

Transformar os Limites em Possibilidades

por uma ética ontológica relacional

SILVESTRE ANTÓNIO OURIVES MARQUES
MIGUEL OLIVEIRA PANÃO
PEDRO VISTAS



Universidade Católica Editora

Transformar os Limites em Possibilidades
por uma ética ontológica relacional

Catálogo recomendada

TRANSFORMAR OS LIMITES EM POSSIBILIDADES

Transformar os limites em possibilidades : por uma ética ontológica relacional / coord. [de] Silvestre António Ourives Marques, Miguel Oliveira Panão, Pedro Vistas. – Lisboa : Universidade Católica Editora, 2011. – 152 p. ; 23 cm
(Estudos de Filosofia)

ISBN 978-972-54-0334-1

I – MARQUES, Silvestre António Ourives, coord. II – PANÃO, Miguel Oliveira, coord. III – VISTAS, Pedro, coord. IV – Col.

CDU 17

Colecção: Estudos de Filosofia

Director: Manuel Cândido Pimentel

Conselho editorial: Américo Pereira, Carlos Morujão, Joaquim de Sousa Teixeira, Mendo Castro Henriques

© Centro de Estudos de Filosofia

© Universidade Católica Editora | Lisboa 2011

Edição: Universidade Católica Editora, Unipessoal, Lda.

Revisão editorial: Helena Romão

Composição gráfica: EUROPRESS, Lda.

Capa: OMLET design

Data: Dezembro 2011

Depósito Legal: 338204/11

ISBN: 978-972-54-0334-1

Universidade Católica Editora

Palma de Cima – 1649-023 Lisboa

tel. (351) 217 214 020 fax (351) 217 214 029

uce@uceditora.ucp.pt www.uceditora.ucp.pt

Imagem da Capa: M. Joana Ribeiro

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projecto Pest-OE/FIL/UI701/2011

Transformar os Limites em Possibilidades

por uma ética ontológica relacional

coordenação **Silvestre Ourives Marques**
Miguel Oliveira Panão
Pedro Vistas



Universidade Católica Editora

Índice

Prefácio	7
Introdução <i>Pedro Vistas</i>	9
Uma ética para situações-limites ou os limites da ética? <i>Silvestre Ourives Marques</i>	19
Leis do pensamento e padrões do amor: vislumbrar interligações entre os fundamentos da lógica e os fundamentos da ética <i>Judith Povilus</i>	45
<i>Communiocentrismo</i> e Dimensão Ética da <i>Kénose</i> numa Ecologia de Comunhão <i>Miguel Oliveira Panão</i>	59
Da Ética dos Limites aos Limites do EU Saúde Mental, Estigma e Inclusão Social <i>Joaquim Gago</i>	91
A crise ambiental e a ética <i>Joaquim Cerqueira Gonçalves</i>	101
De Kant a Salomão Para uma Ética do Discernimento <i>Pedro Vistas</i>	113

Prefácio

A Obra que aqui se apresenta centrada no tema da Ética para Situações-Limite teve desde a sua origem uma dimensão multidisciplinar e por isso mesmo, à medida que se foi desenvolvendo, tornou-se interdisciplinar, ou seja, os investigadores das diferentes disciplinas que se encontraram a reflectir sobre este tema, perceberam rapidamente que todas as disciplinas tinham questões relacionadas com a ética e que a mesma ética podia ser um ponto de encontro entre elas.

A reflexão privilegiou, inicialmente, o mundo das ciências médicas, da farmacologia e da biologia, todas elas à procura de respostas às grandes questões da vida e nem sempre suficientemente satisfatórias no âmbito de uma bioética ainda à procura da própria identidade ética.

Ligado aos fundamentos antropológicos e éticos das dimensões éticas da reabilitação da pessoa humana toxicodependente de um trabalho anterior a esta Obra, nasce o primeiro tema da presente monografia: Uma ética para situações-limites ou os limites da ética?

Outro trabalho de investigação no mesmo campo das ciências médicas, também ele relacionado com o campo concreto da saúde mental, com as inerentes questões éticas e sociais daí resultantes, é o que se encontra em quarto lugar da monografia: Da Ética dos Limites aos Limites do EU – Saúde Mental, Estigma e Inclusão Social.

Outro grande âmbito da investigação ética e de grande interesse e actualidade é o do ambiente. Questões múltiplas e complexas, que supõem a grande reflexão filosófica e clássica relacionada com o tema da natureza, não dispensavam o saber experiente e amadurecido de um académico consagrado com grande investimento científico no campo da ética ambiental, se assim se lhe pode chamar, é o que foi produzido no quinto tema da monografia e um dos mais longamente debatidos ao longo do presente caminho de investigação: A crise ambiental e a ética.

Todavia, ao longo do percurso da presente linha de investigação surgiu uma nova temática ambiental, em sede de uma investigação científica, também ela concluída no campo da engenharia mecânica, mas aberta à reflexão filosófica ética e quase teológica. É o terceiro tema da nossa monografia: *Communiocentrismo* e Dimensão Ética da *Kénose* numa Ecologia de Comunhão.

Como não podia deixar de ser, os temas clássicos da reflexão filosófica deviam, obrigatoriamente, estar presentes em sede de *Ética para Situações-Limite*; por isso mesmo, da lógica à ontologia e à metafísica, a reflexão ética continuou e produziu os seus interessantíssimos e promissores frutos de amadurecimento da própria visão da ética como disciplina de âmbito filosófico.

São os casos, respectivamente, do segundo tema: *Leis do pensamento e padrões do amor*: vislumbrar interligações entre os fundamentos da lógica e os fundamentos da ética, e sexto: *De Kant a Salomão: Para uma Ética do Discernimento*.

A Obra alcança o principal objectivo que se propôs aprofundar, ao juntar múltiplas disciplinas na reflexão sobre *Ética para Situações-Limite*, e obteve esse resultado com uma metodologia de reflexão interdisciplinar espelhada no fruto do trabalho que agora se apresenta.

Silvestre Marques
Investigador coordenador no CEFi

Introdução

Ética para Situações-Limite

Definição

Esta obra dedicada à Ética para Situações-Limite pretende um equacionamento ético e meta-ético sobre a multidimensionalidade de aspectos em que, no momento hodierno como na estrutura antropológica fundamental, o homem é situado num limite que exija a necessidade de discernir a acção. Deste modo, a reflexão é dirigida aos desafios actuais ante os quais falecem as respostas éticas tradicionais, oferecendo uma proposta coesa, resultante de uma unidade que, constituída por diferenças, as transcende. É assim que um grupo plural de investigadores de formações diversas converge num sopesamento de situações extremas decorrentes de dimensões como os novos paradigmas científicos, as crescentes possibilidades técnicas, as alterações dos padrões sociais, os recrudescentes problemas ambientais ou ainda, e sem desatender aos contextos conjunturais, as mais imutáveis questões da existência. O contributo fundamental deste equacionamento intenta, mais do que impor uma ética exclusivamente reguladora e limitativa de possibilidades, o esclarecimento discernido e inclusivo dos vários planos e dimensões da realidade humana e existencial, descobrindo assim, na aceitação dos limites históricos e corpóreos intrínsecos, o ilimitado da possibilidade humanal, vertido nas mais concretas variáveis situacionais. A Obra propõe-se ainda ultrapassar as dicotomias ‘filosofia pura/filosofia aplicada’, ‘especulação filosófica/outros equacionamentos disciplinares’, ou ‘conhecimento académico/interesse comunitário’, através de um esforço de síntese unificadora que na dimensão mais radical descobre a sua mais imediata e ampla possibilidade experimentável, que do plexo organizado de várias disciplinas conquista uma plataforma de unidade transdisciplinar, e que assim demanda uma pedagogia realista, interpelante, e de serviço comunitário, com efectivo propósito de transformação social.

Pertinência

Num momento civilizacional de generalizada desreferenciação por mor da fragmentação dos valores, da dispersão das possibilidades ou do

desregramento de pensamento em face do afastamento da reflexão profunda, urge realizar um sólido estudo de alcance transdisciplinar que colmate o *deficit* de reflexão e de teorização típicos de muitos estudos contemporâneos, mas que veicule com idêntica consistência os resultados da investigação quer para os grupos académicos de pares, quer para a comunidade num sentido lato, veiculação prevista em modalidades diversas (cursos de formação avançada, publicações várias, congressos, etc). Este empreendimento permite deste modo responder às inúmeras questões emergentes, e religar a investigação universitária e a comunidade, num concílio que se pretende aumentativo do exercício da liberdade humana.

Interesse

Esta Obra aproveitará a comunidade enquanto proposta de orientação da acção humana e da reflexão sobre a sua integração na diversidade multimoda da existência. Propondo uma ultrapassagem do individualismo e do relativismo moral e intelectual que globalmente grassam nas sociedades, o tema da Ética para Situações-Limite lida com as questões mais irrespondidas e angustiantes nos domínios do ambiente e da ecologia, da manipulação genética, do recrudescimento de comportamentos desregrados e de risco para a vida e saúde, do uso de químicos na indústria alimentar, da violação dos mais fundamentais direitos humanos, dos comportamentos aditivos quanto a substâncias psicoactivas, das modernas formas de escravatura e de segregação, das questões de segurança ou dos conflitos inter-religiosos. A síntese apresentada nesta Obra apresenta-se como uma oportunidade para esclarecer, mas também como uma interpelação à autonomia, criatividade, e individualidade dos membros da comunidade, numa proposta de trabalho interactivo e diligente que não se esgota nas suas modalidades divulgativas mas que se abre ao Novo e ao inopinado, numa ductilização das estruturas tipicamente rígidas da investigação universitária. A proposta de uma ética dinâmica, apartada das regulações impositivas e hiperbolizadas de determinadas bioéticas, garante o compromisso da comunidade na participação de uma fundamentação sólida e profunda que ilumine o pensamento científico e cultural, na esclarecida observação da sua integração na realidade humana, bem como desta na vida maior que o modelo antropocêntrico. Uma renovada e adequada consciência dos limites e das potencialidades da condição humana e da sua acção, será suscitada num estímulo de capacidade crítica própria, distinto repto das tendências normativas mais frequentes. Este ganho de legibilidade da realidade e o respectivo aumento de possibilidades de acção livre e autónoma, estendem-se da academia e da comunidade nacionais aos planos internacionais.

Enquadramento Teórico da Obra

A Ética para Situações-Limite

A ética equacionada nestes textos é a ética radicalmente entendida, antes das precipitações de uma ciência de costumes descritiva ou de uma qualquer proposta normativa que melhor se diriam de moral. Embora muitas vezes tratadas dentro de uma sinonímia, ética e moral merecem, numa avaliação detida, evidente distinção¹. Explora-se aqui uma ética fundamental, não no sentido que lhe consagra Heidegger na revisão de *Ser e Tempo*, que estabelece na *Carta sobre o Humanismo*, mas com a proximidade de tentar encontrá-la no profundo domínio do Ser que se descobre na interioridade do acto, nesse fulcro donde emana a acção que é o ser-humano².

Na lição de Manuel Antunes, uma situação-limite é o limite da situação; seguimos esta noção, entendendo que o homem vive, por condição antropológica constitucional, enquanto criatura sempre situacional, no limite extremo da vida. Karl Jaspers afirma que a nossa situação como seres-no-mundo é a situação-limite fundamental, a partir da qual se inteligem todas as demais, como o sofrimento, a culpabilidade, a luta ou a morte³.

¹ Afirma Vladimir JANKÉLÉVICH que a ética é essencialmente autónoma, gratuita, inexplicável e próxima do amor, enquanto a moral é heterónoma e aproximada à lei. Cf. Vladimir JANKÉLÉVICH, *Le Paradoxe de la Morale*, Editions du Seuil, 1981. Podemos genericamente afirmar que a acção moral é extrínseca ao sujeito, convocando para a lei e para a regra, e que a acção ética se apresenta como interior e dimanada pelo centro essencial do sujeito.

² Se o ser-humano é sempre em acto, desde logo consigo mesmo e com os outros, percebe-se como indemissivelmente ético. Sendo o ser-humano afinal o *homo ethicus*, pode declarar-se que descobre a sua humanidade em acto a partir do seu ser.

³ Diz Jaspers a propósito: “Estamos sempre em determinadas situações. Estas modificam-se, surgem novas oportunidades; se as desperdiçamos não tornam a oferecer-se. Por mim posso agir para alterar a situação. Há, porém, situações que se mantêm essencialmente idênticas, mesmo quando a sua aparência momentânea se modifica e se oculta a sua força avassaladora: tenho que morrer, tenho que sofrer, tenho que lutar, estou sujeito ao acaso e incorro inelutavelmente em culpa. A estas situações fundamentais da nossa existência damos o nome de “situações-limites”. Quer isto dizer que são situações que não podemos transpor nem alterar. A tomada de consciência destas situações-limites é, após o espanto e a dúvida, a origem mais profunda da filosofia. Na existência comum esquivamo-nos a elas muitas vezes, fechando os olhos e vivendo como se não existissem. (...) Às situações-limites, porém, a nossa reacção é diferente: ou as ignoramos ou, se realmente as apreendemos, desesperamos e readquirimo-nos a nós próprios por uma metamorfose da nossa

Para a linha existencialista em causa, a liberdade é tendente a vencer os seus limites estruturais e a enfrentar o seu fracasso sob a expressão da culpa, mas também do desespero e da angústia por sentir o limite do imanente face ao prenúncio de transcendência que a própria situação-limite porta. Para Jaspers, a situação-limite avalia-se pela experiência radicalmente subjectiva e não pelos factos ou determinações exteriores. É assim uma situação que se refere sobretudo a um horizonte de sentido construído pelo sujeito ao longo da vida, porquanto só atinge uma real experiência existencial quando é pelo indivíduo investida de conteúdo e sentido. Da reflexão do filósofo alemão importam-se alguns pontos sem a seguirmos na sua completude, mas a noção de que as situações-limite são momentos críticos⁴ que concentram possibilidades de existência genuína é um ponto de trabalho de que não prescindimos. Todavia, apresenta-se-nos neste estudo um horizonte mais lato que permite encontrar a ética nesse avanço limítrofe da vida extremada, mas já como extrema potência ilimitativa da vida.

A Ética Relacional

Este horizonte diferencial que nos permite topar com a ilimitação no limite a que o homem parece votado, ultrapassa, sem desdenhar, os paradigmas pós-modernos como sejam o individualismo de hipertrofia egóica, o ludismo tecnofílico pela *gadgetização* do mundo dos objectos compensadora de uma progressiva dessacralização, a dessignificação de conteúdos pela comunicação sem objecto, a habitação alienada de hiperrealidades ou os relativismos e niilismos extremos que emergem num mundo que ameaça a dessubstancialização, pela rendição àquela que já foi chamada a lógica do vazio. Antes enveredamos pela exploração de um modo “novo” de ver a vida, não mesmificando o vário mas variando o mesmo, unindo-o, e, surpreendendo-a na própria *structura mundi*, aplicando a fundacional categoria da relação.

consciência do ser.” Cf. Karl JASPERS, *Iniciação Filosófica*, Guimarães Editores, 1961, Lisboa, Trad. Manuela Pinto dos Santos, pp. 24-25.

⁴ Na situação-limite vive-se uma crise (do grego κρίσις – ainda do verbo κρίνω-), que etimologicamente indica uma discriminação, um julgamento e uma decisão, exigindo assim um claro discernimento. O homem vive em crise por condição inalienável, é isso que o define e é essa a real possibilidade de que dispõe para transfinitar os limites.

Se é um dado que a ética seja intrínseca e inalienavelmente relacional, menos evidente se torna que a relação possa ser estruturalmente ética. Isto torna-se mais entendível se for adiantado que o fulcro, partilhado e comunicante, quer da ética quer da relação em si mesmas, é ontológico. De facto, tanto a ética como a relação, são afinal expressões constitucionais (dir-se-ia lógicas) desse fundamento ôntico. São muitos os autores que reflectem sobre a ética a partir da categoria da relação. Se Ricœur discorre acerca da relação entre o Si-Mesmo e o Outro como primordial e ontológica⁵, Martin Bubber percebe que o “Eu” é indiferenciável do Outro, e do Outro não como experiência (Eu-Isso) mas como pura relação (Eu-Tu⁶), declarando que sob as complexidades do racionalismo científico e das abstracções académicas, o facto fundamental da vida humana é a interrelacionalidade. Ainda Ricœur, tal como Levinas, tem a afirmação lapidar do Outro como constitucional do Si-Mesmo⁷.

A relação é ontologia desde logo de um ponto de vista gnosiológico, uma vez que se torna impossível perceber ou pensar os entes ou o mundo sem a categoria da relação, pois a mesma é estruturante quer da percepção quer do pensamento. Mas é objectivamente ôntica também, pois independentemente do acto de pensamento que a reconhece⁸ ou da perspectiva sob a qual é equacionada⁹, a relação parece ser uma dedução inevitável da própria dinâmica natural da realidade¹⁰. Porém, entender a relação como

⁵ Cf. Paul RICŒUR, *Moi-Même Comme un Autre*, Editions du Seuil, Paris, 1990.

⁶ É a tensão Ich – Du / Ich – Es, em que o Du se desvela, ultimamente, como Deus. Cf. Martin BUBBER, *I and Thou*, Charles Scribner's Sons, 1937.

⁷ “Le soi ne constitue son identité que dans une structure relationnelle qui fait prevaloir la dimension dialogique sur la dimension monologique”. Cf. Paul RICŒUR, *Le Juste*, Editions Esprit, Paris, 1995, p. 14. Esta perspectiva implica ver o Si-mesmo como um Outro mas também o Outro como um Si-mesmo.

⁸ Ou seja das operações mentais que estão na base do conhecimento ou do re-conhecimento da categoria da relação.

⁹ A perspectiva formal pode fazer pender a relação para uma realidade mais subjectiva, dependente dos actos de pensamento, ou mais objectiva como dado natural das coisas.

¹⁰ Afirmação que não deve fazer esquecer a densidade problemática em torno deste tema clássico da filosofia, que conta com divisões fundamentais, como é exemplo a relação predicamental ou a relação transcendental, a real ou a lógica, ou ainda a relação mútua ou reversível, entre outras que concernem à vasta e complexa análise e classificação das relações. Na linha apreciativa que seguimos, a relação é entendida como indistinguível do fundamento e não como mero predicamento ou categoria abstracta apenas. Para se seguir esta problemática que ocupou pensadores como

indistinguível do fundamento último ou da realidade na sua acepção absoluta, não deve anular a realidade das várias relações como mera constatação de cariz gnosiológico, pois que elas participam desse fulcro ôntico, sendo dele expressões ontológicas naturais¹¹. Mas o que é a relação além da vinculação entre termos, o que é a realidade objectiva e não contingente da relação?

A relação é aqui equacionada não segundo uma mera dinâmica de comunicação entre termos mas, na acepção cristã que assumidamente define os estudos subsequentes, como uma comunhão de fundamento ontológico que se desvenda em Dom experimentado como infinito. A ética relacional é assim indesligável da problemática do Dom, mas menos do Dom-com-retorno (perspectivado pelos estudos precursores da economia do Dom¹²) do que do Dom-sem-retorno (como percebido por Emmanuel Levinas¹³ ou por Jean-Luc Marion¹⁴). Segundo esta última perspectiva, vive-se a experiência-limite do Dom sem retorno através de uma *imitatio Dei*, pois que Deus, doando-se aos homens por encarnação, é assinalado como paradigma maior¹⁵. De facto, o análogo do sacrifício exemplar de Cristo permite peregrinar de diferente modo nesta temática e inteligir a relação amorosa que se faz de abandono ao Outro, compreendendo-se este Outro como um “eu mesmo”. Assim como Cristo se inscreve e vive infinitamente

Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Suárez, Escoto, Locke, Kant, Hegel ou Ricœur, entre tantos outros, deve atender-se ao carácter incontornável da relação, quer como estrutura basilar da vida (no sentido em que tudo é relativo e tudo se relaciona em devir), quer como lei da dialéctica e assim também da própria filosofia que a pondera.

¹¹ Apartamo-nos deste modo do escrúpulo kantiano que obrigaria a entender todas as relações como sendo de razão, uma vez que o intelecto não reteria leis *a priori* da natureza mas antes lhas prescreveria (Proleg., § 36).

¹² Cf. Marcel MAUSS, *Essai sur le Don*, in *Sociologie et Anthropologie*, Puf, 2001. (Estudo inicialmente publicado em *L'Année Sociologique*, 1923-1924).

¹³ Cf. Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini – Essai sur l'extériorité* –, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.

¹⁴ Cf. Jean-Luc MARION, *Réduction et Donation – Recherches sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie*, P.U.F., 1989, e *Étant Donnée – Essai d'une Phénoménologie de la Donation*, P.U.F., 1997.

¹⁵ Trata-se do problema da processão por geração (*ad intra*), remetendo, afinal, para aquela que é uma das mais eloquentes ideias do Deus-em-relação, a do dinamismo intrínseco evidenciado pela Santíssima Trindade. Veja-se a propósito o estudo de José Maria Silva ROSA, *O Primado da Relação. Da Intencionalidade Trinitária da Filosofia*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2007.

pelo seu gesto na finitude do homem, também deve o indivíduo doar-se em abandono incondicional ao Outro, entendido ainda kantianamente como fim em si mesmo, mas numa ligação que se descobre já infinita¹⁶. É uma ética desmesurada, supondo um infinito Dom na incomensurabilidade gratuita do Amor como propõe Levinas ou, ainda doutro modo, uma ética da medida como indica Marion¹⁷ (a fazer lembrar o clássico justo meio) entre a abstracção do extraordinário que parece inalcançável e a banalização do ordinário que se fecha a impossível. Esta última tensão, que força uma mediação fora da absolutização desencarnada, irrealista e ainda distante do relativismo banalizador e utilitário, pretende-se testada na situação concreta, diríamos na situação-limite a que o homem é votado. É ainda doutro modo a reflexão de Christos Yannaras¹⁸, que conciliando a antropologia cristã-ortodoxa com o existencialismo fenomenológico (considerando as tensões natureza/pessoa e fechado-para-si-mesmo/alte-ridade-em-relação), adverte para a mobilização autotranscendente de que se compõe a relação com o Outro. A mediação resolutiva das tensões supraditas encontra testemunho exemplar na síntese do exemplo crístico, através da sua natureza divina e humana. É assim que se compreende *agir o amor*, partindo da unidade para uma acção unificadora como é exemplo de vida Chiara Lubich na doação de si mesma ao Dom¹⁹. Trata-se de uma ontologia vivida, actuante e descoberta no próprio acto. É pois na filosofia de matriz cristã que surpreendemos o equacionamento mais maturado da categoria da relação, quer pela concentração resolutiva de toda a tradição filosófica precedente e subsequente que do dado Novo do advento se desprende, quer pelo seu irrecusável repto de experiência amorosa que se descobre radicalmente relacional²⁰.

¹⁶ Marion admite que o Dom e que a dívida sejam perspectivados pelo agente em si mesmo ao invés de se dicotomizarem no que seria já uma relação comercial de doação com previsão de ganho como é estudada pela antropologia económica do Dom-com-retorno. Não se trata aqui de uma troca mas de uma pura oblação sem mais, aproximando-nos do que, por exemplo no Movimento dos Focolares, é já uma economia de comunhão. Nesta última, as trocas comerciais incluem bens relacionais unindo o lucro à gratuidade. Cf. Luigino BRUNI, *A Ferida do Outro – Economia e Relações Humanas*, Cidade Nova, 2010.

¹⁷ Cf. Jean-Luc MARION, *Le Phénomène Érotique*, Grasset, 2003.

¹⁸ Cf. Christos YANNARAS, *The Freedom of Morality*, New York (SVP), 1984.

¹⁹ Chiara LUBICH, *O Grito*, Cidade Nova, 2000.

²⁰ “Quem me vê, vê o Pai” (Jo 14, 9).

A Ética como Ontologia Vivida

A descoberta da experiência pessoal de Deus e de que *Deus é Amor*²¹ conduz do paradigma comunicacional à vivência comunal através da *communio caritatis* do Corpo Místico de Cristo. É nessa experiência unitiva e sumamente ôntica que se resolvem as dicotomias clássicas do uno e do múltiplo, do finito ou do infinito, da ipseidade e da alteridade ou da identidade e da diferença, uma vez que tudo isso é consubstancial num Deus que é, Ele mesmo, Relação. Entre a opacidade da relação, que surge como inviável tendo em conta os entes separados, e a sua translucidez, apoiada no esteio unitivo do Ser entendido na sua expressão arquetípica de ser-relacional, esta experiência de participação numa matriz ontológica que é relação, elucida o Outro como um outro eu, pois é através da relação comunal que o si-mesmo se re-conhece como radicalmente existente, a um mesmo tempo como ente e como Ser.

O Amor, experiência transcendente no mais imanente dos planos (na mais limítrofe das situações), é o próprio Deus, assim experimentável, através da relação em abandono a esse mesmo dínamo amoroso. Se o Dom jamais aliena do que é essencial, desprivatiza do que possam ser escolhos inessenciais, que obstruam esse fulcro de interioridade donde procedem os actos que é o fundamento ético-ontológico do humano. Trata-se aqui da adesão à animação pelo Espírito Santo que, requerendo doação e abandono, se traduz, misteriosamente, por doação e abandono mas vividos, já, na moção divina originária. Esta pneumatologia amorosa de âmbito essencialmente relacional é a transcensão de todos os limites, ainda que experimentada em situação. É ainda, afinal, a transcendentalização do imanente por via da imanentização do transcendente. Nem é tanto, como na ética tomista, Deus como finalidade última do agir, mas a descoberta de Deus na própria acção que já do divino é emanada. Por isso propõe Jean-Luc Marion que a celebrada fórmula *crede ut intellegas* possa ser lida como *ama ut intellegas*²², pois só o Amor permite, em verdade, entender. A ética inere do Amor vivido; é por isso que Agostinho esclarece derradeiramente esta problemática através da admoção *dilige et quod vis fac*²³ na esteira da proposta evangélica do *amai-vos uns aos outros*²⁴.

²¹ Cf. 1 Jo 4, 8-16.

²² Jean-Luc MARION, *Ama para que entendas – A hermenêutica Cristã do Mundo –*, in *Communio* 9 (1992/4), pp. 347-353.

²³ Cf. S. AGOSTINHO, *Epist. Joann. Tractatus*, VII, 8.

²⁴ Cf. Jo 15, 12-17.

Demais, esta avaliação patrocina o próprio cumprimento ético mas, mais ainda, filo – sófico, pois o *Eros* que impele a *filia* para a *Sofia*, sofre destarte novo e requalificado impulsionamento: de um amor pela filosofia atinge-se enfim a mais plena sabedoria através da experiência sófica que inere do próprio Amor. Esta é a filosofia perene.

Pedro Vistas

Uma ética para situações-limites ou os limites da ética?

SILVESTRE OURIVES MARQUES

A ética no seu caminho histórico

A ética, fundamentalmente, tratou desde sempre do bem do homem qual fruto de um pensamento amadurecido como resultado de uma complexa multiplicidade de saberes e de vivências culturais realizadas no tempo e na história. Sobretudo do bem enquanto este significa, para o próprio homem, quer a busca quer o alcançar da felicidade. Assim o entendeu, sobretudo, o pensamento filosófico ocidental desde os seus alvares, mas outras culturas percorreram caminhos semelhantes.

Não podemos esquecer que este processo de desenvolvimento da vida em sociedade é precedido por um período da experiência da humanidade em que as dimensões étnica e cultural que se desenvolveram à volta da realidade do *clã* eram determinantes, condicionando, por esse facto, o agir humano individual ao qual era reconhecida apenas aquela autonomia resultante do sentir comum.

Deste modo, este agir deveria tender dinamicamente para aquele bem, considerado tal no âmbito do *clã* que, por sua vez, devia constituir um bem maior que o simples bem individual, pois este, nessa perspectiva, tinha pouco significado, uma vez que o ser humano devia tender, no âmbito do sentir comum do *clã*, para o bem do ser humano enquanto tal, ou seja, da própria humanidade.¹

¹ Desde a própria concepção ética de Aristóteles, segundo a qual a sociedade civil tinha como finalidade viver bem e, por isso, todas as suas instituições constituíam meios necessários para alcançar essa finalidade, até à visão do tripé ético de P. Ricœur: «cuidado por si, solicitude para com os outros, instituições justas», que o bem do homem constitui a principal finalidade da ética. Na verdade «a Ética exige um esforço de rigor para ir ao encontro do Verdadeiro Bem para a Natureza Humana, segundo a razão esclarecida. Ou melhor: segundo uma razão que se vai esclarecendo, porque Bem, Natureza, Pessoa, Ideal não são conceitos estáticos». PINTO MAGALHÃES, Vasco, *O olhar e o ver*, Tenacitas, Coimbra, 2001, p. 22.

Com a passagem da época do *mito* e do *clã* para a época do *logos*, ou da razão, a ética começou a ser considerada como a área do saber, ou o ramo da reflexão filosófica que estuda o agir humano na sua forma de se conduzir ou nos seus procedimentos morais. E, portanto, o ser humano situado muito embora numa visão cosmológica, acabou sempre por se tornar quer o ponto de partida quer o ponto de chegada da própria ética, mesmo se a ontologia e a metafísica aí tinham um seu papel.²

Sendo assim, a ética, enquanto experiência humana, foi e certamente continuará a ser sempre a *arte de viver* ou de saber *viver bem*. Como dizíamos, apresentou-se e irá continuar a apresentar-se quase sempre como um fruto ou consequência de um adequado modo de conceber os entes e a sua vida e natureza. Sem esquecer, naturalmente, que este procurar viver bem da parte de cada pessoa singular não podia, de modo algum, comprometer o viver bem das restantes pessoas, ou seja, *o viver bem de cada pessoa* devia garantir também ou, ao menos, não contrariar *o viver bem dos outros*, tal como não pode esquecer ainda, hoje com maioria de razão, a harmonia com e o respeito pelo ambiente.³

Esta tarefa da aplicação da ética nem sempre foi de fácil desempenho, não só ao longo da história, mas também nos tempos mais recentes e num futuro próximo ou longínquo. Com a agravante de que o leque de exigências

² Sobre o conceito de ética pode-se ver o excelente ensaio de Paul RICŒUR, in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale (DEPM)*, dirigido por Monique CANTO-SPERBER, PUF, 2001, pp. 580-584. A palavra ética deriva do grego “êthos” que significa, no singular, costume, modo habitual de agir, enquanto no plural significa também habitação ou residência habitual (dos homens ou dos animais, tal como na raiz de ecologia está a palavra “oikos” que quer dizer casa). E existe ainda uma forma breve que se escreve “éthos”, cujo significado é exactamente aquele de uso ou costume. Cf. DE FINANCE, Joseph, S.J., *Ética Generale*, Editrice PUG, Roma, 1997, p. 7. Sobre esta mesma questão terminológica e sobre a origem do termo ética e particularmente sobre o *ethos*, pode ver-se, com muito interesse, MANCINI, Italo, *L'ethos dell'Occidente*, Marietti, Genova, 1990, pp. 27-36. Cf. ainda Isabel e Michel RENAUD em *Bioética*, coordenação de Luís ARCHER, Jorge BISCAIA e Walter OSSWALD, Verbo, Lisboa – S. Paulo, 1996, sobretudo, pp. 34-37.

³ Cf. SAVATER, Fernando, *Ética per un figlio*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 42. O original é espanhol, *Ética para Amador*, Ariel, Barcelona, 1991. Existe também a versão portuguesa. Neste mesmo sentido da relação e do necessário equilíbrio entre o bem pessoal e o bem dos outros ou o bem colectivo assim se pronuncia PINTO MAGALHÃES: «... a questão é, pois, a do Bem integrador e global que é o “personalizar-se” ou o “tornar-se mais pessoa”, que não subsiste senão em situação comunitária. E creio bem que não é sequer possível colocar-se o problema deste bem, sem se pôr a questão do último sentido.» o. c., p. 35.

e de responsabilidades éticas sentidas pelo homem contemporâneo inclui ainda, com especial incidência, todas aquelas que se referem ao ambiente e à salvaguarda do ecossistema, não só pelo respeito que este em si mesmo nos merece, mas também em virtude das nossas obrigações perante as gerações futuras e o futuro do próprio universo.⁴

O que também não oferece dúvidas, é que este caminho da vida humana, na sua relativa diversidade, cresceu e desenvolveu-se sempre nos mais variados contextos culturais. Podemos mesmo dizer que a ética esteve sempre ligada à vida humana concreta, social e relacional, tal como ela foi acontecendo na história e na cultura dos povos. Apesar de uma certa unidade e universalidade de princípios que caracterizava a ética em geral e à escala mundial, a diversidade das culturas onde ela se desenvolveu e se aplicou e perante o normal crescimento e desenvolvimento destas, continuou sempre a ter um peso e uma influência determinantes na formulação concreta da própria ética. Neste sentido e face aos contextos culturais, podemos interrogar-nos sobre se a ética em si mesma é, afinal, imutável e universal ou não. Ou ainda, interrogar-nos sobre as razões pelas quais a ética, eventualmente, muda. Será, na verdade, a ética que muda ou é a realidade cultural que muda obrigando a ética a mudar, adaptando-se aos novos fenómenos com as suas inevitáveis crises, mas também descobrindo novas oportunidades que são, afinal, novas possibilidades?

Grandes correntes éticas

O percurso colectivo e/ou individual do sujeito humano, ao longo da história, suscitou e desenvolveu, com o contributo de múltiplas experiências culturais, diferentes concepções éticas e formalizou distintos quadros de referência, quer ao nível das virtudes morais ou dos valores quer dos

⁴ Esboça-se aqui a passagem de uma visão da ética demasiado antropocêntrica para uma visão onde antropologia e cosmologia se relacionam reciprocamente em ordem a uma visão ética mais integral. O filósofo José Gomez-Heras sintetiza da seguinte forma a tipologia das éticas medioambientais: argumentação antropocêntrica, argumentação religiosa, argumentação patocêntrica, argumentação biocêntrica, argumentação fisiocêntrica e argumentação metafísica. Entendida a ética em cada uma destas perspectivas é possível evitar qualquer forma de centrismo de uma destas singulares formas de explicar e compreender o agir ético, permitindo, no entanto, situar sem reduzir ou confundir o lugar e o papel do homem no contexto da natureza e do ambiente.

princípios e das leis, que nortearam o conseqüente agir humano, pessoal ou comunitário, e o respectivo juízo acerca do que é bem e do que é mal, do que é justo ou injusto, na busca incessante da concórdia e da paz, numa palavra, da felicidade para todos.

Em sentido bastante lato, podemos considerar, fundamentalmente a partir da filosofia clássica, duas grandes concepções éticas ao nível do pensamento ocidental:⁵ a primeira procura definir os fins do agir humano e os meios a utilizar para alcançar esses fins (perspectiva teleológica), definidos numa dimensão objectiva; nela está ainda presente a grande influência de uma cultura que caracterizou a chamada época do *mito* e do *clã*. A segunda, como ciência dos motivos do agir humano, procura determinar as motivações subjectivas em ordem a dirigir ou disciplinar o próprio agir e é, claramente, um fruto da nascente época do *logos* que culminará, já em plena modernidade, na afirmação da subjectividade levada ao extremo da sua consideração individual e, sobretudo, solipsista. É a partir desta última, muito embora não de forma exclusiva, que se desenvolveu e consolidou uma visão demasiado antropocêntrica, quer da ética quer da antropologia filosófica, que mais adiante analisaremos. São duas concepções bem distintas e falam duas linguagens diversas, apesar de ambas poderem ser, nalguns aspectos, algo fundamentalistas.

No primeiro caso, em estilo de argumentação metafísica, estamos perante uma meta objectiva, que se traduz na prática de uma tábua de virtudes e/ou de um quadro dos valores, a que, por natureza, o homem deve tender na sua essência ou substância, sempre mediante o uso da razão e o esforço da vontade. Influenciada, na sua raiz, por uma visão cosmológica que vem ainda da época do *mito*, está nela presente uma dimensão claramente metafísica, a da lei eterna ou, ao menos, a da lei natural a que o ser humano está sujeito ainda que de forma não determinística, ou, no mínimo, sem estar contra a força da razão humana.

No segundo caso e em resultado de um longo caminho da razão humana, que culmina num absolutismo racionalista de matriz religiosa mas que

⁵ Cf. sobretudo Paul RICŒUR in *DEPM* cit. pp. 580-584; e ainda *Dizionario di Filosofia*, Nicola ABBAGNANO, 3.^a Ed. actualizada e ampliada por Giovanni Foriero, UTET, Torino, 1998. pp. 437-446. Sobre o mesmo argumento pode-se ver também, com muito interesse, a já citada obra de MANCINI, Italo. Quanto aos aspectos históricos veja-se: MACINTYRE, A., *A Short History of Ethics*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1998, p. IX; MARQUES, Ramiro, *Breve História da Ética Ocidental*, Plátano, Ed. Técnicas, Lisboa, 2000.

abriu as portas ao relativismo ético subjectivista, estamos, no entanto, perante a tentativa de compreensão dos motivos ou das causas do agir humano de cada sujeito, e das forças que o orientam no comportamento, rendendo-se ao reconhecimento dos factos, todavia, tal como os interpreta o próprio sujeito. Acentua-se, deste modo, a mera decisão individual, muito embora racional, mas sem dúvida favorável a um antropocentrismo individualista e a um certo utilitarismo pragmatista.⁶

«Na base de ambas as concepções está o conceito de bem que elas prosseguem. Mas enquanto, para a primeira concepção, bem é aquilo que é pelo simples facto de o ser, isto é, bem é uma realidade objectiva em si mesma (estamos, assim, perante uma noção de bem como realidade perfeita ou como uma perfeição real), na segunda concepção, bem é aquilo que é objecto de desejo ou de aspiração; portanto, é um bem relativo ao desejo ou à aspiração de cada sujeito ou de uma boa parte dos sujeitos que o sentem e/ou a ele aspiram como bem (aqui estamos perante um bem que é objecto de apetência e que, portanto, se exprime na fórmula “o bem é o prazer”).»⁷

⁶ Tenha-se presente que com o acentuar-se do individualismo o mundo passa a ser visto como mero “objecto” em relação dialéctica com o homem, afinal, o “sujeito”, que, desta forma, se exclui da ordem natural de que faz parte, assumindo, em consequência uma atitude de domínio que viria a desenvolver um avassalador antropocentrismo.

⁷ OURIVES MARQUES, S. A., *Tu não me matarás! Dimensões éticas da reabilitação da pessoa toxicodependente*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2006, p. 93. Nesta mesma linha se pronuncia PINTO MAGALHÃES, V.: «Daí que a ética sempre se tenha debatido entre dois modelos contrapostos, como tendência, que podem levar, quando extremados, a caricaturas da moralidade. Assim, podemos encontrar-nos com: a) uma ética-da-lei, fruto de um reducionismo essencialista que, no extremo, corre o perigo de rigidez, farisaísmo e fundamentalismo. Mas a Norma é necessária, como indicador do caminho sempre perfectível! b) uma ética-de-situação: reducionismo de tipo existencialista primário, confinado ao momento subjectivo, sem saber ver para além da resposta casuística, e que, no extremo, corre o risco de ser escrava do “império dos sentidos”, ou da absolutização cega do momento. No fundo, corresponde a uma forma de paganismo e a uma idolatria. Mas a Situação é também determinante para a avaliação moral do acto! Segue-se que tanto o Ideal como a Concreção, sendo inseparáveis, se constituem como desafio ao comportamento e à valoração moral, apontando cada vez mais para uma “ética ontológica” que entenda a Natureza, já não como Substância estática dessa realidade, mas como a Lei do seu devir.» o. c., pp. 23-24. Pinto Magalhães deixa-nos, no entanto, uma sugestão: aquela de pensar a natureza de modo diverso, o que pode querer dizer, pensar de maneira diferente a relação do homem, quer com o Criador quer com o universo criado e o ambiente.

Apesar deste distinto percurso e das perspectivas culturais diversas, o que faz então a ética, segundo esta concepção tradicional e relativamente universal? «Tendo consciência da variabilidade dos pontos de partida, propõe “metas ideais”, como norma aberta, comportamentos otimizados, considerados mais humanos, porque mais humanizantes e que podem ser testados por cada um, na medida em que se revelam construtivos da pessoa nas suas relações e mais conforme à Natureza e ao Bem Maior (de todos e de cada um).»⁸ Não deixa de ser, em qualquer dos casos, uma concepção antropocêntrica da ética, onde, ainda por cima, está mais presente uma visão do homem como ser individual, em detrimento de uma visão alternativa da pessoa marcadamente relacional a todos os níveis possíveis.

Parece ser, no entanto, pela via da relacionalidade que se torna possível superar a tensão, ainda não resolvida, entre a perspectiva teleológica, objectiva e de raiz colectiva, que exprime ainda a força do *clã*, e a perspectiva pragmática, subjectiva e utilitarista de raiz individualística. Na verdade, como veremos mais adiante, a relação entre identidade e alteridade supõe, por parte de ambos os sujeitos, uma saída de si mesmos e o encontro de ambos, fora de si, num espaço intermédio, num *interface*, numa terceira realidade que não é, necessariamente, um colectivo como soma das diferentes identidades, nem sequer o *clã*, mas sim uma realidade, uma unidade de ser, que é distinta de ambas sem fundir, reduzir nem eliminar as distintas subjectividades.

Alguns fundamentos antropológicos da ética

Apesar do contexto dramático em que, no século passado, o homem, concebido como mero sujeito ou indivíduo levado ao extremo da subjectividade (e o mundo como mero objecto), se veio a encontrar, começou, no entanto, a despontar a redescoberta quer da pessoa em relação (e em relação tanto com outros sujeitos como com o universo e até mesmo com o Absoluto e a sua transcendência) quer de uma nova visão ética, que lhe é consequente.

Por esta razão, não lhe sendo alheio um novo contributo da ontologia, a reflexão ética evoluiu, felizmente, no sentido de uma cultura da pessoa em reciprocidade,⁹ quase como condição indispensável para garantir uma

⁸ *Ibidem*, o. c., p. 23.

⁹ Tenha-se presente a este propósito a recente publicação de PELLI, Anna (ed.),

cultura de paz e de harmonia com os seres humanos e com o universo, muito embora persistam sempre focos de violência e de violação dos direitos humanos e de atentados ao ambiente, como aqueles a que continuamos a assistir nos nossos dias, apesar de um generalizado apelo a descobrir e percorrer novos caminhos de paz, de fraternidade universal e de respeito pelo ambiente e por todos os seres.¹⁰

Voltou a colocar-se, neste contexto, mais uma vez, a questão ética do mal fundamental que pode pôr em causa não só o bem maior, que se traduz em termos sociais e comunitários como bem comum, garantia da paz e da harmonia sociais, mas também a questão da própria bondade ou maldade do homem a que, mais uma vez, a ontologia e a metafísica não são indiferentes. Questões, afinal, desde sempre consideradas fulcrais pela reflexão filosófica.¹¹

Como se verá em seguida, a nossa interrogação vai no sentido de aprofundar ainda aquelas questões, pois sendo o amor, em nosso entender, constitutivo da condição humana, isto é, entendendo nós a pessoa como ser-amor,¹² como se explica que, antes de mais e quase em primeiro lugar,

L'essere come amore, percorsi di ricerca, Città Nuova, Roma, 2010, sobretudo pp. 76-80 e 98-112 onde o tema da relacionalidade e da reciprocidade no amor são amplamente tratados.

¹⁰ Cf. a este propósito LOBO ANTUNES, João, *Ciência e Fé*, in «*Brotéria*» 152 (2001)4, p. 341; e ainda na mesma revista, VALADIER S.J., Paul, *O mal político moderno*, pp. 365-376. Neste último trabalho a questão ética do mal fundamental é claramente colocada quando o autor se interroga como é que o político, depois de, na era moderna, tomar consciência da sua relação com o mal e se empenhar em lhe limitar os efeitos, acabou por se erigir como a causa dos maiores horrores do século XX. A resposta vem da tentação de instaurar o bem mais total, que justificaria o mal sob a cobertura da promoção do bem. É precisamente aqui que entra o discurso do amor, porque este, se verdadeiro e fiel à sua origem e natureza, é o melhor antídoto contra o mal e a melhor e mais correcta forma de prevenir e de opor resistência ao mal e às múltiplas formas de violência e de violação da ordem natural.

¹¹ Um entre os grandes defensores desta visão do mal fundamental, enquanto, ao contrário do que fazia a filosofia clássica, defende a não existência de um bem fundamental, é precisamente Hobbes com a sua teoria do «homem lobo do homem». Partindo da concepção de que a finalidade do ser humano é a autoconservação e que por isso o desejo de poder só termina com a morte, defende que os homens, entregues a si próprios, no estado natural, lutam entre si até ao domínio do mais forte. Por tudo isto, na sua obra *Leviatã* justifica o papel do Estado como garante da paz e da segurança dos cidadãos.

¹² Abordámos a questão e desenvolvemo-la na já citada obra, *Tu não me matarás! Dimensões éticas da reabilitação da pessoa toxicodependente*, cf. sobretudo o I cap.: Antropologia da pessoa como ser-amor, pp. 23-60.

irrompa, na experiência humana, não tanto o amor e as suas manifestações construtivas, quanto a violência ou, ao menos, digamos assim, o instinto de defesa e a salvaguarda agressiva da própria identidade, quase numa linha darwiniana de selecção natural.

Procurando explicar a questão do parágrafo anterior sobre o mal fundamental, convém esclarecer que, de propósito, se utiliza «a expressão ser-amor como adequada ao ser pessoal, pois não se entende o amor na condição pessoal como um acidente ou uma simples qualidade ou virtude da pessoa, mas como estrutura fundamental e constitutiva do próprio ser-pessoa. De qualquer modo, no agir da condição pessoal como ser-amor não há determinismo, pois, no contexto da condição humana livre, o homem, que de sua natureza é dinamicamente capaz de amar, personalizando-se, pode não amar por escolha pessoal ou por outras razões que não dependem da sua vontade e pode antepor ao próprio amor a violência e provocar a morte do outro. Mas isso não nega que, o ser próprio da condição pessoal e a realização plena da pessoa, consistam, por vocação, no seu estar continuamente fora de si mesma para doar-se ao outro, sendo amor.»¹³

A questão é, pois, aquela de tentar perceber qual a razão, ou razões, pelas quais, na busca de solução para os problemas humanos, o mal, ou aquilo que entendemos como tal, pareça preceder e dominar o bem, sem que se encontre uma explicação razoável do ponto vista racional para tal fenómeno.

Apesar de tudo, cremos que é possível considerar como certo que «na dialéctica da relação interpessoal, a reciprocidade implica o reconhecimento ético da igual dignidade do outro, mesmo que ele se encontre em situação de desvantagem. Seja ela qual for a relação, do agir/falar ao acolher a acção/o discurso, esta contempla sempre um jogo de dar e de receber, actividade/passividade, silêncio e palavra que vai e vem entre os dois.»¹⁴

De facto, é este o verdadeiro ponto de partida do amor recíproco entre os sujeitos, que pode instaurar uma relação ética nova e justa, onde o bem maior seja, simultaneamente, o bem de cada um e o bem comum entre e para além dos dois sujeitos da relação. Compreender, portanto, a relationalidade humana como reciprocidade no amor significa ultrapassar, deste modo, o entendimento dessa mesma relationalidade como mera transcen-

¹³ *Ibidem*, p. 38.

¹⁴ DI NICOLA, G. P., *Per un' antropologia della reciprocità*, in *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, in AA.VV., Dehoniane, Roma, 1991, p. 101.

dência independentemente do encontro com o outro, ou como simples esvaziar-se num niilismo sem qualquer resposta.¹⁵

Justifica-se, então, a necessidade ontológica da referência à solidariedade como fruto lógico desta reciprocidade constitutiva do ser pessoal como ser-amor. E vislumbra-se, assim, o inevitável papel de mediação da instituição (da norma ou da comunidade) no âmbito da relação intersubjectiva.

Na verdade, esta necessidade ontológica revela que a concretização histórica deste ser relacional da pessoa é naturalmente a solidariedade entendida como uma autêntica ética da responsabilidade e do compromisso para com os outros, na qual o bem do sujeito encontra aí, não só a sua única e verdadeira realização, por se tratar de um bem maior do que o seu bem pessoal: o seu bem, mais o bem do outro ou dos outros,¹⁶ mas também o seu fundamento ontológico e, por que não, a sua dimensão metafísica.

Este amor, como dimensão estruturante do ser da pessoa, que exprime uma capacidade de abertura *infinita*, gera, portanto, a comunidade de pessoas, precisamente porque ele alimenta o movimento natural do ser em direcção aos mais profundos laços de comunhão no amor, mediante os quais o eu e o tu vivem e se realizam continuamente como pessoas e geram uma comunidade que é comunhão de pessoas.

Na verdade, cada sujeito é pessoa porque leva em si mesmo, desde o início, a capacidade de doar-se ao outro, de anular-se por amor. Mas neste seu não-ser-por-amor, ou seja no seu doar-se saindo de si mesmo, é realmente, porque é amor, o seu verdadeiro ser.¹⁷ E é portanto o outro,

¹⁵ Veja-se na o. c. de PELLI, Anna (ed.) *L'essere come amore*, o contributo de TATRANSKY, Tomas, *l'Amore reciproco come principio ontologico in Maurice Nédoncelle*, no qual o tema é tratado do ponto de vista ontológico.

¹⁶ A reciprocidade, entendida aqui como *esse cum*, torna-se fundamento ontológico desta ética da responsabilidade que suscita assim a solidariedade como um seu fruto presente nas instituições justas da comunidade de pessoas que é a sociedade. Como veremos esta reciprocidade apresenta-se como um terceiro elemento distinto do sujeito e do outro, isto é do cuidado por si e do cuidado pelos outros. Cf. a este propósito o interessante ensaio de CAVALERI, P. A., *Verso una psicologia in dialogo*, in «Nuova Umanità», XXII (2000/3-4) 129/130, pp. 409-445, nomeadamente pp. 434-439.

¹⁷ Convém referir, a este propósito, que não se ignora a questão sempre actual, hoje talvez mais do que nunca, da distinção entre pessoa e indivíduo que tem início já com Descartes quando dá uma definição de pessoa de tipo psicológico, não em relação à autonomia e identidade do ser, mas em relação à autoconsciência na qual consiste o eu e a partir da qual se chega à unicidade da própria pessoa. A partir daqui e durante toda a modernidade foi fácil construir uma visão redutora da pessoa. «Uma consequência da adopção da definição psicológica de pessoa, para além do mais, é a nítida

procedendo de igual modo, que, no mesmo dinamismo do amor recíproco, faz experimentar à outra pessoa, distinta de si próprio, a plenitude do ser. Unidade e distinção que fazem ser a comunidade uma comunhão de pessoas, onde, portanto, a unidade que exprime a identidade e a interioridade não anula a distinção que brota na exterioridade, porque também a comunhão não anula, de qualquer modo, a pluralidade.¹⁸

separação entre indivíduo e pessoa. Na base desta divisão-separação, passou a pensar-se que o homem é um indivíduo da espécie humana desde a sua concepção, mas que se torna pessoa só mais tarde, depois do nascimento, quando toma consciência de si mesmo, entra em comunicação com os seus semelhantes, é reconhecido e acolhido por eles e dialoga com os outros.» SANNA Ignazio, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia, 2001, p. 346. Como é evidente, segundo aquela visão, ficam assim, criadas todas as condições para justificar o aborto a qualquer momento da gestação e até pouco antes do nascimento. Mas, de acordo sempre com esta visão, porque não matar também os deficientes que não chegam nunca a tomar consciência de si mesmos, como é entendido pela mesma visão, ou os idosos ou doentes em coma e os terminais que também já perderam a consciência de si próprios? É claro que para quem defende tal posição diante da pessoa é possível matar todos estes seres humanos e naturalmente não há ética que resista diante desta concepção totalitária. Percebe-se agora a necessidade da ontologia! Cf. ainda na o. c. de PELLI, Anna (ed.) *L'essere come amore*, o contributo desta autora nas pp. 91-115.

¹⁸ «Unicamente o modelo trinitário faz com que cada um seja, à sua maneira, origem da sociedade e que todavia a sociedade seja algo mais do que a soma dos indivíduos, que a sociedade tenha uma vida própria, comum e que todavia esta vida seja aquela de cada pessoa singular. Eu, o outro e o todo tornamo-nos à vez ponto de partida, meta e fulcro do movimento.» HEMMERLE, Klaus, *Tesi di ontologia trinitaria, per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma, 1996 (o original é em Alemão, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Friburg, 1992) p. 77. Como se pode verificar mediante a leitura desta obra de K. HEMMERLE, a sua ontologia e a sua fenomenologia do amor têm como modelo e ponto de partida o mistério cristão da SS. Trindade, mas nem por isso a sua reflexão deixa de ser filosófica e sistemática e portanto universal. Aliás, sobre um específico cristão em matéria de ontologia o autor adverte o seguinte relativamente ao passado: « os elementos distintivos do específico cristão não renovaram de modo duradouro nem a pre-compreensão do sentido do ser nem a colocação da ontologia no seu conjunto. As grandes tentativas de uma concepção genuinamente cristã, em certo sentido, não chegaram muito longe nem nas “escolas” nem na consciência comum e não foram determinantes para a sucessiva história do pensamento. Na simbiose do específico cristão com a ontologia, o primeiro, quase inadvertidamente, continuou a ser uma espécie de hóspede nos múltiplos projectos e sistemas filosóficos de concepção heterogénea.» p. 37. Nesta mesma linha e a propósito do conceito de pessoa e da relação corpo-espírito se pronuncia FERREIRA DA SILVA, Maria L. P., in *Bioética*, o. c., pp. 65-67.

De facto, isto pode significar que se lançam, sobretudo, os fundamentos de uma nova relação ética que assenta numa aprofundada visão ontológica do ser humano onde a reciprocidade se torna garantia tanto do ser pessoal próprio como do ser do outro, bem como ainda de uma nova concepção da comunidade, onde as instituições justas como verdadeira terceira realidade são também garantia e suporte do novo relacionamento ético intersubjectivo.

Foi exactamente nisto que consistiu o esforço de grandes figuras da reflexão filosófica do século passado cujo pensamento se considera necessário conhecer melhor. Vai nesta linha o pensamento filosófico de Paul Ricœur e de alguns seus contemporâneos, como por exemplo Mounier e Levinas, pensamento que continua a ser importante para sustentar a defesa desta síntese dos fundamentos da ética, sejam eles antropológicos ou, ainda antes, ontológicos.¹⁹

Alguns fundamentos ontológicos da ética

Mas o aprofundamento ontológico da pessoa como ser-amor é, em si mesmo, fundamental para a compreensão dos fundamentos ontológicos da ética.

O ser humano pode, genericamente, entender-se como sujeito absolutamente singular, nascente do dinamismo pessoal (*esse in se*), que finaliza em si mesmo a relação com a exterioridade (*esse per se*) e ao mesmo tempo se autodestina ao outro (*esse ad*), estabelecendo com outros uma relação de reciprocidade solidária (*esse cum*). É na unidade destas relações, na sua recíproca interacção, que a pessoa aparece como sujeito livre e consciente da sua história.

O “*ser em si*” (*esse in se*) da pessoa constitui, na verdade, o seu autopossuir-se mediante o qual ela pertence a si mesma e nesses termos gere a sua existência como nascente das próprias escolhas e dos próprios actos. É na consistência ontológica desta singularidade que se fundamenta o valor absolutamente único e irrepitível de cada ser pessoal. É ainda o motivo irrenunciável da rejeição de qualquer objectivação que reduza o ser humano a uma pura exterioridade de que se pode dispor a partir do exterior.

O “*ser por si*” (*esse per se*), por sua vez, exprime o movimento de finalização e de automediação que caracteriza a pessoa e que exprime o papel

¹⁹ O aprofundamento deste pensamento pode encontrar-se na já citada obra, *Tu não me matarás!*, II cap.: Dimensão relacional da pessoa, pp. 61-100.

determinante que têm, nos seus actos, a respectiva consciência dos mesmos e a liberdade perante eles. Através da finalização a pessoa reporta a si e mede a partir de si a exterioridade com que se confronta, exercitando as escolhas da sua liberdade; através da automediação distingue o objecto como tal, da sua própria subjectividade, determinando-o na sua exterioridade e objectiva-o, e objectivando-o, conhece-o.

O “*ser para o outro*” (*esse ad*) exprime, deste modo, a abertura constitutiva da pessoa em direcção ao outro de si (ao outro distinto de si) e ainda, o dinamismo decisivo de êxodo, de saída de si próprio e de autotranscendência mediante a qual se edifica a vida pessoal. Na verdade, já no recolher-se *in se* e *per se* o sujeito se encontrou, no conhecimento e no amor, com a exterioridade do outro.

O “*ser com*” (*esse cum*), finalmente, exprime a completa reciprocidade das consciências na qual se realiza o destino da pessoa. Deste modo, a interioridade, aberta à exterioridade numa atitude de comunicação, é atingida pelo centro de irradiação que é a própria pessoa do outro, desabrochando assim, por esta via, com todas as outras pessoas, uma relação de reciprocidade e de franca e aberta solidariedade.²⁰

Na verdade, a estrutura profunda do ser pessoal – subsistência e relação que constituem o ser humano como pessoa no duplo movimento de afirmação da interioridade e de reconhecimento e acolhimento da exterioridade – revela-se a si mesma como unidade vivente destas relações dinâmicas, num sujeito consciente e livre, quer no situar-se da interioridade na exterioridade, quer no situar-se da exterioridade no espaço da própria subjectividade.

Pois se, por um lado, a identidade constitui uma das principais experiências ou instâncias da problemática antropológica, por outro lado, não nos podemos esquecer que as relações do homem com as outras pessoas e a urgente necessidade de encontrar um sentido global para a própria existência constituem, igualmente, outras instâncias da mesma problemática que devem ser tidas em conta com a importância que cada uma delas assume na totalidade da experiência humana.

Desta forma, a pessoa como sujeito da história mostra, quer a sua irrepetível singularidade, quer a sua constitutiva relação com os outros, ao mesmo tempo que se manifesta como o ser da transcendência, interioridade aberta e, por isso mesmo, enriquecida pelo encontro com o fulgor da

²⁰ Cf. FORTE, Bruno, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Morcelliana, Brescia, 1995, pp. 102 e ss.

exterioridade. Sujeito de autêntico conhecimento e encontro (relação) com o outro, responsável por si mesmo, mas também responsável pela infinita dignidade dos outros, ou seja, pelo bem dos outros.

Parece, então, ser possível afirmar que «a estrutura dialogal (relacional) do homem não se apresenta como derivada, mas primariamente como originária. Tal acontece na forma da *reciprocidade*. É o grande sinal da história do pensamento onde se registou o fracasso das antropologias da subjectividade individual que se degradaram no subjectivismo. O aspecto ético é sempre a acentuação do ontológico. Deve, pois, fundamentar-se a própria conduta em termos de reciprocidade, precisamente porque *estamos estruturados na reciprocidade*».²¹

Sendo estrutural a reciprocidade, algo de constitutivo no ser humano deve suportar esta sua dimensão relacional. De facto, «entender a relacionalidade como reciprocidade significa reconhecer que à tensão do eu em direcção ao tu corresponde um retorno, à transcendência do eu a transcendência do tu, ao dom a troca de dons»²², e nada mais, para além do amor, sustenta e realiza, de modo completo, esta dimensão da existência humana.

Podemos, deste modo, afirmar que a relacionalidade é constitutiva do ser pessoal²³ e, portanto, «o diálogo interpessoal, epifania de duas personalidades, alimenta-se e desenvolve-se na troca mútua de *palavra* e de *amor*; uma palavra que, ao mesmo tempo que manifesta o eu e reconhece o tu, nasce do amor e comunica amor».²⁴

Para além de tudo o que se disse, a condição humana, como unidade de ser genético-cultural-espiritual, tal como a abordámos do ponto de vista ontológico, pode ser, no entanto e a partir de aí, apresentada nas seguintes dimensões que se devem entender, naturalmente, de acordo com a respectiva epistemologia: bio-físico-química, psico-psicológica, sócio-relacional-cultural e pessoal-espiritual. Neste sentido:

A dimensão bio-físico-química diz respeito a tudo aquilo que, na vida humana, se pode relacionar com o seu suporte biomolecular, quer em

²¹ PALUMBIERI, S., *L'Uomo Questa Meraviglia, Antropologia e Filosofia I, Trattato sulla Costituzione Antropologica*, Manuali UUP, Roma, 1999, p. 335.

²² DANESE, A., *Persona e sviluppo. Verso il tempo del Post-liberismo?*, in AA.VV., *Persona e sviluppo*, o., c., Dehoniane, Roma, 1991, p. 35.

²³ Tenha-se presente, mais uma vez, a citada recente publicação de PELLI, Anna (ed.), *L'essere come amore, percorsi di ricerca*, Città Nuova, Roma, 2010.

²⁴ SANNA, I., *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, o., c., p. 367.

termos físicos ou motores, quer em termos de toda a componente química e hormonal do organismo humano e de cujo funcionamento equilibrado depende, em grande parte, a saúde humana. É, hoje, o campo da genética e da sua investigação.

A dimensão psico-psicológica compreende tanto os aspectos da vida psicológica, com as respectivas capacidades intelectuais, volitivas e de decisão livre, como os outros aspectos da vida psíquica, com a actividade interior e a expressão dos sentimentos e, nomeadamente, com a afectividade e toda a realidade subconsciente e o inconsciente. A genética procura, porque considera dever fazê-lo, entrar nesta dimensão.

A dimensão sócio-relacional diz respeito à sociabilidade humana com toda a série de relações que dela decorrem, como são as que o homem estabelece consigo mesmo (interioridade), com outros seres humanos, com todos os seres criados, ou melhor, com todo o universo e o meio ambiente que o envolve (exterioridade) e com o Criador e a transcendência, cuja presença na história pode ser advertida e experimentada pelo ser humano. Qual será a relação que esta dimensão poderá ter com a genética?

A dimensão pessoal-espiritual traduz aquilo a que chamamos a diferença específica ou elemento distintivo, relativamente a todos os seres criados vivos ou não. O sujeito individual porém, de certo modo, no natural processo que o integra no universo criado, de que faz parte, assemelha-se também a eles, mas deles se distingue, precisamente por esta característica, simultaneamente, pessoal e espiritual. Através dela realiza e alimenta a sua relação com o Absoluto, a sua transcendência, mas também a sua presença na história. Ainda haverá lugar ao nível desta dimensão para a genética?²⁵

Esta visão unitária da condição pessoal pressupõe uma antropo-ontologia da pessoa como ser-amor: ser que é amor (possibilidade); não-ser por amor (possibilidade); isto é, ser que, doando-se por amor, não é; não-ser por amor que é, sendo amor; ou seja, é pessoa, permanecendo sujeito; indivíduo na plenitude do ser. Na verdade, ontologicamente o ser é o que é, aquilo que o constitui como tal. Mas, se o ser humano é dom recebido, com a possibilidade de ser retribuído, numa relação pura de amor, então o ser humano é, em si mesmo, amor, dom recíproco: recebido e retribuído. Onde se manifesta a reciprocidade no amor é na condição pessoal: que é pura relação.

²⁵ O estudo destas dimensões pode-se aprofundar na citada obra, *Tu não me matarás!*, II Parte: Saúde humana e toxicodependências, pp.159-162.

Mas questionemo-nos ainda, o ser é, ontologicamente, apenas o que é, ou pode também constituir-se enquanto ser no seu não-ser por amor? Na verdade, o que é ser-amor? Saída de si mesmo, dom de si próprio na relação com o outro; perder-se a si próprio como identidade no outro. O dom de si do ser coincide assim com a sua dimensão de não-ser por amor. Trata-se de um não-ser, que é, porque é amor.

Deste modo, o ser coincide com o não-ser na dinâmica do dom. O ser que, no dom de si mesmo, se perde enquanto identidade na alteridade, em certo sentido, não é porque se fez dom. Não é, portanto, enquanto ser porque se doou ao outro como identidade. Mas, no dom ao outro, o ser é a identidade do seu não-ser por amor, o dom retribuído. Sendo assim, na dinâmica do dom, o ser é sempre tal, pois, no seu doar-se, como identidade, por amor, que é aquilo que constitui o não-ser por amor, é, porque o ser é amor no dom de si mesmo ao outro. Assim se compreende ainda em que medida o ser-amor coincide com o não-ser por amor: amor recebido e retribuído, única realidade que, afinal, constitui o ser enquanto tal. O ser/ não-ser é sempre amor.

Deste modo, se o ser é amor, então ser pessoa é ser-amor. Na verdade, ser pessoa é pura relação de amor entre sujeitos, ou seja, é recíproco dom de amor, recebido e retribuído, entre identidade e alteridade; e nem uma nem a outra são tal, a não ser no dom total de si de uma à outra, reciprocamente; porque a relação, sendo, em si mesma, amor, pressupõe sempre a reciprocidade. E cada pessoa permanece tal.

Apesar de tudo isto, cada pessoa, porém, permanece tal sendo, por isso, indivíduo na plenitude do ser. Na dinâmica do dom, não há fusão de sujeitos, mas unidade e distinção entre eles, porque é apenas o amor recíproco, amor recebido e retribuído, que, simultaneamente, os une e os distingue. Mas é a relação (de) no amor, como terceira realidade e que é constitutiva do ser pessoal, que torna tudo isto possível.

Neste sentido, pode-se então conceber o ser humano e sobretudo a sua condição pessoal como ser-amor, ou seja, o ser humano (entre dom e projecto) é “alguém, capaz de se conhecer, de se possuir e de livremente se dar e de entrar em comunhão com outros sujeitos”; tudo isto supõe, fundamentalmente, identidade (idem/ipse), individualidade (indivisível/unidade), temporalidade (história) e finitude (termo).

A identidade constitui, de facto, o primeiro elemento identificativo do ser humano, que sendo único e irrepitível, o próprio (ipse), é, no entanto, igual (comum dignidade) a todos os seres humanos e, por isso é também o mesmo (idem) ser humano: uno e um entre muitos (iguais e distintos).

A individualidade, por sua vez, manifesta a unidade e a indivisibilidade do ser humano singular que, de facto, constitui uma unidade de ser e não um somatório de partes. As dimensões não são partes mas formas possíveis de abordagem e conhecimento do todo, que é sempre uma unidade e totalidade de ser, singular, individual.

Por conseguinte, o ser humano, enquanto criatura, nasce no tempo e a sua existência desenrola-se na história e no momento presente e daí a sua condição temporal; esta proporciona-lhe a ocasião de realização, responsável mas concreta, do seu projecto em cada presente que se reporta ao passado e que se abre e realiza num tempo sempre novo, o futuro.

Mas a condição temporal pressupõe um início e um termo, por isso, o ser humano, situado no tempo e na história, é também um ser finito, com termo. Finitude significa, por isso, assinatura, responsável e factiva, do projecto pessoal. *Entre o dom e o projecto* quer dizer, também, entre o início e o seu termo, no compromisso histórico.

Sendo assim, pessoa (o sujeito em relação de amor na realização do projecto) é “alguém que na comunhão inter-pessoal é capaz de se reconhecer a si próprio como outro e ao outro como si próprio: igual e distinto”, isto supõe, fundamentalmente: alteridade (interioridade/exterioridade), transcendência (sair de si), relacionalidade (reciprocidade/3.^a realidade), infinitude (sem termo).

A alteridade, porém, significa: quer “*diferença*” (e, no caso, traduz a diferença ontológica como “*interioridade*” no mistério do ser humano), quer “*relação*” (e, a este nível, a alteridade apresenta-se como dimensão própria da condição humana sócio-relacional e diz respeito a todas as relações humanas e, em especial, à relação com os outros seres humanos “*exterioridade*”).

Daí que a condição relacional e a reciprocidade no amor, como dimensões constitutivas do ser pessoal, pressuponham o movimento de saída de si de cada pessoa em direcção à outra, ou seja, como transcendência. Deste modo, toda a relação de reciprocidade entre seres humanos é, em si mesma, uma forma de transcendência. Mas a relação é certamente também com o Outro, o Transcendente.

Esta relacionalidade, como categoria de pensamento e de existência, na sua forma de reciprocidade no amor, suscita e manifesta entre os sujeitos da relação também uma 3.^a realidade, que lhes é anterior e distinta de ambos, mas que, ao mesmo tempo, os une, sem os fundir, porque os distingue entre si, respeitando a sua singularidade.

Deste modo, a condição pessoal que é, de sua natureza, relacional, espiritual e transcendente, proporciona ao ser humano uma abertura meta-

-histórica e meta-temporal, ou seja, ser pessoa, como “*ser de relação*” e “*ser em relação*”, abre perante o ser humano um horizonte sem termo, que está para além do seu próprio termo na história: a infinitude, como abertura (ao) e participação no Infinito.

Pode-se, desde já, concluir que a específica novidade desta visão da pessoa não está, afinal, em nenhum dos sujeitos da relação, nem tão-pouco na soma de ambos num qualquer colectivo, está sim numa «singularidade», certamente espiritual, que é capaz de acolher as individualidades e de as fazer UM, porque lhes é anterior e, ao mesmo tempo que as une e distingue entre si, se torna a principal consequência do amor recíproco que passou a existir entre os sujeitos dessa relação. Na relação interpessoal, a pessoa experimenta, para além do encontro com a outra pessoa, uma terceira realidade, um interface, espiritual como dizíamos, anterior e distinta de ambas as pessoas, que se apresenta, ora como amor (dom comunicado e retribuído), ora como linguagem (palavra/silêncio), ora como unidade (um/múltiplo: uno na diversidade). Neste sentido:

O amor é o dinamismo do próprio ser pessoal, pois assim como o amor é ser no estado de plenitude, deste modo o ser é amor no estrato de profundidade última. O amor é, pois, como que um princípio da própria realidade pessoal. E assim, o amor é dom comunicado e dom retribuído. O amante toma sempre a iniciativa do amor.

Por sua vez, a linguagem, na multiplicidade das suas expressões, pressupõe sempre o mesmo mecanismo de reciprocidade do dom no Amor. A comunicação supõe, naturalmente, resposta; mas, ainda quando esta assume a forma de silêncio, continua a estar presente a reciprocidade do dom e da retribuição. A resposta é a atitude típica do amado.

Por todas estas razões, na dinâmica do dom, sendo constitutiva do ser pessoal, a unidade não é um UM fechado e redutor, mas sim a comunhão dos múltiplos. A unidade, unindo e distinguindo as pessoas na reciprocidade do amor é, assim, factor de comunhão entre as pessoas e fruto da comunhão recíproca entre elas. A unidade é, afinal, o amor que une e distingue o amante e o amado e os transcende.²⁶

²⁶ A reflexão anterior sobre a condição pessoal, do ponto de vista onto-antropológico, foi desenvolvida num ensaio que constituiu a base de uma acção de formação avançada realizada na Universidade Católica Portuguesa no âmbito do projecto de investigação que se intitula: *Ética para situações-limite*. Este mesmo conceito tem conhecido no âmbito da investigação um amplo e profícuo debate.

Alguns fundamentos teológicos da ética

Da reflexão precedente pode depreender-se um novo questionamento acerca da natureza, do âmbito e dos limites, até mesmos epistemológicos, da ética. Para compreender, então, o emergente conceito de ética para situações-limite convém, antes de mais, identificar e assumir os limites da própria ética e, nomeadamente, aqueles das actuais correntes ou visões da ética, sem esquecer, no entanto, os do passado que, eventualmente, sejam ainda actuais. Neste caso, situamo-nos na perspectiva epistemológica da ética e procuramos delimitar o seu campo de intervenção e o seu raio de acção. Mas isto não quer dizer que, *de per si*, nos encontremos de imediato perante situações para as quais já não temos resposta, pois esta nascerá, certamente, da capacidade de nos abirmos e orientarmos para desenvolver novas possibilidades. Por esta razão, convém ter em conta em que medida o conceito de limite, ou mesmo de situação-limite,²⁷ neste caso, se pode conceber apenas numa perspectiva negativa ou, porventura, antes numa dimensão positiva que se abre a novas possibilidades.

Na verdade, «a grande questão que subjaz à problemática ética, consiste (em responder às seguintes questões): (...) será que é possível *justificar* a moral a partir de uma teoria *antropológica*, isto é, a partir da análise da finalidade ou das finalidades da existência humana? Ou será necessário recorrer a uma visão *naturalista* ou, mais precisamente, cosmológica do lugar do ser humano no mundo terrestre? Ou será necessário dilatar a ética numa visão *metafísica* na qual Deus é visto como o fundamento da moral?»²⁸

Sem pretenderem dar uma resposta a todas estas questões, os autores citados afirmam, no entanto, que as questões e as respectivas respostas não se excluem entre si, mas devem ser articuladas com «o devido respeito por todas as mediações do raciocínio». Ou seja, nem a fundamentação antropológica ou a visão naturalista podem excluir a consideração metafísica, assim como esta não poderá negar que a fundamentação antropológica seja possível e, eventualmente, suficiente na criação de uma ética laica.

²⁷ Convém registar que o autor da expressão “situação-limite” é Karl JASPERS, *Iniciação Filosófica*, Guimarães Editores, 1961, Lisboa.

²⁸ Isabel e Michel RENAUD, in *Bioética*, o. c., p. 37. A utilização que, eventualmente, se possa fazer do termo moral a propósito do discurso ético, pressupõe os esclarecimentos que sobre esta questão os autores fazem neste seu trabalho citado, bem como a referência a propósito, já feita, sobre o pensamento de Ricœur expresso, nomeadamente, no *DEPM*.

«Dir-se-á que não se pode, na tentativa de fundamentar a moral, queimar as etapas; é por isso que, por exemplo, mesmo se o metafísico considera que Deus é o fundamento absoluto da moral, esta posição não pode ser considerada como se fosse impossível fundamentar a moral integralmente ao nível antropológico. Reciprocamente, não é porque a moral é fundamentada suficientemente ao nível antropológico que esta interpretação não pode ser assumida a um nível metafísico ulterior.»²⁹

Convém esclarecer, antes de mais, que por ética laica se deve entender aquela que seja capaz de orientar e fundamentar as escolhas e os comportamentos das pessoas, sem de algum modo recorrer a princípios transcendentais, numa dimensão puramente histórica, completamente fundada na imanência. Ou seja, uma ética entregue a uma racionalidade capaz de a fundar, ou ao menos de a utilizar, sem qualquer recurso a uma dimensão transracional.³⁰

A defesa de uma fundamentação metafísica da ética é hoje, vulgarmente, vista como um teocentrismo ético, quando não é o caso de este ser considerado um fundamentalismo ético resultante, por sua vez, de um fundamentalismo religioso. Sem pretender negar que tais excessos possam ter ainda ou ter já tido lugar, ao longo da história, vejamos, no entanto, como interpreta a questão da ética laica aquela corrente que actualmente continua a justificar a possibilidade de uma fundamentação metafísica.

«Esta moral (ética laica) tentaram edificá-la sob princípios que se desajavam desligados de um Absoluto, que eram em si mesmos absolutos, para a subtrair ao relativismo e à fragmentação que acabaria por negá-la. Se um pensamento “débil”, completamente assente na subjectividade, pode parecer possível, uma moral “débil” não pode existir por ser contraditória, uma vez que deveria renunciar, em virtude de ser “débil”, àquilo que faz a moral: isto é, à transcendência ao menos relativa no que respeita ao sujeito, para o regular nas suas relações com os outros sujeitos.»³¹ Segundo o autor

²⁹ *Ibidem*. Neste sentido, é interessante a resposta à questão de fundo dada por PINTO MAGALHÃES: «Quanto a (...) se é possível constituir uma moral ateia, a resposta imediata é: de facto, existe (...) Mas é preciso distinguir, embora pareça paradoxal: *uma moral ateia é possível; uma moral sem fé não*. (...) Sem um sentimento teleológico, sem um “absoluto” (qualquer que ele seja), num ateísmo radical e real a moral é episódica, aleatória, não estruturável e a vida insustentável. Foi o exemplo da pretensão do Existencialismo radical.», in *O olhar e o ver*, o. c., p. 29.

³⁰ Cf. ZANGHI, G., *Morale Laica?*, in «*Nuova Umanità*», X (1988), 60, p. 3.

³¹ *Ibidem*. Está na mesma linha de pensamento de V. Pinto de Magalhães anteriormente citado.

parece ser contraditório que uma ética sem qualquer referência à metafísica ou a uma transcendência possa pretender desempenhar uma tal tarefa, uma vez que nenhuma fundamentação da ética se pode encontrar acima de qualquer dos sujeitos a que ela se destina. Sem considerar ainda que se pode abrir a porta a fundamentalismos de tipo subjectivista assentes numa qualquer forma de poder institucional ou não.

Na verdade, quando ainda ninguém sonhava com as mais recentes propostas de ética laica, a reflexão filosófica já tinha recolhido e colocado em evidência o que restava ainda de absoluto na consciência do homem moderno. Foi nessa base que, antes mesmo da modernidade, se constituiu uma ética dos valores que assentava em princípios comportamentais, que antes eram princípios ontológicos, tais como o um, o verdadeiro, o bem, o belo, o justo, etc. «A grande reflexão cristã medieval tinha falado destes princípios, mas tinha-os fundamentado no ser como perfeição máxima do existente e, inevitavelmente e em termos analógicos para o ser criado, no Ser que é Deus. Estes princípios encontravam explicação na transcendência-imanência de Deus porque eram uma sua irradiação que, abrindo a plenitude, o diziam Pessoa, Amor que se comunica. (...) Em última análise, aqueles valores (que não se chamavam assim) eram, teoricamente, a transcrição conceptual da vida de comunhão que é participação no acto criativo de Deus.»³²

Tenha-se presente, desde já, que também para a ética laica o conceito de alteridade se apresenta como a categoria de pensamento capaz de a fundar, muito embora não seja claro que esse conceito de alteridade, de cariz acentuadamente subjectivista, tenha amadurecido e evoluído no sentido da reciprocidade no amor e que, sobretudo, tal reciprocidade tenha chegado a exprimir-se no dom total de si mesmo da alteridade à identidade e vice-versa.

De facto, aquela alteridade «é garantida pela abstracção uma vez que está cheia pela concreção dos outros que não são eu e que, portanto, me proporcionam colocar actos autenticamente morais enquanto expressivos de um não-egoísmo. E tem uma sua transcendência, não nominal, mas real, (sem a qual não há moral), uma transcendência que não se abre ao transhistórico, mas que tem lugar, totalmente e só, na reciprocidade existencial que se esgota na historicidade».³³

³² *Ibidem*, p. 4.

³³ *Ibidem*.

Naturalmente deve colocar-se, a este propósito, a questão de saber se aquele conceito de reciprocidade e igualmente o de relação segundo a visão laica aqui identificada, coincidem com os conceitos, quer de relação quer de reciprocidade, como por nós começaram a ser apresentados e concebidos a propósito dos fundamentos antropológicos da ética.

Verificar-se-á, facilmente, que não coincidem as perspectivas. «Para esta reciprocidade (a da perspectiva laica), a universalidade não se obtém nunca mediante abstracção (que quer simplesmente dizer por supressão teórica do existente concreto), mas mediante *relação*: é na alteridade, como reciprocidade, que se abre o campo da universalidade; uma universalidade que não é dada de uma vez por todas, mas que se deve conquistar concretamente, precisamente no dilatamento da alteridade. Uma universalidade, porém, que se pretende “salvar”, enquanto laica, esgotando-a completamente no interior da existência histórica.»³⁴

Surge, assim, um novo conjunto de questões. *Se a ética se fundamenta na alteridade, em que se fundamenta, por sua vez, a alteridade? Será que o simples reconhecimento, de facto, da existência do outro me oferece razões teóricas suficientes para fundar uma ética que contenha o momento racional? Muito embora encontrar o outro constitua um facto primário, quem me dá a sua alteridade?*

O facto de não se obter resposta para estas interrogações pode querer significar que se retira, à luz da razão, o fundamento da ética. E, nesta linha, como veremos, as questões suceder-se-iam, como a reflexão sobre a alteridade nos permite imaginar.

«A alteridade, portanto, é a transcrição conceptual na qual me é dado o outro! Aquilo que conta é o outro. É sobre este outro em relação a mim e sobre mim enquanto outro em relação ao outro, que se constrói a moral (...) Se nos conceitos é dada sempre a realidade vivente, é a esta que o pensamento deve conduzir, se não se quiser permanecer prisioneiro de si próprio.»³⁵

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem*, pp. 6-7. «A grande reflexão humana alimentada pela espiritualidade sempre reconheceu que eu posso encontrar o outro e o outro pode encontrar-me, que nos podemos encontrar, unicamente no Outro. Isto é, em Deus (seja ele qual for o nome que se lhe dê), que é o Único capaz de constituir o outro verdadeiramente como outro em relação a Si (e, portanto, também em relação a mim) precisamente mediante o acto com o qual o coloca no ser, acto através do qual Deus é todo no outro permanecendo todo em Si próprio. Se não “passa” através de Deus, o pensamento do homem não poderá nunca fundar a alteridade do outro teoreticamente (do ponto de vista existencial é uma outra coisa, já o referi: a passagem existencial através de Deus, na sua

Na verdade, como já vimos do ponto de vista ontológico e como teremos oportunidade de o reflectir em seguida, fundar a ética na base da alteridade e, sobretudo, da reciprocidade no amor proporciona novas considerações e novas possibilidades de a conceber que se revelam de grande interesse, pois, deste modo, vai-se mais em profundidade tanto ao nível da estrutura ontológica como daquela psicológica do homem. Mas tudo isto, só por si, não resolve o problema nem responde à questão de fundo, sobretudo se esta ética laica pretende continuar a sê-lo no seu modo de ser tal, prescindindo totalmente do Absoluto relacional, não fechado sobre si mesmo.

«Com efeito, se Deus for pensado de modo cristão, é unicamente Ele e só Ele próprio que pode constituir uma moral “laica”, se por laicidade entendermos, no entanto, a dimensão do ser criado com uma consistência ontológica *diversa* daquela de Deus, contra a qual Deus não opera, precisamente porque é Ele próprio quem a constitui e a defende, não, porém, abandonando-a si mesma, mas unindo-a a Si, assumindo-a como sua.»³⁶

E aqui atinge-se a raiz de uma outra grande questão: a reciprocidade no amor (a alteridade como nós a entendemos) pode fundar um novo *ethos*?

A este propósito, Zanghi, no artigo que se vem a citar, partindo do princípio metafísico de que a ética, entendida como alteridade e reciprocidade, tem o seu fundamento no ser criado por Deus, coloca a seguinte questão: «*Mas a moral tem lugar no próprio Deus? A moral tem lugar só na relação criatura-Criador e criatura-criatura, ou ela está também no próprio íntimo do Criador, na sua relação com a criatura e consigo próprio?*».³⁷

raiz, subtrai-se às afirmações ou negações do pensamento): ou reduzo a alteridade a mim mesmo e, portanto, nego-a, ou renuncio a fundá-la teoricamente, abrindo, no entanto, um desequilíbrio que, com o decorrer do tempo, será fatal entre o “coração” e a razão. Uma razão à qual, em virtude de certos preconceitos, foram cortadas as asas. Esta passagem “através” de Deus, segundo o pensamento cristão (constitui a sua boa-nova) é colocada na esfera da existência: Deus fez-se homem, o Ser fez-se, enquanto Filho, existente! Posso encontrá-lo como Outro em relação a mim na sua própria alteridade existente de homem ao lado do homem; e n’Ele encontro o outro, no quotidiano, sem dela dever sair aceitando-a apenas em toda a sua plenitude revelada pelo próprio Deus.» *Ibidem*, p. 7. Com o pensamento do autor que vimos citando e que agora mais longamente se transcreveu pretendemos, sobretudo, confirmar a tese já defendida anteriormente por Isabel e Michel Renaud no sentido de que nem a dimensão antropológica ou a metafísica, só por si ou independentemente umas das outras conseguem explicar e fundamentar a ética. Sobretudo se, numa atitude fechada e irreductível, se excluírem entre si.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 8.

Dependendo do modo como metafisicamente se pensa Deus assim teremos uma resposta negativa ou positiva à questão enunciada.

Na verdade, «se pensarmos Deus como um Absoluto, que escapa às dimensões da Pessoa, então a ética detém-se na soleira de Deus.» Mas ainda que Ele não escape à condição pessoal, «se O pensarmos como uma única Pessoa Absoluta, as razões éticas concentram-se todas na Vontade de um Absoluto, não no seu Ser, mas na unicidade da única pessoa; deste modo, porém, eliminamos a alteridade». Até aqui a resposta será sempre negativa. Unicamente se pensarmos Deus como Trindade de Pessoas, ou seja, como Alteridade em Si próprio, – de acordo com o pensamento de Klaus Hemmerle podemos compreender melhor a questão – então, a resposta pode ser positiva.³⁸

«É precisamente na Alteridade das Pessoas Divinas, nas quais o Ser divino é Ele próprio, que se abre aquela eticidade absoluta donde deriva a eticidade da criatura. Se a moral tem o seu fundamento na alteridade, a sua razão última está na alteridade das Pessoas Divinas. O *ethos* do Pai em relação ao Filho no Espírito Santo (se assim se pode dizer) é a raiz do *ethos* de Deus em relação à criatura, da criatura em relação a Deus e das criaturas entre si. E se o *ethos* interpessoal de Deus é Amor, a moral, então, deve toda ela ser reconduzida e redescoberta no amor. A alteridade é, então, a condição na qual pode ter lugar a moral, enquanto a moral é, em Deus e, portanto, no homem, radicalmente amor pessoal e interpessoal.»³⁹

A perspectiva metafísica em que se situa a reflexão do autor citado – nomeadamente a propósito do *ethos* como amor e da ética que deve ser reconduzida ao amor e da nova redescoberta da ética mediante o amor – permite-nos justificar a oportunidade de pensar a pessoa como ser-amor, de acordo com a reflexão já anteriormente proposta.

E se a ética se fundamenta no amor pessoal e o seu êxito se manifesta já ao nível da própria natureza interpessoal do amor – que lhe alarga a visão para além do simples e solitário interesse pessoal, enquanto o amor é capaz de fazer ser o outro mesmo pressupondo o seu pessoal perder-se livremente por amor no outro –, porque não admitir, então, que é possível o desenvolvimento progressivo de relações desta natureza na vida das instituições da comunidade onde cada pessoa interage com as outras pessoas? Este pode ser, na verdade, o contributo da metafísica e, por sua vez, também da ontologia para a compreensão de uma nova visão da ética e da ética para

³⁸ Cf. *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

situações-limite. De facto, só em tais circunstâncias podemos afirmar que o amor se tornou realmente um novo *ethos*, não só ao nível das relações de amizade, privadas, mas também ao nível das relações institucionais, públicas.

Não se pode, todavia, deixar de ter em conta que houve um teocentrismo ético fundado numa unidade (no Um fechado e Absoluto que não “morre” na relação de alteridade, numa unidade sem trindade) que se esquecia da alteridade e que por isso facilmente degenerava num fundamentalismo cego objectivista que não considera a pessoa e a relação com a alteridade e que por isso “mata” (são tantos os exemplos ao longo da história antiga e actual, nomeadamente no campo da religiões ou de outros credos laicos). Mas tudo isto, incluindo, os erros ou os limites de concepções do passado, inevitavelmente limitadas, não nos obrigam a fechar-nos sobre a possibilidade de construir a ética com o contributo da metafísica, sem cairmos no teocentrismo ético.

Porventura sem o querer e até mesmo sem advertir as consequências, foi um certo teocentrismo ético de cariz absolutista e objectivista, fechado à alteridade e à verdadeira relação de reciprocidade no amor, que sustentou e favoreceu o desenvolvimento de um certo tipo de antropocentrismo ético sucessor e carrasco desse próprio teocentrismo. Quando Deus morreu, ou melhor, quando o subjectivismo solipsista e niilista o matou (ou matou os ídolos que ajudara a criar e ele próprio desenvolvera) sucedeu-lhe um tirano bem mais sofisticado do que o anterior e igualmente capaz de horrores e violências como as que a história conhece. Os poderes fundados em deuses ou no homem são sempre Absolutos e causam idênticos desastres humanos.

Esta cultura da pessoa em reciprocidade pode ser caracterizada, ao menos, através de cinco elementos fundamentais que constituem a passagem: de uma cultura do homem centrado sobre si mesmo, num individualismo antropocêntrico, a uma cultura da reciprocidade nas relações intersubjectivas; de uma cultura do individualismo, centrada no sujeito individual como sujeito-mónada que considera o mundo à sua volta como mero objecto, a uma cultura em que a pessoa se torna tal na relação de reciprocidade com os outros sujeitos e com os restantes seres; de uma cultura do primado da racionalidade antropológica e tecnológica do masculino, a uma cultura que conceba o homem e o desenvolvimento integrando numa relação de reciprocidade tanto a racionalidade masculina como a feminina; de uma cultura etnocêntrica, como é o caso, por exemplo, do eurocentrismo, a uma cultura da reciprocidade multicultural e multirracial; de uma cultura

baseada na racionalidade e num modelo de abordagem do cosmos, da natureza, de carácter tecnocrático e possessivo, a uma cultura da relação fundada na reciprocidade, no respeito pela subjectividade relativa própria da natureza e numa inserção de convivência do homem com o contexto mais alargado do cosmos.⁴⁰

Deste modo, os elementos fundamentais, que caracterizam esta nova orientação da transição antropológica e da mudança económica e política do nosso tempo, não podem prescindir de uma visão ética que integre, também do ponto de vista ontológico, este novo paradigma da reciprocidade, como garantia da própria dignidade humana construída a partir do reconhecimento da dignidade humana do outro, e do respeito pela própria criação e pelo universo.⁴¹

Abre-se aqui, não apenas um novo campo de relacionamento ético do homem com a natureza e a criação em geral, mas o reconhecimento de um novo sujeito da relação ética do ser humano, o ambiente e o ecossistema, que pressupõe a capacidade de superar uma visão meramente antropocêntrica ou mesmo teocêntrica da ética, ainda dominante em muitos sectores da, assim chamada, cultura ocidental, e cujo aprofundamento se fará nos próximos dois capítulos.

⁴⁰ Cf. CODA, Piero, *Verso un nuovo paradigma di sviluppo: dimensione etica e dialogo interculturale*, in «Nuova Umanità» XII (1990) 68, pp. 7-22, mas sobretudo, pp. 13-15.

⁴¹ Cf. DANESE, A., *Persona, Sviluppo e Reciprocità Trinitaria*, in *Persona e Sviluppo*, o. c., pp. 113-133. O autor a dado momento faz a proposta de uma ética personalista e planetária da reciprocidade (cf. pp. 120-133) cujo pensamento só não se sintetiza por ser a sua fundamentação de carácter teológico, sem, no entanto, deixar de integrar todos os elementos de uma moderna antropologia filosófica da alteridade como responsabilidade e do reconhecimento da reciprocidade como categoria fundamental da relacionalidade. Na verdade, do Carisma de Chiara Lubich, que o autor bem conhece e tem estudado amplamente, quer a nível teológico quer filosófico, emerge também uma resposta que configura não só uma nova antropologia, como igualmente uma nova proposta económica e social, como é o caso do chamado movimento por uma Economia de Comunhão. O mesmo acontece com uma nova visão do empenhamento político que, sem olhar à orientação partidária, dirige a todos os políticos uma proposta fundada na fraternidade, única aliás dos três ideais da Revolução Francesa a não ter conhecido grande desenvolvimento, a qual se traduz em entender a política como a arte de amar concretamente, porque aquela constitui, portanto, um serviço público, a favor do bem comum que, só nesta perspectiva, pode ser um bem maior. Em relação a este último aspecto, são cada vez mais as ocasiões em que Chiara Lubich vem sendo chamada, pelas mais diversas instâncias políticas, para expor o seu pensamento a este propósito.

Leis do pensamento e padrões do amor: vislumbrar interligações entre os fundamentos da lógica e os fundamentos da ética

JUDITH POVILUS

*“Aqueles que conhecem o Amor... sabem que no Amor,
o tudo e o nada coincidem.”¹*

Chiara Lubich

Na sua recente Encíclica *Caritas in Veritate*, Bento XVI coloca a antropologia relacional directamente na base da ética social Cristã. “A revelação cristã sobre a unidade do género humano pressupõe uma interpretação metafísica do *humanum* na qual a relação seja elemento essencial” (n. 55). O Papa recorda também que “o ser humano é feito para o dom” (n. 34) e reconhece na “reciprocidade a constituição íntima do ser humano” (n. 57).

Ao transferir esta antropologia de base relacional para um outro nível, encontramos referências em várias passagens da Encíclica a uma “lógica do dar”, “lógica do dom”, “lógica do dom incondicional” (ns. 6, 34, 36, 37), em contraste com a “lógica do mercado”, “das trocas” (“dar de modo a adquirir”), ou a “lógica dos comportamentos públicos” (“dar por dever”) (n. 39).

Podemo-nos perguntar: em que sentido se deve compreender no documento a expressão “lógica do dom”? A partir das considerações gerais delineadas anteriormente, existe o sentido óbvio no qual o amor altruísta ou dom é proposto como uma premissa ontológica para uma acção ética correcta. Este é um significado que permeia a Encíclica e que vem,

¹ C. LUBICH, citada em G.M. ZANGHÌ, “A Few Notes on Jesus Forsaken”, in C. LUBICH *et al.*, *An Introduction to the Abba School*, New City Press, New York 2001, p. 91.

claramente, no que diz respeito à solidariedade humana e ao desenvolvimento nos nos. 53-55. Sem excluir que estes dois aspectos possam ser a interpretação principal, podemos notar também que Bento XVI intui uma outra leitura, mais fundamental, da expressão “lógica do dom”, quando no início do documento afirma que a “Verdade é *logos* que cria *dia-logos* e, conseqüentemente, comunicação e comunhão” (n. 4). É uma interpretação que ele desenvolve implicitamente no documento como veremos mais tarde. Para além disso, pareceria que o amor divino, pelo qual “tudo toma forma” e para o qual “tudo tende” (n. 2), é visto como possuindo a capacidade de dar forma não só às premissas da acção ética, mas também, a um nível distinto, aos fundamentos ontológicos na base das leis do pensamento. Este é um dos pontos que desejo desenvolver neste texto.

A lógica do dom na base da ética: repensar a “relação”

Façamos uma pausa por um momento para reconsiderar a primeira interpretação. Se aceitarmos que a premissa fundamental de que a pessoa humana é, na sua essência, relação, no sentido de auto-esvaziamento gratuito de si como “dom”, então, fluem naturalmente toda uma série de conclusões éticas. A injunção do amor ao próximo como a si mesmo pode ser vista, por um lado, como a consequência directa do estado ontológico do indivíduo como dom total e, por outro lado, como expressão recursiva da expansão ontológica do ser, fazendo dessa o ponto central da medida sem medida “como a si mesmo”.² Efectivamente, quanto mais se é dom de si para os outros, mais “somos”, enquanto uma qualquer falta de abertura em direcção aos outros é *per se* uma limitação de si mesmo. Assim, ao reconhecer as necessidades concretas dos outros e agir para as satisfazer, na realidade, realizo-me num grau cada vez mais elevado.

² Ao analisar o conceito de “outro” como imagem de nós mesmos, Michel Deguy descreve a partícula “como” como ponto central de reciprocidade, “o voltar-se para si próprio de cada termo da dialéctica, o movimento da sua pressuposição mútua: o próprio como um ‘outro’.” “L’énergie du désespoir, ou d’une poétique continue par tous les moyens”, colecção “Les essais du Collège International de Philosophie”, PUF, Paris 1998, p. 99, cit. in Pierre-Jean Labarrière, *Au fondement de l’éthique. Autostance et relation*, Editions Kimé, Paris 2004, p. 42.

Olhando para a antropologia da *Caritas in Veritate*, a partir de uma perspectiva mais holística, podemos notar que no contexto da solidariedade humana, o Papa observa que a identidade essencial da humanidade “pressupõe” a premissa fundamental mencionada anteriormente, i.e., a relacionabilidade como essencial à natureza humana. Logo, é uma identidade que pressupõe uma relação interior essencial de muitos. Por sua vez, esta identidade da humanidade leva a conclusões lógicas na ética social, motivando concretamente valores fundamentais como a justiça e a paz. Ao chegar a estas conclusões, estamos uma vez mais ao nível de considerar uma premissa ontológica (“solidariedade humana”) e a procurar as implicações lógicas que daí se podem derivar. Adicionalmente, a premissa é, em si mesma, derivada da (pressuposta) relacionabilidade.

Estas duas dimensões fundamentais e mutualmente inclusivas – relacionabilidade humana e identidade básica –, embora sejam consideradas como premissas de uma ética social correcta, por sua vez, evocam um passo em frente no pensamento lógico, i.e., a necessidade de “um novo ímpeto do pensamento para compreender melhor as implicações do facto de sermos uma família” (n. 53). O Papa apela aqui a uma análise aprofundada dos suportes ontológicos deste discurso, e especifica, significativamente, que “tal pensamento obriga a um aprofundamento crítico e axiológico da categoria da relação”.

Lógica, ontologia e ética (Pierre-Jean Labarrière)

Ao afirmar que a tarefa de repensar a categoria da relação “não pode ser desempenhada só pelas ciências sociais”, Bento XVI indica o contributo necessário de disciplinas como a metafísica e a teologia (n. 53), mas não exclui, obviamente, o papel de outras áreas de estudo, profundamente convictas como ele de que a cooperação interdisciplinar é necessária para chegar à verdade.³

³ Por exemplo, ao falar aos Professores das Universidades Europeias, Cidade do Vaticano, a 23 de Junho de 2007: “Por sua vez, a universidade nunca pode perder de vista a sua especial vocação a ser uma *universitas*, em que as diversificadas disciplinas cada qual à maneira que lhe é própria sejam consideradas como partes de um grandioso *unum*. Como é urgente voltar a descobrir a unidade do saber e contrastar a tendência à fragmentação e à falta de comunicabilidade, que é demasiado frequente no caso das nossas escolas!”

Na secção que se segue irei concentrar a nossa atenção no conceito de “relação”, tal como é desenvolvido na lógica filosófica, com especial referência ao livro de Pierre-Jean Labarrière, *Au fondement de l'éthique. Autos-tance et relation* (Edições Kimé, Paris 2004). Depois continuarei numa análise da relação como a perspectiva da ontologia formal.

Começemos pela abordagem filosófica. Assim como Labarrière recorda, citando o Mestre Eckhart (nos sermões do qual ele é versado, tendo-os traduzido na sua totalidade), pensa-se muitas vezes que para Aristóteles a categoria da “substância” possui o “ser” completo, enquanto no seu sistema de categorias a relação representa um papel insignificante. De facto, para a doutrina clássica medieval, a relação possui o mais fraco “ser” de todas as categorias, uma vez que não é de todo uma dimensão essencial da substância.⁴

Com Husserl, Frege e Hegel, a categoria da relação começou a ter um significado mais profundo no âmbito da lógica, como parte da sua carne e sangue, por assim dizer, e não como um mero acessório. O livro de Labarrière baseia-se no pensamento de Hegel, do qual ele é um especialista, estendendo-o a novos horizontes, na esperança de que “estas reflexões, que são de natureza *lógica*, estejam presentes e activas na esfera da ética, naquelas pessoas que têm a tarefa de elaborar normas para a sociedade, em todas aquelas áreas nas quais, falando concretamente, está em jogo a imagem do homem...”⁵

Na reflexão que se segue irei procurar resumir alguns dos pensamentos fundamentais de Labarrière relativamente à relação, apesar de todo o discurso ser, obviamente, mais rico e complexo do que aquele que será aqui apresentado. Para começar poder-se-ia apontar que, no sentido Hegeliano, a lógica coincide mais ou menos com a metafísica (é a chamada “lógica maior”⁶ ou “lógica fundamental”) e, por isso, é uma lógica que tenta “propor os *princípios que subjazem à estrutura de tudo o que existe*,”⁷ enquanto também o ser está na base de uma ética relacional. Assim, a aspiração de Hegel em ligar a lógica com a ética (apesar dos erros no seu sistema de pensamento) podem ter muito a sugerir aos que procuram, à luz da nova Encíclica, uma compreensão aprofundada da categoria da relação aplicada ao contexto da antropologia Cristã.⁸

⁴ Cf. LABARRIÈRE, *Au fondement*, cit., pp. 51-52. A tradução desta e de outras citações é da minha responsabilidade.

⁵ *Ibid.*, nota 2, p. 11.

⁶ *Ibid.*, p. 35.

⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁸ Para uma análise da abordagem fenomenológica de Hegel como uma “Forma da dramática Cristológica” cf. P. CODA, *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Rome 2007.

Subjacente à análise de Labarrière está a dialéctica Hegeliana na qual “o processo de ‘tornar-se’ é necessário ao ser em ordem a que o ser seja aquilo que é.”⁹ Esta percepção contém um paradoxo, “a contradição que produz significado: o ser não se pode tornar aquilo que é se não porque assim é e em ordem a ser assim, isto é, em ordem a continuar a ser assim.”¹⁰ Logo, “enquanto se desenvolve a lógica, essa inscreve sempre no coração do ser um outro-que-não-eu, trazida à luz na sua dimensão essencial.”¹¹

O autor está ciente de que estas considerações apresentam um desafio ontológico revolucionário ao qual procura responder.¹² A sua tese principal, anunciada no título do seu livro, é a lei da “identidade no processo de ‘dever-ser’,” entre dois aspectos que descreve como “profundamente complementares:” “relação e *autostance*.”¹³ “O *acto ético fundamental*, afirma ele, pode ser definido com precisão como uma articulação dialéctica” destas duas categorias.¹⁴

Assim, a questão é a seguinte: com que estamos a lidar quando falamos de *autostance* e relação? O termo “*autostance*” (uma nova tradução, que o autor empreende grande esforço por explicar, do termo original alemão *Selbständigkeit*) indica “que a realidade assim qualificada deve ‘permanecer pelo seu próprio pé’, isto é, deve conter a negação de si mesma, uma negação reflexiva, da qual a imagem... consiste em reconhecer o carácter relacional de toda a verdadeira alteridade.”¹⁵ Aqui, a negação deve ser compreendida no sentido positivo do total desapego implicado na projecção extrínseca. À luz da interdependência necessária entre interioridade e exterioridade, ou melhor, à luz da sua mútua pressuposição, a relação torna-se “o elemento apropriado e o *locus-entre*” da *autostance*.¹⁶ Se alargarmos a

⁹ LABARRIÈRE, *Au fondement*, cit., p. 16.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 17.

¹² Cf. *Ibid.* Para uma ontologia trinitária, expressa como uma ontologia do amor, ver K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, Citta Nuova, Roma 1996. (título original: *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Freiburg 1992).

¹³ LABARRIÈRE, *Au fondement*, cit., p. 29 e 43. Ao longo deste texto manteve o neologismo de Labarrière, na sua língua materna, em vez de o traduzir literalmente como algo que “está por si mesmo”, ou *autonomia*. Para mais pormenores sobre a tradução deste termo ver nota 42 em Theresa Calvet de Magalhães, “O reconhecimento em Hegel: Leituras de Labarrière”, *Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica*, 7, pp. 311-344, 2009.

¹⁴ *Ibid.*, p. 39.

¹⁵ *Ibid.*, p. 46.

¹⁶ *Ibid.*, p. 42.

perspectiva afirmada pelo autor que “o conteúdo da *autostance* é o movimento da relação,”¹⁷ e que “a dimensão da *autostance* tem como seu conteúdo a relação:” não só a relação de si para si mesmo, mas também a relação que envolve um outro-para-além-de-si.¹⁸

Iremos examinar agora o segundo termo do binómio “*autostance* e relação”, apesar de estar incluído no primeiro como vimos anteriormente, e tendo em conta serem ambos termos interdependentes. Em que sentido fala o autor separadamente e de uma maneira nova de “relação,” no capítulo especialmente dedicado a este termo? O conceito de relação aqui entendido, como clarifica, é muito diferente daquilo que é compreendido em qualquer “lógica dos corpos sólidos.” “Em vez disso, recai sobre a economia da ‘lógica dialéctica’ pela qual os termos em relação crescem juntos em direcção ao seu cumprimento *reflexivo* comum, a sua mútua verificação (que se torna verdade), uma *através* da outra.”¹⁹ Podemos aqui notar que, assim como em descrições anteriores da *autostance*, o termo relação *per se* permanece primitivo e indefinido. No primeiro caso, relação não é predicado directo de *autostance* e o conteúdo de *autostance* não é relação, mas o movimento de uma relação (enquanto relação diz-se pertencer à dimensão de *autostance*). Então, parece que a relação sobre a qual fala o autor é uma relação mediadora de si mesma. No segundo caso, tal como na citação acima, a referência não é directamente à relação, mas aos “termos *em relação*,” pelos quais existe um “cumprimento reflexivo comum.” De facto, o carácter reflexivo é o elemento chave na descrição aqui feita de relação, e a relação “expressa, essencialmente, a realidade da mediação.”²⁰ O autor afirma que a “relação é realizada no, e através de um movimento bivectorial de total reciprocidade, uma vez que a relação em direcção a si mesmo se torna concreta apenas na relação com um ‘outro-para-além-de-si.’”²¹ Ao analisar as duas dimensões complementares de *autostance* e relação, o autor acaba por posicionar uma “quadrivectorialidade” na dimensão da ética, “porque a minha acção em relação ao outro é condicionada... pela acção negativa que exerço sobre mim mesmo, o que é, por sua vez, condicionada pela acção do outro em relação a si mesmo.”²²

¹⁷ *Ibid.*, p. 60.

¹⁸ *Ibid.*, p. 57. “Assim, *autostance* está longe do sentido de um fechar de um indivíduo sobre si mesmo, numa interioridade compreendida como uma duplicação de um ‘Eu’ exclusivo.”

¹⁹ *Ibid.*, p. 63.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 66.

²² *Ibid.*

Identidade dinâmica e a prioridade da relação

A análise profunda de Labarrière da ontologia humana como relacional e, como tal, da fundação da ética, pode-se encontrar espelhada, até certo ponto, na recente Encíclica, apesar de haver alguns pontos que eu penso ser necessário clarificar e completar, sobre os quais voltarei mais adiante. Em primeiro lugar, gostaria de destacar a maneira pela qual esta análise abre caminho a uma justaposição radical de perspectiva ao considerar a categoria formal da relação.

Labarrière intui estar consciente disto quando, continuando as reflexões do Mestre Eckhart citado acima, se refere a uma inversão da situação da “pobreza do ser” da relação, o qual pode ser visto como “uma plenitude de positividade na medida da negatividade que inclui.”²³ Nas palavras do místico medieval: “Este modo (relação) é, em Deus, igual ao maior de todos, aquele que mais tem do ser. Em Deus, possuem igual importância.”²⁴ Neste modo de considerar o termo relação, como nota correctamente Labarrière, “não existe mais a impossibilidade, em princípio, de compreender a substância como ser internamente definido pela relação; é restaurada à relação o seu valor original,”²⁵ logo, invertendo “toda a hierarquia ontológica dos dois termos em questão.”²⁶ É, de facto, a tentativa de definir a substância humana como intrinsecamente ligada à relação que subjaz a toda a sua exposição.

Uma posição extrema desta justaposição radical da substância e relação pode ser encontrada no pensamento Budista, onde entidades individuais não são consideradas como substancialmente separáveis, mas “a realidade é antes vista como uma rede de interrelações ilimitada, cujos nodos momentâneos compõem as “coisas” da experiência. É a pura relação sem substância.”²⁷

É claro que as referências no livro de Labarrière e os seus antecedentes pessoais apontam para o modelo tipicamente Cristão implicitamente

²³ *Ibid.*, p. 52.

²⁴ MEISTER ECKHART, *I Sermoni*, editado por M. Vannini, Paoline, Milano 2002, p. 148 em *Ibid.*

²⁵ LABARRIÈRE, *Au fondement*, cit., p. 52

²⁶ *Ibid.*, p. 60.

²⁷ W. KING, prefácio a K. NISHITANI, *Religion and Nothingness*, University of California Press, Berkley, 1982, ao descrever a noção de co-produção condicionada (*pratyasamatpada*). Irei reservar uma análise posterior ao trabalho de Nishitani, o maior expoente da Escola Zen Budista de Kyoto, numa futura reflexão.

subjacente à sua investigação ontológica: o padrão da Trindade, que a Encíclica *Caritas in Veritate* também cita como capaz de lançar uma luz de um modo impressionante sobre a antropologia Cristã e a ética social. É uma imagem na qual a relação e a substância são mutuamente interdependentes. “A Trindade é absoluta unidade, enquanto as três Pessoas divinas são pura relação. A transparência recíproca entre as Pessoas divinas é plena, e a ligação de uma com a outra total, porque constituem uma unidade e unicidade absoluta” (n. 54).

Não podemos parar de examinar aqui a riquíssima tradição do pensamento Cristão sobre a unidade e relacionalidade na Trindade e as suas aplicações à acção humana, tal como foi desenvolvida desde Agostinho a Boaventura, e Tomás de Aquino, desde Rosmini a Von Balthasar e Bulgakov.²⁸ Neste breve texto, como mencionei de início, o meu objectivo é limitado a propor que o Ágape divino, que Agostinho intui como o *locus* do mistério da Trindade, e o “eterno acto de auto-doação,” que Rosmini identifica como “constitutivo do ser trinitário,”²⁹ são conceitos capazes de dar forma, não apenas à antropologia Cristã, e às premissas da acção ética, mas também apresentam um modelo capaz de ser expresso numa linguagem formal que pode, por sua vez, dar uma luz nova, a um nível distinto, sobre as próprias leis do pensamento.

Ontologia formal e a relação como fundamento

Nesta secção conclusiva irei ligar os vários tópicos do discurso que têm sido desvendados no processo desta análise. Ao aplicar uma ontologia formal inspirada pelas relações trinitárias, penso que assistimos à emergência de uma clarificação de termos e de um padrão de pensamento lógico distinto.

De acordo com a famosa expressão de Frege: “Cada verdadeiro filósofo é, pelo menos, metade matemático e cada verdadeiro matemático é, pelo menos, metade filósofo.” Uma vez que eu talvez seja mais um membro da segunda categoria do que da primeira, o termo vector (“bivector” e “quadrivector”), usados por Labarrière para descrever as relações, com a sua conotação de força dirigida ou transmitida, pareceu-me uma deixa que

²⁸ Para um estudo mais aprofundado do conceito de relação Trinitária em Agostinho, e uma breve visão global noutros autores, cf. P. CODA, *Sul luogo della Trinità, rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008.

²⁹ *Ibid.*, pp. 64-65 e p. 76.

aponta para uma área da investigação lógica, nomeadamente a ontologia formal, onde uma linguagem matemática de estilo simbólico ajuda a tornar básicos conceitos de pensamento subjacentes, de modo mais claro e preciso. Por exemplo, usando os métodos neste campo de estudo, pode-se procurar uma expressão mais formal das implicações das várias descrições de relacionalidade, tais como a análise filosófica de base Hegeliana proposta por Labarrière e anteriormente sumarizada.

Um estudo recente de L. Obojska³⁰ providencia essa chave. A contribuição do autor está enraizada num projecto de Ennio De Giorgi, um conhecido matemático italiano, que no espírito de Leibniz e Frege, elaborou um quadro axiomático formal para a matemática, lógica e ciência computacional, baseado apenas nos conceitos primitivos de qualidade e relação, expressando a esperança que os seus esforços possam servir também para clarificar situações onde a auto-referência está envolvida.³¹ Contudo, se se tentar traduzir os conceitos dinâmicos de *autostance* e relação, presentes no texto de Labarrière, na linguagem formal de De Giorgi, nota-se o limite inerente ao intuitivo conceito de relação primitivo de De Giorgi (relação binária) nessa tentativa. Por sua vez, no artigo de Obojska, que continua e avança o pensamento de De Giorgi, uma compreensão dinâmica do termo “relação” é possibilitada através da introdução formal do conceito abstracto de “relação primária” e de uma forma particular de relação primária (chamada “relações *tr*”), aplicável à dinâmica relacional e a sistemas auto-reflexivos. Com efeito, as relações *tr* são uma forma de processamento de uma dimensão não-intuitiva do “ser” que “é” enquanto está em movimento em direcção ao totalmente fora de si mesmo. Em termos teológico-filosóficos poderíamos dizer com Chiara Lubich, uma mística dos nossos

³⁰ L. OBOJSKA, “Primary Relations in a New Foundational Axiomatic Framework,” *Journal of Philosophical Logic* 36 (2007): 641-657. Cf. J. Povilus, “Formal Ontology and Dynamic Oneness. Exploring the Ontological foundations of Logic,” in *Sophia*, n. 0 (2008), pp. 92-100.

³¹ E. DE GIORGI, M. FORTI, G. LENZI, “Verso i sistemi assiomatici del 2000 in matematica, logica e informatica”, *Scuola Normale Superiore di Pisa, Preprints di Matematica* 26 (1996): 1-19. Citando o “difícil terreno” da auto-referência, De Giorgi nota que “problemas muito insidiosos estão envolvidos, fora dos quais, porém, emergem algumas das formas mais profundas de significado nas várias áreas do conhecimento humano”, dizendo ainda que “em ordem a compreender estes problemas, precisamos claramente de fomentar uma discussão muito aberta e livre entre académicos das várias disciplinas, não limitando a grupos restritos de especialistas,” p. 16

tempos, que “o amor é e não-é ao mesmo tempo.”³² Assim, as relações *tr* são uma tentativa de formalizar, num nível de abstracção mais elevado, a pura relacionalidade e profunda interpenetração das relações que residem no coração da unidade dinâmica.

O processamento formal dos vários sistemas de pensamento em termos das relações *tr* pode também mostrar-se como valioso para uma análise em profundidade mais clara da dinâmica envolvida. Voltando, por exemplo, à exposição de Labarrière, poderíamos tentar delinear as duas categorias fundamentais da *autostance* e relação na linguagem formal das relações *tr*, esperando, claro, na nossa própria tradução, permanecer fiéis à intenção original do autor.

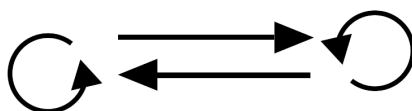
Começemos pela segunda categoria: “relação”. Ao falar dos “termos em relação”, Labarrière indica o acto reflexivo interior necessário. “A relação é cumprida no movimento bivectorial de uma total reciprocidade, e através dele, uma vez que a auto-relação se torna real apenas na relação com um outro-para-além-de-si.” Se usarmos o sistema formal de Obojska, os “termos em relação” são expressos como relações primitivas. De facto, cada termo pode ser expresso como uma relação primária *tr*. Além disso, através da perspectiva mereológica que subjaz à definição das relações do tipo *tr1* e do tipo *tr2*,³³ pela própria natureza de cada um destes termos, esses podem ser vistos como contendo o outro-para-além-de-si em si mesmo numa dinâmica contínua, de crescimento reflexivo cíclico, o qual poderia ser descrito como pericorético. Ainda mais, estes dois tipos de relações primárias são coessenciais, apesar de não serem coexistentes.

Uma análise da primeira categoria *autostance* em termos da ontologia formal das relações *tr* é mais problemática e, se entendi correctamente,

³² C. LUBICH, Escrito de 28 de Agosto de 1949, cit. em J. Povilus, *United in His Name*, New City Press, New York, 1992, p. 66. Assim como Obojska afirma claramente no parágrafo final da sua publicação, os resultados por ela expressos, numa linguagem puramente formal, foram inspirados pela profunda experiência e escritos de Chiara Lubich, nos quais o modelo trinitário é evidenciado sem qualquer equívoco. “Três ... formam a Trindade, porém, eles são um porque o amor é e não-é ao mesmo tempo.” Formalmente, a relação *tr* é uma forma de relação primária cuja relação binária fundamental é bijectiva, e pela qual as entidades relacionadas pela relação binária fundamental não são o mesmo objecto (não corresponde à relação identidade).

³³ A mereologia corresponde à teoria ou estudo lógico-matemático das relações entre as partes e o todo e das relações entre as partes no interior de um todo (N.d.T.). Os termos exactos desta teoria foram estabelecidos pelo matemático e lógico Polaco, Stanislaw Lesniewski (1886-1939).

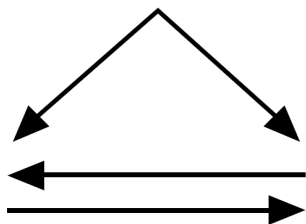
revela uma fraqueza inerente. De facto, traduzida nos termos de Obojska, a definição do autor de *autostance* parece indicar a relação identidade padrão, *id* (relação de si para consigo mesmo), o que, apesar de não ser uma relação *tr*, é também por definição uma relação primária. Ao mesmo tempo, todo o caso de *autostance* pressupõe uma relação primária do tipo *tr1*. O “sistema quadrivector” resultante postulado por Labarrière como um somatório apareceria agora como insatisfatório. De facto, *id* – uma relação primária – implica um fecho ontológico; *tr*, também uma relação primária, implica uma abertura ontológica: estas duas formas de relação primária parecem ser irreconciliáveis na sua própria raiz.



É claro que, apesar de toda a representação ser parcial, gostaria de propor um modelo alternativo que reflecte a “dinâmica da caridade recebida e dada” que está na base da Encíclica *Caritas in Veritate* (n. 5), na qual o amor criativo “através do qual possuímos o nosso ser” é a fonte pela qual nos tornamos “sujeitos de amor”. Poderíamos fazer isso, permanecendo num “sistema quadrivector”, substituindo a relação identidade *id* pela forma directa de *tr2* (realidade criada como uma forma de *tr2*). Isto não é irreconciliável com o tipo de relacionalidade recíproca descrita por Labarrière, mas, pelo contrário, parece que a implica, pois, *tr2* é definida como “contendo” *tr1* em si mesma, idêntica mas distinta, no sentido mereológico. Por outras palavras, toda a realidade criada é gerada, mas contém o Gerador em si mesma. Ao analisar a expressão de Chiara Lubich: “Eu fui criada (*tr2*) como dom (*tr1*) para quem me está próximo e aquele que está próximo foi criado por Deus (*tr2*) como dom (*tr1*) para mim. Assim como o Pai na Trindade é tudo para o Filho e o Filho é tudo para o Pai.”³⁴

Enquanto o conceito de relações *tr* não é intuitivo, e toda a representação gráfica estática é limitada e incompleta, podemos tentar dar uma ideia do padrão envolvido da seguinte forma:

³⁴ C. LUBICH, em *Povilus*, op. cit. p. 67. Ver também: “A alma, porque é uma imagem de Deus, é amor, e o amor que se transforma a si mesmo é como uma chama, que se não for alimentado, apaga-se.” (*Id.*, *Essential Writings*, New City Press, New York 2007, p. 80).



Conclusão: Padrões da lógica, padrões do pensamento, padrões do amor

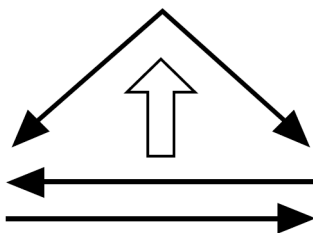
Existe ainda uma vertente do pensamento que atenderemos antes de terminar.

Ao citar a Encíclica *Caritas in Veritate* no começo deste texto mencionei uma interpretação da expressão da “lógica do dom”, à qual prometi voltar, em referência à afirmação: “Verdade é *Logos* que cria *Dia-logos*.” É digno de nota que nesta descrição da verdade, Bento XVI inverte a ordem de pensamento de outro Papa, João XXI, (também conhecido como Pedro Hispano: 1205-1277), que nas linhas de abertura do *Tractatus* sobre a lógica aponta para o diálogo (dialéctica) como a fonte fundamental de conhecimento.³⁵

Enquanto Bento XVI não nega que o diálogo é um caminho mestre para chegar ao conhecimento e à verdade, ao afirmar que a “verdade é *logos* que cria *dia-logos*”, e noutra passagem que “a verdade une os espíritos entre si e fá-los pensar em unísono, atraindo-os e unindo-os nela” (n. 54), aponta para um padrão dinâmico complementar que não é dissimilar ao padrão traçado acima. De facto, se estas duas descrições da verdade forem analisadas em termos de relações primárias do tipo *tr*, podemos vislumbrar o mesmo padrão dinâmico delineado acima em referências às relações interpessoais. A lógica que serve de base à verdade e ao dom de si parece ser o mesmo.³⁶

³⁵ O seu *Tractatus* sobre a lógica começa com: “A dialéctica é a arte que abre o caminho de todo o método. Por isso, ao adquirir conhecimento das várias ciências, a dialéctica deve vir em primeiro.” Hispano prossegue com a análise do termo dialéctica como possuindo a mesma derivação etimológica que “diálogo”, “como que a indicar o raciocínio ou discurso a partir de duas partes diferentes.” Como nota Augusto Ponzio na sua introdução ao texto, isto implica “o reconhecimento da fundação dialógica dos princípios da metodologia e investigação de cada campo do conhecimento.” (*Introduzione al libro Pietro Hispano, Trattato di logica, Summule logicales*, Bompiani 2004, XII).

³⁶ Cf. também a referência de G.M. ZANGHÌ ao modo de pensamento trinitário



No espírito da típica investigação interdisciplinar desta revisão, e à luz das intelecções que emergiram neste estudo, tomaria a ousadia de propor que a abordagem da ontologia formal oferece um contributo útil ao estudo das relações. Talvez represente uma daquelas “inesperadas, mas necessárias formas novas” – “fruto de um processo de pensamento concreto”, que Labarrière exorta como crucial para a tarefa dos filósofos de hoje.³⁷

“porque cada um pensa naquela interioridade dilatada que inclui o eu e o outro-para-além-de-mim... unidos e distintos na única vida e pensamento de Cristo.” *Nozze della cultura europea*, Città Nuova, Rome 2007, p. 79.

³⁷ Cf. LABARRIÈRE, op. cit. p. 82. Ele diz ser “necessário em ordem a demonstrar que o conceito prevalecente da unidade monolítica deve, logicamente, dar forma... ao tipo de unidade relacional acima evocado.”

Communiocentrismo e Dimensão Ética da Kénose numa Ecologia de Comunhão

MIGUEL OLIVEIRA PANÃO

Introdução

A situação-limite associada à crise ecológica pode ser mais do que um facto se a enquadrarmos no processo evolutivo como o resultado de uma crise cultural¹, como diria Jean Monnet, pode ser uma *oportunidade*² para aprofundar melhor como se ligam ecologia e cultura, e como pode essa ligação projectar a humanidade para uma relação mais íntima e responsável com a natureza³. Um aspecto importante associado a esta ligação entre ecologia e cultura assenta no facto de termos tomado consciência, após Darwin e a sua teoria da selecção natural, do fenómeno da *evolução*. Nesse sentido, afirma o evolucionista Francisco J. Ayala ser necessário ter presente que «*o advento da cultura trouxe consigo a evolução cultural... que nos últimos milénios se tornou o modo dominante da evolução humana*»⁴. Este domínio actual do modo de evolução cultural sobre o modo de evolução biológica exprime bem a importância da relação entre cultura e evolução com o advento do fenómeno humano. Mais ainda, cultura e evolução integram-se, uma vez que a «*evolução cultural é devida à herança e mudanças culturais, [como] ... modo distintamente humano de atingir adaptações ao ambiente e transmitir essas adaptações através das gerações*»⁵. Daqui se infere que enfrentar a crise ecológica requer o desenvolvimento de um novo paradigma cultural, o que implica *interiorizar* o fenómeno da evolução.

¹ PATRICIA FOX (2001), *God as Communion – John Zizioulas, Elizabeth Johnson and the retrieval of the Triune God*, The Liturgical Press, p. 67.

² BALINT SZELE (2003), “Crises are opportunities’: Jean Monnet and the first steps toward Europe”, *European Integration Studies*, vol. 2(2), pp. 5-15.

³ Neste texto, por “natureza” se entende tudo o que diz respeito ao mundo natural.

⁴ FRANCISCO J. AYALA (1998), “Biology precedes, culture transcends: an evolutionist’s view of human nature”, *Zygon*, vol. 33(4), pp. 507-523.

⁵ FRANCISCO J. AYALA (1998), *ibidem*, p. 513.

Porém, antes de explorar o que pode constituir um novo paradigma cultural, importa clarificar o que se entende por cultura. Não é fácil, ou trivial, encontrar uma definição universal. Neste texto seguimos o filósofo Giuseppe M. Zanghì quando afirma que «*uma cultura... consiste no condensado, sempre aberto a transformações, de respostas de projectos de estruturas de questões: de palavras, que nascem do coração inteligente do homem, colocado perante o mundo*»⁶. Neste contexto, entende-se o “coração inteligente do homem” como expressão da sua interioridade, que contribui para a geração de cultura. Nesta dialéctica, justifica-se, em primeiro lugar, que uma crise cultural associada a uma crise ecológica exija o desenvolvimento de um novo paradigma cultural. Em segundo lugar, é necessário explicar como pode esse novo paradigma potenciar uma renovação da interioridade humana que renove também a cultura. Assim, que paradigma cultural é esse? Quais as implicações da sua novidade para enfrentar a crise ecológica?

Começando por Chiara Lubich⁷ quando afirma serem «... *muitos os fermentos de vida nova que actuam, hoje, no mundo, para uma cultura nova, uma cultura de comunhão*»⁸, significa que se pode encontrar um novo paradigma cultural quando este é centrado na realidade da *comunhão*. Logo, contrariar a crise cultural hodierna com um novo paradigma centrado na comunhão implica também contrariar a crise ecológica com uma nova visão sobre a ecologia, que proponho ser designada por *Ecologia de Comunhão*.

Uma Ecologia de Comunhão é, por assim dizer, uma filosofia ecológica que envolve os ambientes social, mental e natural⁹ orientada para a sua comunhão. Esta visão sobre a ecologia depende, particularmente, da forma como se informa a morfologia da interioridade humana, ou seja, dos valores que orientam a sua conduta e constituem a sua ética. Pretende-se que esta ética molde a interioridade humana de acordo com valores associados a uma maior comunhão entre as diversas realidades do mundo, para que se manifeste exteriormente em cultura, o que interiormente parte da *sabedoria*. Porém, o que se entende por “interioridade humana”? E que tipo de ética ecológica?

⁶ Giuseppe M. ZANGHÌ (2007), *Noite della cultura europea*, Città Nuova, p. 19.

⁷ Fundadora do Movimento dos Focolares.

⁸ Chiara LUBICH (2007), “Per una cultura di comunione”, *Nuova Umanità*, vol. XXIX (172-173), pp. 455-461.

⁹ À semelhança das três ecologias de Félix Guattari. Ver Isabel VARANDA (2003) “Da preocupação ecológica como retorno ao Deus criador”, *THEOLOGICA* 2.^a Série, vol. 38 (2), pp. 287-306.

Nas secções 2 e 3 que se seguem procurarei responder a estas duas questões. Em particular, na resposta à segunda questão é feita uma síntese prévia dos tipos de ética ecológica existentes antes de apresentar uma que traduza a visão da Ecologia de Comunhão. Na secção 4 é feita uma breve reflexão sobre o tipo de relação entre o ser humano e a natureza que visa o desenvolvimento da *praxis* associada a uma Ecologia de Comunhão e procurou-se aplicá-la a um caso de estudo (secção 5). Nas restantes secções desenvolve-se o argumento principal do presente estudo que consiste em explorar a dimensão da *Kénose*, do auto-esvaziamento de Deus (Fil 2, 5-8), como uma das dimensões constitutivas da *praxis* ecológica impulsionada pela ética que emerge de uma Ecologia de Comunhão. Essa análise é feita com base na forma como Criação e Evolução entram em diálogo, nomeadamente no que diz respeito à origem do universo e da vida.

A essência relacional da interioridade humana

Uma interioridade humana orientada para a comunhão implica um caminho vivido na “exterioridade”, onde a abertura ao que é exterior a si significa sair da própria interioridade, despojando-se dela¹⁰. Este despojar-se da interioridade não se deve entender como uma renúncia ao exercício das formas de interioridade (pensamentos, vontade, afectos), mas antes um *despojamento no dom de si mesmo*, um ‘renunciar-dando’, e é-se dom, amando. Como afirma G.M. Zanghì, «... se eu dou assim, privo-me daquilo que dou. Já não é meu. Já não o possuo»¹¹. Logo, «a minha interioridade é feita um nada de si na comunhão com os outros... na reciprocidade do dom»¹². Neste sentido, como se pode fazer uma experiência da “reciprocidade do dom” com a natureza? Pode a natureza ser um “outro” com quem partilho um espaço de encontro?

A natureza não é um “outro” por si mesma. Mas é possível fazer uma experiência de Deus através da natureza enquanto auto-expressão da imanência de Deus. Logo, o que confere alteridade à natureza não será esta por

¹⁰ Nesta parte sobre a interioridade humana, basear-me-ei na imagem do “castelo exterior” de Chiara Lubich, tal como é apresentada por Giuseppe M. Zanghì (*Il castello esteriore*, Nuova Umanità XXVI, vol. 153-154, pp. 371-376, 2004), aqui adaptada à realidade da ecologia.

¹¹ G.M. ZANGHÌ, *ibidem*, p. 374.

¹² G.M. ZANGHÌ, *ibidem*, p. 375.

si mesma, mas o facto de fazermos uma experiência de Deus ao contemplar a natureza. Amar a natureza é, assim, amar Deus através da natureza como parte integrante da Criação. Por um lado, da mesma forma que somos feitos à imagem de Deus, também a natureza pode ser feita à *imagem da nossa relação com Deus*. Por outro lado, por ser auto-expressão da imanência de Deus, a natureza possui valor intrínseco. Daí a importância de uma visão de ecologia que harmonizasse estes aspectos, bem como o desenvolvimento de uma ética orientada para o que melhor traduz uma experiência de “reciprocidade” e espaço de encontro com esse ‘outro-natureza’, ou seja, *a comunhão na reciprocidade do dom*.

A natureza como dom, deu-nos *história*. Os seres humanos, como dom, transfiguram a natureza. Numa perspectiva Cristã, essa transfiguração depende do ‘renunciar-dando’ entre seres humanos, que procuram no *dom de si mesmos*, o espaço da *interioridade de Jesus* em cada um. Na manifestação de amor recíproco entre seres humanos, Jesus torna-se misticamente presente (Mt 18, 20), e restitui a nossa interioridade, porém transformada por uma maior união com Deus na sua interioridade trinitária¹³. Penso que estendendo o fruto do amor recíproco (Jesus no meio de nós) à natureza, a “interioridade humana” orientada para o exterior por meio da comunhão, dilata o espaço de encontro com a interioridade de Jesus de forma a incluir o mundo natural, até que tudo seja comunhão em Jesus. Esta dilatação só faz sentido se assumirmos a importância da categoria relacional para se entender o que une a interioridade humana e a natureza. Se assim for, que tipo de ética ecológica pode expressar esta realidade profundamente relacional?

Ética ecológica com base numa Ecologia de Comunhão

Actualmente é possível distinguir diversos tipos de ética ecológica. A ética proveniente da ecologia profunda (*deep ecology*), a ética associada ao ecofeminismo, os “naturalistas” com a ética-da-terra de Aldo Leopold, a ecoteologia da libertação particularmente ligada à pobreza no terceiro mundo e à teologia da libertação e, por fim, as eco-éticas emergentes das relações ecuménicas e inter-religiosas e do magistério da Igreja Católica¹⁴.

¹³ G.M. ZANGHÌ, *ibidem*, p. 376.

¹⁴ Pamela SMITH (1997) *What are they saying about Environmental Ethics?*, Paulist Press.

Gostaria de salientar alguns aspectos centrais, uns mais outros menos, em cada um destes tipos de ética ecológica, antes de explorar qual o tipo de ética ecológica que se baseia numa Ecologia de Comunhão.

Começando pela “ecologia profunda”, segundo Arne Naess – criador do termo – a *auto-realização* determina a natureza da existência do ser. A visão da ecologia profunda promove a igualdade biosférica, onde todos os seres vivos possuem o mesmo valor intrínseco, inclusive o ser humano relativamente a qualquer outro ser vivo na biosfera. Esta “ecosofia ecocêntrica” premeia a relacionalidade, entendida como as inter-relações simbióticas e interdependentes entre os seres. O foco da ecologia profunda é a “complicada, diversidade viva” (Naess). Destaca-se também, no quadro de uma ecologia profunda, o misticismo de John Tallmadge de origem Zen, ou nativa Americana, que promove a abertura da pessoa humana a um evento relacional, um encontro, com o mundo não-humano¹⁵.

No ecofemininismo procura-se ir além das relações de igualdade entre os seres humanos e o ambiente, e recuperar um certo sentido do sagrado, dando ênfase aos “relacionamentos com a natureza”, em vez dos “direitos da natureza”. A ligação entre o ecofemininismo e a ecologia profunda encontra-se na adopção da mesma “imagem total do campo relacional” entre o ser humano e a natureza. Uma das mais conhecidas ecofemininistas é Sallie McFague que propôs uma metáfora do universo como o “corpo de Deus” para que teologia e ecologia restaurassem o sentido do sagrado perdido. Neste sentido, a ética ambiental ecofemininista é tanto biocêntrica, como cosmocêntrica. Na recuperação desse sentido do sagrado, ou do sentido “sacramental” do universo, o planeta Terra é entendido como um sistema vivo, energético e criativo, denominado por Gaia. Nas palavras de Rosemary Radford Ruether «*a ética ecológica é uma síntese incomodativa de duas leis: a lei da consciência e da bondade, que nos leva para além daquilo que “é”, e as leis de Gaia, que regulam os tipos de alterações na natureza sustentáveis para a vida do sistema do qual somos uma parte inextricável.*»¹⁶

Os “naturalistas” optam pela ética-da-terra de Aldo Leopold. Segundo este, a ética-da-terra consiste em «*examinar cada questão em termos daquilo que é eticamente e esteticamente correcto, assim como economicamente expediente. Algo está correcto quando tende a preservar a integridade, estabilidade, e beleza da comunidade biótica.*»¹⁷ O ecocentrismo da ética-da-terra, apesar

¹⁵ Pamela SMITH, *ibidem*, pp. 7-13.

¹⁶ Pamela SMITH, *ibidem*, pp. 19-25.

¹⁷ Pamela SMITH, *ibidem*, pp. 50-55.

de centrar a ética no nosso *oikos*, dá primazia moral aos seres humanos, ao contrário da igualdade biocêntrica da ecologia profunda. Holmes Rolston III enfatiza ainda que uma tomada de decisão partindo desta ética ecocêntrica deveria ser amplamente relacional, ou seja, englobar também os não-humanos e os ecossistemas. Nesta ética ecológica, a orientação para o bem dos seres humanos presentes e futuros, da flora, da fauna, e para o bem dos ecossistemas, providencia o critério moral de acção.

A ecoteologia da libertação, segundo Leonardo Boff, insiste na “opção pelos pobres” e procura incluir nessa opção as espécies e seres presentes na natureza, actualmente ameaçados por “injustiças ecológicas”. O valor intrínseco atribuído a cada criatura assenta numa base científica, através de uma visão evolucionária do mundo, bem como numa fé de base religiosa. A ética proveniente da ecoteologia da libertação é ecocêntrica, sobretudo na extensão do “bem comum da humanidade” ao bem da própria natureza. Tanto Boff, como Sean McDonagh, afirmam que a “dignidade e valor intrínseco” de todas as criaturas produz uma consonância maior com a narrativa do livro do Génesis, por oposição a uma “ausência de dignidade e valor meramente instrumental”, e afirmam também que uma moralidade ecocêntrica encontra-se mais bem sustentada por uma teologia bíblica da Criação do que uma moralidade antropocêntrica. Porém, McDonagh reconhece a necessidade de elaborar mais sobre a simultaneidade entre o teocentrismo e ecocentrismo contidos na teologia da Criação¹⁸.

Numa eco-ética que parte dos diálogos inter-religioso e ecuménico, a sustentabilidade da Terra é um imperativo moral. Apesar de ter sido emitida uma declaração em 1993 (*Global Ethic*) afirmando que «a pessoa humana é infinitamente preciosa e deve ser incondicionalmente protegida», o documento apresenta algum biocentrismo quando de seguida diz que «da mesma forma, as vidas dos animais e plantas, que habitam connosco este planeta, merecem protecção, preservação e cuidado.» Apesar desta tendência aparentemente biocêntrica, a declaração mais tarde move-se num sentido ecocêntrico onde «todos estamos interligados neste cosmos e dependentes uns dos outros». No entanto, tem sido reconhecido o esforço por parte dos Cristãos em restaurar as ligações presentes na Bíblia entre Deus, os seres humanos e toda a Criação e, como afirma Pamela Smith: «uma visão que se poderia chamar de concêntrica, coordenando teocentrismo, antropocentrismo, e ecocentrismo, parece clarificar um certo número de grupos Cristãos»¹⁹.

¹⁸ Pamela SMITH, *ibidem*, pp. 58-62.

¹⁹ Pamela SMITH, *ibidem*, p. 74.

Perante a diversidade de “centrismos”, haverá algum que, em vez de uma “coordenação de centrismos”, promova uma “consonância de centrismos”? Penso que sim e mais tarde irei apontar uma alternativa nesse sentido²⁰. Num outro momento, Pamela Smith sugere ainda que uma teologia da Criação deveria enfatizar a integridade da mesma e a responsabilidade humana em direcção à totalidade mundial e à saúde das criaturas, cuja resposta parece apontar para uma teologia da Criação *trinitária*.

No âmbito do Magistério da Igreja Católica, a visão da ética ecológica tem sido conotada de antropocêntrica, sobretudo nalguns discursos dos Papas²¹. Mas um aprofundamento da Tradição Medieval (S. Boaventura, S. Francisco, Duns Scotus, entre outros) e de teólogos do séc. XX, tais como Karl Rahner entre outros, mostra que essa conotação antropocêntrica é prematura. Por exemplo, destaca-se a mensagem do Papa João Paulo II em 1990, intitulada “Paz com Deus Criador, paz com toda a Criação” onde é explicitada a promoção de uma ética ecológica da responsabilidade, reverência e moderação, orientada para a acção ecológica, em vez de centrada no sujeito dessa acção e chamando particular atenção para a questão moral levantada pela crise ecológica²². Porém, a síntese mais recente encontra-se no capítulo décimo do Compêndio da Doutrina Social da Igreja, intitulado “Proteger o ambiente”, onde se procura formalizar a abordagem cristã à complexa questão ecológica.²³ O capítulo divide-se em quatro partes. A primeira aborda os aspectos bíblicos relacionados com a relação entre Deus, o ser humano e o ambiente. A segunda parte refere-se ao ser humano e ao universo das coisas, introduzindo a visão do magistério sobre a ciência, a técnica e sua relação com a natureza. As terceira e quarta partes são as mais relevantes para a reflexão aqui desenvolvida. A terceira fala, especificamente, da relação entre o ser humano e o ambiente e a quarta desenvolve o tema da responsabilidade comum, onde reflecte sobre o ambiente como um bem colectivo, o uso das biotecnologias, a partilha dos bens, e por fim, termina com a chamada de atenção para a necessidade de novos estilos de vida.

²⁰ Essa alternativa é explorada com maior detalhe em Miguel OLIVEIRA PANÃO (2008) “Crise ecológica: como enfrentá-la na interioridade da pessoa como comunidade”, *Brotéria*, vol. 166, pp. 389-401.

²¹ Ver F. Barbosa RODRIGUES e F. Xavier MALCATA (2008), “O Magistério da Igreja perante a crise ecológica actual – I”, *Brotéria*, vol. 166/2, pp. 171-186 e a parte II no número 3, pp. 249-266.

²² Diz João Paulo II na mensagem “Paz com Deus Criador, paz com toda a Criação” (1990) que «*A crise ecológica – uma vez mais o repito – é um problema moral.*».

²³ Compêndio da Doutrina Social da Igreja (2005), cap. X, pp. 287-307.

O magistério é claro quando afirma que *«tem manifestado a sua oposição a uma concepção do ambiente inspirada no ecocentrismo e no biocentrismo, porque propõe-se eliminar a diferença ontológica e axiológica entre o homem e os outros seres vivos, considerando a biosfera como uma unidade biótica de valor indiferenciado.»*²⁴ Assim, a *«relação que o homem tem com Deus é que determina a relação do homem com os seus semelhantes e com o seu ambiente.»*²⁵ Logo, o que o magistério pretende salientar é a *«profunda conexão existente entre ecologia ambiental e ecologia humana»*²⁶, e não centra propriamente a relação entre ser humano e natureza no ser humano (antropocentrismo), tal como é frequentemente acusada de o fazer, mas na relação do ser humano com Deus. É precisamente da conexão entre as ecologias ambiental e humana que se torna possível amadurecer o sentido de responsabilidade e mudar mentalidades, bem como estilos de vida²⁷. Nestes novos estilos de vida importa a busca pelo que é verdadeiro, belo, bom e pela comunhão com os outros, de forma a serem estes os elementos que determinam as opções de consumo, poupança e investimento²⁸. Estes novos estilos de vida são inspirados na sobriedade, temperança e na autodisciplina, em ordem a uma renovada consciência da interdependência que *une* todos os habitantes da Terra. A tónica da motivação para enfrentar a questão ecológica, segundo o magistério, são uma *«autêntica solidariedade de dimensão universal»*. A forma como termina este capítulo décimo do Compêndio da Doutrina Social da Igreja evidencia, com maior profundidade, a visão da Igreja Católica sobre a relação entre a pessoa humana e a natureza aludida anteriormente. Diz que *«se se coloca entre parêntesis a relação com Deus, esvazia-se a natureza do seu significado profundo, depauperando-a. Se, pelo contrário, se chega a descobrir a natureza na sua dimensão de criatura, é possível estabelecer com ela uma relação comunicativa, colher o seu significado evocativo e simbólico, penetrar assim no horizonte do mistério...»*²⁹.

Na leitura que o físico nuclear e professor de filosofia Sergio Rondinara faz deste capítulo, a forma como a ética Cristã vê a pessoa humana, ou seja, aquela que *«na realização do dom-de-si torna-se cada vez mais ela própria, enquanto vive como filha de Deus»*, e que *«vive em plena reciprocidade com os*

²⁴ *Ibidem*, p. 294.

²⁵ *Ibidem*, p. 295.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 298.

²⁸ *Ibidem*, p. 306.

²⁹ *Ibidem*, p. 307.

seus semelhantes ao ponto de ser com eles “um só coração e uma só alma” (At 4, 32), ... transportando a humanidade e o cosmos em direcção à Vida de Deus»³⁰, leva à conclusão que o magistério da Igreja Católica propõe uma visão da relação entre ser humano e natureza como um antropocentrismo crístico. Quer isto dizer que essa relação se centraria na humanidade de Cristo, como expressão máxima do Dom-de-Si. Porém, Rondinara refere-se ainda a esta realização da pessoa como a «tríplice vocação que segundo o Génesis diferencia o ser humano desde quando Deus o criou à sua imagem e semelhança (chamada à comunhão com Deus), na reciprocidade homem/mulher (chamado à comunhão com os outros seres humanos) e lhe confiou a terra (chamado à comunhão com o cosmos)»³¹. Em suma, a tríplice vocação é também *una*, isto é, em última análise, o ser humano é chamado à comunhão. Neste sentido, não se correrá o risco de ser redutor ao afirmar a visão da relação pessoa-natureza como um antropocentrismo crístico? Se a teologia da Criação deveria ser trinitária, não deveria ser esta a dimensão central da relação pessoa-natureza? Se o ser humano é chamado à comunhão, significa na perspectiva Cristã que é chamado a participar da vida da Trindade, como Pessoas-em-Comunhão. O centrismo que este aspecto sugere será explorado na próxima secção.

Para além do Compêndio da Doutrina Social da Igreja, muitas outras conferências episcopais por todo o mundo emitiram documentos onde reflectem sobre a questão ambiental³². A título de exemplo, os bispos das Filipinas, numa mensagem de 1988 intitulada “O que está a acontecer à nossa bela terra?”, ofereciam uma visão para a acção ecológica assente da interdependência e *comunhão* da relação que liga Deus com os seres humanos e toda a comunidade dos viventes.

Em suma, nesta breve síntese, certamente incompleta, todas as éticas ecológicas tidas aqui em conta salientam: *i*) a importância do aspecto relacional entre o ser humano, a natureza e Deus (no caso daquelas inspiradas por uma tradição religiosa); *ii*) as percepções de “parentesco” entre a diversidade de seres, ou seja, o ser humano é também natureza, porém, que toma

³⁰ Sergio RONDINARA (2005) “Custodire ciò che è salvato”. in P. Carlotti, M. Toso (eds), *Per un umanesimo degno dell’amore. Il Compêndio della Dottrina sociale della Chiesa*, LAS, Roma, pp. 423-444.

³¹ *Ibidem*, p. 438.

³² John HART (2004) *What are they saying about environmental theology?*, Paulist Press; F. Barbosa RODRIGUES e F. Xavier MALCATA (2008), “O Magistério da Igreja perante a crise ecológica actual – I”, *Brotéria*, vol. 166/ 3, pp. 249-266.

consciência de si mesma; *iii*) e a inter-relação implícita nos processos ecossistémicos, suportada pelas teorias evolucionárias e cosmogenéticas, conferem à natureza um valor intrínseco. Nestes tipos de ética ecológica é também evidente um desvio comum de uma atitude utilitarista relativamente à natureza com base numa visão mecanicista do mundo, em direcção a uma atitude mais reverencial e moderada, com base numa visão relacional do mundo.

Partindo desta síntese, em ordem a explorar uma ética ecológica, cuja *praxis* exercida pelos seres humanos tem por base a visão de uma Ecologia de Comunhão, torna-se essencial tomar consciência da forma como se entende a interioridade humana (despojamento no dom de si mesmo) como ponto de partida dessa *praxis*. Nesse sentido, a acção ecológica impulsionada por essa ética partiria do nosso interior em direcção ao exterior, no dom de si mesmo, num “movimento em direcção à comunhão”, na *ekstasis* do ser – tal como é retomada em John Zizioulas no contexto da definição do que é ser pessoa³³ – daí sugerir que esta seja designada por Ética Ecológica Extática.

Uma Ética Ecológica Extática assenta sobre uma antropologia relacional, onde o ser humano existe enquanto se dá totalmente a um outro. Uma primeira consequência desta antropologia consiste em substituir o conceito de ser humano como ‘ser racional’ pelo de ‘ser relacional’, que não é distinto do primeiro, mas assume-o e aprofunda o seu significado. Como ser relacional, cada pessoa é entendida como comunhão e, na sua essência, ontologicamente relacional³⁴. Partindo desta antropologia, o conhecimento, reflexão e a sensibilidade que o ser humano desenvolve sobre o ambiente que o rodeia contribui para o desenvolvimento da sua interioridade. Do *conhecimento* resulta a tomada de consciência de vivermos num mundo em plena evolução. Na *reflexão* que faz sob a forma de contemplação, o ser humano intui viver imerso num mundo criado (entendido neste caso como Criação de Deus), um mundo que não emerge da aleatoriedade ou necessidade, mas da oportunidade e liberdade e cuja responsabilidade lhe é conferida pelo Criador (Gn 2, 15), que pacientemente aguarda que o ser humano assuma essa responsabilidade (Rm 8, 19), e assegure, assim, a *integridade da Criação*. Do desenvolvimento da sua *sensibilidade* em direcção

³³ John ZIZIOULAS (2006) *Communion and Otherness*, T&T Clark, p. 213.

³⁴ Esta forma de entender o ser humano como ser relacional e respectivas implicações para a crise ecológica foi desenvolvida com mais detalhe em Miguel OLIVEIRA PANÃO (2008), Brotéria, *op. cit.* Ver também José M. S. ROSA (2007), *O Primado da Relação – da Intencionalidade Trinitária da Filosofia*, UC Editora, pp. 401-440.

ao que está “fora de si”, num gesto de dom de si mesmo, o ser humano converte o conhecimento que adquire e a reflexão que faz do ambiente que o rodeia em *praxis* ecológica.

A partir da perspectiva do processo de maturação da interioridade humana, e do seu reflexo na *praxis* de uma Ética Ecológica Extática, a interiorização do fenómeno evolutivo implica que a pessoa se identifique com a teoria da evolução e lhe atribua um significado³⁵. Numa perspectiva Cristã, esse significado advém de um maior aprofundamento do que se entende por Criação num mundo em evolução, com a consciência de que esta é uma das questões actuais mais complexas, em termos do diálogo entre ciência e religião³⁶, tornando-se, por isso, uma questão essencial para a qual uma Ecologia de Comunhão deverá contribuir com uma chave de leitura, e com essa chave auxiliar o ser humano a enfrentar a crise ecológica a partir da sua interioridade orientada para a comunhão das diversas realidades do mundo. Retomaremos esta importante ligação entre Criação e evolução a partir da secção 6.

Uma Ecologia de Comunhão é *communiocêntrica*

O princípio sobre o qual assenta uma Ecologia de Comunhão é aquele que encara «... a criação, na sua maravilhosa imensidão como uma, saída do coração de um Deus-Amor, Deus que lhe imprimiu a Sua marca»³⁷, a marca da relacionalidade, que se encontra em consonância com a própria base da teoria ecológica relativa ao funcionamento dos ecossistemas, onde se intui que desde sempre «sobre a terra tudo se encontrava em relação de amor com tudo: cada coisa com cada coisa»³⁸.

³⁵ Tal como afirma M. POLANYI: « To interiorize is to identify ourselves with the teachings in question ... To rely on a theory for understanding nature is to interiorize it. », Michael Polanyi (1967), *The tacit dimension*, Doubleday & Company, p. 17. Ou ainda, «... to attend from a thing to its meaning is to interiorize it, and ... to look instead at the thing is to exteriorize or alienate it. ... we endow a thing with meaning by interiorizing it and destroy its meaning by alienating it. », Michael POLANYI (1969), *Knowing and Being*, edited by Marjorie Grene, The University of Chicago Press, p.146.

³⁶ Uma vez que Criação e Evolução dependem do modo como ciência e religião interagem, importa, a este ponto, salientar que a abordagem seguida se integra no modo de interação do *diálogo*, realizado através de uma “interacção mutuamente criativa” (Robert JOHN RUSSELL (2000), “Time in eternity: special relativity & eschatology”, *dialog: A Journal of Theology*, vol. 39 (1), pp. 46-55).

³⁷ Chiara LUBICH, “Earthly Paradise”, *Living City*, vol. 46 (4), p. 11.

³⁸ Chiara LUBICH, *Ibidem*.

O que se entende, então, por Criação? Como se compatibiliza com um mundo em evolução? Que tipo de visão temos sobre a Criação num mundo em evolução, com implicações positivas para a maturação de uma Ética Ecológica Extática, e que nos permita enfrentar a crise ecológica a partir da interioridade de cada pessoa orientada para a comunhão? Partindo do fenómeno da evolução e lendo-o à luz da Criação, segundo o teólogo John Haught, a teologia deveria ter-nos preparado para a revolução da teoria científica da selecção natural de Darwin:

Enquanto [o universo] se adapta a um infinito amor que se dá a si mesmo e promessa de um futuro novo, o cosmos finito submete-se ao que nos parece ser a dramática evolução em direcção a um aumento de complexidade, vida, consciência, liberdade e expansão de beleza. ... A fé num Deus humilde, Deus da promessa e que se dá a Si mesmo, deveria ter-nos preparado para a revolução de Darwin.³⁹

No entanto, o processo de sistematização entre o conhecimento científico e o saber teológico, bem como o processo de maturação da nossa interioridade orientada para a comunhão que promova uma atitude ecológica diferente, requer, necessariamente, uma nova visão da relação entre pessoa humana e natureza. Como vimos atrás ao sintetizar os diversos tipos de ética ecológica, polarizar esta relação no ser humano resulta num antropocentrismo, polarizá-la na natureza implica um biocentrismo, polarizar no *oikos*, no nosso planeta, resulta num ecocentrismo, polarizar em Deus resulta num teocentrismo e polarizar no universo resulta num cosmocentrismo. Os dois primeiros tipos de polarização (antropocentrismo e biocentrismo) são os mais radicais e têm resultado num ser humano que é desnaturalizado, bem como numa natureza desumanizada⁴⁰. Para responder a este desafio de forma a naturalizar o ser humano, humanizar a natureza, e harmonizar os diversos centrismos para que entrem em consonância, sugere-se um novo tipo de relação entre pessoa humana e natureza.

Um primeiro ponto consiste em alterar o actual paradigma do ser humano centrado na sua individualidade. Para encetar esta alteração partimos da perspectiva personalista de Maurice Blondel, de base essencialmente Trinitária, onde a plena realização do ser humano ocorre na “personalização

³⁹ John HAUGHT (2007), “Darwin and contemporary theology”, *Worldviews*, vol. 11, pp. 44-57.

⁴⁰ Jürgen MOLTMANN (1993), *God in Creation*, Fortress Press, pp. 49-52.

do indivíduo”, consistindo esta no afastamento do seu “eu”, concebido como um ser fechado sobre si mesmo, de forma a emergir uma identidade pessoal no “êxodo” de si⁴¹. Neste sentido, o indivíduo torna-se pessoa apenas quando se encontra em relação com os outros, e o “grito natural” do ser humano é o de se tornar pessoa nos relacionamentos de amor recíproco com os outros⁴², onde se deve incluir a natureza. Numa perspectiva Cristã, os relacionamentos de amor recíproco fazem parte do *imago Dei* que somos. Nesse sentido, quando Klaus Hemmerle afirma ser «*difícil sobrevalorizar a força revolucionária da simples afirmação de que aquilo que resta é somente o amor*», quer com isso dizer que «... se aquilo que resta é o amor, então o centro de gravidade afasta-se de si em direção ao outro, e coloca-se no centro do movimento (não no sentido aristotélico) e a relação». Colocando no centro a «*relação, o movimento [que] ... são o ritmo do ser, ... o ritmo do dar, do dar-se*»⁴³, estando conscientes de sermos *imago Dei*, e que Deus-Trindade são “Pessoas-em-Comunhão”⁴⁴, se assumirmos que o *imago* do “em” é o “como”, poder-se-ia dizer que a alteração paradigmática consiste em substituir o entendimento do ser humano como indivíduo ou “pessoa-como-indivíduo” (centrado em si), pelo conceito de “pessoa-como-comunhão” (centrado *fora* de si).

Se um ser humano é uma pessoa-como-comunhão significa que coloca no centro de gravidade da sua acção, segundo Hemmerle, o movimento, a relação, a comunhão. Assim, contraria-se a tendência de polarizar a relação entre o ser humano e a natureza num deles e cria-se o espaço necessário que permite explorar uma nova visão dessa relação baseada na sua comunhão, ou seja, um *communiocentrismo*.

Caso de estudo da Galera Romana

A melhor forma de perceber o *communiocentrismo* como uma forma nova de abordar a relação entre o ser humano e a natureza é aplicá-lo a um caso de estudo. Nesse sentido recorre-se àquele analisado por Cristina

⁴¹ Tomáš TATRANSKÝ (2008), “Il dono della divinizzazione nell’antropologia teandrica di Maurice Blondel”, *Nuova Umanità* XXX, vol. 176, pp.189-224.

⁴² Tomáš TATRANSKÝ, *Ibidem*, pp. 208-209.

⁴³ Klaus HEMMERLE (1986), *Tesi de ontologia trinitaria – per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Città Nuova, p. 39.

⁴⁴ Patricia FOX (2001) *God as Communion – John Zizioulas, Elizabeth Johnson and the retrieval of the Triune God*, The Liturgical Press, p. 25.

Beckert, etóloga e filósofa, onde procura avaliar quais as respostas que seriam dadas por diversas visões da relação entre o ser humano e a natureza. Transcrevo esse caso:

Um submarino descobre por acaso no fundo do mar, rodeada por uma paisagem marinha de grande beleza e riqueza biológica pela diversidade e raridade de espécies que alberga, uma galera romana com obras de arte de valor incalculável e de um período da história desta civilização ainda pouco conhecido. Uma equipa internacional prepara-se para trazer o tesouro à superfície com a ajuda de um equipamento sofisticado. Quando estavam prestes a iniciar-se as operações, um biólogo marinho avisa a equipa de que, no local onde a galera se encontra, habita um grupo de golfinhos que, como é sabido, possuem um sonar emissor de ondas supersónicas, permitindo-lhes detectar obstáculos e presas com grande precisão, bem como uma complexa gama de sons com os quais comunicam entre si e mantêm relações familiares. O ruído e as vibrações do equipamento causariam distúrbios quer nos sistemas de orientação e alimentação dos golfinhos quer na comunicação entre os membros do grupo, destruindo a estrutura familiar deste. Por outro lado, são ainda informados de que também faz parte do ecossistema uma espécie rara de plantas marinhas que poderia vir a ser destruída pelos trabalhos de escavação.⁴⁵

Beckert avalia a decisão ética a partir dos pontos de vista da ética animal, biocêntrica e ecocêntrica.

A resposta que daria a ética animal seria a de não resgatar as obras de arte, uma vez que «*animais dotados de capacidades cognitivas, incluindo a capacidade de memória e de projectar o futuro, aliadas a fortes laços familiares de cariz afectivo, suportadas por um sofisticado aparelho de comunicação*»⁴⁶ são, segundo esta ética, “pessoas”, e por isso, como os golfinhos são animais com estas características, tornam-se entidades susceptíveis de avaliação moral.

A visão biocêntrica pressupõe quatro princípios fundamentais: *i*) igualdade dos membros da comunidade biótica, onde se inclui o ser humano; *ii*) interdependência entre os ecossistemas; *iii*) cada ser vivo é considerado como um centro teleológico (possuidor de finalidade própria)

⁴⁵ Cristina BECKERT (2003), “Dilemas da Ética Ambiental: Estudo de um caso”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 59, pp. 675-687.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 680.

e; iv) rejeitar qualquer visão antropocêntrica. Logo, segundo estes princípios fundamentais, não se deve avaliar a natureza segundo padrões humanos, mas deve-se ter em conta o valor intrínseco dos próprios padrões naturais, e como comunidade interdependente, somos moralmente obrigados a respeitar a natureza. Assim, o passo mais importante na visão biocêntrica sobre o caso da Galera Romana é fazer um estudo de impacto ambiental. Se o resultado desse estudo mostrasse que os Golfinhos não sobreviveriam, mas a espécie vegetal consegue subsistir, aplicar-se-ia o “princípio de compensação” aos golfinhos, levando-os para um *habitat* alternativo, e o “princípio de menor dano” à espécie vegetal. Porém, se não fosse possível preservar a espécie vegetal, seria interdito remover qualquer espólio do fundo do mar.

Por fim, a visão ecocêntrica estabelece uma linha de prioridades onde a biosfera vem em primeiro lugar, como prioritária relativamente aos diferentes ecossistemas, depois estes sobre as espécies que os constituem, e por fim, estas últimas são prioritárias relativas aos indivíduos que as compõem. Sendo assim, neste caso de estudo seria prioritário preservar a “integridade, estabilidade e beleza” do ecossistema e seus componentes.

Cristina Beckert faz a seguinte interpretação de cada visão para este caso de estudo: i) a ética biocêntrica é mais flexível e adaptável; ii) a ética ecocêntrica é rígida e inflexível e; iii) a ética animal chama a atenção para a necessidade de estabelecer uma hierarquia de prioridades no seio da própria vida. A questão a partir daqui é óbvia: qual a resposta de uma ética *communiocêntrica*?

Em primeiro lugar, o facto de a Galera Romana estar «*rodeada por uma paisagem marinha de grande beleza e riqueza biológica*» significa que a sua integração no *habitat* natural é fruto de uma comunhão entre a cultura humana e a natureza, logo, trata-se de uma realidade nova (“*natur-cultural*”) que não se pode entender mais como a soma das suas partes, tal como o demonstra o conflito de interesses. Esse conflito é, sobretudo, de origem humana, e existe porque a abordagem do problema é multidisciplinar, isto é, tanto o arqueólogo, como o biólogo, ou o ecólogo privilegiam o que concorre para o desenvolvimento da sua disciplina. Porém, a realidade em si é una e complexa, feita de “Galera Romana/golfinhos/espécie vegetal rara” e, por isso, *natur-cultural*, onde qualquer abordagem dirá respeito ao que está *entre* as disciplinas, *através* das disciplinas e *para além* de qualquer das disciplinas, ou seja, a abordagem deste problema no quadro de uma

visão *communiocêntrica* é, necessariamente, *transdisciplinar*⁴⁷, procurando-se a unidade do conhecimento perante uma realidade nova, fruto da comunhão das suas partes. Isto implica que cada um deve amar a disciplina do outro, como a própria, promovendo assim a comunhão entre as disciplinas.

Por outro lado, traduzir essa transdisciplinaridade na prática através de uma decisão ética exige uma criatividade maior da parte do ser humano, sobretudo na tecnologia que permite estudar a Galera enquanto preserva o *habitat naturo-cultural*, fruto da comunhão entre cultura e natureza, trazendo para a abordagem transdisciplinar outras disciplinas. Por exemplo, o uso de ferramentas de realidade virtual em arqueologia foi pela primeira vez introduzido por Paul Reilly em 1990 num artigo intitulado “*Toward a virtual archaeology*”⁴⁸ e que, desde então, tem vindo a progredir como uma das áreas mais interessantes do desenvolvimento desta disciplina, e que aqui poderiam dar um contributo valioso para a salvaguarda do ambiente natural, enquanto permitiria o estudo arqueológico da Galera Romana.

Em suma, uma ética *communiocêntrica* reconhece a existência de uma realidade nova, como resultado de uma comunhão entre cultura e natureza e, por isso, é essa realidade *natur-cultural* que deve ser respeitada e sobre a qual se decide eticamente. Nesse sentido, a visão *communiocêntrica* deverá ser criativa, o que exige uma abordagem transdisciplinar sobre o possível conflito de interesses entre as disciplinas envolvidas, cujo resultado consiste na unidade do conhecimento e preservação do ambiente *natur-cultural*.

Kénose de Deus na Criação

A visão *communiocêntrica* do ser humano relativamente à natureza que o envolve e constitui leva-o ao critério essencial para uma Ética Ecológica Extática, ou seja, aquele de procurar sempre uma maior comunhão entre ele, Deus, outros seres humanos e o cosmos. A partir de uma visão *communiocêntrica* emergem diversas dimensões constituintes de uma Ética Ecológica Extática que potenciam uma Ecologia de Comunhão. Dessas diversas

⁴⁷ Basarab NICOLESCU (2001), *O Manifesto da Transdisciplinaridade*, TRIOM, São Paulo, p. 51.

⁴⁸ Paul REILLY (1990), “Towards a virtual archaeology”, *Computer Applications in Archaeology*, editado por K. Lockyear e S. Rahtz. Oxford: British Archaeological reports (Int. Series 565), pp. 133-139. Ver também <http://www.uoc.edu/humfil/articles/eng/pujol0304/pujol0304.pdf> (acedido em 25 de Maio de 2008).

dimensões, o argumento do presente estudo foca a que provém da *kénōsis*⁴⁹ de Deus em dois momentos: no início da Criação e no início da Nova Criação em Jesus abandonado na cruz («*Meu Deus, meu Deus porque me abandonaste?*»; Mc 15, 34).

A nossa cultura atribui três significados à palavra Criação: i) o acto; ii) o ser e; iii) a relação.

No *acto* criador, Deus traz livremente à existência o que não existia. Nesse *acto*, Deus deve ser entendido como um pensador criativo, e não tanto como um artífice⁵⁰ ou *designer*.

O *ser* distinto de Si é a Criação como “substantivo”, ou seja, corresponde ao que é criado, tal como o cosmos e o ser humano.

Por último, a criação pode ser entendida como a *relação* entre Deus e tudo o que ele cria para que entre em plena comunhão consigo mesmo. Na perspectiva da relação, Criação é um evento dinâmico e histórico, como diz o teólogo Piero Coda, «... *a história de Deus com a humanidade e, através dela, com o cosmos.*»⁵¹

De certa forma, os primeiros dois significados (*acto* e *ser*) encontram expressão num mundo em evolução através de dois eventos cruciais: a origem do universo e a origem da vida. É sobre o primeiro destes dois eventos que focaremos a nossa atenção e relacionaremos com *Kénose* de Deus na Criação.

Existe um número significativo de livros de divulgação científica que explicam como terá surgido o nosso universo a partir de uma explosão inicial, o *Big Bang*, ocorrida há cerca de 14 mil milhões de anos e a partir da qual começa a história das partículas mais fundamentais do nosso universo. No tema da origem do universo irei focar-me, sobretudo, naquele momento inicial, ou melhor, naquela singularidade inicial e qual a sua interpretação teológica, antes de inferir sobre a implicação da sua relação com a acção de Deus para uma Ética Ecológica Extática.

Em ciência, singularidades provêm de teoremas puramente matemáticos, logo, é possível interpretá-las com base na “exegese de uma estrutura matemática” definida pelo cosmólogo e teólogo Michael Heller como um comentário filosófico ou teológico estritamente de acordo com uma estrutura matemática.⁵² Em primeiro lugar, a interpretação da observação da

⁴⁹ Termo grego que significa “auto-esvaziamento”, ou “fazer em si o vazio”.

⁵⁰ Ver a afirmação de Bento XVI em *Criação e Evolução*, ed. UCEditora (2007), p. 13.

⁵¹ Piero CODA (1998), “Dio e la creazione”, *Nuova Umanità*, XX, pp. 67-88.

⁵² Michael HELLER (2000), “Cosmological singularity and the creation of the universe”, *Zygon*, vol. 35 (3), pp. 665-685. Ver também Michael HELLER (2003), *Creative Tension – essays on science and religion*, Templeton Foundation Press, p. 14.

expansão do universo⁵³, quando feita à luz da teoria da relatividade geral de Einstein, não considera os efeitos da gravidade quântica. Por gravidade quântica entende-se o campo da teoria física que une a mecânica quântica (que estuda o “infinitamente pequeno”) à teoria da relatividade geral (que estuda o “infinitamente grande”). O que os desenvolvimentos mais recentes na teoria física associada ao *Big Bang* inferem é que nesse acontecimento a densidade de energia concentrou-se nos limites de espaço e tempo de Planck, ou seja, comprimento de 10^{-35} m e tempo de 10^{-44} s. Nessas escalas espacial e temporal, os efeitos da gravidade quântica são dominantes. Como esses efeitos são ainda muito pouco conhecidos, Michael Heller argumenta ser prematuro associar de imediato os teoremas da singularidade ao começo do universo, muito menos à Criação, pois

Existem fortes razões que impedem a identificação da singularidade inicial com o “momento da criação”. O nada a partir do qual emergem as histórias das partículas ou observadores, nada tem de comum com o “não-ser metafísico” dos filósofos e teólogos. Os teoremas da singularidade foram provados dentro do quadro conceptual de um modelo espaço-temporal preciso, e afirmar que algumas histórias [de partículas] terminam subitamente numa singularidade final, significa apenas que as curvas que representam estas histórias atingiram as fronteiras do modelo [matemático]. É verdade que, no caso da singularidade inicial, estas histórias emergem a partir do nada, mas é o *nada* do ponto de vista do modelo. O *nada*, neste sentido, é apenas aquilo sobre o qual o modelo nada sabe dizer. O que está fora do modelo, o próprio modelo não especifica.⁵⁴

Quer isto dizer que o modelo matemático, limitado pelo tempo de Planck, nada sabe dizer sobre o que aconteceu em “ $t = 0$ ”, mas apenas a partir de “ $t > 10^{-44}$ s” (a escala de tempo de Planck), daí que seja difícil identificar a singularidade inicial com o “momento da criação”. Isto mostra que existem ainda desenvolvimentos a fazer neste campo da física teórica, e como em todas as teorias científicas, os maiores desenvolvimentos estão na forma como se definem as condições fronteira espaço-temporais do problema. É relativamente às condições fronteira, que Michael Heller desenvolveu o

⁵³ Feita pela primeira vez em 1929 por Edwin Hubble, através de um telescópio situado no Monte Wilson, na Califórnia.

⁵⁴ Michael HELLER (2000), *Ibidem*, p. 670. Os itálicos são meus.

seu trabalho em cosmologia, estudando o uso de “espaços estruturados não-comutativos” em vez de “pontos espaciais” para descrever singularidades como a do *Big Bang*⁵⁵. Neste sentido, Michael Heller afirma que

... a descrição não-comutativa de singularidades ... sugere que as singularidades “conhecem algo” acerca dos efeitos quânticos. A hipótese tentadora é que abaixo do limite de Planck existe a era da gravidade quântica... Poderíamos perguntar, irá a futura teoria da gravidade quântica remover a singularidade inicial da imagem que temos do universo? Normalmente, seja um sim ou um não a dar como resposta a esta dada questão, supostamente, ambas são mutuamente exclusivas. À luz do cenário proposto, [o proveniente da geometria não-comutativa], existe uma terceira possibilidade a considerar: a era de Planck é *a-temporal* e *a-espacial*, e a questão anterior, referente a esta era, torna-se absurda.⁵⁶

Segundo Michael Heller, a criação do universo é um evento que ocorre ausente de tempo e de espaço, por isso, ‘a-temporal’ e ‘a-espacial’. Dito de outra forma, na era de Planck, não existem sequer ainda os conceitos de tempo e de espaço. Apenas com o *Big Bang* é que são criados o próprio tempo e o espaço, tornando-se absurdo falar de um *antes*, quando o espaço e tempo só fazem sentido *depois* deste fenómeno singular. Este aspecto particular implica a existência de um *nada* matemático aquando da ocorrência da “grande explosão” que deu origem ao nosso universo. Se tomarmos por *transcendência* tudo o que está para além do tempo e do espaço, esse *nada* da era de Planck, ausente de espaço e de tempo, é – por assim dizer – um *nada transcendente*. À questão de *como* surge esse nada transcendente, ou *o que* o caracteriza, a ciência não tem ainda uma resposta precisa, mas é possível que a encontre em futuros desenvolvimentos. Porém, relativamente à questão «*porque* surge o universo de um nada transcendente?», a ciência não só não tem resposta, como não é do seu domínio responder o *porquê* de haver, sequer, uma era da gravidade quântica, e não outra explicação melhor. É aqui que se inicia o diálogo com a teologia, através da filosofia,

⁵⁵ Mais pormenores sobre estes conceitos podem encontrar-se no já citado artigo de Michael Heller, não sendo o objectivo destas reflexões explorá-los, mas sim usar a sua interpretação filosófica.

⁵⁶ Michael HELLER (2000), *Ibidem*, p. 677. Os itálicos são meus e por ‘a-’ se entende ‘inexistência’.

capaz de dar uma resposta ao nada transcendente e, assim, tornar possível a síntese entre o conhecimento científico e o saber teológico, através desta interacção mutuamente criativa entre os dois domínios. A teologia responde ao porquê de um universo, a partir de um nada transcendente, com base na noção de *creatio ex nihilo* (criação a partir do nada), um criar intrinsecamente ligado à forma como Deus age, e enquadrado no que Ele nos revela sobre Si mesmo: Amor na relacionalidade.⁵⁷ Por um lado, a forma como Deus age, segundo um pensamento criador e não como artífice, iluminado pela ciência, tem implicações no processo de maturação da nossa interioridade. Por outro lado, para entender esta *atitude* de Deus será interessante recorrer à intuição mística de Chiara Lubich ao afirmar que:

Quando Deus criou, criou do nada todas as coisas porque as criou de Si: do nada significa que não existiam antes, porque apenas Ele existia (mas esta forma de falar é inapropriada, se em Deus não existe o antes e o depois). Criou-as de Si porque criando-as morreu (por amor), morreu em amor, amou e, por isso, criou.⁵⁸

Na interpretação de Piero Coda, a Criação é vista por Chiara Lubich como uma “morte”, uma *kénōsis* de amor de Deus, ou seja, o dar espaço ao outro autolimitando o seu, fazendo-se um com o outro. Um outro distinto de Si. Encontramos uma ideia semelhante em Jürgen Moltmann quando descreve o desenrolar da acção que deu origem ao universo, resultante do pensamento criador de Deus, como o aspecto *exterior* de algo que ocorre no *interior* do seio de Deus-Trindade, isto é,

Em ordem a criar um mundo “fora” de Si, o Deus infinito deu necessária, e antecipadamente, espaço a uma finitude em Si. Só um retirar-se por parte de Deus em direcção a Si mesmo, pode libertar o espaço no qual Deus possa agir criativamente. ... O espaço que passa a existir, liberto pela autolimitação de Deus é, literalmente, o espaço de Deus-abandonado. O *nihil* no qual Deus cria a Sua criação é Deus-abandonado.⁵⁹

⁵⁷ Miguel OLIVEIRA PANÃO, *Ibidem*.

⁵⁸ In Piero CODA (1998), *op. cit.*, p. 78.

⁵⁹ Jürgen MOLTMANN (1993), *op. cit.*, p. 87.

O nada transcendente seria, então, a marca de “Deus-abandonado”, associado ao acto livre de Deus quando deu origem à sua Criação. “Deus-abandonado” parece-me muito importante para dar sentido às limitações intrínsecas do universo criado, e que se manifestam ao longo da sua evolução, até aos dias de hoje, através da dor, do sofrimento e da morte. Estes são o preço imperfeito que Deus livremente pagou, autolimitando-se por amor, para que o universo amado sem qualquer limite fosse perfeitamente livre. Porém, se “Deus-abandonado” cria do nada por amor, esse nada de amor é o acto livre de Deus quando dá o ser ao que não-é, ou seja, *creatio ex nihilo amoris*.

A implicação desta percepção teológica do acto criador de Deus para uma Ética Ecológica Extática, que eduque a nossa interioridade para a responsabilidade pela integridade da Criação, como mundo em evolução, é a afirmação de um novo tipo de atitude ecológica inspirada pela *Kénose* de Deus aquando da Criação: o *desapego* ou *renúncia*.

No livro dos Génesis, o autor inspirado por Deus vislumbra a missão confiada ao ser humano de dominar (Gn 1, 28) e guardar (Gn 2, 15) a terra. Como pode o ser humano dominar e guardar a terra através do *desapego* ou *renúncia*? Numa perspectiva *communiocêntrica*, uma atitude de *desapego* ou *renúncia* para com o ambiente, implica dar espaço autolimitando o nosso, morrer para si mesmo, despojar-se de si para se fazer um com o outro, saber colocar os nossos interesses de lado, e tudo isso por amor a uma maior comunhão entre nós e o ambiente (natural e social). Esta procura de uma comunhão maior implica *sacrifício*, significando a sacramentalização da relação entre nós e o ambiente como parte da resposta humana à missão que lhe foi confiada pelo Criador, ou seja, a responsabilidade pela integridade da Criação (Gn 1, 28).

Deveremos, por exemplo, desapegarmo-nos ou renunciar ao progresso tecnológico para respeitar a integridade da Criação? Em Gn 2, v.19, Deus convida o ser humano a dar nomes a todos os animais por Ele criados. O significado profundo deste convite é chamar o ser humano a criar *com* Deus, ou seja, a colaborar na Sua Criação através da sua criatividade. Parafraseando Philip Hefner, somos *criados co-criadores* e a tecnologia é a expressão disso mesmo. Como se deve, então, encarar o *desapego* ou *renúncia* no progresso tecnológico? Penso que se devem encarar como uma componente da Ética Ecológica Extática que garante sermos co-criadores na *liberdade* e não na *necessidade*. Quer isto dizer que a tecnologia, como parte da nossa responsabilidade pela Criação, não deve aprisionar-nos em si mesma, numa relação de dependência excessiva, mas libertar-nos para que se

realize plenamente aquilo que “devemos ser”. A questão principal não é tanto «o que *fazemos* com a tecnologia», mas sim «o que *nos tornamos* com a tecnologia»⁶⁰.

Será o *desapego* ou *renúncia* uma atitude passiva? Tal como se reflectiu anteriormente, a renúncia do ponto de vista da Ética Ecológica Extática, é um ‘renunciar-dando’, ou seja, ao contrário de uma passividade que se fecha em si mesma, o desapego ou renúncia pressupõem uma actividade dinâmica que se abre para fora de si ao outro no ‘dar-renunciando’.

Uma atitude de *desapego* ou *renúncia* interiorizada e orientada para a comunhão torna-nos capazes de mudar, com alguma naturalidade, por exemplo, o nosso estilo de vida, o que na prática significa saber *abdicar-dando* por amor. Consequentemente, nesta dinâmica do *desapego* ou *renúncia* no dom de si mesmo, com a consciência de que, assim, contradizemos a atitude corrente de apego ou posse seculares daqueles centrados em si mesmos, cria-se o espaço adequado à comunhão, caracterizado por uma maior abertura do nosso ser relacional ao outro (ser humano ou natureza), e cujo centro de acção não é o *ser*, mas o *tornar-se*, o *dever ser*.

Sendo assim, em que nos devemos tornar? Como é actualizada hoje a dimensão da *Kénose* de Deus que deu origem à Criação? Até aqui, encontramos resposta na dimensão da *Kénose* relativa à Criação em “Deus-Abandonado”, em seguida, encontraremos resposta na Nova Criação de Deus em “Jesus-Abandonado”.

Kénose de Deus na Nova Criação

Em Jesus, Deus incarnou em matéria humanizada, santificando a própria matéria e, com a sua Morte e Ressurreição, todo o cosmos. N’Ele como matéria deificada se entende a expressão de S. João: “Eu renovo todas as coisas” (Ap 21, 5). Porém, antes de chegar a Jesus, o cosmos evoluiu até que no planeta Terra se realizasse a emergência material de uma improbabilidade extrema, ou seja, o fenómeno *vida*. Anteriormente, neste texto, focou-se a consonância entre a singularidade inicial e a *Kénose* de Amor de Deus que resultou na origem do universo. Importa, agora, focar a atenção na forma como se deu a evolução desse universo até à origem da vida.

Em “*The Universe Story*” de Brian Swimme e Thomas Berry, o princípio cosmogenético que caracteriza a evolução do universo é identificado pela

⁶⁰ Philip HEFNER (2003), *Technology and Human Becoming*, Fortress Press.

*diferenciação, autopoiese e pela comunhão*⁶¹. Sinónimos de diferenciação incluem, por exemplo, a diversidade (de partículas, átomos, estrelas, planetas, galáxias) e a complexidade. Sinónimos para autopoiese incluem a subjectividade, a consciência, a auto-organização, a interioridade. E, por fim, sinónimos da comunhão incluem, por exemplo, parentesco, mutualidade e reciprocidade. Como afirmam Swimme e Berry, «*se não houvesse diferenciação, o universo colapsaria numa mancha homogénea; se não houvesse subjectividade, o universo colapsaria numa extensão morta e inerte; se não houvesse comunhão, o universo colapsaria em singularidades isoladas de ser*»⁶². Estes três aspectos referentes à natureza do universo, na sua realidade e valor intrínseco, na sua interdependência, são os motores na base do processo evolucionário. Um marco determinante neste processo refere-se à evolução das estrelas como ponto essencial à origem de vida num planeta. Da diversidade de átomos, como o hidrogénio e hélio, da sua auto-organização em processos extremamente exotérmicos na forma de explosões nucleares, e da comunhão gerada nessas reacções, dá-se origem a novos átomos, entre eles o carbono como elemento base do fenómeno vida, compondo-se, assim, a totalidade da dinâmica de uma estrela. Mas essa dinâmica, só por si, não conduz à vida. É necessário que a estrela “morra” através de uma explosão, gerando uma supernova, para que materiais como o carbono, oxigénio, nitrogénio, magnésio, fósforo, cálcio, entre outros, tenham a possibilidade de encontrar o seu espaço, onde por forças gravíticas se pudessem aglomerar e formar um planeta, como a nossa Terra, ponto de possibilidade de emergência de outras novidades. Aparentemente, a novidade precedida de uma morte faz parte da dinâmica da evolução cósmica. Tal como descreve David Ellyard acerca de uma supernova:

Por esta via se fizeram todo o ferro que encontramos no nosso sangue, todo o fósforo e cálcio que fortalece os nossos ossos, todo o sódio e potássio que conduzem os sinais eléctricos pelos nossos nervos. Átomos assim formados são atirados para o espaço por velhas estrelas nos seus espasmos de morte. Forças naturais reciclam-nas em

⁶¹ Brian SWIMME e Thomas BERRY (1994), *The Universe Story – From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era, A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*, Harper-Collins, pp. 71-101.

⁶² Brian SWIMME e Thomas BERRY (1994), *Ibidem*, p.73.

novas estrelas, em planetas, plantas e pessoas. Nós somos todos feitos do pó das estrelas⁶³.

E conclui o teólogo Denis Edwards dizendo que, pelo facto de sermos feitos do pó das estrelas: «*a comunidade humana na Terra está inter-relacionada com tudo o resto no universo, através da bola de fogo primordial, e através da origem comum que temos nas profundezas das estrelas*», tal que «*os nossos corpos podem ser pensados como fósseis vivos, relíquias do movimento evolucionário que começou com a primeira expressão de vida nas algas azuis e verdes, e continua em nós*»⁶⁴. Por mais estranho que nos pareça, também Jesus, como ser humano, era feito de pó das estrelas.

No entanto, existe um aspecto significativo neste processo que ainda não foi referenciado. Esse é uma das leis físicas mais importantes na compreensão do funcionamento do nosso universo, que não pode ser provada teoricamente, apenas experimentalmente: a segunda lei da termodinâmica. Classicamente esta lei afirma que na natureza (ou universo) não existe qualquer processo reversível que permita a transferência de calor de um corpo frio para um corpo quente, ou que permita uma conversão completa de calor em trabalho. Porém, recentemente procura-se aprofundar o princípio fundamental que a formula, para além da definição anterior que se relaciona com a sua dinâmica energética. Duncan e Semura propõem o seguinte: «*não há qualquer processo que resulte num ganho geral de informação*»⁶⁵. A função deste princípio não é explicar a segunda lei da Termodinâmica, mas focar a atenção na maior compreensão da dinâmica da informação, sendo esta distinta e mais global do que a dinâmica da energia. Nomeadamente, este princípio pretende mudar a questão filosófica fundamental «*Porque existe uma segunda lei da Termodinâmica?*» para «*Porque se perde informação com o tempo?*». Tendo presentes estes recentes desenvolvimentos na ciência Termodinâmica, importa salientar que o conceito mais importante desta lei é o da *entropia*. Para qualquer sistema isolado, ou seja, sem trocas de massa ou energia com o meio exterior, a entropia do sistema aumenta sempre. É por essa razão que, ao contrário da mecânica quântica e da teoria da relatividade, para as quais o tempo é

⁶³ Citado em Denis EDWARDS (1992) *Made from stardust – exploring the place of human beings within creation*, Collins-Dove, p. 41.

⁶⁴ Denis EDWARDS (1992), *Ibidem*, p. 42.

⁶⁵ T.L. DUNCAN e J.S. SEMURA (2007) “Information Loss as a Foundational Principle for the Second Law of Thermodynamics”, *Foundations of Physics*, vol. 37, pp. 1767-1773.

reversível, uma das consequências mais importantes da segunda lei da termodinâmica é quebrar a simetria do tempo. Sendo assim, o conteúdo físico desta lei providencia uma direcção aos processos físicos no nosso universo, ou seja, a sua *direcção no tempo*. Por exemplo, em termos ecológicos a direccionalidade no tempo significa que as atitudes para com o meio ambiente não voltam atrás no tempo, e os seus resultados são irreversíveis. Por sua vez, as implicações da famosa “seta do tempo” resultam também no fenómeno da evolução. Logo, da mesma forma que se analisou a singularidade do Big Bang à luz da “exegese de uma estrutura matemática”, seria igualmente interessante interpretar a origem da vida à luz de uma “exegese da estrutura matemática” associada à entropia.

Em primeiro lugar, ninguém sabe ao certo o que se entende “mesmo” por entropia. John von Neumann expressa-o desta forma, «... *ninguém sabe o que a entropia é na realidade, por essa razão é que no debate irás sempre estar em vantagem*». Logo, não é pretensão deste texto expor tudo o que se sabe sobre este conceito, mas sim focar o argumento no que poderia constituir a exegese da sua estrutura matemática. Nesse sentido, importa, a este ponto, recordar que, se a entropia está associada à “segunda-lei” da termodinâmica, quer dizer que existe uma “primeira”, e essa primeira lei da termodinâmica diz, muito simplesmente, que a energia conserva-se. Porém, só com o matemático-físico americano Josiah Willard Gibbs foi possível juntá-las num só formalismo matemático que expressa, de forma simples, uma interacção entre matéria e energia, válida quer existam átomos, ou não, quer a mecânica seja a clássica ou a quântica⁶⁶. A formulação matemática expressa a “energia livre de Gibbs” (G) como a diferença entre a variação de entalpia da matéria num sistema a pressão e temperatura constantes (H) e o produto da temperatura (T) com a entropia desse sistema (S). Nesta formulação, um sistema tende sempre para o seu estado de equilíbrio termodinâmico, minimizando a energia livre de Gibbs, o que implica a maximização da sua entropia.

Um outro formalismo matemático para a entropia (S) foi desenvolvido por Ludwig Boltzmann como o produto entre o logaritmo de uma *probabilidade* “termodinâmica”, que traduz o número de estados possíveis em que um sistema se pode encontrar (W), e uma constante que viria a ser designada com o seu próprio nome [$k = 1.38 \times 10^{-23}$ J/K], tal que $S = k \ln(W)$. Com o desenvolvimento da mecânica quântica, a formulação da entropia

⁶⁶ In Carl HELRICH (1999), “Thermodynamics: what one need to know”, *Zygon*, vol. 34, pp. 501-514.

pode ser reescrita tendo em conta a probabilidade de uma partícula se encontrar num certo estado quântico, como a soma das diversas probabilidades (p_i) associadas ao logaritmo de cada estado ($S \ln(p)$). Mais tarde, esta formulação é introduzida na teoria da informação em 1948 por Claude Shannon, como uma medida da informação. Pela semelhança entre a formulação de Shannon e aquela usada em mecânica estatística, este reconhece esta quantidade de informação como uma entropia. Porém, segundo Edwin T. Jaynes, Shannon mostrou que a expressão *entropia* possui um significado mais profundo do que aquele que é usualmente atribuído no âmbito da termodinâmica⁶⁷. Jaynes explica que existem duas escolas de pensamento relativas à teoria das probabilidades: a objectiva e a subjectiva. A escola objectiva interpreta uma função de probabilidade p como uma propriedade objectiva de um certo evento, capaz de ser medida empiricamente por observação. Nesta escola a questão que se coloca é: “o que medirá será uma representação correcta do que observei?” Por outro lado, a escola subjectiva, seguida por Jaynes, interpreta as probabilidades como expressões da ignorância humana. Tal como diz Jaynes

a probabilidade de um evento é, meramente, a expressão formal da nossa expectativa de saber se o evento irá ocorrer ou não, baseada em qualquer informação que esteja disponível. Para o subjectivista, o objectivo da teoria da probabilidade é ajudar-nos a formar conclusões plausíveis, nos casos em que não há informação suficiente disponível, e que nos leve a determinadas conclusões⁶⁸.

Ou seja, na escola subjectiva, a questão que se coloca é: “o que sei será uma representação correcta do actual estado de conhecimento?” Neste quadro, o sistema mais provável é aquele que maximiza a sua entropia de informação, correspondendo esta à máxima informação possível que se pode obter nesse sistema. Assim, voltando à equação para a energia de Gibbs (G), uma vez que a entalpia (H) se associa à matéria, e a entropia – através de $T \times S$ – à parte que *informa* sobre o estado termodinâmico do sistema, poderemos afirmar que entropia se refere-se a algo imaterial, ou, como diria o biofísico Harold Morowitz por isomorfismo, a uma

⁶⁷ Edwin T. JAYNES (1957), “Information Theory and Statistical Mechanics”, *Physical Review*, vol. 106, pp. 620-630.

⁶⁸ Edwin JAYNES (1957), *Ibidem*, p. 622.

componente mental⁶⁹. Em particular, exprime um aspecto cognitivo e psíquico quando se está a lidar com o conhecimento limitado que o observador possui⁷⁰. Neste sentido, Jaynes conclui que a entropia é «... *uma medida da quantidade de incerteza*» e, por isso, «... *torna-se o conceito primitivo com o qual trabalhamos, mais fundamental até que a energia*»⁷¹. Este aspecto relacionado com a “exegese da estrutura matemática” associada à entropia, permite interpretá-la isomorficamente como um conceito que possui um carácter cognitivo, psíquico e *noosférico*⁷².

Idealmente, podemos conceber os processos de conservação de energia como reversíveis, isto é, sem desperdício de energia, mas efectivamente, os processos de conversão de energia existentes na natureza dissipam sempre uma parte, logo, são processos *irreversíveis*. Apesar da origem destas irreversibilidades estar em perdas de energia e “desperdícios”, os processos irreversíveis representam um papel construtivo e indispensável na emergência de novidade, como, por exemplo, de vida. Enquanto numa visão da termodinâmica de equilíbrio a entropia exprime um aumento de desordem, de caos, em direcção ao equilíbrio, quando as condições estão longe do equilíbrio, a entropia associada às estruturas dissipativas, dizem-nos Ilia Prigogine e Isabelle Stengers, leva a que o não-equilíbrio seja a fonte de ordem, ou seja, da termodinâmica de não-equilíbrio emerge uma «*ordem a partir do caos*»⁷³.

Por outro lado, um sistema eficiente é aquele que minimiza a geração de entropia. Isto é, num processo de conversão de energia, existem sempre irreversibilidades, ou seja, energia que é degradada, deixando de ser utilizável. Logo, se, por um lado, o estado de equilíbrio termodinâmico de um sistema é aquele que maximiza a entropia, interpretado como o máximo de informação que é possível obter, por outro lado, pretende-se que, na realização da sua finalidade ou desígnio, esse sistema gere o mínimo de entropia possível, por forma a utilizar a máxima quantidade de energia disponível sem a desperdiçar. Sendo assim, tendo presente estes aspectos termodinâmicos,

⁶⁹ Harold MOROWITZ (2002), *The Emergence of Everything*, Oxford University Press, p. 176.

⁷⁰ H. MOROWITZ, N. SCHMITZ-MOORMANN, J. F. SALMON (2005), “Teilhard’s two energies”, *Zygon*, vol. 40, pp. 721-732.

⁷¹ Edwin JAYNES (1957), op. cit., p. 629

⁷² Referente à *noosfera*, esfera do pensamento humano, semelhante às designação de biosfera ou atmosfera, tal como é entendida por Teilhard de Chardin na sua obra *O Fenómeno Humano* (Ed. Paulistas).

⁷³ Ilia PRIGOGINE e Isabelle STENGERS, *Order out of chaos*, Bantam Books, 1984.

como compreender, por analogia e isomorfismo, o abandono de Jesus na cruz, à luz da “exegese da estrutura matemática” da entropia?

Como premissa, recorda-se com Piero Coda que «... a chave dinâmica do desenvolvimento da criação consiste na Kénose de amor que o criado traz em si escrito como uma marca»⁷⁴. Ou seja, a Criação de um mundo em evolução está profundamente marcada por este auto-esvaziamento de Deus, esta Sua autolimitação em ordem a criar um mundo “fora” de si. Jürgen Moltmann refere-se a este “movimento” como a doutrina do *zimzum*, proveniente da especulação Judaica Cabalista e que significa um concentrar-se ou contrair-se, um retirar-se de si em direcção a si mesmo⁷⁵. Porém, criar *kenoticamente* retirando-se de si em direcção a si, numa perspectiva Trinitária, não exprime totalmente a autolimitação “por amor” de Deus na Criação. Segundo Zanghì, em Deus-Trindade, o “não-ser” do Ser não indica nos Três uma privação, mas Amor, Comunhão, ou seja, doação recíproca (*pericorese*). Assim, em vez de um “contrair-se” como na doutrina do *zimzum*, existe um “expandir-se *kenótico*” do Ser como Amor ilimitado⁷⁶. No contexto desta *Kénose*-amor, Deus cria um mundo por autolimitação-no-Dom de Si. Esta imagem *kenótica* de Deus, argumenta John Haught, está plena de significado para entender de uma forma nova a dor, o sofrimento e a morte que levam muitos a questionar um Deus que é Amor⁷⁷. É uma imagem que exprime a vulnerabilidade da autolimitação-no-Dom de Deus (1 Cor 1, 25), manifesta pela renúncia por amor a uma onipotência dominadora, criando, assim, espaço para se manifestar o “dever ser” do universo.

Segundo John Haught, «o mesmo retirar-Se de Deus que, de acordo com a interpretação de Moltmann, torna inicialmente possível a criação (*creatio originalis*), permite também a criação contínua (*creatio continua*) do mundo através da evolução»⁷⁸. E poder-se-ia acrescentar que, de acordo com a interpretação de Zanghì, a presença *kenótica* do Amor infinito no mundo natural faz da evolução a resposta do universo ao amor *kenótico* de Deus. Deste modo, Deus cria continuamente pela acção não-intervencionista da Sua *Kénose*-Amor através da evolução, ou seja, a partir do interior das leis naturais, Deus abre o futuro do universo à novidade e à esperança. Porém, este amor humilde e criativo de Deus só assume forma na consciência Cristã quando

⁷⁴ In Piero CODA (1998), *op. cit.*, p. 86.

⁷⁵ Jürgen MOLTSMANN (1993), *op. cit.*

⁷⁶ In G.M. ZANGHÌ (2007), *op. cit.*, pp. 65-66.

⁷⁷ Uma questão pertinente dos nossos dias denominada *Teodiceia*.

⁷⁸ John HAUGHT (2000), *God after Darwin*, Westview Press, pp. 49-50.

associado ao evento de Cristo⁷⁹ e à sua *Kénose*, expressa em S. Paulo na Carta aos Filipenses 2, 5-8:

Tende entre vós os mesmos sentimentos, que estão em Cristo Jesus:

Ele, que é de condição divina, não considerou como uma usurpação ser igual a Deus; no entanto, *esvaziou-se a si mesmo*, tomando a condição de servo. Tornando-se semelhante aos homens e sendo, ao manifestar-se, identificado como homem, rebaixou-se a si mesmo, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz.

Como expressa Jürgen Moltmann, ao identificar-se com a nossa humanidade através da encarnação, na cruz «... o Cristo crucificado tornou-se irmão do desprezado, abandonado e oprimido. ...[Logo], a identificação Cristã com o crucificado torna-o, necessariamente, solidário com o alienado deste mundo, com o desumanizado. ...[A] identificação do Cristo crucificado com os abandonados, aceita o sofrimento do amor criativo». Por isso, «a vida Cristã é uma prática que consiste em seguir o Cristo crucificado, e muda tanto o próprio homem, como as circunstâncias onde vive»⁸⁰. Importa exprimir este “seguir o Cristo crucificado”, por analogia, com a termodinâmica como ciência essencial ao desenvolvimento de conceitos ecológicos, por forma a dar-lhe um significado, e providenciar uma chave de leitura actual para os acontecimentos que o ser humano procura compreender.

A analogia consiste em compreender Jesus-Abandonado como a imagem perfeita do “equilíbrio termodinâmico”. Esse equilíbrio implica que a entropia do “sistema” é máxima, reflectindo por um lado a máxima quantidade de incerteza, ou seja, máxima abertura à novidade que desse “sistema” pode emergir (nova criação). E, por outro lado, não há qualquer informação adicional que complete aquilo que se pode saber sobre esse “sistema”. Isto é, em Jesus-Abandonado está contido tudo o que precisamos de saber para evoluir (máxima informação). Paradoxalmente, o que é Jesus-Abandonado senão, também, o maior estado de desordem e degradação do Ser? Se totalmente degradado, segundo uma “exegese da estrutura matemática” da entropia, nele se manifesta um *nada* de energia útil que pode ser usada, porque deu tudo. Sendo assim, o *nada* do ponto de vista entrópico é a imagem perfeita da autoadoção total de si mesmo. Deste ponto de vista,

⁷⁹ John HAUGHT (2000), *Ibidem*, p. 110.

⁸⁰ Jürgen MOLTSMANN (1993), *The crucified God*, Fortress Press, pp. 24-25.

Jesus-Abandonado torna-se numa “singularidade entrópica” que gera uma Nova Criação no *nada absoluto do Amor*, ou seja, ordem a partir do caos do Ser, como o limite *ad infinitum* da negação do próprio conceito de entropia⁸¹.

A este ponto da reflexão, podemos perguntar-nos, como pode Jesus-Abandonado ser a chave de leitura para entender os mistérios da evolução como a dor, o sofrimento e a morte? Será Jesus-Abandonado uma experiência humana de Deus que humaniza a natureza e naturaliza o ser humano, renovando a relação *communiocêntrica* entre o ser humano e o ambiente? Poderemos identificar Jesus-Abandonado com toda a criação que geme e sofre as dores de parto até ao presente (Rm 8, 22) através da actual crise ecológica?

Chiara Lubich afirmou que «*Jesus abandonado experimentou em Si, e assumiu em Si, o não-ser das criaturas, separadas da fonte do ser: tomando sobre Si mesmo a “ vaidade das vaidades” (Ecl 1, 2). Ele fez seu – por amor – este não-ser que podemos chamar de negativo e o transformou em Si mesmo, naquele não-ser positivo que é Amor, como o revela a Ressurreição. Jesus abandonado espalhou o Espírito Santo pela Criação, tornando-se assim “mãe” da nova Criação*». A dor, o sofrimento e a morte fazem parte dos equilíbrios termodinâmicos dos ecossistemas terrestres, desde o seu início, há muitos milhões de anos. Tal como referi na reflexão anterior sobre a *Kénose* de Deus, são o preço imperfeito pago pelo “Ser” pela liberdade do “ser”, mas isso não chega para compreender a dor, o sofrimento e a morte como mecanismos evolucionários *com significado*. Estes carecem de imagem, ou melhor, é necessário saber se o Criador fez a experiência destes elementos da sua Criação. Neste sentido, Jesus no abandono revela-nos esta experiência, em certa medida, maternal, isto é, de dar à luz uma nova realidade ao tornar-se a imagem perfeita da dinâmica de evolução do mundo, expressa pela dor, sofrimento e morte. Jesus-Abandonado revela-nos também a *kénosis* como uma característica do Ser de Deus que imprime no mundo, a partir da materialidade humana cravada numa cruz, a marca proveniente do seu auto-esvaziamento.

No início desta reflexão afirmava-se a relação com Deus como um dos significados do que se entende de Criação. A Nova Criação manifesta-se aqui na relação do ser humano com Jesus-Abandonado, fazendo d’Ele a

⁸¹ O conceito de negação da entropia, ou seja, a emergência de ordem quando a tendência é em direcção à desordem, também se designa por *negentropia* ou *sintrópia*, apesar de ser um conceito abstracto e não uma quantidade mensurável.

“pupila do olhar de Deus sobre o mundo”⁸². Esta relação no quadro da Nova Criação transforma o nosso olhar humano quando identificamos Jesus-Abandonado em cada situação, lugar, ou tempo onde se experimenta uma ausência de Deus, sendo assim chamados a realizar a nossa *Kénose*, o esvaziarmo-nos de nós mesmos, até que tudo seja apenas amor. Neste sentido, uma nova atitude para uma Ética Ecológica Extática a partir de Jesus-Abandonado seria aprender a “fazer o vazio”, a “ser um nada de/por amor”, uma vez que nesse vazio/nada se cria o espaço de abertura para o desapego ou renúncia necessários à mudança do nosso estilo de vida e à renovação da *praxis* ecológica quotidiana.

Por outro lado, Jesus-Abandonado mostra-nos o “limite da nossa *Kénose*” através do significado ontológico que confere aos processos evolutivos associados à dor, ao sofrimento e à morte. A radicalidade deste significado constitui um pilar da Ecologia de Comunhão. Uma vez centrada na comunhão, a ecologia à luz de Jesus-Abandonado, permite identificar, metafisicamente, cada um dos aspectos negativos da evolução como expressão da sua imagem. Dessa forma, contemplando Jesus-Abandonado na negatividade de um mundo em evolução, Deus transforma o nosso olhar, e o que vemos terá de ser somente *amor*. Um exemplo: o que vemos na imagem de um leão a comer uma gazela, dilacerando a sua carne? Dor, sofrimento, e mais tarde, morte? Ou vemos antes a gazela que dá a sua vida para que o leão sobreviva, sacrificando-se numa verdadeira relacionalidade de amor sem o saber, através da violência do mundo natural? É esta a “revolução de Jesus-Abandonado”: ele é o Feio que transforma o feio do mundo na beleza do amor que se dá totalmente.

⁸² C. LUBICH, P. CODA, G. ROSSÉ, H. BLAUMEISER e G.M. ZANGHÌ (2002), *An Introduction to the Abba School*, New City Press, p. 49.

Da Ética dos Limites aos Limites do EU Saúde Mental, Estigma e Inclusão Social

JOAQUIM GAGO

Introdução

A Saúde Mental, as suas variantes e alterações levam muitas vezes o ser Humano a *situações limite* onde múltiplas questões éticas se colocam, não só à pessoa, mas também às famílias e à sociedade em geral.

O bem-estar do homem e da humanidade estão habitualmente incluídos nas várias concepções de Ética e estas dimensões são na perspectiva deste capítulo indissociáveis de *contexto global da Saúde em geral e da Saúde Mental em particular*. A própria origem da palavra Ética vem do grego Ethos que significa modo de ser, carácter e comportamento.

Como refere Thornicroft¹, a Ética deve ser sempre colocada em primeiro lugar, antes das avaliações, evidências e intervenções em saúde e sem a primeira as restantes podem não fazer sentido ou podem ser postas em causa.

Na perspectiva da Ética para Situações-Limite desenvolvida nos capítulos anteriores, quando a Saúde Mental da Pessoa em sofrimento é posta em causa, pode surgir uma oportunidade para mudança ou inversamente para a sua “fragmentação” e agravamento.

A relevância dos problemas da Saúde Mental na sociedade actual será igualmente considerada bem como as suas implicações.

A forma como o próprio e a sociedade vão reagir a esta problemática vão determinar se prevalece o estigma ou se favorece a inclusão, a nível familiar, profissional e social.

Estes são os desafios lançados para este capítulo. Não basta compreender o Homem através das dimensões bio-psico-social² mas integrar as questões

¹ THORNICROFT, G., e TANELLA, M. (2009) *Better mental health care*. Cambridge, UK, New York: Cambridge University Press.

² *Modelo Bio-psico-social*: descrito por George ENGEL (1977) que considerou

éticas e as situações limites numa perspectiva de desenvolvimento e de mudança.

Com ou sem Saúde Mental?

Segundo os dados da Organização Mundial da Saúde³ estima-se que pelo menos 300 milhões de pessoas no mundo tenham uma perturbação mental correspondente a um diagnóstico (por ex. 150 milhões com depressão major, 26 milhões com esquizofrenia, 125 milhões com dependência de álcool). Também durante um ano cerca de 1 milhão de pessoas cometem suicídio, em todo o mundo.

No entanto a *relevância da doença mental* não se reflecte apenas na mortalidade mas também na morbilidade e na incapacidade. Se considerarmos o conceito de números de anos com incapacidade (YLDs: Disability Adjusted Life Years, WHO) para ambos os sexos, a depressão unipolar corresponde já ao primeiro lugar das causas mais frequentes, a dependência alcoólica em quarto lugar, a esquizofrenia em sexto e a perturbação bipolar em oitavo⁴. Sabe-se que a principal causa de absentismo na área profissional, na Europa, também é a depressão.

Em Portugal um recente estudo epidemiológico nacional de Saúde Mental⁵ realizado pela Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Nova de Lisboa, com apoio da Organização Mundial de Saúde, Harvard University, Universidade Católica Portuguesa, Fundação para a Ciência e Tecnologia e Fundação Champalimaud, cujos resultados foram recentemente apresentados⁶ apurou uma prevalência anual para as perturbações psiquiátricas em geral e referente à população adulta de 22,9 %.

necessário para a compreensão do sofrimento humano, não só atender aos aspectos biológicos mas também às dimensões psicológicas e sociais. Não negou a importância da evolução na área biomédica no séc. XX mas criticou o reducionismo da abordagem técnica na qual o doente pode corresponder a um objecto, esquecendo-se a abordagem holística do ser humano e a sua experiência subjectiva e individual. Segundo este, as variáveis psicológicas e sociais também são determinantes na susceptibilidade, severidade e evolução da doença. Esta abordagem foi posteriormente desenvolvida por vários autores e em diversas áreas do conhecimento.

³ WHO (2002) Global Mental Health.

⁴ *Ibidem.*

⁵ ALMEIDA, C. (2008) Mental Health Survey in Portugal.

⁶ Caldas Almeida, 2011, apresentação no Congresso Nacional de Psiquiatria, Dezembro de 2011.

Um em cada cinco Portugueses teve uma doença mental no último ano e cerca de 43% já tiveram uma destas perturbações ao longo da vida.

Esta prevalência é a mais elevada da Europa e os quatro principais grupos de diagnósticos correspondem às perturbações de ansiedade (16,5%), perturbações depressivas (7,9%), do controlo de impulsos (3,5%) e o abuso e dependência de álcool (1,6%). Como factores sociodemográficos significativamente associados apuraram-se: sexo feminino, grupo etário 18-24 anos de idade, separados / divorciados e viúvos e nível baixo / médio de literacia.

Verifica-se assim uma elevada prevalência de patologia mental na sociedade actual e apesar dos meios de tratamento serem mais eficazes assim como os meios de diagnóstico, em relação ao passado, surge a questão: será que estamos a construir sociedades onde as pessoas são menos felizes? *E surge uma questão ética relacionada: de que forma estamos a utilizar o conhecimento, a ciência e a tecnologia para a melhorar a qualidade de vida, a realização, a saúde e nomeadamente a saúde mental dos cidadãos?*

De acordo com o modelo bio-psico-social anteriormente referido, os factores sociais vão interferir em relação com as restantes dimensões. São exemplos recentes a crise económica global de 2008 (também designada por alguns autores de “sub-prime” nos Estados Unidos da América, *Inside Job* do realizador Charles Ferguson, 2011) que contribuiu para o aumento da prevalência de patologia mental. A pressão social do consumo e o querer ter mesmo quando não existem recursos económicos, face a múltiplos endividamentos, arrastou milhões de pessoas para situações de miséria com graves repercussões na saúde mental das mesmas (nos EUA a prevalência anual total para as doenças psiquiátricas é uma das mais elevadas do mundo, afectando 26,4 % da população⁷). Embora a causalidade na área da Saúde Mental seja sempre múltipla, sabe-se por exemplo que na Irlanda, após a crise económica, a taxa de suicídio atingiu o valor mais alto de sempre em 2009, com aumento de mais um quarto em relação ao anterior total de casos e na Grécia esta taxa quase triplicou e é muito provável que algo de semelhante venha ou esteja a ocorrer em Portugal.

Como referiu recentemente o jornalista João Pereira Coutinho: “quanto mais temos, mais queremos e quanto mais queremos, mais desesperramos”.

O aumento significativo do desemprego, em muitos países ditos “desenvolvidos” contribui também para o aumento das perturbações mentais na

⁷ WHO, 2010.

população que por sua vez vão implicar mais dificuldades na obtenção de novo posto de trabalho ou na respectiva manutenção⁸.

A evolução dos *modelos sociais e económicos*, à semelhança do que tem sucedido várias vezes na História e com particular relevo no momento actual, coloca muitos dos seres humanos em *situações limite*. A questão coloca-se de novo: *serão estes limites que nos desafiam diariamente, uma oportunidade ou um risco acrescido à nossa saúde mental e em última análise à nossa sobrevivência?*

Queremos admitir que as oportunidades de mudança vão prevalecer sobre a resignação mas irão seguramente exigir *mudanças a nível individual e colectivo*. Neste processo será eticamente relevante que se possa reflectir sobre as prioridades, os valores e as mudanças de atitude e não meramente sobre modelos económicos que obviamente devem ser considerados mas não como únicos determinantes.

Das dimensões colectivas passo às repercussões individuais, considerando o contexto da saúde mental e as evoluções científicas e sociais.

Neste processo evolutivo nem sempre é fácil *distinguir entre saúde e doença mental* e esta distinção tem variado ao longo dos tempos.

Durante séculos e incluindo também mais de metade das décadas do séc. XX, prevaleceu uma divisão dicotómica: de um lado as pessoas doentes com “insanidade mental” e do outro lado as pessoas com saúde mental. Esta divisão admitia uma fronteira entre estes dois estados. Os indivíduos pertencentes ao “primeiro grupo” foram durante muitos anos fechados em Hospitais Psiquiátricos ou até em algumas situações encerrados em prisões, mesmo sem terem cometido um crime. Como exemplo marcante desta realidade, Philippe Pinel, em 1792, tornou-se médico chefe do asilo, para homens (Bicêtre), em Paris, onde realizou sua primeira grande reforma, ao tirar as correntes dos doentes “mentais”.

A evolução da Medicina, da Psiquiatria, dos psicofármacos, da reabilitação e das intervenções psicossociais permitiram que a partir das décadas de 60, 70 e 80 do século XX (com variações consoante os países) muitas das pessoas com doenças mentais graves passassem a ser integradas a nível familiar e social, obviamente em alguns casos contando com dispositivos de apoio (por ex. residências protegidas) e intervenções dos profissionais na comunidade⁹.

⁸ JACQUES (2006) Unemployment and Mental Health; MONTEIRO, L. P. e J. (2007). Reflections on unemployment and mental health damages. Cad. psicol. soc. trab. v.10 n.2 São Paulo dez. 2007, versão impressa ISSN 1516-371.

⁹ BURNS, T. (2004) Community mental health teams : a guide to current practices. Oxford ; New York: Oxford University Press.

Considera-se, actualmente a existência de um *continuum entre saúde e doença*¹⁰ dependendo da vulnerabilidade de cada pessoa e dos factores de *stress* a que esta seja sujeita. Sabe-se por exemplo e apesar das variações individuais que qualquer pessoa sujeita a privação do sono pode desenvolver sintomas psicóticos inclusive alucinações, bem como quando sujeita a privação sensorial ou situações traumáticas¹¹.

Foi com base neste pressuposto que surgiu o *modelo de vulnerabilidade-stress*¹² hoje utilizado para compreender e explicar muitas das doenças mentais incluindo perturbações mentais graves como será o caso da esquizofrenia. Uma pessoa que apresente uma elevada vulnerabilidade (devido a características genéticas, biológicas ou do desenvolvimento) pode desenvolver uma perturbação mental face a factores de *stress* e do ambiente não muito intensos. O contrário também é verdade, perante baixa vulnerabilidade são necessários factores de *stress* mais significativos e intensos.

Este modelo foi posteriormente adaptado por vários autores incluindo o contributo para modelos do neurodesenvolvimento e manteve-se mesmo após múltiplas investigações genéticas e desenvolvimento de novas técnicas de mapeamento genético e de neuroimagem. Apesar de durante décadas ter ocorrido alguma divisão entre os médicos psiquiatras e os investigadores (uns a favor dos factores genéticos e outros mais a favor dos condicionantes do ambiente), hoje é relativamente consensual que doença mental surge habitualmente da interacção dos factores genéticos / biológicos com os factores do ambiente, obviamente com algumas excepções.

Esta conceptualização não implica uma passividade do indivíduo mas antes pelo contrário uma *participação activa deste na manutenção ou recuperação da sua saúde mental*. Por um lado a necessidade da pessoa se conhecer e saber quais as suas vulnerabilidades e limites e por outro a necessidade de desenvolver estratégias de “coping” de como melhor lidar com as situações de *stress* e acontecimentos de vida.

Quando atingidas ou ultrapassadas situações-limite, os processos de adaptação anteriores podem deixar de ser eficazes e nesse sentido implicar mudanças e procura de novas repostas. Também neste sentido, o *aparecimento*

¹⁰ FOWLER, D. R. A. G., PHILIPPA A., KUIPERS, L. (1995) *Cognitive Behaviour Therapy for Psychosis*. Wiley (Chichester and New York).

¹¹ TURKINGTON, D. (2009) *Back to life, back to normality : cognitive therapy, recovery and psychosis*. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press.

¹² ZUBIN, J., & SPRING, B. (1977) Vulnerability – a new view of schizophrenia. *J Abnorm Psychol*, 86(2), 103-126.

de sintomas de uma disfunção mental pode também ser uma oportunidade de mudança e de crescimento pessoal.

Se a febre poderá pressupor por exemplo uma infecção também sintomas como a ansiedade, insónia, irritabilidade, fadiga, dificuldades de concentração, desmotivação, humor permanentemente depressivo e muitos outros, podem ser sintomas de alarme para a pessoa doente que para além de *tratar os sintomas precisa de “ler” o significado dos mesmos e quais as alterações a que será necessário proceder no seu meio interno e externo.*

As perturbações depressivas e da ansiedade são um bom exemplo do que foi referido anteriormente, obviamente de acordo com as vulnerabilidades de cada pessoa e da interacção entre factores externos e internos.

Para alguns autores¹³, mesmo nas crises psicóticas em que ocorrem alterações do pensamento designadas por delírios, a “criação” de uma alternativa psicótica à realidade pode ser em muitos casos, compreendida como reflexo da incapacidade em lidar ou aceitar a realidade a que a pessoa está sujeita. Esta abordagem poderá contribuir para uma melhor compreensão de quais os limites que foram postos em causa e da reestruturação progressiva que será necessário desenvolver no processo de recuperação.

Nas perturbações psiquiátricas mais graves e nomeadamente nas psicoses pode ocorrer uma perda da noção da realidade e inclusive uma *perturbação dos limites do eu*, no sentido de que a própria pessoa os sente como tal. Como refere Fish¹⁴ (reedição revista e actualizada por Patrícia Casey e Brendham Kelly, da obra original de Fish de 1962), uma das fundamentais experiências humanas é a diferenciação entre o próprio corpo e o resto do mundo. A consciência dos limites do eu é fundamental para a manutenção da nossa saúde mental.

Neste sentido a psicopatologia designa por perturbação dos limites do eu, não quando o ser humano atinge os seus próprios limites, mas quando os limites do mundo interno e do mundo externo não são vivenciados como distintos. Sendo um conceito diferente em relação às situações limites anteriormente designadas neste e nos capítulos anteriores é importante salientar a sua importância. Como realça Fish “o esquema fisiológico do corpo, a continuidade e a integridade da memória e das funções psicológicas constituem a base para a consciência do Eu”.

¹³ J. WRIGHT, D. TURKINGTON, D. KINGDON e M. BASCO (2009) *Cognitive-behavior Therapy for Severe Mental Illness*, American Psychiatric Publishing.

¹⁴ FISH (2007) *Fish’s Clinical Psychopathology*. The Royal College of Psychiatrists.

Clarificando, a necessidade do ser humano manter o seu equilíbrio interno na interacção com o mundo externo deve ser um *processo activo em que o próprio será o primeiro responsável por procurar e manter a sua saúde mental. A relação com o outro e com o mundo exterior pode contribuir para manter esse equilíbrio ou para o pôr em causa, exigindo sempre novas respostas* e estas também poder ser adaptativas e gerarem desenvolvimento pessoal ou patológicas desencadeando situações de doença.

O processo é dinâmico e mesmo nas situações disfuncionais e de doença podem em geral ser encontrados novos equilíbrios e assim promover a recuperação para novos estádios do desenvolvimento pessoal e colectivo.

Em última análise, lidar com estes limites e procurar esses equilíbrios constituem tarefas fundamentais para a sobrevivência.

Este processo foi descrito pelo fisiologista americano Walter Canon (1932), que criou a palavra *Homeostasia*, para descrever a capacidade de manutenção de condições internas estáveis face às contínuas alterações do meio exterior. Não se trata de uma realidade estática mas um estado dinâmico de equilíbrio, ou de balanço, no qual as condições internas também mudam e variam. Essa regulação homeostática pode ser alcançada através de mecanismos fisiológicos ou comportamentais.

O conceito de Homeostase, fundamental na actualidade nas diversas áreas do saber, descreve também a tendência dos organismos em manter ou em se orientar para a estabilidade do meio interno (W. Canon). Quando confrontado com os seus limites, o ser humano pode ser sujeito a processos de mudança, mas para recuperar um estado de “saúde” devem ser encontrados novos equilíbrios.

Estigma, Exclusão e Inclusão social

A designação da palavra *stigma* (*stigmata*) foi inicialmente utilizada para designar uma marca feita na pele para identificar escravos ou criminosos¹⁵. Na actualidade esse termo é geralmente utilizado para caracterizar uma atitude, comportamento ou pensamento negativo em relação a atributos, traços ou doenças que tornam as pessoas diferente do padrão habitual e que dificultam a aceitação dessas pessoas bem como da sua plena integração na sociedade.

¹⁵ CANNAN, E. 1895, “The Stigma of Pauperism”, *Economic Review* pp. 380-381.

Para alguns autores o conceito de *estigma* aborda mais as crenças psicológicas enquanto o termo *discriminação* reflecte mais as atitudes comportamentais¹⁶.

Num capítulo sobre situações limite, as situações de estigma irão ser consideradas como *limites colocados aos cidadãos e às sociedades na aceitação das diferenças e que também podem gerar atitudes negativas como sucede na discriminação ou pelo contrário aceitar essas diferenças e promover a inclusão social*.

Esses dois caminhos são por exemplo inerentes ao processo actual designado por *globalização*¹⁷ em que aparentemente são integradas as várias culturas e diferenças sociais e individuais mas com o risco de seguirem um único modelo socioeconómico ou padrão e colocarem em risco essa mesma aceitação da diferença e das particularidades de cada comunidade e de cada indivíduo.

Apesar das perturbações de saúde mental serem cada vez mais frequentes na sociedade contemporânea, o estigma em relação às pessoas que sofrem com estas doenças continua a ser muito significativo¹⁸. Para além dos estereótipos que cada um tem acerca da doença mental, os próprios meios de comunicação social divulgam com frequência mensagens que associam estas perturbações a violência ou que as pessoas com problemas de saúde mental constituem um perigo para a sociedade.

As mensagens negativas, referidas anteriormente, têm impacto na opinião pública mas não correspondem à verdade, de acordo com os dados de várias investigações realizadas¹⁹. As atitudes estigmatizantes criam *barreiras* ao tratamento, à reabilitação e à recuperação e estas devem ser ultrapassadas de forma a criarem condições para promover a inclusão social. Neste contexto podemos considerar duas dimensões²⁰:

¹⁶ SARACENO, B. (2003) Reducing stigma and discrimination against older people with mental disorders: a technical consensus statement, *International Journal of Geriatric Psychiatry* 18, pp. 670-678.

¹⁷ FRIEDMAN, T.L. (2000) *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization*, by. New York: Anchor Books.

¹⁸ ANGERMEYER, M. C., & MATSCHINGER, H. (2003) The stigma of mental illness: effects of labelling on public attitudes towards people with mental disorder. *Acta Psychiatr Scand*, 108(4), 304-309.

¹⁹ WAHL, O. F. (1995) *Media madness: Public images of mental illness*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Reprinted with new preface, 2003.

²⁰ P. CORRIGAN (2008) *Principles and Practice of Psychiatric Rehabilitation*, Kim Mueser, G. Bond, R. Drake e P. Solomon, (Eds.), The Guilford Press

- a) *Estigma Público*: estereótipos e crenças negativas da população em geral em relação às doenças mentais e às pessoas com essas perturbações. Surgem associações negativas (ex.: violência, perigo, incompetência, fraqueza); reacções emocionais desfavoráveis (ex.: medo, zanga, vergonha) e atitudes de discriminação (ex.: negar oportunidades de ocupação, trabalho, socialização ou mesmo de alojamento).
- b) *Auto-estigma* (“self-stigma”): reflexo do estigma na pessoa com problemas de saúde mental. Surgem ideias negativas e de autodesvalorização em relação a si próprio amplificadas para além do que poderá ser inerente à doença, baixa auto-estima, sentimentos de incapacidade, vergonha, isolamento social e marginalização. Estas reacções dificultam a recuperação, perpetuam a doença e podem de várias formas “alimentar o estigma” público.

Ao combater o estigma devem ser considerados também outros factores como a ignorância e desconhecimento de boa parte da população, do que são os problemas de saúde mental (PSM) e que qualquer pessoa pode vir a desenvolver uma perturbação mental. Mais difícil têm sido as mudanças nas atitudes e comportamentos, em relação às quais os programas desenvolvidos têm tido resultados limitados²¹.

Em oposição ao estigma devem ser também consideradas *medidas promotoras da integração familiar e socioprofissional e o desenvolvimento de competências e potencialidades das pessoas com PSM*.

O desenvolvimento de estruturas na comunidade podem contribuir para o processo de inclusão. São exemplo destas estruturas:

- Dispositivos de prestação de cuidados próximos das populações, acessíveis e capazes de assegurar a continuidade de cuidados, “sem muros e com portas e janelas abertas”.
- Residências protegidas integradas na comunidade com tipologias diferentes consoante o grau de autonomia de cada pessoa.
- Centros de reabilitação e unidades sócio-ocupacionais.
- Centros de formação e articulação com empresas para o desenvolvimento de emprego apoiado, quando não for possível o recurso ao mercado habitual de emprego. Emprego protegido e empresas de reinserção social. Perante um desemprego crescente, será útil desenvolver e aplicar legisla-

²¹ THORNICROFT, G., & TANSELLA, M. (2009) Better mental health care. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.

ção específica para a integração profissional de pessoas com incapacidade física ou mental.

O desenvolvimento de competências e reforço das potencialidades das pessoas com PSM deverá ser outra prioridade, no caminho da inclusão social.

O conceito de “Empowerment” deve ser considerado no processo de recuperação e pode ser definido como o processo através do qual a pessoa vai retomando o controle das várias áreas da sua vida, não apenas no que diz respeito à sua saúde mental mas também em relação a outras dimensões (vocacionais, interpessoais, habitação, objectivos pessoais...) consoante o proposto por vários autores incluindo McLean (1995)²², Segal *et al.* (1995)²³ e Corrigan (2008)⁹⁸.

Nas últimas décadas têm sido dados passos importantes no caminho da inclusão social mas ainda limitados e com múltiplas barreiras que faltam ultrapassar.

Da forma como forem encarados e abordados os períodos de crise e as situações limite, irá depender se as sociedades irão aumentar a inclusão ou pelo contrário a exclusão social. Os desafios existem e merecem não apenas a nossa atenção mas empenho em cada um dos dias em que nos confrontamos com os nossos limites.

Concluindo, recuperar (“recovery”) significa aprender a lidar com as dificuldades da doença e viver para além desta, retomando o controle da própria vida e procurar alcançar novos objectivos e sonhos (Ron Coleman, 1990).

²² McLEAN, A. (1995) Empowerment and the psychiatric consumer/ex-patient movement in the United States: Contradictions, crisis and change, *Social Science & Medicine*, 40 (8) pp. 1053-1071.

²³ SEGAL, S., SILVERMAN, C., TEMKIN, T. (1995) Measuring empowerment in client-run self-help agencies, *Community Mental Health Journal*, 31(3) 215-227.

A crise ambiental e a ética

JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES

A categoria de *situação-limite*

Ao recorrer à expressão *situação-limite*, que é típica da nossa contemporaneidade, nomeadamente do vocabulário filosófico de K. Jaspers, pretende-se veicular por ela estruturas de transformações no processo de manifestação da racionalidade, em particular no daquelas que têm enformado a cultura ocidental.

É certo que na filosofia do século XX, designadamente a de configuração existencialista, se reflectiram particulares circunstâncias que favoreceriam a adopção da expressão *situação-limite*, tendo, nesse caso, um âmbito mais conjuntural do que estrutural. Tematizava-se, mediante ela, estados extremos, nos *limites* da vida humana, ao mesmo tempo que a categoria *situação* se sobrepunha a terminologias fortes, como as de *natureza* e de *essência*. Ainda dentro deste contexto e na esfera da filosofia existencialista, deve realçar-se a *moral da situação*, também ela a denotar a presença de uma racionalidade flutuante, em contraste com os tradicionais pilares substancialistas. Poder-se-ia afirmar que os acidentes fizeram esquecer as referências substanciais. Nesse sentido, assume particular ênfase o acidente do tempo. Esclareça-se, todavia, que essa primazia da temporalidade não deve confundir-se com a da historicidade, já que esta traduz uma unidade de grande amplitude, embora diferenciada, enquanto o tempo remete, ao contrário, geralmente, em termos negativos, para o transitório e o provisório: uma *situação*, um *estado*, um *fluir* sem suporte.

Mas se as expressões *moral da situação* e *situação-limite* parecem, nos termos em que acima se referiram, mais conjunturais do que estruturais, é, todavia, possível ou até necessário ver, na vertente agora em análise, a conjuntura como manifestação, em momento oportuno, de fundamentais estruturas, ainda que somente de alcance formal., mas quase sempre escamoteadas. Aliás, o sentido fundamental de *situação-limite* não deve ser nem circunscrito à especulação contemporânea, nem cifrar-se numa valoração negativa, a de uma configuração agonística. De facto, na história da

racionalidade ocidental, cedo se verificou algo semelhante ao que entendemos, hoje, por *situação-limite*, com significado positivo, tanto no que respeita à *situação* como ao *limite*. É mesmo possível ver aí uma estrutura do próprio desenvolvimento da razão. A despeito de haveremos contrastado *acidente-substância*, *tempo-substância*, *situação-essência*, *tempo-história*, é no entanto possível encontrar, no subsolo destes constates, por vezes em moldes paradoxais, a estrutura da *situação-limite*.

Lembremos Aristóteles – a referência deve-se ao papel decisivo que a sua obra ele exerceu, no decurso dos tempos, neste e em outros contextos –, para, seguidamente, contrastar a sua filosofia com uma outra, a de inspiração cristã, que releva o tempo e a história. Em ambos os casos, todavia, pode ser detectada a estrutura *situação-limite*.

Aristóteles é o pensador das *naturezas* e das *essências*, dele procedendo também uma das mais célebres classificações das ciências. Procura ele, para a ciência, a modalidade do necessário, isto é, daquilo que não pode ser doutro modo, com o que se torna inviável compatibilizar a mudança, particularmente a de índole temporal. Com esse desígnio, foi o próprio pensador grego levado a sentir, ao menos por exigência epistemológica, a urgência de ultrapassar as ciências particulares – por exemplo, a *física* e a *ética* –, deslocando-se para racionalidade mais una e universal, que seria constituída pela ontologia/metafísica – a ciência do *ser*. Tal unificação e universalização, contudo, não se processam, na filosofia aristotélica, no âmbito das *essências*, tendo, por isso e sempre, o saber por suporte a *substância*, com a qual se conjugam as *essências* e as *naturezas*, mas não no *ser*.

É no campo da análise epistemológica aristotélica, na organização dos saberes, que se torna plausível aplicar a estrutura formulada pela expressão *situação-limite*, ao menos no que respeita ao segundo membro do binómio, o *limite*. Cada saber tem um perímetro bem marcado por um limite, o qual, designando embora a perfeição desse círculo, tem de ser ultrapassado – mudar de plano –, para se abrir a outras possibilidades. Se a aplicação de tal princípio, o da *situação-limite*, pode não ser inteiramente explícito em Aristóteles, parece, todavia, legítimo apreendê-lo na epistemologia ulterior, designadamente no modo de explicar as alterações do saber. Se cada ciência se ocupa do que, na sua esfera, é racionalmente possível, a abordagem de outras possibilidades obriga a procurar outros saberes, até ser atingida uma ciência una e universal. O célebre tópico da *classificação das ciências* almejava isso mesmo, aliás uma exigência, senão até uma utopia, que vai renascendo recorrentemente, hoje inclusive, agora devido sobretudo a dificuldades de ordem ambiental, que não vislumbram soluções em campos

epistemológicos avulsos. Também as chamadas *revoluções epistemológicas* podem ser vistas no horizonte do esquema da *situação-limite*

Dêmos, porém, um salto no tempo, deixando a época grega e apontando para uma especulação que lida com uma cultura já muito diferente daquela, se bem referenciada, ao menos filosófica e terminologicamente, a Aristóteles. Temos em mente a especulação cristã escolástica, em que, perante o estímulo e a interpelação do pensamento grego, designadamente o do Estagirita, se organizava uma nova racionalidade, de modo a acolher os parâmetros das novas e inéditas mundividências.

Entre as questões inerentes à *classificação das ciências*, há pouco mencionada, e as que decorriam do essencialismo, a atenção da especulação cristã, aqui distanciando-se da filosofia aristotélica, volta-se agora também para a categoria da essência, mas por sentir a necessidade de ultrapassar os limites dela, se se quiser, a *situação-limite* da essência. É, com efeito, na dinâmica da especulação cristã escolástica, que se verifica mais claramente quer a superação da *situação-limite* iniciada por Aristóteles, ao reclamar uma ciência una e universal, quer a insuficiência do essencialismo, quer ainda a compaginação do plano da natureza com o da temporalidade e da historicidade.

Em primeiro lugar, o ponto de partida mais radical, na especulação cristã, ao contrário do que sucedia com a filosofia de Aristóteles, não é a *natureza* – as naturezas –, mas *Deus*, tornando-se, conseqüentemente, necessário o acesso a um outro nível de entendimento, mais uno e universal, o do *ser*, onde se possam integrar as criaturas – as naturezas e sobretudo os indivíduos – e o próprio Deus, que não pode enquadrar-se na instância da natureza. Por seu turno, as essências e as naturezas, não sendo ponto de partida, embora podendo ter sentido, tornam-se mais dúcteis, dado que, não obstante o seu limite e a sua finitude, no mundo criado, têm por fonte e sustentação o Infinito, além de se articularem, reciprocamente, mantendo a diferença, mas também a unidade, no mesmo lastro ontológico. Essa elasticidade das essências e das naturezas manifesta-se no tempo, devendo falar-se, então, não apenas de *natureza*, mas também de *estado*, passando este a ser determinante daquela, uma vez que o entendimento de cada ente não se esgota numa noção intemporal da sua essência. Quer isto dizer que a configuração da realidade está num constante processo de superação, cujo limite não é somente estabelecido pelo círculo da *essência*. Aproveitando embora a terminologia da filosofia antiga, no que respeita à essência, os pensadores cristãos acrescentar-lhe-ão ainda, a *potentia obedientialis*, assim traduzindo a abertura da essência, até ao infinito, com a manifestação desse desenvolvimento no tempo e na história.

Dentro deste amplo horizonte, a *situação-limite* caracteriza-se, sobretudo, pela abertura e orientação para novas possibilidades, mas não já num sentido menos positivo, como se se verificasse a extenuação e o esgotamento das possibilidades marcadas pela essência. Por outro lado, o *indivíduo* vai sobrepor-se à *essência*, pelo que é sobretudo em relação ao movimento dele – do ser – que se poderá falar de *situações-limite*, isto é, de abertura a novas e inesgotáveis expressões.

Não obstante o contexto ser inteiramente diferente dos pressupostos escolásticos, a que aludimos há momentos, é, todavia, no existencialismo do século XX e dentro de preocupações humanísticas, que se manifestam as consequências desse referencial das *situações-limite*, umas vezes em sentido positivo, mas outras negativamente interpretadas. Mantendo, porém, a orientação positiva da expressão *situação-limite*, ela não deve dissociar-se da noção de *crise*, por vezes agonística, que, por inviabilidade de continuar no mesmo plano, a não ser que se feche cegamente à abertura a outros, obriga a uma deslocação epistemológica.

Para a compreensão da súpula desta reflexão – ética/ambiente –, é conveniente notar como a noção de natureza, tal como fora interpretada por Aristóteles, se foi esvaindo, a ponto de ser dispensada pela ciência moderna, que tudo passou a determinar quantitativamente, sem ter em consideração as formas qualitativamente diferenciadas da natureza, que são substituídas por morfologias estabelecidas por critérios pragmáticos humanos. Note-se, contudo que o eclipse epistemológico da natureza na modernidade conhecia precedentes, pois, não obstante a ideia de inalteração qualitativa da essência, já na escolástica se perguntava pela intensidade – grau – dela, preparando-se, desse modo, a sua quantificação, passando o modelo da *lei* a sobrepor-se à forma da *essência*. No entanto, se a ciência moderna prescindia da natureza, tal sucedeu porque a técnica mostrou o seu poder sobre ela, abalando-a. Mas, enquanto a ciência se orgulha do seu entendimento do universo, com um total prurido de autonomia, que não deve subserviências ao que quer que seja, a técnica, ora mais avassaladora e ufana ora mais realista, sente, por vezes angustiadamente, que está a subverter uma realidade, sobretudo a da vida, em particular a do foro humano. À medida que a desmesura técnica, já incontável pela humanidade, penetra nos labirintos da vida, com algumas consequências claramente negativas, emergem a angústia e o pânico generalizados, a ponto de gerar uma indefinida nostalgia do regresso à natureza.

A situação-limite do ambiente

Pelo que acaba de ser notado e pelo que frequentemente se pensa, parece poder deduzir-se que foram a ciência e a técnica que contribuíram para a degradação do ambiente, pelo facto de elas agredirem a natureza. Para contrariar essas perniciosas consequências, ora se preconiza o aperfeiçoamento da ciência e da técnica, ora se diaboliza esta última, contrapondo-a a uma suposta bondade da natureza, numa espécie de luta entre Caim e Abel. Nestes contextos, a *situação-limite* reveste um significado negativo, identificando-se, nestes casos, com uma *situação-sem-saída*, onde não há esperança para a recuperação do equilíbrio ambiental, através de uma correcta relação natureza-técnica, vendo-se, pelo contrário, quer na ciência, quer na técnica, uma fatal clausura, sem outras possibilidades. A impressão negativa de tal modo se inflama que o próprio planeta – ou mesmo o universo – passa a ser visto como uma esfera infeccionada, já em *situação-limite*, para a qual não parece haver sobrevivência, por carência de alternativas. A terra é, assim, reduzida a um *estado* doentio, em ambiente degradado, devido sobretudo à vandálica intervenção humana. Não estamos já apenas perante uma *situação-limite* de carácter epistemológico, a insuficiência das ciências, mas – pensa-se e sente-se –, na 25.^a hora da própria vida planetária.

Parece que nunca houve uma tão ampla consciência da *situação-limite*, como na presente conjuntura ambiental, onde se vai instalando a atmosfera de dilúvio bíblico, agravado, não já com o excesso de pluviosidade, mas com o veneno de águas ácidas. Tudo isto é acompanhado da culpabilidade humana, por ter contribuído para esse negativo fenómeno, apelando-se, por isso, à responsabilidade da sociedade, a fim de o minorar ou mesmo dissipar. São muitos aliás os factores que concorrem para o processo de diagnóstico da situação, mas nenhum deles – ou a sua inversão – parece alvitrar soluções convincentes.

No meio desta situação tão confusa como inquietante, vai-se impondo, por falta de outros caminhos, o recurso à ética, já por ela ter a ver com a referida responsabilidade humana, já por representar um outro saber, em contraposição com as ciências e a técnica, já por ser conferido, aqui, à ética um sentido lato, confundindo-a com a própria filosofia, que sintetizaria, como aliás sucedeu, muitas vezes, na história do pensamento, a possibilidade epistemológica, perante a *situação-limite* dos outros saberes.

Natureza, tecnociência e ética

Os dualismos em que a cultura ocidental tem andado envolvida, designadamente o da natureza/técnica, são paradigmáticos itinerários para conduzir a impasses e prolongar a crise ambiental, fazendo eles parte do problema, em vez de contribuírem para uma satisfatória superação. Por seu turno, a ética – aquela que se confunde com o travejamento da cultura ocidental –, que só aparentemente, se não ilusoriamente, muda o rumo do processo, continua a adensar o antropocentrismo, em que todos esses dualismos assentam, além de também ela ser convocada em nome da natureza, que, como se disse, não pode ser nem ponto de partida, nem, acrescente-se agora, fim.

Tudo indica, portanto, que os percursos a trilhar devem ser outros, não tomando como ponto de partida quer a natureza, quer a técnica, sem que, no entanto, o sentido e a importância destas sejam escamoteados, não sendo mero acaso o facto de elas aparecerem recorrentemente no processo. Existe, todavia, ainda outro dualismo, mais radical, homem-mundo, também ele a carecer de esclarecimento. Adivinha-se, então, depois de se referenciar o antropocentrismo, a necessidade de recuperação da dimensão do mundo, de apurar, pelo menos, uma outra ideia de mundo, talvez até o resgate do mundo, relativamente à ideia a que foi reduzido pela especulação filosófica moderna. A entrada e a vulgarização do vocábulo *ambiente* vai acompanhar de perto esta metamorfose, devendo, desde já, observar-se, por um lado, que a instância da natureza não substitui a de mundo e, por outro, que a ideia de natureza precisa de consignar a relação entre as diversas naturezas, cláusula que não figurava na tradicional noção de natureza, formulada por Aristóteles. De qualquer modo, neste contexto, a noção de ambiente não amortece o antropocentrismo, pois a referência-chave é ainda o ser humano. Mas está aqui presente um certo paradoxo: se a noção de natureza, por um lado, diz respeito às formas substanciais da realidade, acentuando a distinção, entre elas, que são consideradas, um a uma, avulsamente, impõe, por outro, o domínio, mais ou menos arbitrário, da forma humana sobre todas as outras. Essa distinção e separação das formas – das naturezas – prejudica a unidade e a articulação entre elas, unidade que havia presidido à noção de cosmo, a qual a física aristotélica não preservou, exactamente porque a sua preocupação – epistemológica – era outra, a natureza. Um conjunto de formas avulsas, sem nexos constitutivo entre elas, acaba por favorecer a ideia de intervenção, por assim dizer artificial e violenta, de umas formas sobre as outras, das mais fortes sobre as mais débeis – as humanas no topo.

Perante a insatisfação, por parte da ciência moderna, deste esquema naturalista, bem como perante a substituição dele, por parte das mesmas ciências modernas, pela arquitectura técnica, onde as diferenças qualitativas são escamoteadas ou, melhor, reduzidas a formas mentais, sem, contudo, se recuperar o horizonte global da universo, surgiu, sobretudo entre os pensadores de tendência fenomenológica, a expressão *ser-no-mundo*, que procura ligar, constitutivamente, o ser humano ao mundo – talvez antes, o segundo ao primeiro –, sem abdicar, por isso, do antropocentrismo. Por outro lado, embora nem sempre, foi emergindo, em todo este processo, a dimensão da temporalidade, associando ao próprio mundo a ideia de organismo em desenvolvimento e de património, uma herança a ser desenvolvida. O encontro da fenomenologia com a hermenêutica viria estabelecer o estatuto gnosiológico para a constituição e o entendimento do *ser-no-mundo*.

No entanto, quer com o modelo naturalista, quer com a leitura fenomenológica, persistiu, no que respeita à tecnociência, o antagonismo tanto entre natureza e técnica, como entre cosmo e técnica, sem se deslindar, entre estes, uma passagem estruturante.

É, neste contexto de dificuldade e mesmo de impasse, na tentativa de apuramento de uma proposta e de outras possibilidades, sobretudo em benefício do planeta, que surge a ética, em jeito de recurso último e de máxima racionalidade possível, ela que fora rejeitada, por vezes contundentemente, durante séculos, já que cada saber não admitia interferências externas, muito menos da ética, no foro da sua autonomia. A ética irrompe agora, não só com o intuito de orientar a acção humana, a que tudo continua a sujeitar-se, mas também como recurso epistemológico, seleccionado entre as disciplinas legadas pelo quadro tradicional do saber. A ética que, no desenho da árvore das ciências, representava os frutos, passa a ser também considerada, na actual conjuntura, a síntese e a perfeição dos saberes.

São, todavia, múltiplos os equívocos desta inesperada emergência da ética. A atenção para ela voltada indica que se permanece no âmbito das outras ciências, não obstante serem agora ineficazes e até responsáveis pela devastação ambiental. Aliás, a ética, sendo embora disciplina filosófica, tendeu sempre, por diversos motivos e meios, a tornar-se um saber de cariz científico, a fim de acautelar desvios no exercício da acção humana. Por isso mesmo, ela é um saber particular, parcial, desligado de todos os outros, não satisfazendo as exigências de unidade, nem no âmbito epistemológico, nem na salvaguarda da unidade do cosmo. Mais ainda e continuando na mesma linha de raciocínio, o arrimo à ética equivale a perpetuar a instância

da natureza, no caso a humana, sendo esse, em boa medida, o motivo por que a ética é ansiosamente procurada em tempo de euforia/angústia técnica. Ora, repita-se, permanecer na âmbito da natureza é o mesmo que perder o horizonte de unidade e globalidade da realidade, fazendo depender do comportamento humano a transformação do mundo, mais ou menos discricionariamente exercido, sem um fundamento de unidade para a natureza humana e as outras naturezas. Seja como for, colocar a solução da desregulamentação ambiental apenas no agir humano representa não só um claro antropocentrismo, ainda quando disfarçado nas exortações à responsabilidade, como ainda um expediente técnico, uma estratégia humana em seu próprio interesse, dissociada e distanciada da estrutura intrínseca dos entes, com que os humanos se relacionam.

De facto, a *situação-limite* do mundo não encontra na ética as outras possibilidades que procura. No entanto, a *situação-limite* do mundo, se tem estimulado a fixação no pólo da ética, mostra, por outro lado, que também a ética se encontra em *situação-limite*, obrigando a saltar por cima dos seus próprios muros, se quiser cumprir a missão que se pretende atribuir-lhe.

A situação-limite da ética

O característico apelo à ética, na actualidade, é particularmente sentido na *situação-limite* do ambiente e dos saberes que deste se ocupam, não, todavia, com o propósito de suscitar um harmónico desenvolvimento, mas somente para desacelerar a sua degradação, procurando dosear os ímpetus humanos que a promoveriam. Fixar-se na ética significa, neste caso, o receio de mudanças, a nostalgia da natureza, a manutenção do ser humano como senhor do universo, assim se desperdiçando também uma nova possibilidade de leitura da relação ser humano/mundo, aberta pelo modelo *ser-no-mundo* e por outros a inventariar e a descobrir.

Mas, para lá da dificuldade de constituição de uma ética, que, na actualidade, está mais voltada para as convenções do que para a natureza, se bem esta não passe, em boa medida, de uma convenção, que se vai «naturalizando», pela força do hábito, a ética, tal como é geralmente considerada e na forma em que é requerida, em socorro do ambiente, não parece abrir as novas possibilidades, de que este desesperadamente carece. É por isso que a urgência e, ao mesmo tempo, a ineficácia da ética obrigam-nos a vê-la em *situação-limite*: uma crise que mostra as insuficiências da ética, mas também uma crise que remete, positivamente, para um outro saber, caminho para novas possibilidades. É legítimo afirmar que a ética esteve sempre

em *situação-limite*, dada a versatilidade da vida humana, difícil de aprisionar no círculo de uma essência, como aliás o existencialismo mostrou, e dada também a transformação do mundo, mais perceptível nos tempos modernos, devido sobretudo ao poderio de ordem técnica.. Quer isto dizer que, para a crise ambiental, precisamos de outra ética ou então de outro saber, que não seja uma ética de padrões estáveis, abstractos e universais, inspiradora e aferidora de condutas individuais, mas de uma ética impulsionadora da manifestação das virtualidades do ser humano, que não podem ser dissociadas das virtualidades dos outros entes. É necessário promover um saber que conduza, constantemente, no tempo, a *situações-limite*. Procurar outras possibilidades para a ética parece viável, se se introduzir, nela, a historicidade, mas essa tarefa, ao persistir-se na fixação no pólo da natureza, defronta-se, inevitavelmente, com a incompatibilidade, que a história vem confirmando, com raras excepções, dessa mesma natureza com a temporalidade. A ideia de uma ética susceptível de acolher alterações, no tempo, é manifestamente inconciliável com uma noção de ética marcada por princípios inamovíveis, que seriam expressão da eternidade, tal como se julga ser, ao menos tacitamente, a natureza. Mesmo a ética de inspiração bíblica, inspirada sobretudo Antigo Testamento, mais próxima de um modelo jurídico – a *lei positiva* – do que de uma configuração essencialista, onde se enraizaria a *lei natural*, ainda essa se revê em decretos eternos, não obstante a categoria do tempo e da história ter a Bíblia como fonte ímpar. Em todo este contexto, os princípios éticos não mudariam, quer porque eles emanam de uma fonte – divina – imutável e eterna, quer porque a realidade sobre que incidem – a natureza – também não se vê em moldes de alteração que exceda a quer lhe é definitivamente fixada pelos limites da essência.

No entanto, se se interpretar a vida humana, não como natureza, mas, por exemplo, como *ser-no-mundo* – não se trata da única interpretação alternativa, mas de um horizonte possível, embora a superar –, o contexto de leitura, quer da realidade, quer da ética passa a lidar com outras configurações e com diferentes categorias, sendo de salientar a importância que então aí logrará a temporalidade. A uma diferente realidade corresponderá também uma ética diferente daquela que tem orientado a acção humana na cultura ocidental. Correcta ou espuriamente, o nosso planeta alterou-se, a ponto de essa mudança justificar dúvidas sobre a viabilidade da sua – salutar – sobrevivência. Será, por isso, necessário procurar uma ética que se lhe ajuste? Importa regressar à ética que tem a natureza por fundamento, admitindo que foi o distanciamento dela que provocou a devastação

ambiental? Não será mesmo possível e até urgente prescindir da ética, ao menos como forma de abordagem da questão ambiental? Terá sentido falar de uma ética temporalmente mutável?

Estas e outras interrogações legitimam que acentuemos a *situação-limite* em que a ética, sobretudo hoje, se encontra, apontando para outros princípios, senão mesmo para outros saberes, que a fundamentem ou até substituam.

A ontologia: saber de fundamento e horizonte da *situação-limite*

A noção de *situação-limite*, se conduz ao termo de um processo inultrapassável, suscita também a necessidade de mudança de plano, de modo a evitar a contradição dentro do próprio movimento de racionalidade, que somente de modo artificial imporia a si próprio a não prossecução para outros patamares epistemológicos. Sendo assim e debruçando-nos sobre a história do saber, toma-nos certamente a curiosidade de apurar qual das ciências tem desempenhado, na sua máxima expressão, essa tarefa de rasgar novas – todas – possibilidades, dentro da dialéctica temporal das possibilidades. Como aliás já referimos, a necessidade e a função da ontologia/metafísica em Aristóteles legitima que estas sejam lidas nesse sentido. No entanto, reconhecida embora essa prioridade da ontologia, nem por isso foi fácil a sua implantação, por ser preterida, a favor dos saberes particulares – designadamente o da *teologia* –, em grande parte por se julgar que a ciência deve ocupar-se apenas do possível existente, susceptível de ser conhecido, e não da possibilidade de todos os possíveis. Por outro lado, pretendeu-se sempre aplicar o estatuto epistemológico geral das ciências à ontologia, como se esta fosse – e tivesse de ser – uma ciência particular, como as demais. Além disso, nesse caso, a ontologia, tal como as outras ciências, não poderia acolher a dimensão da temporalidade, sem a qual o mundo das possibilidades se tornaria fechado, quando é para estas que apontam as *situações-limite*.

Ora a ontologia gera uma experiência irrecusável, a da própria existência, da qual os contornos nunca podem ser fixados, tal como aprofunda, no mesmo exercício, a fonte inesgotável das possibilidades. Sendo uma experiência vivida por cada indivíduo humano, a fonte e o horizonte de possibilidade, todavia, universalizam-na, pelo facto de nada ficar fora do seu processo. É por isso que a formulação do conteúdo da ontologia nada tem

já a ver com os específicos campos das outras ciências, designadamente a da que se ocupa da natureza, sendo, antes, um processo de unificação, diferenciação e universalização, traduzindo, deste modo – através dos chamados *trancendentais* –, a própria vida do ser, manifestado na experiência ontológica. Aí situados, não obstante o papel constitutivo da acção humana nesse exercício, nem por isso esta deve considerar-se hegemónica, ao contrário do que sucede na ética, que consigna, de certo modo, o estatuto do protagonismo humano. A ética deveria ser um parto de possibilidades, e não a limitação destas, menos ainda se apenas orientadas para os interesses humanos.

A ética terá de ser a expressão do ser, contribuindo para a optimização da manifestação deste, em que o mal passa a ser lido como infidelidade às categorias ontológicas, se não se unificar, não se diferenciar, não se universalizar. Note-se, uma vez mais, que não se trata de uma experiência da natureza, no caso da natureza humana, mas da experiência do ser, em que participam todos os outros entes, dentro da gama de possibilidades e com-possibilidades. Então, a ética poder-se-ia – dever-se-ia – diluir na ontologia, instância das fundamentais experiências humanas, embora se possa admitir, para fins pedagógicos e sociais, que a ética represente um alerta e uma exortação à radical vocação ontológica dos entes humanos.

É a esta transposição da ética para a ontologia que a *situação-limite* da ética, estimulada, agudamente, pela *situação-limite* do ambiente, conduziu. A ética, só por si, levaria ao encerramento artificial do ser humano em si mesmo, nele estreitando e escamoteando o universo. É ainda na ontologia que pode ser vislumbrada a aproximação da natureza e da técnica, vendo uma e outra, tal como a sua harmonização, como manifestações de possibilidades, as quais não podem ficar circunscritas às possibilidades estabelecidas pela natureza. É também a ontologia que abre caminho às possibilidades desencadeadas pela técnica, à qual compete, se situada nesse solo ontológico, unificar, diferenciar e universalizar, harmonizando-se, desse modo, com a natureza, que não é princípio, mas expressão, do ser. Se é legítimo lamentar que a natureza tenha substituído o ser, no passado, é, actualmente, motivo de real preocupação que o ser se confunda com as possibilidades técnicas.

A ecologia: uma ética disfarçada? – A fixação da *situação-limite* do ambiente, na ética e não na ontologia, prolonga as grandes questões e limitações da cultura ocidental, tal como amplia, em vez de solucionar, os iniludíveis problemas com que hoje nos confrontamos, na esfera ambiental. Evitada sistematicamente a ontologia, recorreu-se à ética, que não parece

ser o termo do problema, obrigando a uma diferente orientação para um outro – novo – saber, a ecologia, à qual são atribuídas, ainda que inconscientemente, algumas das vantagens que vimos assinalando à ontologia. Realçamos, entre estas, a articulação sistémica que deve presidir à interacção de todos os elementos constitutivos do *habitat*, ligando, desse modo, o ser humano ao mundo e amortecendo os ímpetos do artificial imperialismo antropológico

Não será, porém, difícil reconhecer, na ecologia, a ausência de consistente fundamentação epistemológica que, por isso mesmo, tende a ser uma ética do ambiente, isto é, uma outra forma de interferir no ambiente, através da mudança de atitude do ser humano, sem atingir o âmago de uma relação constitutiva dos entes. As próprias terminologias actualmente em uso, como *ética ambiental* e *responsabilidade ambiental*, bem como outras afins, denunciam essa característica ética da ecologia. Não é possível verificar, nesta, o processo ontológico de unificação, diferenciação e de universalização. É ainda sintoma da persistência do factor ético na ecologia o facto de esta, tal como, aliás, quase toda a ética da cultura ocidental, assumir uma atitude mais de defesa – dos interesses humanos – do que de desenvolvimento de possibilidades, que a fidelidade ao movimento do real, do ser, exigiria. Verdadeiramente, a ecologia, atendendo ao modo como se vai concretizando actualmente, está muito repassada da ideia, por vezes romanticizada, de um aconchego salvífico para os humanos, podendo legitimamente confundir-se, muitas vezes, como o lema de *regresso à natureza*.

Para lá de tudo e em jeito de teste às virtualidades da ecologia, não se tem oferecido, no campo desta, suficiente compreensão e eficaz aproveitamento do irrecusável fenómeno da técnica, que continua, aí, a reforçar o clássico dualismo natureza-técnica, devido à ausência de um plano de unidade que aproxime e desenvolva constitutivamente os dois factores do binómio.

Uma vez mais se confirma que as soluções por redução, no caso à natureza, à ética ou à técnica, representam somente expedientes de urgência, perante situações complexas, quando deveriam ser encontros de planos e horizontes vastos, voltados para o desenvolvimento ontológico, hoje mais necessários do que nunca, perante o fenómeno da globalização, também ele irrecusável, com o qual terão de ser compaginadas as tendências de refúgio regionalista, que vão caracterizando a ecologia dos nossos dias.

De Kant a Salomão

Para uma Ética do Discernimento

PEDRO VISTAS

I – Aversio

Desistência no trevoso labirinto

Principiamos em paradoxal peroração, asserindo a impossibilidade filo – sófica de qualquer ética como tradicionalmente admitida. Começar pelo fim, a par de nos situar em condição aporética, numa situação limite tão conveniente ao exercício filosófico, desobriga-nos ainda dos habituais e viciados passos de raciocínio estafado, abrindo espaço ao inopinado, ao novo, a uma resposta maior do que a interrogação que se formula e do que o interrogador que a ousa. A suspensão do julgamento, posto que contrária à tendência do projecto intelectual e científico do Ocidente, foi raro mas privilegiado instrumento de perquirição filo – sófica¹, sendo nas mais altas

¹ Sobretudo nos procedimentos suspensivos da ἐποχή, através de dimensionamentos vários, por exemplo tipificados por Descartes, ou Husserl. É porém ainda em Pirro que mais fielmente encontramos o original sentido de suspensão do julgamento que pretendemos importar do conceito grego. Não seguindo a lição do filósofo de Elis, assinalamos como matiz importante para apuramento da dinâmica em causa, que tal sentido suspensivo terá ficado a dever-se mais à passagem de Pirro pela Índia com os exércitos de Alexandre, do que a uma suposta influência de um relativismo sofista. Ressuma então tal dinâmica, evoluída a liberdade atarácica, menos um imobilismo intelectual de constrição ascética, do que uma meditação típica de um caminho de mestria em que pela suspensão judicativa acontece a epifania de uma outra inteligência, de uma presença maior com jurisdição outra. Pensando ainda no δαίμων socrático, percebem-se melhor as repetidas analogias que entre Pirro e o mestre ateniense são estabelecidas, amplificando-se a consciência além da humana pretensa medida de todas as coisas, pela comunhão íntima com um transcendente descoberto ínsito (potência que não fica traduzida pelo conceito de consciência moral). Importante é ainda sublinhar que este repouso mental por Pirro propugnado não se confunde com qualquer dúvida metódica ou com uma colocação do mundo entre parêntesis, não é nem provisória nem serve uma reavaliação doutro modo ainda pensante, mas afirma-se

cogitações como na vida quotidiana, amiudadamente confirmado como possibilitador de evidências muitas vezes não alcançáveis doutra sorte².

A impossibilidade de uma ética como tem sido prevista, acompanha simetricamente a degenerescência da tradição filosófica na sua idêntica impossibilidade face ao vero fito filo – sófico, esquecido que foi na desvitalização e na inautenticidade de meras lógicas e dialécticas servindo a mais fruste hermenêutica decaída em vão comentarismo³. A identidade

como radical suspensão, desistência, não insistência no que é despiciendo. Talvez por isso se firmou o cepticismo como uma corrente contra-filosófica, atentatória daquilo que é presumido como o próprio esteio filosófico, mormente se entendendo a filosofia como a disciplina escolar e hermenêutica em que decaiu. Porém, se entendermos que da suspensão do pensamento que se arrastou até nós, possa resultar uma outra visão, um pensamento requalificado, um outro acesso sófico que não o regímen lógico e analítico-discursivo com que tentamos identificar a filo – Sofia, talvez a desistência assim entendida traga finalmente o que milénios de *filia* hermenêutica (na tautologia de comentar comentários) não lograram.

² Não é pelo muito olhar que se Vê, como bem fica ilustrado quando se não encontra um objecto diante da vista, oculto precisamente pela insistência concentrada de um olhar intencionado, descritivo, buscador, e quando, já desistindo e assumindo a perda do mesmo, ele ressalta à visão. De facto, a concentração pauta-se por uma dinâmica que vive da redução da atenção, e, servindo para operações de minúcia e de focagem, perde a globalidade das partes, e, mais que isso, o todo maior que elas. Tem vivido a filosofia de uma progressiva, crescente concentração, perdendo entretanto o todo que a legitima e mesmo as partes integrantes do seu objecto. Talvez por isso todos os grandes pensadores tenham tão acrimoniosamente atacado a filosofia, ou a sua perversão. Dado o paradigma óptico de que se reveste o pensamento ocidental [Ideia (*idēa*) remete para o verbo ver (*εἶδω*)], é conveniente recordar que no fechamento dos olhos por vezes se vê mais, numa coalescência da mente com os sentimentos, com a intuição dessarte mais disponível, e com uma mais vasta possibilidade gnoseológica adveniente de uma antropologia que se poderia dizer subtil; com efeito, as meditações e demais actos de interioridade são tradicionalmente feitos com os olhos fechados, sendo revelador jungir o lapidar verso de Caeiro “pensar é estar doente dos olhos” com a proverbial vidência do cego Tirésias. Consideremos ainda, recuperando as propriedades evidenciadoras da desistência, S. Tomás de Aquino, que considerando ser “palha” a sua obra magna e desistindo de a terminar, experimenta a sabedoria numa vivência mística, itinerário porventura já antecipado na própria Summa : “Ad primum ergo dicendum quod quamvis incognita amari non possint, tamen non oportet quod sit idem ordo cognitionis et dilectionis. Nam dilectio est cognitionis terminus. Et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re quae per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest”. Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, ST. II^a-IIae q. 27 a. 4 ad 1.

³ A premissa de que a filo – Sofia se viu decaída em improficuo comentarismo hermenêutico é ineliminável para a compreensão deste estudo. Com efeito, se a filo – Sofia nasceu para cumprir o seu sufixo, para se conduzir à Sabedoria, deve ser

convergente destas impossibilidades, já advertida por eminentes pensadores⁴ mas entretanto esbatida nos plexos hermenêuticos, deve-se à perda de radicalidade pela filosofia institucional sofrida; e se a filo – Sofia se traduz por radicalidade onto – lógica, se o seu foro se refere ao que antes de tudo É, a perda de radicalidade deveio na diluição da filo – Sofia e assim da ética no que poderíamos designar por filodoxia hermenêutica. A perda da

entendida sempre como provisório expediente veicular que, uma vez cumprido deve ser abandonado por obsoleto ou supérfluo. Pretender uma filosofia sempre dinâmica movendo-se para um fim tido por condição incumprível, radica numa desajustada antropologia filosófica ainda sediada numa insuficiente leitura de Platão (que assim teria seguido uma presumida perspectiva pitagórica). Para o mestre de Aristóteles, a filo – Sofia (que assim grafamos sublinhando o seu incontornável propósito) seria um movimento intersticial entre a ignorância e a sabedoria, e se por vezes insinua a sabedoria como atributo exclusivo do divino (*Fedro*, 278d), noutros passos indica a impreterível necessidade de realização sófica, compreendendo-se destarte uma divinização do humano (*Lísis*, 218a, ou *República*, VI, 485c). Para um *conspectus* incisivo da moção inaugural filo – sófica, veja-se de Giorgio COLLI, *La Nascita della Filosofia*, Milão, Adelphi, 1975. Se a filo – Sofia é o movimento erótico para a Sabedoria vivida, a satisfação estacionária entre os pólos citados passa a ser a tradição filosófica degenerada. A afirmação tética da filo – Sofia foi sendo substituída por uma hermenêutica desvirtuada (em hermenêuticas de hermenêuticas), e a filo – Sofia, de meio onto – lógico viu-se despromovida a fim em si mesmo. Esta é a perversão que esteia a instituição escolar que se confunde com a degeneração descrita. Para um aprofundamento desta questão, veja-se o nosso estudo *Da Didáctica à Pedagogia – Para uma Restauração Filosófica* (inédito).

⁴ Dentre vários nomes relevantes, salientamos pela importância arqueológica, Friedrich Nietzsche, e Martin Heidegger. Do primeiro veja-se por exemplo a súpula em *Ecce Homo*, frisando a novidade de considerar a própria moral como sintoma de decadência civilizacional, e do segundo, a título exemplar, veja-se o início da sua *Carta sobre o Humanismo*, onde se assiste ao projecto da essencialização da acção, fazendo-a radicar no Ser. A revisão metafilosófica empreendida por Nietzsche, quer nas estruturas quer na orientação de conteúdos, mereceu-lhe descrições agudas como ser um filó-sofo contra filósofos, descrição sumária que conviria claramente a Heidegger, mormente numa fase posterior à ontologia fundamental de *Sein und Zeit*. Cf. Friedrich NIETZSCHE, “*Ecce Homo – Wie man wird, was man ist*“, in *Sämtliche Werke*, Munique – NY, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, vol. 6., e Martin HEIDEGGER, “*Ein Brief über den “Humanismus”*“, in : *Platon’s Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den “Humanismus”*, Bern, Fracke Verlag, 1947. A influência destes dois filósofos foi vasta sendo que, naturalmente, a influência de Nietzsche já verbera em Heidegger, podendo-se ainda citar, como último elo sequencial influenciado por este último, Emmanuel Levinas, que critica a mudança do foco ontológico para um egoísmo generalizado, entendendo esta mudança como acontecendo desde a medievalidade e elegendo a ética como a filosofia primeira (como, de outro modo, o fez Espinosa).

real identidade filo – sófica, o esquecimento do seu propósito unitário e do seu originário objecto unificador, convertendo-se assim em gnoseologia estritamente cerebrina e perdendo contacto com o Ser, com os entes, com a Natureza e com o Transcendente, resultou na profusão de especialismos desencontrados, justificados em perspectivismos relativistas que já nada reflectem de verdadeiro⁵. A torre gnóstica do pensamento ocidental, ora refém da tecnociência que promoveu, colhe cada vez mais, qual Babel, a punição das línguas desunidas e inconciliáveis. Os milheiros de vozes fracionadas, alcançando no máximo uma multidisciplinaridade sem nunca tanger um nexo transdisciplinar, são a paralógica e rebarbativa vozeria ante o desiderato de uma voz única, como se uma *língua dos pássaros* que parece subjazer às éticas e às morais tradicionais.

De facto, a hipérbole mental do racionalismo hegemónico, e o aspecto hermenêutico – comentarista da filodoxia, conceberam a fragmentaridade inconjunta que na ética como nos demais saberes filosóficos, mais do que a diversidade de aproximações a uma verdade, exhibe o desacerto geral e o error de um pensamento depauperado e banalizado ao registo opinativo. Isto será legítimo se, como pretendem algumas perspectivas historicistas, os conceitos morais mudarem com a mudança da vida social, não podendo assim ser examinados além da história onde se inserem⁶. Desse modo, e porque, como tem sido bem documentado pelos estudos acerca do pós-modernismo⁷, a referência da nossa era é da desreferenciação, estaria pelo menos justificada a disputa surda entre intuicionistas, realistas, naturalistas, subjectivistas ou relativistas, para mencionar algumas correntes meta – éticas, e entre deontologistas, defensores da Lei Natural, contratualistas, egoístas, ou conse-

⁵ Tendência que está na base da criação filodóxica de uma escola deturpada, da escolarização do ensino da filosofia e da profissionalização e institucionalização da figura do filósofo (afinal filodoxo). É ainda e sempre o desprezo da luminosa admonição de HERACLITO: Πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει (D. 40, M. 16.)

⁶ Veja-se a posição de Alasdair MACINTYRE, *A Short History of Ethics*, London, University of Notre Dame Press, 1998, pp. 1-2.

⁷ Estudos que foram desvelando a niilização do mundo ante a sua rendição ao sistema de objectos cousificante, ou a efemerização do mesmo pela aceleração dos tempos interiores no compasso da cronometria digital, na explosão do economicismo e dos funcionalismos, derivados e causadores, que automatizam o homem como peça ou mesmo função de uma *machina mundi* cada vez mais literal. Estudos empreendidos por autores como Jean Baudrillard, Emil Cioran ou Gilles Lipovetsky, entre outros, inspirados também pela escola tradicionalista francesa. Leia-se por exemplo, de Gilles LIPOVETSKY, *L'Ère du Vide, Essais sur l'Individualisme Contemporain*, Paris, Éditions Gallimard, 1983.

quencialistas, elencando algumas linhas de ética normativa. Vê-se porém que encahadas nas aporias da realidade viva, as éticas pensadas, de universalidade intra – mental, descobrem-se tão frágeis quanto algo acrescentado ao per – feito do real⁸. De facto, um excuro historiográfico e meta – ético obriga a decretar a impossibilidade de concluir qualquer discurso ético que se apresente epistémico e universal, mesmo atendendo aos mais recentes paradigmas da complexidade, da inumerabilidade, do holístico ou da transdisciplinaridade⁹. A pretensão de deduzir conceitos morais de um domínio puro, transpsicológico, transcultural, meta – social e assim objectivo e universal, redundou em litígios incommunicantes, parecendo desvelar um subjectivismo e circunstancialismo que assim colhidos, estruturam o relativismo moral hodierno e o seu niilismo e desespero fechados, não sendo evidente como encontrar qualquer resolução que não opiniosa ou emotivista. Embora justificando-se num único centro desconhecido, as éticas, deste modo entendidas, não remetem para esse âmbito. Todos os fundamentos éticos, reportados à Natureza, às naturezas ou às convenções, surgem afinal como derivados constructos de um fulcro originante entretanto votado à imperscrutabilidade e ao mais civo desconhecimento. Ergue-se aqui um novo problema pois se a ética deve resultar de tal fulcro essencial (o que só muito superficialmente acontece), será também, como essencializadora, impreterível caminho para o seu encontro (possibilidade embargada por não se verificar a premissa anterior). Filha da filodoxia hermenêutica, esta ética não encontra respostas para os problemas que suscita, formulando-os fora do âmbito de resolução, que, encontrado e vivido, já não permitiria sequer identificá-los como tal. Não parecendo possível uma unidade de síntese significativa, quedamo-nos a declarar a impossibilidade de uma Ética além das éticas que parecem dever-se a produtos culturais ou a decorrências de uma evolução sociocultural entretanto tornada hegemónica pela impiedosa globalização a que se assiste.

Parecendo não haver saída do labirinto de aporemias apurados, desistamos da busca e passeemo-nos livremente por ele.

⁸ Qualquer código moral credível pode redundar, por mais perfeito em concepção, em desabrida desadequação face ao concreto vivido. Não é a conformidade do enunciado moral com a sua função previsível que o pode legitimar. Cf. *Infra*, n. 12.

⁹ Nesta perspectiva, parece irrefutável que a História, a história da filosofia ou a antropologia cultural, mostram o que parece ser um relativismo ético, adstrito às mudanças de paradigmas culturais vigentes.

II - Discussão

Andando na escuridade, habituando a vista à falta de luz. O corredor meta – ético

A impossibilidade ética devém da impossibilidade filosófica confundindo-se com ela, advindo tal da perda da constituição essencial da filo – Sofia e da sua quiddidade que é afinal a mais incondicional radicalidade¹⁰. Torna-se assim evidente que o nosso itinerário deve recuar a uma meta – ética que seja uma meta – filosofia, da qual eventualmente resultará de modo natural e necessário, uma ética que se possa dizer normativa, ainda que de um modo outro¹¹. Os problemas meta – éticos deixam de ser, como se pretendeu no universo anglo-saxónico, redutíveis a uma sempre estéril avaliação conceptual ou linguística¹², para passar a ser a meta-ética o estudo das condições de possibilidade de uma ética genuinamente filo – sófica. Inquirir como habitualmente se faz na dita linha anglo-saxónica sobre

¹⁰ Toda a filo – Sofia, mais do que devendo ser pensada em radicalidade fundamental, é essa mesma radicalidade.

¹¹ A meta – ética assim entendida passa a ser, ao contrário do que se convencionou, a ética de primeira ordem, e a ética normativa uma ética secundária. Sendo todas as éticas normativas falíveis nas aporias do real, o adjectivo secundário ganha aqui uma acepção conceptual dupla. Por outro lado, importa realçar que o que se pretende que seja uma ética descritiva, valendo-se de uma metodologia empírico-descritiva, não é ética mas mera descrição a – filo – sófica.

¹² As teorias formais, ou lógicas, numa analítica lógica da linguagem, podem conduzir a relativismos morais como se verifica em R. M. HARE, *Moral Thinking : Its Levels, Methods and Point*, Oxford - NY, Oxford University Press, 1981. Hare defende que os julgamentos morais de um indivíduo se distinguem por serem prescritivos, universais e prevalentes, considerando que um código moral se constitui pelas prescrições universais que a pessoa permite prevalecerem sobre as demais. Esta concepção redundante em poder considerar-se que independentemente do conteúdo, quaisquer prescrições possam ser eleitas a código moral. Com efeito, enjaitamos quaisquer acessos meramente formais à ética ou à filo – Sofia (acessos já sintomáticos e cumpridores do afastamento da radicalidade originária). As teorias formais, avaliando a distinção entre códigos morais e outros fenómenos, enfermam de tais fraquezas, pois dedicarmos a considerar se os julgamentos morais se distinguem pelo conteúdo e função, ou se têm uma propriedade distintiva resultante da combinação de função e conteúdos, em nada adianta à impossibilidade ética, apontadora de uma radicalidade que, no entretanto discussional destarte mantido, se perdeu de vista. Com efeito, as filosofias da linguagem nascem sempre do desvio do que propriamente é a filosofia, como é extremo exemplo o positivismo lógico de Rudolf CARNAP, mormente com *Scheinprobleme in der Philosophie*, Berlin, Weltkreis-Verlag, 1928.

a fundamentação do critério de justificação dos códigos morais é, nesta modalidade, exemplo de problema secundário com que se tumula a ética na sua impossibilidade filo – sofal¹³. É por outro lado evidente que correntes epistemológicas como o intuicionismo oferecem uma maior radicalidade, permitindo por exemplo desdizer o anterior postulado provisório de que os conceitos morais mudam consoante o paradigma histórico que se lhes oferece¹⁴. Deste modo poderíamos já defender que os conceitos morais são deduzidos de um domínio preeminente, transpsicológico e meta –

¹³ Nesta modalidade avaliativa, estaria por exemplo em causa apurar se os códigos morais e seus parâmetros devem ser entendidos como teorias e proposições com um valor de verdade análogo ao das teorias científico-matemáticas ou se, por outro lado, devem ser entendidos como sistemas normativos ou regulamentares sem valor de verdade, assim análogos a códigos de etiqueta. O debate pode então dividir-se entre teorias epistémicas que consideram os códigos morais como teorias sobre factos morais procurando argumentos ou evidências para suportar a verdade pretendida da teoria, e as teorias práticas entendendo os códigos morais como sistemas de parâmetros e estes como regras ou normas que não têm em si valor de verdade não sendo proposições. Geralmente as teorias práticas consideram que os códigos morais não podem sofrer demonstração de verdade não sendo objectos de justificação epistémica, podendo porém receber avaliação racional. Contudo, este tipo de inquéritos de dita fundamentação, ocorre não raramente sem uma fundamentação meta-ética sustentada, ou ficando esta meramente subentendida numa tradição tantas vezes desvirtuada pela filodóxica dinâmica hermenêutica, que, ao invés de indagar o que possa ser a ética radicalmente considerada, sedimenta a sua possibilidade filo – sófica numa viciada deturpação superficializante.

¹⁴ Entendemos aqui intuicionismo na acepção mais genérica que aponta uma gnoseologia fundada na intuição intelectual, ainda de um intuicionismo ontológico conexo com o cariz intuitivo das primeiras verdades como das noções últimas e das naturezas simples em geral, que não deve ser confundido com o que vulgarmente se entende por intuicionismo ético, relativo a uma dimensão axiológica (e admitindo factos morais). Do intuicionismo ético, como convencionalmente proposto, iremos admitir provisoriamente a possibilidade de uma apreensão intelectual directa de verdades morais fundacionais que sendo sintéticas, são também conhecíveis *a priori*. Apartando-se dos processos de abstracção e de conhecimento discursivo, processos já segundos, mediatos e interpretativos dos dados fenomenológicos, a intuição ostenta o primado na ordem gnoseológica por se permitir uma visão interior, imediata e perfeita dos entes e eventualmente do próprio Ser, numa orientação metafísica. Assim compreendido, o intuicionismo encerra um sentido de radicalidade fundamental que mais parece convir a uma restauração filo – sófica, embora reclame uma gnoseologia que numa era positivista não colhe aceitação. De facto, a epistemologia intuicionista é frequentemente infirmada por alegadamente se erigir em implicações metafísicas implausíveis e indemonstráveis.

– cultural, perdendo o índice de relatividade face à vida social que devem assim regrar; neste sentido, pode aferir-se o grau evolutivo de um corpo social pela proximidade ou afastamento que quanto a tais conceitos mantenha. Quanto mais pura for a decantação eidética pela conceptualização moral conseguida, menos flutuações os conceitos terão de sofrer, e é pela proveniência pura, objectiva ou incondicional que com legitimidade podem ser usados tais conceitos de modo a orientar a conduta. Não quer isto dizer que os conceitos morais não se prediquem de atributos contextualizados na rede histórico-social. Assim, ἀγαθός não é entendível sem os atributos de coragem, argúcia e majestade, típicos de uma época específica, mas é, além disso, indicativo de uma excedência de ser, de uma possibilidade radical do humano que é indissociável do conceito universal *Bom*¹⁵. É deste modo que os atributos contextualizados não podem desvirtuar os atributos do Ser¹⁶ que por sua vez legitimam ou rejeitam aqueles, conforme a conveniência que consigo demonstrem, pelo que só uma deficiente definição conceptual permite supor que os conceitos morais sofram uma essencial mudança histórica de acordo com o momento cultural em que forem considerados. Se os conceitos morais enquanto retenção possível de uma contemplação eidética não podem ser, no seu fulcro essencial, desvirtuados, será que podem ser facilmente olvidados e substituídos por sedimentações culturais progressivamente inautênticas até ficarem inacessíveis ante a hegemonia filodóxica? E mesmo se preservado um acesso, será por via de tais conceitos que se atinge a radicalidade filo – sófica intentada? Para obter uma evidência face a tais questões, há que submeter o anteriormente expandido à prova da tensão clássica entre ética e cultura, avaliando as relações de causalidade e de subordinação entre ambas as dimensões, e os eventuais vínculos ou autonomias daqui resultantes, configurando a avaliação nos pólos extremos, quer dos moralismos, quer dos culturalismos a que recorrentemente se assiste.

¹⁵ Assim, ἀγαθός convém a alguém se reflecte a ἀρετή na sua função específica ou ontologicamente considerada. Se na Grécia antiga os homens morais exibiram, na sua maioria, uma constante integração no sistema social (com excepções conhecidas como o caso singular de Heraclito, ou do movimento Cínico), era porque este não sendo exactamente decalcado dos conceitos morais, não apresentava o afastamento que hoje é verificável. Poder-se-ia até arriscar que estando hoje o sistema social (singularizamos pela uniformização do efeito *aldeia global*) tão evidentemente afastado dos ideais morais, quanto mais moral mais associial.

¹⁶ Mormente os predicados transcendentais *unum, verum e bonum*.

Escuro

O corredor da tensão ético-cultural

A cultura ocidental tem sido venerada e até temida por se afigurar maior do que o homem¹⁷, não tanto pela sua colecção superadora de qualquer vida própria mas por ser reflexo de uma *speculatio* filosófica que se propõe traduzir e espelhar o transcendente¹⁸. A cultura, como se deste modo reificada, assim tomada por incontestável, alça-se pois como divina, sobrenatural, menos produto humano que preceito celeste, e encontrou síntese expressiva numa tecnociência cujos efeitos são inconfutáveis. Se todas as culturas são resistentes à mudança¹⁹, a nossa, hoje mundializada

¹⁷ Tendência particularmente expressiva no período hodierno, pela anulação do indivíduo em face das várias funcionalidades institucionais depois assumidas por frutos da civilização e assim da cultura.

¹⁸ Não obstante, existe uma polissemia do conceito de cultura, consoante esteja referido à Antropologia, à Filosofia, ou à Sociologia, para oferecer alguns exemplos, persistindo sempre uma concepção unitária que dota a cultura não apenas da produção de ideais, saberes e costumes, mas da sua transmissão intergeracional, constituindo-se pois como identidade mnésica civilizacional. Interessante é verificar as sintonias dinâmicas entre a memória pessoal e a memória *cultural*, com as comuns ficções preenchendo lapsos factuais, a sublimação do passado em detrimento do presente, ou a vertebração de hábitos de conduta como dado basilar primeiro. A cultura, na sua etimologia remissiva para o cultivo agrário, é o que permite o estacionamento e a reflexividade da consciência comunitária. De facto, cultura, tem em latim a acepção primária de cultura agrícola, de agricultura, só no modo figurativo evoluindo para uma cultura do espírito. Não deve ainda ser desatendida a acepção correlata com a veneração, com o culto; de facto, *cultus*, tem como significado primeiro ainda a diligência de cuidar, de cultivar, e só depois o de costume cultural e de culto religioso, ficando todavia registado na semântica a ligação psico-religiosa com a fonte da agricultura. Não menos expressivo é ver que tal como *λόγος* procede do verbo *λέγω*, indicando deste modo que a Razão humana é algo que se colheu, dir-se-ia dos campos literais e metafóricos, assim também o acto cultural por excelência que é o da leitura, recebe cabal elucidação no latim uma vez que *lego* diz desde logo colher (flores, frutos), e só por analogia o acto de ler mas logo assim como quem colhe dos campos o alimento vital que, quando tomado, integra interiormente. Há pois uma inteligência humana (de *intus* – *legere*, de colher dentro, no imo) mais ampla, a ser descoberta na sua original relação com a cultura dos campos e do meio permitindo desse modo a cultura dos homens.

¹⁹ A cultura é entendida como factor primordial de humanização, sendo a memória civilizacional. Uma mudança no paradigma cultural (unitário porque interligando todos os aspectos da vida social) intimida como uma promessa de amnésia, como uma morte identitária, como um passo no incomparável e assim ignoto, pelo que o processo de resistência se afigura como vital.

mercê da sua tendência imperialista²⁰, é-o com particular ênfase, globalizando a vida humana com o seu típico cientismo positivista e funcionalista, com a sua urgência produtiva adormecedora ou já cousificadora de consciências, ainda com as pretensões de eliminação do múltiplo, do tempo e do indivíduo, de tudo o que seja único e inclassificável, de tudo o que, na miragem do progresso, não contribua para o mecanicismo desvitalizado de utilidades²¹. O dado preeminente dos conceitos morais sofre, na sua apreensão, uma inevitável tradução cultural, mas, mesmo se visíveis estes conceitos adentro do paradigma social descrito (o que é duvidoso), não poderiam jamais assegurar qualquer admissão face a um contexto de densa inautenticidade²², sendo substituídos por composições intraculturais, eivadas das tendências construtivas da nossa civilização que mais vingaram; a saber, a tendência gnóstica – cientista, a tendência maniqueísta – dualista e um cavo antropocentrismo autista²³. De facto, a já referida profusão de línguas tem uma mesma estrutura em comum, apresentando todas as éticas uma tenção epistémica de apreensão e de domaçaõ do homem e da Natureza quando não mesmo do Ser, também uma marcada dicotomia entre

²⁰ Note-se que a globalização cultural sob o modelo ocidental, veio confirmar o nosso paradigma civilizacional pela supressão do choque de culturas que combatiam os etnocentrismos. Reflexos sintomáticos dessa ausência estrutural são as ditas culturas urbanas, que num esforço de inventividade simulam no mecanismo cultural variações afinal necessárias (e por isso consentidas) para a manutenção artificial do sistema.

²¹ Na civilização do cômputo e da quantidade, a filodoxia hermenêutica cumpre um propósito diversivo, bem distinto do fito filo – sófico que mais se diria conversivo. A filodoxia pesa, conta, mede imagens do qualitativo até o desvirtuar em quantidade, simulando deste modo ser ciência (entretanto identificada com a expressão de relações quantitativas). A filo – sofia refere-se essencialmente à qualidade que é o princípio unitário, como a matéria o é da divisão. Se a filodoxia exerce uma influência mecânica, dispersiva e diversiva, a filo – Sofia desempenha um magistério orgânico, unitivo e conversivo. O papel diversivo da filodoxia inibe o movimento de saída da Caverna pelo que a filo – Sofia está para o assomo da verdade como a filodoxia para a retenção na mentira. Ainda para uma diagnose de um lastro patológico no pensamento ocidental, consulte-se a esclarecedora exposição de N. MAXWELL, *From Knowledge to Wisdom - Revolution in the Aims and Methods of Science*, Oxford, Blackell, 1984.

²² Inautenticidade que também passa por ser a hiperrealidade pelos estudos do pós modernismo apontada. Cf. Jean BAUDRILLARD, *Simulacres et Simulation*, Paris, Galilée, 1981.

²³ Três vectores indissociavelmente interdependentes, pois a depredação dos conhecíveis, feita por decomposição analítica divisionista, esteia-se e pretende legitimar-se numa concepção humanista antropocêntrica que entendeu erroneamente o contributo clássico.

bem e mal, entre sujeito e objecto, entre agente e acção, ou entre o *eu* e o outro, sendo tudo isto permeado e impulsionado pela entificação antropocêntrica do Ser, diminuidora e superficializadora da Vida²⁴. É assim que a Cultura como legendada pela sua etimologia de referência agrícola²⁵, nascida para uma estabilidade identitária que permitisse uma consciência progressivamente mais reflexa, acaba por expulsar o homem de si mesmo e do mundo²⁶, forçando-o a um nomadismo interior, não raras vezes equívoca e paradoxalmente percorrido na dispersão ruínosa do exterior descrito²⁷. Se os frutos colhidos forem malsãos, como aqui se diz, não será grande parte da responsabilidade, da sementeira²⁸?

Depois da discussão sobre o que seja a cultura e das suas implicações na impossibilidade ética denunciada, estamos ainda sem saber o que propriamente seja a ética. Como no caso da cultura, surpreende-se a dimensão ética através da sua esclarecedora etimologia remissiva para dois termos gregos, ἦθος e ἔθος, significando o primeiro a morada, a toca, a guarida interior e só depois a maneira de ser ou o carácter, explicitando dessarte uma realidade interior de onde procedem os actos, e o segundo, o uso, o costume, o hábito nas suas acepções estritas. Esta dupla significação não é já ressonante na tradução de Cícero que pensando em *mores*, em costumes, perde a significação da interioridade do acto por ἦθος definida, traduzindo

²⁴ É ainda a antropolátrica medida humana de todas as coisas, que precipita o desmedido desrespeito pela natureza e pelo *outro* num egoísmo que o reconhece como inimigo a ultrapassar, pela própria vida entendida como um problema a superar e desde logo pelo si-mesmo que na sua dimensão de alteridade sofre cismas internos (como documentados pela psicanálise, etc.), tornando-se nítido que toda esta descompensação avança sobre o esteio de uma muito errónea antropologia filosófica.

²⁵ *Vide supra*, n. 18.

²⁶ O antropocentrismo, com os dualismos, os individualismos egoístas e a desunião decorrentes, e sobretudo com o aprisionamento da multidimensionalidade humana numa única dimensão abstracta, é no fundo a morte do homem, e primeira premissa para a impossibilidade filo – sófica.

²⁷ A compensação pela desolação dos desertos psicológicos, ou pelo vazio que a autenticidade esvaída lega, faz-se através do frenesi diversivo de um mundo oco, lúdico, consumista e inautêntico.

²⁸ Nunca será demasiado sublinhar a responsabilidade que a degradação da filo – Sofia magistral em filodoxia profissional tem no resultado cultural a que chegámos. Foram as correntes filosóficas que estruturaram as matrizes científicas hoje em vigor, e se a certo passo histórico um aristotelismo fraccionado não houvesse prevalecido sobre o platonismo, não teríamos certamente esta tecnociência mas algo muito distinto. Deste modo também, as bombas que matam hoje como ontem e amanhã, explodem na consciência filo – sófica, exigindo a sua restauração.

apenas ἔθος, hábito²⁹. Perverteu-se deste modo a ética como ontologia, precipitando-a em possibilidade normativa reguladora de acções, tabela axiológica ou desvirtuado horizonte de virtudes.³⁰ Começámos esta deambulação discussional com intenção de pôr à prova a radicalidade dos conceitos morais e constatámos que o próprio conceito de ética foi pela cultura pervertido. Mais ainda, vemos agora que a ética é ontologia pura, e que equivale na sua definição e exigência à filo – Sofia, distinguindo-se da moral com que até aqui fora neste sopesamento confundida, e desviando-se da via conceptual que experimentámos como hipótese de radicalidade. A filodoxia não pode assim impossibilitar verdadeiramente a ética ou a filo – Sofia, cuja radicalidade é imperturbável, mas tão somente (e já não é pouco) tornar ínvios os acessos legítimos, desvirtuando-os e substituindo-os por outros, inautênticos, que conduzem a parte nenhuma. Se como vimos, a cultura, mormente a que nos serve esta reflexão, está já axiologicamente determinada e é dotada de uma natureza normativa, sujeitando o indivíduo a uma programação uniformizante e unilateral³¹, a dimensão ética, muito mais do que a fundamentação da acção ou a constelação de

²⁹ Perde-se assim a acepção polissémica de τὰ ἠθικὰ, de um domínio antepredicativo e pré-conceptual, para um dimensionamento da acção, assaz depauperado, como repetição de hábitos. Cf. CÍCERO, *De Fato*, 1 : “...quia pertinet ad mores, quod *ethos* illi vocant, nos eam partem philosophiae de moribus appellare solemus, sed decet augentem linguam latinam nominare moralem”. Note-se porém que estóicos posteriores, como Séneca ou Marco Aurélio, restauram o sentido original de uma filo – Sofia convertida em vivência interiorizada, sem relação com a memorização doxográfica, ou com o automático cumprimento de um costume extrínseco.

³⁰ Horizonte de virtudes que entretanto dista da virtude clássica. Convém recordar que quando formulada por Aristóteles, a ética de virtudes serve o propósito de resgate de um dado perdido num período dito de decadência; *vide supra*, n. 3. Note-se que em várias abordagens é ainda comum afirmar que a cristalização histórico cultural do fenómeno moral resulta num êthos de um grupo, classe social, de um povo, cultura ou civilização, ou que são as consciências morais informadas substancialmente pelo êthos que lhes servem o nascimento... esta é naturalmente uma glosa filodóxica que se desencontra da radicalidade ontológica por ἦθος confessada.

³¹ É o paradigma do homem automático, decidido e pensado por determinações culturais que aderem como natureza íntima, substituindo-se à consciência. A cultura assim desorganizada, como se sob uma praga de ervas daninhas, dá-se através de uma equívoca e desacertada semente filodóxica que ameaça impossibilitar de vez a filo – Sofia e assim a ética. Por isso mesmo é tão agressiva a filodoxia hermenêutica para a filo – Sofia tética, pois se uma se alimenta do vivo para progredir em desvitalizadas tautologias comentaristas, a outra é liberdade pura, muitas vezes numa desconcertante e irreprimível criatividade.

valores e princípios (ou até do que qualquer meta – moral), é a interioridade do próprio acto. A moral não é a institucionalização da ética como por vezes se pretende, é a sua ausência. Na vivência ética não há morais, assim como o regramento moral é um afastamento da experiência ética genuína. Pode perguntar-se agora como ultrapassar o risco de aparente inconsistência abstracta e inaplicável de uma ética sem moral, propondo talvez que possa haver uma moral de uma dimensão ética, dialéctica e conceptualmente apurada. Veremos se esta hipótese se concretiza, parecendo por ora desviada da ética que, mais que um âmbito de um saber específico que equacione sobre o que é o bem no agir humano, mais ainda do que o *humanum* no homem, situa este no Ser, cumprindo a tarefa filo – sófica, sendo porventura o seu μέθοδος, a sua possibilidade transitiva de excelência, que não é de natureza gnóstica nem dualista, nem tampouco antropocêntrica. Mas por outro lado, se descobrimos que a ética é possível para si mesma, de absoluto acordo e mesmo em coincidência identificada com o projecto filo – sófico, se a surpreendemos como a radicalidade por ele inicialmente intentada, não se vê como seja experimentável independentemente dos veículos culturais. Parece clivado o movimento de *aversio*, não só porque nos afastámos da possibilidade intracultural de discorrer sobre a ética, mas também, agora que apurámos o seu âmbito genuíno, pela constatação da sua perversão progressiva através da transferência da experiência ética para as ciências humanas entretanto caídas a ciências sociais pelo omnipresente positivismo cientista, e fragmentadas pela crescente multiplicação dos saberes. De facto, a dinâmica intrínseca à ética foi, como já antes avançáramos incoativamente, substituída pela lógica científica, fora de âmbito em problemas de radicalidade que suscitam aquele foro; fenómenos como a prostituição, as toxicodependências ou a violência, são tratados psicológica, sociológica, ou medicamente, com estatísticas, gráficos, previsões, meios sem qualquer atribuição ética embora vestindo o seu conceito³². A passagem do Saber (que se é) ao conhecimento detido na indústria impositiva dos saberes múltiplos, acompanha a deturpação da dimensão ontológica à axiológica dimensão do dever; o espiritual confunde-se com o psíquico, a ética vivida com a axiologia moral e a ontologia desmaia em epistemologia enquanto a sabedoria se caricaturou na

³² Esclarecedor da impropriedade da inevitável linguagem científica, pervadindo todos os espaços, é a fantasmagoria, a especiosa cogitação em que se tornou a linguagem moral quando pretende simulá-la, tratando a ontologia com paradigmas e modos de ciências positivas naturais.

filodoxia infra – sófística³³. Se a radicalidade ética admite como mínimo interior o indivíduo, é já isso um máximo excedentário para a instituição de instituições em que a civilização sociométrica resvalou³⁴. Vive-se a lógica do exercício de poderes segundo ideologias fracas e de intenção quase sempre apenas polémica e hermenêutica, convidando a discussões pretensamente éticas mas eivadas de politologias, afinal sempre fátuas manifestações de impensamento. No niilismo, hoje mascarado de hedonismo incôscio³⁵, na secularização que sacralizou a ciência, mil vezes mais opressiva que quaisquer tábuas legislativas, e no sincretismo vestido de liberdade democrática de opiniões³⁶, vivemos ainda a crise de todos os valores mas sem a sua superação como anunciada por Nietzsche³⁷. A crise dos valores, mais do que a sua perda como lamenta o senso comum, é a sua potencial omnipresença que constela os céus culturais prometendo sustentar a ontofóbica coesão social. Mas sobretudo, o valor é o perfeito, o provecto, o definido e terminado, incompatibilizando-se aporeticamente com a vida vivida. Sendo estático, não pode ser vivido, e talvez por isso não tivessem acudido os valores em Auschwitz³⁸.

³³ É assim também que a compreensão cai em racionalização, a comunhão em comunicação, a consciência em significação e, como foi dito recentemente com acutilância, o Dasein em *design*.

³⁴ Veja-se quanto a esta realidade, a visão essencial da literatura de Franz Kafka.

³⁵ Este é um hedonismo que verdadeiramente não o é, longe da sábia e proposital seriação de prazeres epicurista, e que antes oscila entre o consumismo do prazer e o prazer do consumo, numa ávida irrequietude que não logra estabilidade.

³⁶ Império opinioso sustentado pelo afastamento dos filó – sofos téticos genuínos dos círculos filodóxico-hermenêuticos que regram os paradigmas culturais.

³⁷ A superação que entretanto mais visivelmente sucedeu foi a transposição deradeira da dimensão qualitativa pelo modelo quantitativo, de um preenchimento substitutivo do vazio a fazer as vezes do todo, deixando o homem a sofrer uma síndrome de privação do essencial. É ainda o aparato dos modelos epistemológicos, das representações de pensamento, da instrumentalização das linguagens demonstrativas e declarativas.

³⁸ O valor dessignifica-se mesmo numa axiomática da utilidade integrada na ciência económica. Neste domínio, a dialéctica entre valor de uso e valor de troca não logra encontrar um conceito fundamental de valor ou um valor do valor. De facto, o problema neste âmbito de equacionamento é lograr a passagem do valor realizado ao valor em si mesmo. O atleta é belo por relação à beleza, mas é real, não ideal. Se o ente não ganha, pois, prioridade face ao valor, o Ser tem antecedência onto-lógica (lógica e existencial) garantida, pelo que o valor não o pode regar. Pretender o valor como uma reificação derivada do bem, quer fenomenológica quer ontologicamente é efectivamente discutível sem modificar o significado definidor de valor. A binomialidade

Escuro

Corredor histórico

A linha genético – histórica é eloquente em revelar-nos o babilónico desencontro moral, sobretudo a partir da secundarização das virtudes aquando da modernidade, perdendo-se assim um último eco da radicalidade ética. Deixando de ser teleológica e soteriológica, a ética (ainda presente na escola de virtudes³⁹) perde relevância e da atenção ao sujeito agente dá-se uma focagem na própria razão, nas regras da *recta ratio* que o sujeito deve observar, elegendo-se a Lei como fulcro da moralidade e tornando-se assim a moral ainda mais didáctica, propositiva ou prescritiva, características alheias à dimensão ética. A Lei, pretendida como natural e divina, foi decantada de um racionalismo crassamente empobrecedor senão mesmo encarcerador do humano⁴⁰. De facto, a lógica natural pela qual a razão operaria descobre-se *humana, demasiado humana*, servindo então a consciência

constitucional de grande parte dos valores (mau / bom; feio / belo; desequilibrado / equilibrado), acusa nessa bipolaridade entre valores e anti-valores ou entre valores positivos e negativos, o terceiro excluído que não consentâneo com a vida paradoxal, permite barbáries como as na Segunda Guerra Mundial acontecidas (interessante é cotejar o binário aos valores intrínseco com a automação de comportamentos pelas morais imposta, sempre basculante entre um *sim* e um *não*). De facto, como as morais, os valores servem de ilusórios compensadores para a dimensão ética que assim permanece inacessível e postergada. Se a ética como aqui apurada é uma impossibilidade filodóxica, os valores e as morais são impossibilidades dentro do projecto essencial filodóxico – sófico. A linha axiológica alemã desenvolveu uma fonte reflexiva importante, com argumentos polares, de Nicolai Hartmann que propõe um ontologismo dos valores, pressupondo-lhes um ser em si ideal e propondo assim um dever ser moral, a Richard Müller Freienfels, que numa linha psicologista, comenta o valor em si como um absurdo, referindo que o sujeito é mutável na sua personalidade (inspirado nos estudos de Robot e Janet acerca dos fenómenos de cisão da personalidade). Afirmo Freienfels que o sujeito unitário é uma ficção e que se é ele que idealmente sustenta o valor universal, infirma-o na realidade. Cf. Richard Müller FREIENFELS, *Geheimnisse der Seele*, Munique, Delphin-Verl, 1927.

³⁹ Nesta corrente propondo uma felicidade que correspondia à interior vida virtuosa, contemplativa e assim divinizada porque à semelhança do divino.

⁴⁰ Veja-se este processo levado a um *usus politicus* da Lei divina, por exemplo em Francisco Suarez ou em Grócio. De facto ver-se-á no longo itinerário de inautenticidade, como a *ratio naturalis* (entendendo a razão como estrutura e natureza), permite decantar de si mesma ou de um horizonte transcendente uma *lex aeterna* que seja um baluarte universal, objectivo e inamovível, permitindo afinal orientar o homem pelo mistério temível porque desconhecido. Note-se que importa neste breve bosquejo, mais a paridade tendencial das ideias dos vários autores citados do que a pormenorização técnica e hermenêutica do que os diferenças.

de mera *regula*. Mais tarde, a secularização com o primado de evidência programático postulando uma austeridade lógica e económica, aniquila o último resíduo ôntico e transcendente que ainda poderia habitar a moral⁴¹. Kant depois, na mais atraente das morais⁴², dicotomiza o sujeito agente entre o particular sensível e o universal racional e configura uma razão prática asséptica, desencarnada e irreal. Não transformando as motivações de acção ou os critérios judicativos, a moral kantiana limita a acção na sua justa aproximação à felicidade pretendida, mostrando-se como um formalismo desrespeitador do contraditório da vida e da inumerável complexidade como presidente da acção humana. Troca-se assim o automatismo mecânico da acção enquanto deterministicamente compassada pelas inclinações sensíveis, pelo automatismo formal da Lei moral⁴³. A hipérbole da razão não só colocou fora de âmbito o governo humano e o foro ético⁴⁴, como, pela incumbência desmedida com que a visou, lhe retirou

⁴¹ Vejam-se como representações desta orientação o racionalismo de David Hume e os subsequentes utilitarismos de Jeremy Bentham e de John Stuart Mill, afastando-se todos derradeiramente da *ordo amoris* agostiniana, decaindo-se assim numa mera ordenação social.

⁴² É indubitável a atracção persuasiva que a obra kantiana exerce sobre o pensamento que, tendente à ordenação e contemplando tais catedrais de ordem e nexos, se deixa facilmente convencer, já pelo conseguimento formal da obra, já pela exaustão pressentida no labor de poder contrariá-la. Note-se que estamos a reter uma unidade de conjunto neste percurso histórico não elencando as consabidas diferenças (por ex. a crítica que Kant move contra o utilitarismo iluminista).

⁴³ A lei moral sob a forma de dever e apresentando-se imperativamente, legitima-se por não haver uma vontade humana santa, mas também por a Lei moral ser um facto (*faktum der vernunft*). Se este facto indica uma precedência da autonomia da vontade ante a autonomia da razão que pela primeira é requerida (na legenda voluntarista *sic volo, sic iubeo*), nem por isso se dá uma desracionalização de uma moral cuja Lei universal é um absoluto lógico e que, independentemente da sua aceitação, se impõe no enunciado como um automatismo formal, fixo e inevitável para o tornar-se humano. A moral é pois uma ortologia que padece do generalizado movimento kantiano para uma unidade sistémica, precipitando em sucessivas sínteses o que não poderia porventura ser sintetizável.

⁴⁴ A racionalidade moral não tem, obviamente, valor por si mesma; algo não é bom por estar conforme com a razão (assim entendida), mesmo se por correspondência a um pretendido *dictamen rationis*. Por outro lado ainda, o racionalismo moral, a despeito da presunção de tudo dominar cientificamente, desatende a complexidade que subjaz ao que pretende reger. O primado que tradicionalmente se atribui ao objecto ou à estrutura do acto enquanto fulcros de conformidade à razão recta (secundados só depois pelo próprio acto, embora o valor moral se diga do acto primeiramente) dá conta da importância das fontes, factores e processos, importantes por exemplo na

reais competências por mor do desgaste assim provocado. A moral kantiana serve-nos em exemplaridade única como ostensório das já citadas tendências gnóstica, dicotómica, e antropocêntrica, será o estandarte do qual tentaremos afastar-nos numa aproximação da verdade.

A ética é afinal relativa à ordem do Ser e não do dever ser que é antes a matriz de toda a nossa civilização artificial, da qual as câmaras de gás, a bomba atómica e o consequencialismo são os produtos decorrentes sintéticos. Se em face da inacessibilidade cultural a uma radicalidade fundamental filo – sófica, estes estudos não podem ser ostensivos ou descritivistas mas arqueológicos para uma possibilidade pedagógica senão mesmo normativa, por onde rumar consentindo o Ser, deixando ser o Ser sem o sangrar nas perpétuas redes hermenêuticas descaracterizadoras? A *discussio* serviu-nos de abalo sísmico (pelo detido exame que é a segunda acepção da palavra), fazendo surgir dos escombros algumas seguranças mas tornando a largar-nos em suspensão dubitativa, renovado estímulo para se filo – sofar.

III - Conversio

Levantamento da suspensão

Primeira insinuação de luz

Passo atrás, recapitulativo, e avanço pelo corredor das Vias Arqueológicas

Vimos que a fragmentaridade típica dos nossos tempos falha o encontro de um fundamento unitário que indique o que está aquém e além da multiplicação de saberes. Mais concretamente, mostrou-se que a pletórica discursividade hermenêutica, desencontrada do fulcro de consciência e da própria vida, falha, nos círculos viciados de comentarismos intérminos, a realização ontológica. Discutir assim a ética é pelo que vimos afinal calá-la entre um rebuço que, exterior, é moral. Estaciona-se a moral numa gnoseologia do objecto meramente linguístico que por essa via diminuída pretende perscrutar a realidade, surpreendendo-lhe a significação última como primeira à força de a tabelar e classificar, categorizando-a. A interpretação de interpretações, o comentário de comentários, devém não raramente na perda do dado real de pensamento e antes disso da própria

ética clássica, mas porventura negligenciados em todo o panorama em avaliação. É evidente que uma desvirtuada e apocada consideração da razão e do homem, situam a moral num extrinsecismo fora do humano e que, neste sentido, quanto mais autónomas e baseadas no sujeito moral, mais extrinsecistas se nos afiguram as morais.

realidade que suscitara e legitimara a discussão. Foi-se tornando evidente que a deliberação mental não tem jurisdição na constituição íntima da realidade, pois que a verdade é a Vida e um pensamento verdadeiro será apenas aquele que com ela coincidir⁴⁵. De facto, o iterativo das exegeses classificadoras tem de cair ante o que se demanda do irrepetível, do paradoxal, e até do transracional da vida que se descobre assim inapreensível mas apenas convivível⁴⁶. As éticas moralmente consideradas não transformam nem sequer reorientam a acção pois estabelecem normas mentais já assim secundárias⁴⁷, e o racionalismo das morais desencontra-se do realismo da própria vida e do homem enquanto ser vivo na vida ôntica, ignorando entre ditames e conclusões adaptativas, as reais e indómitas instâncias a montante e a jusante da razão mas até da própria razão doutro modo considerada.

Topámos com o limite de se não poder equacionar o trânsito de uma impossibilidade ética à ética das possibilidades, mercê de uma desvirtuação cultural do seu originário fundo ontológico. Todavia, uma mais funda perscrutação do que seja a cultura, remexendo a terra cultivada com as mãos nuas, surpreende muitas culturas, e multímodas Vias Arqueológicas de acesso ao Ser, nelas essencialmente expresso através de uma configuração multiforme ainda que com um mesmo substrato tendencial sintetizável⁴⁸. As Vias Arqueológicas não são desvendáveis por uma qualquer análise de

⁴⁵ Esta coincidência, imediata por intuição intelectual, será assim recriadora da própria vida, deste modo co-criadora, melhor justificando o homem como *Imago Dei*.

⁴⁶ Convivível deve ser aqui lido como remetendo para uma coincidência existencial que elimine a distinção, nesse plano, de sujeito – objecto embora a mesma subsista num plano lógico.

⁴⁷ O pensamento parece trazer já na sua constituição, como razão prática, a proposta intrínseca de uma ordenação da acção, restando porém saber se tal instanciação moral é genuinamente constitutiva da razão ou se é uma sua construção (culturalmente cristalizada), e ainda se o pensamento na sua modalidade analítica-discursiva é, como se tem pretendido, a expressão extrema e sumamente identitária do humano. A nossa resposta é claramente negativa.

⁴⁸ Lê-se aqui a questão do uno e do múltiplo, resolvida na assunção de uma diferença ontológica fundamentalmente estruturante de uma mesma realidade. Dizer (ou num óptico sentido, Ver) o Ser de múltiplos modos, pan-orâmicamente, serve, não um perspectivismo relativista, mas a liberdade de o ser diferentemente ainda que em relação a uma única, determinada, instância originária : Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν (...); Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, Γ, 1003^a, 33-34.

retrogradação temporal⁴⁹, estando acessíveis meta – temporalmente no mito, na simbólica⁵⁰, na arte⁵¹, na filo – Sofia⁵² ou até mesmo na ciência⁵³,

⁴⁹ É o horizonte apetecível do in *illo tempore*, do saudosismo por uma *aurea aetatis*, ou de uma Saudade de uma outra temporalidade introneteada no tempo, um ponto A impoluto pelo devir, um tempo puro inaugural mais próximo do *Fiat* criador.

⁵⁰ Síntese da história essencial do homem, o mito transcende qualquer historiografia estrita, tanto quanto a vida transcende os factos. Sendo o mito uma narração simbólica transracional (veja-se o seu uso em Platão), encontra no símbolo o seu elemento atómico constitutivo. O símbolo religa e conduz ao essencial como observa Thomas Merton : “A true Symbol takes us to the center of the circle, not to another point on the circumference.” A capacidade de reintegração simbólica opõe-se às faculdades do raciocínio lógico : “Reason might seek a way to get around the contradiction and resolve it. Symbol tends rather to accept the contradiction in order to point beyond it.” É por esta flexibilidade ginástica panorâmica que o símbolo não perde as suas propriedades religadoras : “By means of the religious symbol, the person can enter into communion not only with his fellow man and with all creation but with God.” Cf. Thomas MERTON, *Love and Living*, London, Sheldon Press, 1967, p. 72, 74 e 62, respectivamente. Veja-se ainda de Gilbert DURAND, *Les Structures Anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, P.U.F., 1960, e *L'imagination symbolique*, Paris, P.U.F., 1964.

⁵¹ A arte nunca se deixou contaminar pela constrição racionalista e analítica com que a cultura ocidental tentou constrianger o titanismo do mistério da vida. A mesmidade com que o Ocidente tentou estabilizar a diferença ontológica fundamental não chegou nunca à poesia, à música, à pintura, à escultura, ao teatro, às grandes formas artísticas comunicantes com a desmesura, com o incontável, com o transcendente, com a própria vida portanto. A arte tem a função primordial e originária de revelar pelo aparente o essencial, o inteligível pelo sensível, também numa trans-(a) parência que trans-figurando o aparente, o faça transparecer o real verdadeiro. A banalização da arte, hegemonzando um dos seus aspectos numa finalidade – o lúdico –, não subtrai o carácter numenal e anagógico da arte genuína. Veja-se a apreciação de Martin HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes, in Holzwege*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1950.

⁵² Sendo a filo – Sofia ela mesma uma via arqueológica senão mesmo pretendendo ser A Via.

⁵³ A ciência no seu ápice heurístico é sempre metafísica, não raras vezes dialogante com o mito, com a arte, com a simbólica, com a espiritualidade e muito explicitamente com a filo – Sofia. Para uma visão das implicações arqueológicas e alargadas que a ciência de ponta implica, vejam-se de Fritjof CAPRA, *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Berkeley, Shambhala Publications, 1975, e de Lynne McTAGGART, *The Field, The Quest for the Secret Force of the Universe*, NY, HarperCollins Publishers, 2002. Já numa perspectivação neuroteológica, leia-se de Andrew NEWBERG, e Eugene D'AQUILI, *Why God Won't go Away*, NY, Ballantine Books, 2001, ou o diálogo actual entre neurociência e experiência meditativa, por exemplo protagonizado entre o *Mind & Life Institute* e o budismo tibetano.

quando expressões arquetípicas⁵⁴, estando vivas sobretudo nas mensagens espirituais originárias que as religiões abrigaram, e, particularmente visíveis no Ocidente de que tratamos, na tradição ascético-mística do cristianismo, âmbito que mais solicita uma filo – Sofia da espiritualidade do que uma engenharia lógica convencional⁵⁵. Descobre-se assim nesta, uma outra cultura, bastando saber revolver e amanhar convenientemente o solo ainda fecundo para que naturalmente possa frutificar. Na leitura sintética destas vias onto – lógicas veritativas, permitida pelas ditas mensagens espirituais, podemos agora mais assertivamente afirmar que a ética se afasta de quaisquer eruditismos exteriores, pois antes os transfigura na visão agente por que se constitui⁵⁶. Na passagem do dever ser ao Ser, abdicando de projectos científico-morais, há que volver do litígio entre pensar e sentir para um *outro* pensar, para um *outro* sentir; eis algo mais simples e portanto mais difícil de executar ou de encontrar no ponto fusional entre o saber e o Ser. Importaria assim, longe das questões angustiadas de como agir, menos pretender inteligir a acção do que ser acção inteligente, cumprindo cabalmente o trânsito do conhecimento à consciência, pois que inteligir a acção, se com os habituais procedimentos discursivo-analíticos, dicotomiza a realidade impedindo o Ser – Acção até restar um desreferenciado objecto de cogitação⁵⁷. Resta ainda saber se a filo – Sofia no seu projecto essencial de se tornar Sabedoria, não é sempre uma filo – Sofia que se pudesse dizer da espiritualidade como reunindo o ensinamento de desaprender, numa condução que evoluiria da visão física dos primeiros filó – Sofos (φυσικοί) e que, passando depois por uma física da própria visão

⁵⁴ Devendo aliás notar-se que só o são verdadeiramente quanto arquetípicas ou soçobram numa mera apresentação formal.

⁵⁵ É pretensão deste estudo sintetizar o fundamento das privilegiadas Vias Arqueológicas para, enfim, reunir as condições de possibilidade suficientes em ordem a poder, com propriedade e universalidade objectiva, produzir um discurso ético no seu sentido ontológico primeiro e único possível. Estas são as vias metódicas de saída do labirinto aporético.

⁵⁶ Os imbricados novos eruditos, com que os filodoxos jogam, num ludismo inconsequente e por vezes com traços de senescência (veja-se o assombroso respeito pelas figuras de Autoridade, quase sempre paralisante da autonomia de pensar), empecam a inteligência simples, e coincidente com a vida, que estas vias desvelam.

⁵⁷ De facto, predeterminar a realidade redundante quase sempre em viver universos mentais mentalmente, sem apoio na realidade. O uso parcelar e / ou pervertido da inteligência não motiva nem organiza acções. O convencionalismo de predicar a realidade tentando prevê-la e domá-la não resulta em consegui-lo, uma vez que a vida não é domesticável.

(uma psicologia, portanto) se fizesse puro Ver. De facto, a radicalidade da ética desemboca na própria raiz da filo – Sofia, pois que a medicina da alma que acompanha, não sem intermitências, o período das comunidades pitagóricas até ao estoicismo tardio, mantém uma mesma unidade entre acção e contemplação, elegendo esta como a melhor das acções possíveis, sendo assim que culminam, por exemplo as éticas socrático-platónica e aristotélica. A contemplação, a θεωρία que não a deste momento civilizacional⁵⁸, amplifica mais ainda o sentido de ética como reconversão ao si mesmo, como destituição do acessório para tornar a uma radical experiência ontológica que funde o ético com o épico numa heroicidade interior de ser mais homem, e talvez mesmo mais que homem. De facto, mudar o curso da automaticidade dos fenómenos em cego associacionismo encadeados, transformar a acção sendo-a, e assim transformar as possibilidades sem aderir a todos os possíveis imediatos é caminho de heroicidade, de divinização ou de humanidade enfim concretizada. O ἦθος é a morada interior onde a pessoa se descobre indivíduo à medida que avança nesse imo, até topar com o puro Ser e nele se diluir ou a ele se devolver integralmente. Trata-se aqui da clássica tensão entre micro e macrocosmos, e, doutro modo, do diálogo entre uma auto e uma heteronomia. É a metamorfose da pessoa no indivíduo, do homem no humano e do ente no Ser sem perder a escala de vertebração, mas experimentando em si toda a sua extensão cósmica. Detalha-se aqui o ensimesmamento sófico que pelo profundamento no próprio se descobre outro, um outro mais autêntico, podendo concluir-se que a autonomia conduz a uma heteronomia mais autónoma⁵⁹. O ἦθος é deste modo a morada onde, entrando, o homem se desvela Ser, é ele a radicalidade absoluta sendo onde o projecto filo – Sófico se domicilia e infinitiza⁶⁰. Está pois na ética pura, no seu fundamento, a síntese de todas as

⁵⁸ θεωρέω, tem primeiramente o sentido de ver, de observar, só depois de examinar e considerar com detalhe de estudo, significado já melhor retido em θεώρημα (que, dizendo antes de mais espectáculo festivo, indica o carácter visual do objecto de estudo). É conhecida a leitura heideggeriana de uma etimologia possível que faz proceder a teoria, deste modo apreciada, de θέα + ὀράω, indicando destarte uma visão divina ou com divino patrocínio.

⁵⁹ Também a dinâmica inspirada da vidência acusa uma dimensão transpessoal de sófica objectividade (Cf. PLATÃO, *Fedro*, 244- b – c). Para um estudo dialéctico de apuramento desta tensão entre a autonomia e a heteronomia a propósito da poética pessoana veja-se o nosso estudo *De Prometeu ao Templum – Rumos de uma Ontodisseia em Fernando Pessoa* (com bibliografia).

⁶⁰ Confira-se, a propósito do infinito como oposto à tendência totalizadora, de

Vias Arqueológicas que é, ao mesmo tempo, o *itinerarium* filo – Sófico a cumprir, e o próprio desígnio do homem no mundo⁶¹, segundo o documentam as mensagens espirituais, a filo – Sofia, a arte, o mito, a simbólica, ou a ciência. Essa síntese, matriz decifradora de todas as vias, é o trânsito a viver de uma desindividuação psicológica a uma ontológica individuação. É este o âmago da essência cultural, e não só do Ocidente, é este o sumo desiderato humano, é este o fundamento de todas as mensagens espirituais originárias, e é também este o percurso nunca cartografável para cumprir o mister filo – Sófico. Prossigamos em explicá-lo, acercando-nos dele como se não.

Seguindo a notícia de luz

Desvio pelo corredor da fina psicologia

Nem só pela extroversão extática visionária ou pela introversão enstática do ensimesmamento, como foi dito, se descobrem as potências transpessoais. É desde logo pelo desdobramento de consciência (não só da consciência moral), que se assiste a presenças outras⁶² que em nós deliberam connosco ou até mesmo por nós, forças mais internas ou externas que devem ser apuradas e congraçadas em ordem, numa arrumação da interioridade de que depende a possibilidade de cumprir o *itinerarium* filo – sófico. É como se o homem fosse muitos numa complexidade subtil e ingerível do ponto de vista do pós-evento em que se colocam as hermenêuticas⁶³.

Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.

⁶¹ As Vias Arqueológicas estão, na sua síntese, em perfeita harmonia com a constituição antropológica radical, nela desembocam e dela nascem em concomitância orgânica.

⁶² Destas presenças dá notícia o δαίμων socrático, e antes disso o gnoma de HERACLITO (D. 119, M. 94) : ἦθος ἀνθρώπου δαίμων. É costume entender-se este fragmento como contraditor da passividade alegadamente presente na ética heróica, que submetendo o governo do homem a génios exteriores, o desresponsabilizaria. Deste modo, mostrando que o carácter do homem faz a sua sorte, Heraclito contraporía a propositura épica. Uma reapreciação do fragmento à luz do que vimos propondo (veja-se a noção expendida de ἦθος), redimensiona porém o aforismo.

⁶³ Com efeito, cada uma das moções estruturantes da vontade, firma-se numa tendência já volitiva, formando um eu-querente que disputa o governo da pessoa entretanto assim reduzida a um resultado, a um agregado disperso, sem unidade (sem uma unidade que não seja *legião*). Mais problemático é quando cada um destes eus parasitários evolui até dimensões racionais decisórias, como que decidindo pelo que havia de ser o decisor.

O realismo aristotélico, ao contrário do que vem a suceder com Kant, detém-se na diferenciação dos meios de acção, na cuidada distinção de graus e estados disposicionais, constituindo uma fina psicologia que não sacrifica estes dinamismos mínimos, em precipitações de condução a fins pretendidos⁶⁴. Antes intenta influir nas ditas condições processuais através de correctas disposições tornadas habituais⁶⁵, numa aproximação dianoética de virtudes, para tal observando as disposições incoativas enquanto primeiras moções⁶⁶, enquanto tendências estruturantes, prévias a qualquer acto de consciência ou mais elaborado conteúdo mental. Visando a aretologia de modo diverso, entende-se desde Homero que a virtude é algo outro, nela se percebendo uma realidade de alteridade que não humana, e que quando vivida se torna em motor de transcendência do Si próprio ao atingimento do Si mesmo⁶⁷. A experiência de virtudes não resulta pois de um orgulho gnóstico, mas, através de uma fina psicologia, de dar-se por fim a

⁶⁴ Para Aristóteles, como é sabido, a ética semelha a medicina; embora sejam necessárias generalizações, lida com casos particulares que merecem atenção particular. Servem também estes argumentos a intenção de expor o seu afastamento da teoria platónica das ideias, que fica assim contraposta pela impossibilidade ou improbabilidade da ideia de Bem. (Cf. ARISTÓTELES, EN., 1096^a 19; 1096b 31 e segs). Todavia para Aristóteles, como para o seu Mestre, a mais alta virtude corresponde à vida contemplativa, a via do Sábio, a mais prazerosa, a mais auto-suficiente (Cf. *ibidem*, 1177 a 12, e segs), sendo todo o exercício de virtudes de algum modo meramente propedêutico para esta virtude última. É a actualização do que de divino no homem haja, a divinização do homem (Cf. *ibidem*, 1177 b 26 e segs).

⁶⁵ No pensamento clássico, são sobretudo os sentidos, as emoções, os desejos e depois os pensamentos que estão em legítima avaliação ética enquanto transformáveis através da ordenação de disposições, tornando-as habituais, interiores, éticas. Fora deste âmbito ficaria a intuição intelectual que, de algum modo, pode entanto ser concitada, e influenciada de diferentes modos, determinantes afinal para o conseguimento primeiro.

⁶⁶ Documenta a suma importância desta diagnose, a história da ascético-mística cristã prestando a atenção a estes antecedentes iniciais, a estas mínimos e subtis proto estruturas estruturantes que precedem a acção e que muitas vezes a determinam irrevogavelmente. Da inapreensibilidade destas estruturas, mormente pelo que as sofre, resulta a imprescindível valia do auxílio que o director espiritual nestes contextos faculty.

⁶⁷ Processo que passa por uma repetição habitante ou de retentiva mnésica e que dependendo do tempo, historiciza o homem mas num horizonte de virtudes que é, por outro lado supra-temporal e além-histórico. É a eternidade suportada ou esteada no tempo que permite uma ontologia fundamental e não um qualquer esboço desencarnado como vem a suceder nas morais.

um abandono⁶⁸, participando de algo inadquirível, e penetrando num dimensionamento realmente humano mas que, inapreensível, é indicativo de uma identidade de transcensão⁶⁹.

O fio de luz confirma-se

O corredor do discernimento

Esta psicologia distintiva da cuidada observação de mediações entre as várias realidades estruturantes do homem em acto como Ser – acção está esmeradamente desenvolvida na tradição da espiritualidade cristã, via arqueológica de excelência por nos ser, senão o chão, o céu cultural⁷⁰. Na ascético-mística cristã, este processo de fina condução faz-se por intermédio do que vem a chamar-se discernimento espiritual⁷¹, que pedagogicamente orienta por entre a multiplicidade de origens dos impulsos espirituais,

⁶⁸ O abandono é privilegiado movimento interior na mística ocidental cristã, como se lê na incitação de abandono ao momento presente de uma obra que Urs von Balthasar considerou a síntese da mística europeia; Cf. Jean-Pierre CAUSSADE, *L'Abandon à la Providence Divine*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

⁶⁹ É o que ainda está presente em Aristóteles, na habituação de uma segunda natureza virtuosa, transcensora do que por dote natal fora previamente determinado, e que, atingida, muito mais do que o cumprimento de uma regulamentação, é a conjugação com o divino, é a vida contemplativa, a individuação ontológica desde logo alcançada pela consideração das referidas estruturas mínimas e fluidas.

⁷⁰ Com efeito, se é verdade que o gnosticismo, o maniqueísmo e o antropocentrismo são os sustentáculos superficiais de um mundo superficializado por efeito da exportação globalizadora da nossa incultura, é também verdade que nisso foi ínsita a mensagem cristã, de algum modo ainda em potência quanto ao seu cumprimento global. Existe assim, no entremeio de tantas propostas de superação de algo que nunca chegou a cumprir-se culturalmente, uma possibilidade absolutamente preservada, sendo o acesso que nos está mais límpido e virgem, posto que, de algum modo (mas de um modo sem referência com a verdade viva nele inscrita) co-fundador da nossa civilização. Assim, se é verdade que o solo fundamental pisado e que serve o império de consegimentos técnico-científicos, é fáustico, dicotómico e antropolátrico, maior é a Verdade que entre tudo isto passa e que, como se em teleologia contra-cultural, em todos nós pulsa num célico arrebatamento. Essa Verdade a fazer de céu para um solo medíocre, é a prístina mensagem cristã preservada.

⁷¹ O discernimento espiritual é aludido ao longo da S. Escritura, ora afirmando-o como condutor do caminho (Sl 25 : 9), como imprescindível conhecimento infuso (1 Cor 2 :13-14) que é capaz de distinguir entre o bem e o mal (Heb 5 : 14); por isso é aconselhada a prece (Tg 1:5). Veja-se ainda S. INÁCIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales, in Obras Completas*, Madrid, B.A.C., 1977. Nos exercícios, S. Inácio apresenta regras de discernimento com critérios que permitem a leitura da acção regular de Deus por intermédio das mais mínimas moções.

mas que é antes de tudo adveniente dessa mesma instância para a qual dirige, sendo Dom carismático mais do que estado metodicamente alcançável⁷². Assim também, o discernimento é a faculdade arqueológica que conduz de uma desindividuação psicológica a uma individuação ontológica, sendo já ela mesma procedente e sinal vivido de um contacto com a radicalidade para a qual dirige. O discernimento experimentado é a luz que vinda de além possibilita o movimento de aquém, e, posto que sumamente distintivo, aparta-se de quaisquer dicotomias morais e dos seus frustes imperativos de pretensão universal, provindo de um estado unitivo com a vida, com o próprio Ser. O discernimento distingue sem mediação, pois não compara para distinguir, antes se valendo de visadas simples e sintéticas⁷³. Discernindo-se a si mesmo, o discernimento descobre em si uma sua teleologia contemplativa, uma inteligência sobrecônsua, incarnando a Sabedoria numa vida iluminativa, vida que embora rara, sendo a possibilidade última do homem e faltando a este cumprir a sua possibilidade extrema,

⁷² O discernimento espiritual participa daquilo para que dirige, sendo como que discernido pelo próprio objecto de discernimento. Discernir não é tanto uma operação sensível ou mental mas intelectual no seu plano intuitivo suprarracional, operação possibilitada pelo estado atencional. Faculdade intermediária, participa já da Natureza para a qual dirige, dela sendo de algum modo dependente já que, por mais que haja o desenvolvimento das melhores disposições desse modo tornadas habituais, isso não garante por si mesmo nem a experiência de virtudes nem o discernimento que se confirma como faculdade adventícia. O discernimento espiritual é incisivamente indispensável ao contemplativo, sendo doutro modo importante na figura do director espiritual que distingue o dado tantas vezes ilusor mas de cuja identificação certa tantas outras vezes depende o aproveitamento das almas nos caminhos de oração. É a figura intermediária que muitas vezes através de uma exaustiva evidênciação apofática mostra o que se dá no foro íntimo. Importante é ainda documentar neste contexto, que assim como a experiência mística é hoje tida por irracional (devido a uma falsa matriz da racionalidade), assim também a inteligência mediante foi perdida pelo racionalismo numa empobrecedora circunscrição da inteligência dentro do pensamento, este dentro da medida mental que foi por sua vez diminuída à razão, e a razão por fim à mais vã lógica analítica. Para uma verificação da constituição e das modalidades do discernimento espiritual, veja-se a síntese de experiência vivida de Thomas MERTON, *Contemplative Prayer*, NY, Doubleday, 1996, pp. 34-37. Considere-se ainda a avaliação inspirada de Carlos. H. do C. SILVA, “Da Diferença Pensada ao Discernimento Vivido”, in *Rev. Port. De Filosofia*, L (1994), pp. 411-441.

⁷³ Cumpre explicar que enquanto os processos mentais comuns distinguem por comparação, e seguem uma tendência unificadora jamais realizada, o discernimento como visão simples participa do todo de diferenças composto, podendo dizer-se que distingue instantaneamente, interiormente e de modo natural.

é o próprio propósito da vida humana. É assim que o discernimento é também e desde logo o endoscópico $\gamma\nu\tilde{\omega}\tau\iota\ \sigma\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$, que culmina, nesse âmago ético de máxima interioridade, na conjunção com o absolutamente Outro⁷⁴. É afinal o cumprimento da filo – Sofia a ser impreterivelmente vivido, porquanto uma filo – Sofia que não se exige e não se cumpre em realização sapiencial redunda numa ignominiosa perversão.

A filo – Sofia da espiritualidade tem por mister reflectir as mediações e os estados internos de consciência, discernindo as moções evolutivas ou involutivas, de acordo com a aproximação ou afastamento da radicalidade ontológica e elegê-las como actos, mas o discernimento operante é, na sua visada última, imediato⁷⁵. Ergue em êxtases de relevância o que habitualmente permanece a coberto da repetição quotidiana de actos e de disposições internas de consciência. Acerto de consciência com a vida, o discernimento opera com a espontaneidade criativa da realidade pulsátil como o raciocínio analítico se vale de conceituações sem referência. Enquanto as morais de pretensão uniformizadora que desrespeitam a pura diferença da vida, o incontável, o heterogéneo e o irredutível da verdade, se valem da clássica lógica binomial e exclusivista segundo o princípio de não contradição ou do terceiro excluído, tem o discernimento a abertura ao infinito de possibilidades pois procede já de uma unidade tensiva, plural, diferencial, viva⁷⁶.

⁷⁴ Fica assim cumprida a proposta agostiniana de rumar do exterior ao interior e do interior ao superior, ou, doutro modo, da *veritas qua cognoscitur* à *veritas quae cognoscitur*. S. João da Cruz, pensando com o Livro X de *Confessiones* afirma: El alma que le quiere encontrar ha de salir de todas las cosas con la afición y la voluntad, y entrar dentro de si misma con sumo recogimiento. Las cosas han de ser para ella como si no existiesen. San Agustin habla con Dios en los Soliloquios y le dice: «No te hallaba, Señor, por fuera, porque mal te buscaba fuera, pues estabas dentro». Dios, pues, está escondido en el alma y ahí le ha de buscar con amor el buen contemplativo, diciendo: A dónde te escondiste?” Cf. S. JOÃO DA CRUZ, C. I, 6.

⁷⁵ O discernimento pode alargar-se em processo mas dá-se um salto translógico e meta-processual na passagem ao acto. Não será já uma decisão discernida mas um discernimento decidido a agir, como se verá adiante (Cf. *infra* n. 83). A abolição de uma decisão moral é uma clivada diferença que a ética assim entendida apresenta. Não deve ser confundido o uso mediato do discernimento para fins pedagógicos com o imediato acto discernente.

⁷⁶ Veja-se a unidade de diferenças constituída, por exemplo em HERACLITO, D. 50, M26, e D. 67, M 67. É viver além da medida humanista antropocêntrica que urdiu defesas contra o titanismo do mistério, defesas que na indiferença ontológica da mesmidade indiscernem a fecunda desmesura da vida. As Vias Arqueológicas conservaram sempre (e é esse até um aspecto identificativo das mesmas) o contacto com a desmedida que é a única medida da vida. Para uma perspetivação crítica do que seja

O estado discernente, aquém e além do bem e do mal, na sua lucidez de consciência plena e realizante de Ser, delibera numa co-criação coincidente com a vida e em obediencial oblação ao que a determina. É desta consciência lúcida e vigil que inere a possibilidade de uma acção ética, pelo que argumentações pró e contra o aborto, a eugenia, ou a pena de morte, por exemplo, situam-se irrevogavelmente numa dinâmica de afirmação – negação, de sim e não que nada participa da discernida convergência com a própria vida. O discernimento é sintético e simples, não analítico e composto, embora por isso mesmo possa analisar com precisão inigualável⁷⁷. Distingue porquanto primeiramente discerne a unidade da sabedoria além das fracturas de especialismos epistémicos na profusa inumerabilidade de cognoscíveis e de pensáveis, fazendo-o porém sem jamais sacrificar, antes incorporando, a multiplicidade da diferença ontológica, fundamento de tudo quanto há⁷⁸. É a visão diferencial pan – orâmica que só se logra dessarte porquanto coincide com o todo sintético, resolvendo pela consciência incindível mas reflexa da variedade, a disjunção aparente entre o gnoseológico e o ontológico. A disponibilidade para a diferença é ela mesma pedagógica, suscitando o deslumbramento pela variedade qualitativa, e que pela falência da análise metrológica ante o infinito ou pelo menos o inquantificável, resulta no despertar do estado atencional, cômico e vigil de que se vale o discernimento⁷⁹.

a urgência de um pensamento diferencial de singularidades, no contexto meta-filosófico do apuramento do que seja pensar (numa orientação que não seguimos, mas cuja importância reconhecemos), veja-se de Gilles DELEUZE, *Différence et Répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

⁷⁷ A decomposição analítica exaustiva, nunca descobre o mistério, a verdade e a extrema natureza da realidade sintética e da sua imediatez. É a imediatez da síntese que a torna irreduzível a qualquer analítica. A síntese convoca imediatamente para o imediato, imediatiza as mediações disso possíveis, e não é, por condição, decomponível. Tentar decompor uma flor é não participar da sua ideia de flor. A síntese com que o discernimento se identifica resulta aqui numa comunhão com o predefinido, com o ante-verbal, com o que, sem mais, É, vencendo os véus de conceitualização mental com que em lastro de milénios se ocultou a realidade no error de assim intentar dizê-la. Torna a afirmar-se que apesar de simples e sintético o discernimento pode operar no tempo de múltiplos modos, sofrendo uma necessária tradução na historicidade processual humana.

⁷⁸ É por ser sintético e simples que o discernimento atende a tudo quanto existe na sua mais explícita diferença.

⁷⁹ De facto, importaria relevar mais o estado atencional para que a consciência pode evoluir do que uma sua constituição automática intencional como descrita na fenomenologia. São Nicéforo dá-nos conta da importância vital da atenção para a vida interior : “Attention is the beginning of contemplation, or rather it’s necessary

É na experiência espiritual dos místicos que mais se alberga o humilde consentimento do variegado da diferença, do outro, do infinito, do incompreensível ou mesmo do incognoscível mas ainda assim experimentável, descobrindo-se deste modo uma outra multidimensionalidade antropológica e comensurando o contemplador com a infinitude do Ser⁸⁰. Dir-se-ia que se discerne na experiência do transcendente, uma experiência dele manada e um discernimento maior que já discerne o discernente⁸¹. A vigília assim discernida, diferencia segundo o autêntico e o inautêntico, ou o adequado e o inadequado, numa graduação onto – lógica de aperfeiçoamento de Ser e logo assim de estar, mas não se dando tanto por deliberação quanto por espontânea e imediata adesão ao que é Verdadeiro e Bom⁸², ao que está conforme ao Ser, ao que isso que tão sumamente É demande⁸³. Não há,

condition : for through attention, God comes close and reveals Himself to the mind. Attention is serenity of the mind, or rather its standing firmly planted and not wandering, through the gift of God's mercy. Attention means cutting off thoughts, it is the abode of remembrance of God and the treasure – house of the power to endure all that may come. Therefore attention is the origin of faith, hope and love;" Cf. E. KADLOUBOVSKY, e G.E.H. PALMER (eds.), *Writings From the Philokalia – On Prayer of the Heart*, London, Faber & Faber, 1992, p. 32. Para um aprofundamento da técnica espiritual da vigília atencional, tão presente na tradição hesicasta, ver Jean-Yves LELOUP, *Un Art de L'Attention*, Paris, Albin Michel, 2002.

⁸⁰ Tal experiência espiritual, requisita as instâncias mais primárias e últimas mas também toda a graduação de estados de consciência, solicitando o mais genuíno da inteligência, sem de nada prescindir. A arte, a simbólica, o mito, a filo – Sofia ou a ciência quando radicais podem desempenhar aqui uma importante condução pedagógica. Viver os paradigmas da complexidade, da simultaneidade, da paradoxia, ainda no sentir tudo de todas as maneiras pessoano, ajudam a concitar de aquém este estado de além donde tudo se vislumbra com particular e universal nitidez.

⁸¹ Lembra-se o percurso agostiniano do *noverim me, noverim te*. É a identidade resultante da máxima alteridade na máxima ipseidade descoberta (como se um Si mesmo mais autêntico Noutro maior descoberto), um infinito no finito reconhecido por infusão, ressoando o dito Paulino : "Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim" Cf. Gl : 2, 20.

⁸² Não sendo aqui a verdade a *ratio veri* como o bem da inteligência nem a bondade a *ratio boni* como a verdade da vontade e da acção, esquematismo interpretativo de que nos apartamos. O Bem e a Verdade são atributos simples e sintéticos, indissociáveis do Ser.

⁸³ Dá-se isto como se pelo instinto de Verdade (ou já de Deus) em nós num sentido divino por nós agindo, não havendo no acto do discernimento uma anterioridade judicativa e racional ao acto. Não há, pois, decisão. É-se discernimento em acto imediato sem processos de separação entre uma e outra coisa ou qualquer coordenada. Mesmo em face de uma situação dilemática faz-se o que se é.

propriamente, lugar a acto decisório mas indubitável visão que não escolhe numa ordem dicotómica⁸⁴. Se o discernimento das estruturas mínimas, muitas vezes prévias ao desejo e à vontade conduzem o homem de agido a agente, o discernimento discernido possibilita o movimento de agente a acção, longe de qualquer caracterização indecisa da liberdade humana. A liberdade, arqueo-teleológica, é a coincidência inequívoca com o Ser já entrevista no repto pindárico para nos tornarmos no que somos⁸⁵. O discernimento permite agir o que se É⁸⁶, sem ter de se pretender ser aquilo que se faz. É a conformidade com a Vontade que descoberta no fundo mais imanente é afinal dimanada e coincidente com o mais transcendente⁸⁷, é a sintonia com o

⁸⁴ Não se dá uma escolha com conseqüente resolução, porque a acção não acontece saída de uma actividade electiva de uma qualquer conflitualidade de motivos, não havendo o clássico labor de razão prática. Não se pode falar de um acto da vontade mas da Vontade em acção.

⁸⁵ O *humanum* descoberto como ainda em potência reclama que ser homem é ser mais homem, como a filo – Sofia deve cumprir-se satisfazendo o *telos* na sua potência inscrito até poder abdicar do seu erótico movimento de actualização. É deste modo que o ser mais homem não se confunde com uma intensidade permanentemente crescente. A ideia de que o humano é um *continuum* fazer-se, uma perpétua possibilidade em projecto, um aberto sem fim, cai na vertigem do horizonte incumprível, do irrealizável contrariado entanto pelos exemplos canónicos das figuras de santidade. Se o *telos* designa a perfeição à qual nada já falta para Ser, o homem só é teleologicamente cumprido enquanto sábio, santo, herói, feliz; estas, mais que meras possibilidades, inscrevem-se no horizonte teleológico como metas derradeiras. Isto foi insistentemente negado pelos filodoxos, muito por receio de ver terminada a sua mediação com algo que fora desviado para um horizonte cultural de recorte técnico e erudito. Kant também fixa este propósito na sua construção moral mas com uma latitude de humanidade bastante mais reduzida senão mesmo equívoca. Acrescente-se que para Kant a santidade, só atingível mercê da confirmação do postulado da imortalidade da alma pela razão prática exigido, se reduz ao acordo total e perfeito da vontade com a lei moral.

⁸⁶ O que se É no fundo universal de ser, mas sem deixar de integrar a sua necessária tradução na particularidade identitária.

⁸⁷ A sujeição a uma Vontade que mais íntima é reconhecida como mais autêntica e superior, é, no assim tipificado fulcro de uma individuação ontológica, estruturante de toda a mística cristã (senão de qualquer espiritualidade). Esta expressão de vida interior, iniciada por uma *purgatio* correspondente à desindividuação psicológica, é notoriamente patente na tradição contemplativa carmelita, por exemplo em Isabel da Trindade : “Ó Jesus, minha Vida, meu Amor, meu Esposo, ajudai-me, é preciso que eu chegue totalmente a isto, a fazer sempre e em todas as coisas o contrário da minha vontade.” Este passo de *mortificatio* conduz a uma coincidência com o Ser do ser, com a Alma da alma, ou com a Vontade da vontade : “Bom Mestre, Jesus, Supremo Amor, imolo-vos esta vontade para que não faça senão um com a Vossa”. Cf. ISABEL DA

Bem além do bom ou do mau no acordo com o acorde da vida, e é o reconhecimento da inspiração e a sua especulação em acção⁸⁸, acção que ostenta desse modo propriedades religadoras, unitivas, dando a ser o ser dos demais. Se saber é fazer, Ser é agir, e se é costume dizer-se que a acção advém sempre de uma teoria, ganha aqui tal asserção outro sentido legitimado, pois a acção procede sempre de uma sua coincidência com a visão (θεωρία). Só sendo inteligência se pode ser acção propositada de acordo com o Logos⁸⁹, não é já só tornar voluntário o involuntário mas ser Vontade em Acção, sem qualquer perspectivação antropocêntrica. Não é o sujeito pessoal e nem sequer o humano o *terminus ad quem* da acção, nem tampouco a sua causa eficiente.

TRINDADE, J 16 (II 34), *cit. in Escritos Espirituais*, Edições Carmelo, 1989, p. XXVIII. É o trânsito sempre descrito do *Amor Sui* ao *Amor Dei*, numa obediência à verdade (Cf. 1 Pe 1, 22), num esquecimento de si que desperta no Ser divino. A unicidade e excelência da ética cristã não parte pois de uma Dogmática (o que deviria em mais uma moral) mas de uma obediencial radicalidade, inevitável ao repto da sua mensagem. Deste modo, há uma ética cristã porquanto é o cristianismo radicalmente ético, e quaisquer morais que lhe sejam apensas derruem por inautênticas. Importante é ainda contrastar com o que já fora referido a propósito da moral kantiana (*vide supra* n. 43). A coincidência ontológica com esta Vontade Santíssima, demite qualquer necessidade de mandamentos ou quaisquer obrigações. É assim que Deus, por mais improvável é experimentável, sem ficar remetido para um postulado da razão prática para que a finalidade que a lei moral prescreve seja possível.

⁸⁸ A *speculatio* filo – Sófica passa aqui a ser uma encarnação sófica do Transcendente, um espelhamento em acção imediata do mesmo, porque, como se diz na epístola paulina aos romanos, “o que a lei ordena está inscrito nos seus corações” (Cf. Rom 2, 15.).

⁸⁹ O trânsito explanado está já na Inteligência inscrito, na Inteligência que nos entende e da qual podemos, se o pensamento nosso com essoutro coincidir numa dinâmica de objectividade e simples limpidez, participar. Só através de uma inteligência (prefere-se o termo a *ratio* ou a *mens*) obedecente e oblativa ao que a entende (ao Logos joanino), só um pensamento despojado que se permita pensar, pode ser a especulação, o *speculum* que assim indicativamente reflecta a teleológica fonte a arrimar. A humana inteligência é já divina, como reza o mito prometaico, e é na assunção de ser também ela lógica com o Logos, é nessa mística aceitação mais do que em gnóstico tentâmen, que jaz a possibilidade viver uma ética de acordo com a natureza humana e com a Natureza porque com o Ser (a natureza, tantas vezes aparentemente perdida e irrisgável entre as plêiades de possíveis, fica aqui essencialmente experimentável). Mas por isso deve a meta-ética começar por, quase numa kantiana lição (o que de Kant aproveitamos), estudar as condições de possibilidade de conhecimento, as estruturas pensantes, constituir uma cartografia íntima, psico-gnoseológica, para saber destrinçar o Logos noético da *mens* mensurante ou da *ratio* que racionaliza o raciocínio.

O Ser – acção é o máximo desindividuator psicológico⁹⁰ pela sua necessária individuação ontológica, e só deste modo, agindo o que se É, se compreende em última instância a contemplação activa, ínsita já na máxima tantas vezes incompreendida do *ora et labora*. Não é já o ser humano mas através do humano ser, o Ser em si mesmo, único fundamento que na compossibilidade de tudo, a tudo se refere. De facto, o aprofundamento da ipseidade surpreende-lhe uma inopinada infinitude na coincidência inclusiva com a alteridade, toda experimentada como um eu pluricêntrico mas já Uno em diferença mantida⁹¹. É na morada radical do ἦθος e mais além, no horizonte de puro Ser para o qual dão as suas janelas, que se resolve a tensão entre o carácter intransmissível, irrepetível e único de cada ente e a sua fundamentação universal enquanto Ser. Só num antropocentrismo ilusório se pode considerar o eu e o outro. Numa visão ética, numa ôntica vivência, tudo é um em relação interior de diferenças, mas não há tal coisa como um não eu⁹², assim como não subsiste o eu egologicamente entendido⁹³. É uma vez mais dentro da

⁹⁰ É também na mística a desindividuação psicológica, condição impreterível a uma coincidência de individuação com o Ser divino : “Scias pro certo, quia morientem te oportet ducere vitam. Et quanto unusquisque plus sibi moritur, tanto Deo magis vivere incipit.” Cf. Tomás DE KEMPIS, *De Imitatione Christi*, II, XII : 14.

⁹¹ É notório que a pretensão de universalidade das morais falhou em observar que ela se faz de diferenças mantidas. Consequência disso são as discrepâncias entre a acção (assim indómita) e o que se professa, aspecto conservado na descrição popular da figura do moralista como sendo um hipócrita (opondo-se à figura ética do Santo).

⁹² Afirmção que salvaguarda as experiências de Nada ou de Vazio, tantas vezes presentes na via contemplativa e que não cumpre aqui explorar.

⁹³ Vejam-se algumas éticas de relação, geralmente fundamentadas na natureza humana (concepção aqui preterida por se descobrir intra-cultural, secundária e sem relação com qualquer radicalidade, mesmo humana) e como ainda gnósticas e divisoras, muitas vezes enveredando por contos de fadas do Outro que nada aditaram, subtraíram ou transformaram nas consciências ou nos corações, no máximo conduzindo a solicitudes, ou o que é pior, a tolerâncias sociais sustentadas por hipócritas providencialismos institucionais. Na verdade, o costume Ocidental entretanto imposto mundialmente é o de um ser humano desvinculado dos outros seres e em competição agonística com a humanidade. O outro é o inimigo, o incómodo, a imperfeição a ser violada e transformada conformemente às conveniências pessoais de ocasião. Por isso o absolutamente Outro (onde paradoxalmente pode ser descoberta a vera identidade) foi aniquilado, redundando isso no anúncio da morte de Deus (e assim do homem). O horror à alteridade, é ainda o fundamento para a perfeita autonomia da razão e da vontade das morais, pretendendo assim uma autodeterminação defendida do ignoto, do imprevisível, do mistério pelo discernimento aceite. Confronte-se o dito com Paul RICŒUR, *Soi-même comme un Autre*, Paris, Seuil, 1990.

reflexão cristã que vamos encontrar o sumo esclarecimento desta universalização pela diferença, e de uma vida de relação descoberta no cerne do próprio Ser cuja constituição essencial é ser relação, e relação de Amor⁹⁴. É neste sentido que o homem é, como *imago trinitatis*⁹⁵ pelo discernimento discernido, e na sua ultimidade pela individuação ontológica lograda, uma acção relacional amorosa segundo a mais radical Vontade⁹⁶, e é neste sentido que reclamamos a palavra agostiniana, escandida com o transfim : *dilige et quod vis fac*⁹⁷. Sem quietismos ou monismos, porque cada homem como afluente de um mar ingente corre para esse mesmo mar mas com particularidades identitárias mantidas, dá-se uma unificação das individualidades, ou do inesgotável da diferença num outronexo de ser. E é porque esta constituição essencial da vida é mais que humana, embora no homem adquira a intencionalidade cônica que lhe é própria, que o indivíduo, fazendo-se mais do que homem na relação do Ser consigo mesmo no inesgotável de modos e formas, adquire dimensão cosmo-teândrica, vendo-se uno na diversidade⁹⁸.

⁹⁴ Cf. A categoria da Relação, diminuída na tradição desde Aristóteles, sofre com o cristianismo uma especial revisão substancializando-a. Verifique-se a exploração da categoria da relação pela estrutura trinitária. Cf. Raimon PANIKKAR, *La Trinidad: Una Experiencia Humana Primordial*, Madrid, Siruela, 1998, e José Maria da Silva ROSA, *O Primado da Relação : Da Intencionalidade Trinitária da Filosofia*, Lisboa, U.C.P., tese policopiada, 2004. Para a apresentação de como a Relação é Ser – Amor em acto, numa exploração com aplicações concretas, veja-se de Silvestre António Ourives MARQUES, *Tu não me Matarás! : Dimensões Éticas da Reabilitação da Pessoa Toxicodependente*, Lisboa, U.C.P., 2006.

⁹⁵ Repare-se na mudança de paradigma que interpretando assim a *imago Dei* se opera, tendo em conta que o Logos que geralmente se subentende como fundamento de tal imagem foi, como vimos exaustivamente, desvirtuado.

⁹⁶ A Ética torna-se, a esta luz, mais que o natural uso da inteligência inteligida, o Amor discernido pela experiência do que é Ser. É já a virtude teologal da Caridade que é Amor (Cf. 1 Cor 13 : 13). Veja-se o esclarecimento de C.S. LEWIS, *Readings for Reflection and Meditation*, London, HarperCollins Publishers, 1995, p. 114 : “That such a Gift – love comes by Grace and should be called Charity, everyone will agree... God, as it seems to me, bestow two other gifts : a supernatural Need – love of Himself and a supernatural Need – love of one another...”. Este Ser que é Relação de Amor, tem uma manifestação por obras, como recorda St.^a TERESA DE JESUS, M, 1 : 7 : “Y este amor, hijas, no ha de ser fabricado en nuestra imaginación, sino probado por obras;” O Amor que é O Ser, é o infinito onde desemboca a senda filo – Sófica, como adverte São Gregório do Sinai : “A perfect lover of wisdom is he who has perfected himself in the moral, natural and Divine love of wisdom, or rather in love of God.” Cf. E. KADLOUBOVSKY, e G.E.H. PALMER (eds.), *Writings From the Philokalia – On Prayer of the Heart*, ed. cit. p. 69.

⁹⁷ Cf. S. AGOSTINHO, *Epist. Joann. Tractatus*, VII, 8.

⁹⁸ Convém, ainda a este propósito, não esquecer a precursora ecologia cósmica franciscana, decorrente de uma visão comunal com a Natura e com a Vida.

Corredor de Luz

A síntese das Vias Arqueológicas é ela mesma pedagógica, psicagógica, metanóica, transformadora, carecendo ainda porém de uma adesão de vontade para se não quedar por requerente⁹⁹. Finda a aporia em que a meta-ética nos colocara, e evoluindo para uma endo-ética, ou, sem redundâncias, para uma ética pura, conclui-se¹⁰⁰ a necessidade de uma adesão, de uma conversão que se descobre em liberdade pura na sua essência¹⁰¹, pois que no seu movimento girante de *conversio*, dá-se uma adesão a uma possibilidade arquetípica que sendo descoberta nos descobre e surpreende no que não sendo já nós, verdadeiramente sejamos. A metanóia aqui insinuada é a con-versão à humana Versão genuína. A psicagogia que a possa induzir terá de inevitavelmente participar já dessa Versão a cumprir, esplendendo-a inspirada, e a egotística e individuada expressão própria e anárquica (mascarada de liberdade pela inumerabilidade de possíveis), está-lhe por antípoda natural¹⁰². Se Kant nos serviu de exemplo

⁹⁹ Adesão de vontade a uma Vontade maior e mais autenticamente minha do que a que por minha tenho consignado. É o movimento corajoso da desindividuação psicológica, o difícil passo de fé que ergue pela consumição no fogo de amor participativo: “Antiqua consuetudo difficulter relinquatur et ultra proprium videre nemo libenter ducitur. Si rationi tuæ magis inniteris vel industriæ, quam virtuti subjectivæ Jesu Christi, raro et trade eris homo illuminatus, quia Deus vult nos sibi perfecte subjicere, et omnem rationem per inflammatum amorem transcendere.” Cf. Tomás DE KEMPIS, op. cit., I, VIV : 3. De modo não menos enfático, num conhecido texto, St.^a TERESA DO MENINO JESUS, *Oeuvres Complètes*, Paris, Editions du Cerf, 1992, p. 964 : “O mon Dieu, Trinité bienheureuse, afin de vivre dans un acte de parfait amour, je m’offre comme victime d’Holocauste à votre amour miséricordieux, vous suppliant de me consumer sans cesse, laissant déborder en mon âme les flots de tendresse infinie qui sont renfermés en vous, et qu’ainsi je devienne martyr de votre amour, ô mon Dieu !”

¹⁰⁰ Não se tome esta conclusão por excursão ético-normativo comum, que o périplo não se confunde com sendas de erudição e de aparelhagem pensante, antes é um despojamento dos escolhos personalísticos a que, enfim liberta e enfunada pelo Espírito, possa alfin a nave rumar de volta ao porto, animada já pelos ventos que sopram circularmente do início que será por isso também o fim.

¹⁰¹ Esta é uma liberdade livre, não condicionada por uma inextrincável relação com o dever moral, como sucede no contexto kantiano. Trata-se da liberdade pela coincidência com a Verdade (Cf. Jo 8, 32).

¹⁰² De facto o derradeiro movimento de *conversio* descobriu-se como uma conversão ao si mesmo e, dessa autoscopia propecta, ou dessa devolução ao Si Mesmo, como uma coincidência com a Versão Universal integrando a fundamental diferença ontológica que lhe é constituinte. É, redizemo-lo, o cumprimento filo – Sófico, o cumprimento humano que não postergado a mero antropóide : “We may be content to remain what we call “ordinary people” : but He is determined to carry out a quite

sumário para as propostas morais, seria agora espectável, no seguimento da nossa exposição, encontrarmos para a ética pura um exemplo extraído do cristianismo. Pela tipificação exemplar, e para mostrar que não temos de ir ao ápice das mensagens espirituais para uma provecta demonstração da síntese das Vias Arqueológicas, escolhemos a figura vetero-testamentária de Salomão¹⁰³, referindo-a mormente à sua proverbial sentença¹⁰⁴. De acordo com os parâmetros do Antigo Testamento, Salomão é-nos descrito como um homem recto, mas claramente sem a metanóia amorosa típica da mensagem cristã, sendo até perpetrador de actos que por mais aceitáveis para o tempo ou para a conjuntura¹⁰⁵, servem para marcar a clivagem com o que sucede à sua prece solicitadora de inteligência cordial pelo discernimento¹⁰⁶. A prece é atendida por infusão divina

different plan. To shrink back from that plan is not humility : it is laziness and cowardice. To submit to it is not conceit or megalomania : it is obedience.” Cf. C.S.LEWIS, *Readings for Reflection and Meditation*, ed. cit. p. 69. Nas apologéticas de interesse proselitista, não se insiste geralmente na exigência do cristianismo, manifesta nas escrituras sagradas, como na tradição da literatura mística : “Qué pensáis, hijas, que es su voluntad? Que seamos del todo perfectas; que para ser unos con El y con el Padre, como Su Majestad le pidió, mirad qué nos falta para llegar a esto.” Cf. St.^a TERESA DE JESUS, M. 5 : 3, 8. A este repto, vem responder St.^a TERESA DO MENINO JESUS, *Oeuvres Complètes*, ed. cit., p. 962 : “Je désire accomplir parfaitement votre volonté et arriver au degré de gloire que vos m’avez préparé dans votre royaume, en un mot, je désire être Sainte, mais je sens mon impuissance et je vous demande, ô mon Dieu! d’être vous même ma Sainteté.”

¹⁰³ Confirmam-se as referências a Salomão no N.T., que, embora sejam citações de transposição, deixam notar o relevo concedido à majestade e à sabedoria do Rei : Mt 6:29; 12:42; Lc 11:31; 12:27.

¹⁰⁴ Cf. 1Rs 3 : 16. A sentença pelo Rei proferida ecoa pelos tempos como cânone de sabedoria, tendo originado o adjectivo “salomónico” presente em expressões como sabedoria salomónica ou sentença salomónica. A sentença decorreu da apresentação ao Rei de duas prostitutas que tendo dado à luz pela mesma altura e partilhando o mesmo aposento disputavam o direito maternal da mesma criança, pois que uma delas tinha inadvertidamente asfixiado a sua durante o sono. A sentença é proferida : “Dividite inquit infantem vivum in duas partes et date dimidium partem uni et dimidium partem alteri.” (Vulg. Todas as citações seguintes serão extraídas desta fonte).

¹⁰⁵ Veja-se os termos tipicamente vetero-testamentários em que fala de Adonias aquando do seu pedido de clemência (embora Salomão tenha poupado os concorrentes à entronização, acto atípico ao costume então corrente) : 1Rs 1 : 52, matando-o depois (seu meio irmão) num acto de aparente vanidade política (Cf. 1Rs 2 : 25.) idêntico ao que sucede depois com Joab (em 1Rs 2 : 31), e ainda mais notoriamente com Chimei (Cf. . 1Rs 2 : 46.). Isto, embora David o diga de homem Sábio (1Rs 2 : 9.).

¹⁰⁶ Cf. 1Rs 3 : 9. : “Dabis ergo servo tuo cor docile ut iudicare possit populum tuum

situando o Rei numa morada ética de ser com o Ser, de por participação discernir com um discernimento divino,¹⁰⁷ tornando-o Ser em acção. De facto, o que ainda ressoa na sentença de Salomão, de propor dividir o indivisível para detectar qual das prostitutas estava por unitivo e incindível amor ligada à criança, é a sobrenatural e inequívoca voz de Deus e não um mero juízo eleito entre outras possibilidades¹⁰⁸. Esta é uma sentença que advém de um profundamento ético, pois a construção do Templo (a morada do Ser) é resultado místico, não gnóstico, é uma construção que como a sentença, é unitiva e não divisora, e porque dimanada do Ser e alcançada pela humilde flexão ao mais que eu, é já não antropocêntrica. A sentença proferida é universal porque respeita a diferença específica da situação diante, é sábia porque numa mesma situação com diferentes protagonistas ou outras conjunturas, mesmo que mínimas, seria diferente porque coincidente com a verdade viva e não com concepções mentais¹⁰⁹. O discernimento conduz sempre à verdade mesmo

et discernere inter malum et bonum quis enim potest iudicare populum istum populum tuum hunc multum.”

¹⁰⁷ Cf. 1Rs 3 : 11 – 12 : “Et dixit Deus Salomoni quia postulasti verbum hoc et non petisti tibi dies multos nec divitias aut animam inimicorum tuorum sed postulasti tibi sapientiam ad discernendum iudicium / ecce feci tibi secundum sermones tuos et dedi tibi cor sapiens et intellegens in tantum ut nullus ante te similis tui fuerit nec post te surrecturus sit.” Repare-se pois que o coração sábio é aqui frisadamente um Dom.

¹⁰⁸ Cf. 1Rs 3 : 28 : “Audivit itaque omnis Israhel iudicium quod iudicasset rex et timuerunt regem videntes sapientiam Dei esse in eo ad faciendum iudicium.”

¹⁰⁹ Teria ainda de se aplicar um novo modelo físico que não o newtoniano ao Ser - Acção, uma física mais fina, subtil e complexa, como é encontrável no modelo quântico ainda referindo um paradigma que já pode ser dito clássico. É também uma reavaliação da revolução copernicana, entendendo o Sol como demasiado fulgurante para ser identificado com o sujeito (que assim melhor fora o sistema ptolomaico). Com efeito, a razão reguladora dos fenómenos, desligada de um fundamento absoluto em si (razão desinteligente), tornou-se em dogmático baluarte filodóxico que arrima a vista ao soalho da imanência, de algum modo irrefutável se nos mantivermos no registo apoucado, geométrico, binomial, newtoniano, ou doutro modo, gnóstico, dicotómico e antropocêntrico de que a filodoxia se vale para mentir a vida. A inteligência inteligida, o Logos participado é tanto mais autónomo quanto se reconhece por heterónimo como foi amplamente demonstrado, pelo que a autonomia da razão resvala afinal em metafísica nefelibata. É evidente que a sentença salomónica não podia considerar-se instituinte de uma legislação universal (nem tal se pretendia) não tendo a acção sido regida por uma motivação racional e tendo inclusivamente visado o seu resultado, pelo que não se podia afastar mais de Kant. Uma máxima universalizável e adoptável por todos os sujeitos é particularíssimo artificialismo mental.

se propondo uma mentira a isso veicular, como exemplifica a dita sentença. Não há pois qualquer estacionamento legislativo, a própria sentença é alegórica da diferença entre uma sófica visão, amorosa e única, representada por Salomão e pela prostituta que prefere dar o seu filho a vê-lo cortado ao meio, e uma justiça dicotômica, divisionista, e egoísta, representada pela prostituta que assente à proposta discernente do Rei. Já não temos de falar de um transcendental desontologizado segundo uma redutora revolução copernicana que serve afinal de tampão ao transcendente. Entre Kant e Salomão, discute-se a ética como uma gnose falhada em moral, ou como a mística que só pode ser, debate-se entre uma acção procedente de uma instrumentação conceptualista e o Ser – Acção pelo intelectualivo acesso à ἀρχή originária e integral do humano que se descobre mais que humano, Ser. A moral no máximo faz, produz acções formais a cumprir. A Ética, no movimento para o imo do Ser e na sua descoberta como Ser de relação amorosa, é a mais estimável acção transitiva, que é o fazer-se Ser, o filo – sófico fito ontopoietico¹¹⁰ que, como aqui vimos passa por uma necessária desobstrução psicológica, uma vez que o Templo precisa de todo o espaço existencial. O Ser, sendo maior do que as partes, não se priva de nenhuma delas. A sapiencial *ontopoiesis* que é acção e contemplação tudo mostrando como o mesmo, numa acção contemplativa, numa contemplação agente que são um mesmo ponto místico e unitivo, mostra-se-nos como o propósito filo – Sófico cumprido. A genuína filo-sofia é o psicopompo deste itinerário religador, pois conduz-nos a descobrir esse Santo dos Santos, esse discernido luzimento da inteligência cordial auscultando o coração inteligente que somos para que, nesse ponto sem ponto entre as asas seráficas sejamos nós, em nossa *con – scientia*, o propiciatório onde se dá o próprio *Logos*¹¹¹. A filo – Sofia

¹¹⁰ Fito que nunca fica porventura confirmado, mesmo na Graça, numa permanência teopática, como ainda no-lo evidencia a história de Salomão, depois caído em desgraça. O mister ontopoietico como acção transitiva por excelência ética aqui descrito, contraria o habitual foro à ética concedido como sendo das acções intransitivas, do domínio do *agere*, da πράξις, e não do *facere*, ou da ποιήσις...

¹¹¹ Fica destarte sintetizada a tensão dialéctica clássica entre νόμος e φύσις uma vez que a natureza do homem é legislada pelo próprio Ser. O Ser é νόμος enquanto Λόγος e é essa a sua natureza, a sua φύσις. Uma diferente interpretação dos dois termos, recordamos, conduzira a sofística a decretar o homem como natural, não convencional, começando a moral a ser vista como uma convenção de não agressão e esboçando-se assim um contractualismo incoactivo. A nossa tese, é necessário dizê-lo, não deve ser confundida com os naturalismos que esquecem as mais altas e puras faculdades

só pode ser uma ciência se alçada a *Scientia Dei* feita em cooperação com a Graça, sendo já por si mesma um Dom. Saber aceitar é toda a ciência¹¹² discernindo a diferença qualitativa da realidade; e discernir é ser discernido no perfeito abandono, na divinização de uma rendição.

A Ética assim considerada é sempre nascida de uma situação limite, pois que a viagem descrita é tal, limítrofe entre a vida e a Vida, entre a prisão egóica e as velas pandas de transpessoalidade. Descoberta a Viagem, descobrindo-se que inapelavelmente se é assim viajante, pode bem dizer-se para a anterior, equívoca porque parcelar mundividência: *hic deficit orbis*, e saber-se que se viaja ora no Infinito do Mistério sem fim onde tudo é Diferença fundamental. Viver é pois uma situação limite, limítrofe entre o mar morto da indiferença ao si, aos outros, ao mundo e aos mundos, e as marés vivas de se saber em viagem aguda, e de nessa peregrinação, participando e veiculando o *Logos* espelhante do Céu inapreensível em quaisquer espelhos, ter de gerir o barco, ter de dirigir responsabilmente, sendo vento. A autonomia requer um *autós*, e essa dimensão só se atinge abrindo defesas para a alteridade desde logo nos outros reflexa e antes ainda, no Outro do outro de nós. O próprio tange-se pelo outro, e a ética torna-se, a esta luz, mais que o natural uso da inteligência inteligida, o Amor discernido pela experiência do que é Ser.

Saímos do labirinto.

O labirinto éramos nós.

humanas que podem dizer-se operar *per modum naturae*, bem como o dado transcendente que sustenta a natureza. Não é esta, pois, uma falácia naturalista, mas a renaturalização face à falácia artificialista que entretanto vingou.

¹¹² Se o discernimento discernindo-se abdica dos paradigmas de métrica exactidão mais convenientes à epistemologia das ciências da natureza, não prescinde jamais do rigor e da distinção precisa, tão necessários à esquivia dos enganos espirituais. Como vimos, é muitas vezes no ante predicativo momento pré-nocional que tudo se decide, é nesse foro que se ganha ou perde o homem, é esse o início da interioridade ética, essa a possibilidade primeira de livremente discernir pela atenção concedida.



A Obra que aqui se apresenta centrada no tema da Ética para Situações-Limite teve desde a sua origem uma dimensão multidisciplinar e por isso mesmo, à medida que se foi desenvolvendo, tornou-se interdisciplinar, ou seja, os investigadores das diferentes disciplinas que se encontraram a reflectir sobre este tema, perceberam rapidamente que todas as disciplinas tinham questões relacionadas com a ética e que a mesma ética podia ser um ponto de encontro entre elas. Porém, a ética equacionada nestes textos é a ética radicalmente entendida, antes das precipitações de uma ciência de costumes descritiva ou de uma qualquer proposta normativa que melhor se diria de moral. Embora muitas vezes tratadas dentro de uma sinonímia, ética e moral merecem, numa avaliação detida, evidente distinção. Explora-se aqui uma ética fundamental no sentido de tentar encontrá-la no profundo domínio do Ser que se descobre na interioridade do acto, nesse fulcro donde emana a acção que é o ser – humano. Deste modo, o agir e o ser encontram-se num horizonte em que ser e relação coincidem. As situações-limite em causa configuram-se como momentos críticos que concentram possibilidades de existência genuína. Nestes textos, exploram-se tais situações nos limites antropológico, lógico, fisiológico, ecológico e filosófico, cujo horizonte, por si lato, permite encontrar uma ética nesse avanço limítrofe da vida extremada, mas já como extrema potência ilimitada da vida. Assim, mais do que um ponto final, esta Obra pretende abrir um novo parágrafo; aquele que visiona como na racionalidade se pode transformar os nossos limites em possibilidades.