanto magis Deo vivere incipit.” Cf. THOMAS DE KEMPIS, *De Imitatione Christi*, II, XII, 2 ; II, XII, 14, respetivamente.

²¹² Este sentido de um cumprimento natural-essencial no percurso ético como no místico, pode ler-se nas principais tradições sapienciais da humanidade: “Notre essence crée demande à rejoindre son principe.” Cf. STA. ISABEL DA TRINDADE, *Le Ciel dans la Foi*, 23.

²¹³ “O Cristianismo não cava diante do homem um abismo, mas, ao contrário, oferece-lhe um terreno sólido; este terreno porém está em Deus, não no próprio homem, e o acesso a ele implica que o homem abandone o seu próprio terreno. O pecador é exatamente aquele que quer estar em si e não em Deus. E quem quer apoiar-se sobre si mesmo e sobre Deus ao mesmo tempo, acaba por cair num vazio intermédio. Verificar (ou mesmo apenas sentir) que se está sem terreno debaixo dos pés, pressupõe que se deixou de caminhar; de caminhar no terreno de Deus ou de efetuar a passagem do próprio terreno para o terreno de Deus. A fé, se viva e operante, não é mais do que um caminhar, passar de um a outro ponto.” Cf. VON BALTHASAR, Hans Urs, *O Cristão e a Angústia*, ed. cit., p. 72.

²¹⁴ Para isso, há de abandonar a pretensão de simular, reinventar e dominar a realidade, percebendo que não é pelo muito repetir algo que tal passa a ser. A filosofia tem, também ela, de morrer para o seu estado inautêntico, devendo esquecer o frenesi produ-

veraz²¹⁵. Quanto ao mais, o que decorra desse último abandono teopático no Centro Ontológico, não é já matéria de discurso neste âmbito, mas será, porventura, o que ainda mais interessa.

tivo, imperativo de uma civilização tecnofílica insaciável, abdicar de quaisquer farisaísmos legalistas nos seus procedimentos, e afastar os tiques patológicos de cientificidade; deve, enfim, reontologizar-se para ser o que é: um processo transitório que pretende cumprir o mais alto dos propósitos. A Filo-sofia deve sobretudo calar mais frequentemente para favorecer a escuta vocacional do *Logos*, e, assim, potenciar a demiurgia videncial do Verbo. O silêncio deve ser o seu método preferencial, os filósofos não de ser, não técnicos de conceitos, filosofemas, correntes e autores, mas contemplativos puros, capazes de traduzir a Verdade vivida. Os filósofos devem morrer para dar lugar a sábios, doutro modo temos pessoas eruditas, máscaras douradas, mas falhas de sabedoria (veja-se a possível etimologia de doido como procedendo de douto. Cf. SILVA, Agostinho da, “Nota Filológica sobre a palavra ‘doido’” in *Estudos Sobre Cultura Clássica*, ed. cit., pp. 205-206.). É esta exigência de insubstituível Verdade que está em causa em qualquer trajeto místico: “O veritas Deus, fac me unum tecum in caritate perpetua. Taedet me saepe, multa legere et audire: in te est totum, quod volo et desidero. Taceant omnes doctores, sileant universae creaturae in conspectu tuo: tu mihi loquere solus.” Cf. THOMAS DE KEMPIS, *De Imitatione Christi*, I, III, 2.

²¹⁵ Mais do que a *mens* mensurante ou do que a *ratio* racionadora, ainda pessoais (porque instrumentais, funcionais, e sem fundamentação ontológica profunda: “Antiqua consuetudo difficulter relinquitur, et ultra proprium videre nemo libenter ducitur. Si rationi tuae magis inniteris vel industriae, quam virtuti subiectivae Iesu Christi, raro et tarde eris homo illuminatus; quia Deus vult nos sibi perfecte subici, et omnem rationem per inflammatum amorem transcendere.” Cf. THOMAS DE KEMPIS, *Imitatione Christi*, I, XIV, 3.