

Ética Relacional: um caminho de sabedoria

[COORD.]
SILVESTRE OURIVES MARQUES
MIGUEL OLIVEIRA PANÃO
PEDRO VISTAS



Ética Relacional:
um caminho de sabedoria

Título Ética Relacional: um caminho de sabedoria
Coordenadores Silvestre Ourives Marques, Miguel Oliveira Panão, Pedro Vistas
Coleção Estudos de Filosofia
Diretor Carlos Morujão
Conselho Editorial Américo Pereira, Mendo Castro Henriques,
Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Jorge Teixeira da Cunha

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito dos projetos UID/FIL/00701/2013 e UID/FIL/00701/2016

© Centro de Estudos de Filosofia
© Universidade Católica Editora

Revisão editorial Ana Cunha
Capa OMLET design
Imagem da capa *Diógenes*, Jean-Léon Gérôme. Óleo s/tela
Paginação acentográfico
Impressão e Acabamento Europress, Lda.
Tiragem 300 exemplares
Depósito Legal 0
Data outubro 2017

ISBN 9789725405819
ISBN e-book 9789725405727

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



ÉTICA RELACIONAL

Ética relacional : um caminho de sabedoria / coord. [de] Silvestre Ourives Marques, Miguel Oliveira Panão, Pedro Vistas. – Lisboa : Universidade Católica Editora, 2017. – 200 p. ; 23 cm. – (Estudos de filosofia. Filosofia prática). – ISBN 9789725405819
I – MARQUES, Silvestre Ourives, coord. II – PANÃO, Miguel Oliveira, coord. III – VISTAS, Pedro, coord. IV – Col.
CDU 177

Ética Relacional: um caminho de sabedoria

coordenação Silvestre Ourives Marques
Miguel Oliveira Panão
Pedro Vistas

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA

Índice

Introdução	7
A Utopia da Fraternidade Universal em Chiara Lubich <i>Raúl Silva</i>	13
A Utopia da Unidade e uma nova interpretação através da fraternidade universal na vida, no pensamento e no Carisma de Chiara Lubich: implicações filosóficas, teológicas e científicas <i>Silvestre Ourives Marques, Pedro Vistas, Miguel Oliveira Panão</i>	24
Da Ética Radical de Cristo <i>Pedro Vistas</i>	60
Prescindir da Ética em <i>situações-limite</i> ? <i>Pedro Maria Godinho Vaz Patto</i>	124
Uma Ética “com” a Natureza <i>Miguel Rosa Oliveira Panão</i>	147
Existência e Transcendência Para uma leitura do <i>carisma da unidade</i> em Chiara Lubich <i>Joaquim Cerqueira Gonçalves</i>	184

Introdução

1. Na continuação da edição de 2011

A presente Obra, na sequência daquela publicada em 2011, volta a centrar-se no tema da Ética e, mais uma vez ainda, assume uma dimensão multidisciplinar em virtude do carácter interdisciplinar que, desde o início desta experiência no CEFi, antes mesmo de iniciarmos o atual milénio, já reunia e interessava investigadores de diferentes disciplinas, os quais se encontraram a trabalhar, de modo transdisciplinar sobre algumas questões éticas que se colocavam às mais variadas matérias, humanísticas ou científicas, pois, a própria reflexão ética podia, afinal, ser um ponto de encontro entre elas. Dá-nos a sensação de começar a alcançar o desiderato expresso no título da presente edição: *Ética relacional: um caminho de sabedoria*.

Desta experiência resultou então, em 2011, a Obra que teve como título, *Transformar os limites em possibilidades* e como subtítulo, *por uma ética ontológica relacional*. A coordenação, tal como agora, esteve a cargo dos investigadores, Silvestre António Ourives Marques, filósofo, teólogo e jurista, Miguel Oliveira Panão, Engenheiro mecânico com preocupações ambientais e interessado na reflexão ética e teológica e Pedro Vistas, filósofo puro, numa abertura à mística e à teologia.

Esta Obra, estando sempre centrada na Ética, como se disse, quer abordar as questões do cumprimento tópico de todas as utopias, pois assume a filosofia *in Spiritu* e, por isso mesmo, não descarta o préstimo da mística e da teologia para compreender o contributo de uma ética relacional para a unidade: da família humana, da política, das instituições sociais e culturais, das religiões e da fraternidade universal. Para tal efeito, investigou-se um Carisma atual, aquele de Chiara Lubich e, conseqüentemente, alguns dos seus escritos e da doutrina que deles decorre, atinente ao tema que nos propusemos.

2. Assumpção de uma filosofia de inspiração cristã

A presente publicação segue, assim, o rumo de uma assumpção cristã na sua reflexão, como aliás é recomendado às universidades católicas no

documento conciliar *Gravissimum Educationis*. Com efeito, não será de estranhar que a investigação tida em sede católica se assuma como cristã, a par de não prescindir da suma objetividade que qualquer produção de cariz filosófico demanda. Ademais, a aliança entre fé e razão é não só um dos pilares dos primeiros séculos do cristianismo, depois aprofundada na escolástica, e amadurecida até aos nossos dias, como vai ao encontro do desígnio humano por tal ser próprio da constituição antropológica, e mesmo, tido o homem enquanto criatura e admitido como imagem de Deus, é esse diálogo sinal do desígnio divino como é esse sinal já um primeiro, incoactivo, diálogo com Deus. Não se trata dos extremos em que se coloca a razão da fé ou, doutro modo, a “fé” na razão, mas antes do reconhecimento da indesligável unidade de tais dimensões em nós e que em nós concorrem para acharmos a nossa própria unidade enquanto seres relacionais. É com tal radicalidade instrumental que, nestes estudos, iremos ao centro da ética, porque ao centro do homem. Sem dogmáticas, tanto quanto sem desatender ao horizonte cristão que nos direciona, procuraremos refletir sobre as realidades éticas, não num mero levantamento historiográfico de escolas, correntes e autores, ou ainda apenas como problematização do estatuído, mas, tendo em conta a radicalidade do que é, deduzir o que haja de haver, fazendo deduzir do ser o dever-ser.

A experiência de Deus, ou mesmo só o seu horizonte, não é assim um impedimento para pensar, mas antes uma desmedida logóica que nos impele a pensar além, numa filosofia que transcende, que ultrapassa os limites em ordem a, desde logo neles, surpreender possibilidades, conciliando deste modo o que seja a matriz filosófica inaugural socrática, com a prodigalidade milagrosa que é sinal e Dom de Deus. Para o pensamento cristão, Deus não é o jugo aporético face ao livre exercício racional, mas o que, nas aporias a que esse exercício necessariamente conduz quando assumido como processo fechado e independente, se doa como inesgotável fonte de possibilidades poréticas, possibilidades que nos levam à evidência da verdade vivida (horizonte último da ética). Deste modo, conseguiremos uma filosofia mais filosofal, porque mais desemeçada de relativismos que consideram de igual modo todas as variáveis proposicionais assim nada concluindo. A filosofia só se salva do ceticismo máximo e do seu conseqüente imobilismo se houver uma pedra angular. Há sempre um dado de fé, crítico ou acrítico, nem que seja a “fé” de que não possa tal existir. Ora a fé cristã, baseada numa experiência tópica e realíssima do amoroso diálogo com Deus (e todos nós sabemos como é real e indesmentível qualquer modalidade genuína de amor), tem em tal experiência espiritual uma pedra angular,

um “rochedo” sustentável, um ponto inamovível a partir do qual se possa construir. Assumimos, pois, uma filosofia inspirada – in Spiritu – e que inspire, não temendo, sob a força desse alento, afirmar segundo o que se sabe como seguro. É por isso que mais do que justificada no enquadramento dos princípios fundacionais da UCP e do CEFi, a assumpção de tal identidade pensante está desde logo justificada pelas vidas daqueles que aqui contribuem para um pensamento que se pretende alargado à comunidade de leitores que conosco meditem nisto que é tão indispensável a todos. Deste modo, rejeitamos o sem-limite de contemplar todos os possíveis e que tem sido nas últimas décadas a maior limitação do ser-humano, mas, por mor da pedra angular de que não prescindimos, cremos estar em condições de oferecer uma reperspetivação viável, porética, tética, um caminho percorrível além da impassibilidade relativista que resulta na aporia de se não dar um passo ante todas as possibilidades admitidas. Só caminha quem sabe para onde segue e quem não duvida, e assim crê que possa dar um passo.

É assim que nos vinculamos a um propósito de radicalização da ética até nela descobrir o radical que a permite, isto é, da constituição antropológica ao fundamento divino que a sustenta, promovendo um pensamento que, não abdicando de comentar com quem pensou previamente, seja efetivamente criativo e não apenas hermenêutico, como Criativo é o Espírito que o alenta além de tecnicidades culturais com que a produção filosófica tem sido confundida, e concedendo, deste modo, genuíno proveito a quem nos leia. A partir deste mesmo fulcro unitário, faremos derivar perspetivas diversas sobre o Uno, que da unidade decorram e que para a unidade concorram ultimamente (assim se explica a pluralidade de angulações do estudo e o proveito unitivo que as mesmas apresentam), respeitando o mote universitário (que no seu cumprimento deve ser, como diz o seu nome, um encaminhamento do diverso para o uno e não uma diversidade sem mais, no estilhaçamento de especialismos quedados em si mesmos).

3. O Carisma de Chiara Lubich

Admitir que saber de onde se vem e para onde se vai não inibe a caminhada, mas antes a anima de sentido (que o contrário é error), não dispensa saber que vestuário se usa. Com efeito, ninguém terá por constrangimento o uso da veste e mesmo do calçado que propicie uma mais livre caminhada, adequando-nos ao clima e ao terreno expectável, agora que conhecemos o nosso destino. Ora, serve a analogia para declarar que se O Espírito é uno, múltiplas são as vias dispositivas para o recebermos ou comungarmos,

e entre nós a inspiração particular de que nos recobrimos neste estudo veio a ser o luminoso carisma de Chiara Lubich, foi dessa inspiração particular que partimos ao encontro da universalidade do Espírito. Mas esta é uma veste que se usa por debaixo da pele, incarnando-a, menos sendo por ela vestido do que descobrindo-a como o corpo que nos recebe como vestes, como viáticos para a jornada.

Neste sentido e como já referimos, os três principais responsáveis por esta edição, têm vindo, ao longo dos últimos anos, a aprofundar do ponto de vista filosófico e teológico a doutrina que decorre do Carisma que Deus concedeu a Chiara Lubich e dos escritos que, ao longo da sua vida foi produzindo, uma grande parte já publicados, mas uma outra parte significativa, ainda inéditos. Todos estes escritos se encontram, neste momento, à disposição dos responsáveis pela organização da fase diocesana da Causa de Beatificação da Serva de Deus Chiara Sílvia Lubich, de que é Postulador, Silvestre Marques, um dos autores desta edição. Espera-se poder passar em breve à fase Romana da mesma Causa, de cujo estudo aprofundado resultará a resposta à interrogação de partida sobre a fama de santidade de sinais e sobre a prática das virtudes heroicas da Serva de Deus. Mais uma motivação, a partir do estudo do pensamento e da doutrina de Chiara Lubich e do seu carisma, para enfrentar as questões atuais da Ética, enquanto cumprimento tópico de todas as utopias, na medida em que o seu Carisma é precisamente a unidade (“*Ut omnes unum sint*”, *Jo 17, 21*), fundamento de uma ética relacional para a unidade, cuja meta tópica o tem vindo a demonstrar:

“Poderias contar-nos como nasceu em ti a ideia do mundo unido? Como começou esta aventura da unidade?”¹:

(...)

Como começou esta aventura da unidade?

Caríssimos, começou quando, não eu, mas Outro o quis.

Não sei se sabem que, de tempos em tempos, são concedidos, a algumas pessoas, certos dons, a que se dá o nome de ‘carismas’.

Provêm d’Aquele que rege a História e a conduz para um objetivo muito claro: o bem, fazendo com que contribua para isso até mesmo tudo aquilo que de muito triste nós, homens e mulheres, podemos fazer neste mundo.

¹ Rocca di Papa (RM Itália), 26 de abril de 1999 – Mensagem de Chiara Lubich gravada em vídeo para os Jovens por um Mundo Unido e para os participantes do Encontro do 1.º de maio em Loppiano (FI Itália).

Refiro-me a Deus, a Deus que é Amor, em quem muitos de nós acreditam com todas as forças.

Pois bem, um dia, muitos anos atrás, também nós recebemos um desses carismas.

Através dele, compreendemos que cada um de nós, jovens nessa altura, tinha um designio maravilhoso, um plano, quase uma missão: dedicar o tempo de vida que nos restava, para que todos fossem uma coisa só, pondo em ação, no nosso coração e no de todos, o amor.

Era fantasia? Era utopia?

Com certeza que não, já que um dia Jesus rezou ao seu Pai no Céu precisamente assim: 'Que todos sejam uma coisa só'. Podia o Pai-Deus de um Filho-Deus, com quem é um só Deus, não escutar a sua voz?

Foi então que partimos com segurança nessa direção.

Atualmente, no mundo, contando crianças, jovens e adultos, somos milhões e milhões de pessoas, de quase todas as nações existentes. Não podemos calcular quantos somos; é impossível.

Logicamente, entre os nossos, há quem não tenha a nossa fé, mas outra, ou quem não crê mesmo em nada. Todavia, possuem também eles a 'benevolência', como se diz, que não falta em nenhum coração humano. Assim caminhamos, também juntamente com eles, rumo à meta que é a família universal, rumo à edificação de um mundo unido.

E, se Deus está connosco, quem estará contra nós?

(...)

E ainda:

'Nós temos a idade que tu tinhas quando começaste... Se tu estivesses no nosso lugar, o que farias hoje?'

Se eu fosse um de vós, antes de mais, faria meu o património que já existe. Sentir-me-ia solidário com aqueles milhões de pessoas já encaminhadas e acrescentarei à causa dois contributos possíveis:

Em perfeita fidelidade com quem começou, em solidariedade com todos aqueles que nos precederam, empenhar-me-ia em amar com um ardor – se é possível – ainda maior e intensificarei a rede do nosso Movimento, que, hoje em dia, abraça o nosso planeta. Isto é, tudo faria para crescer em profundidade e em extensão.

Por outro lado, ficaria também sempre atenta às necessidades que, de tempos em tempos, se apresentam à humanidade para lhes responder. Mas, para poder alcançar esta meta é necessário conhecer melhor a nossa revolução de amor, os seus métodos, a sua tática, os seus meios. E este conhecer, para além do viver, é um dos vossos deveres. Pedi, portanto, a quem vos pode responder, para saber como tudo isto é possível. E, contemporaneamente, lançai-vos sem reservas. Cabe agora a vocês empunhar a bandeira do nosso Ideal. Num lado da bandeira está escrito: unidade, amarmo-nos reciprocamente até sermos capazes de morrer uns pelos outros; o outro lado sugere o meio: o esforço, a fadiga, com a disposição também de sofrer, a fim de que no mundo resplandeça uma única família. Vocês são jovens. Não vos pode faltar a coragem! Se nós o pudemos fazer, por que não o podem vocês? Felicidades! Que este dia seja tal que se torne inesquecível para todos vós”².

Silvestre Ourives Marques
Miguel Oliveira Panão
Pedro Vistas

² Alguns dos autores da presente edição fazem parte daquela geração que acolheu, em 1999, esta mesma proposta e se aventuraram na sua concretização. Outros tinham acolhido, enquanto jovens, idêntica mensagem nos finais dos anos 60 e durante os anos 70, pela qual pautaram também a sua vida académica e profissional e que os leva ainda hoje a pugnar por este pensamento ético que se concretiza numa ética relacional para a unidade.

A Utopia da Fraternidade Universal em Chiara Lubich

RAÚL SILVA

“Rever a nossa história é indispensável para manter viva a identidade e também para robustecer a unidade da família e o sentido de pertença dos seus membros. Não se trata de fazer arqueologia nem de cultivar inúteis nostalgias, mas de percorrer o caminho das gerações passadas para nele captar a centelha inspiradora, os ideais, os projetos, os valores que as moveram, a começar pelos Fundadores, pelas Fundadoras e pelas primeiras comunidades. (...) Narrar a nossa história é louvar a Deus e agradecer-Lhe por todos os seus dons.”

Papa Francisco, Carta apostólica *Às pessoas consagradas*
(21 de novembro de 2014), 1.

Chiara Lubich nasceu em Trento, a 22 de janeiro de 1920, e morreu em Rocca di Papa, nas proximidades de Roma, a 14 de março de 2008, deixando por herança aos membros do Movimento dos Focolares, por ela fundado, o seguinte desejo: “Sejam uma família”¹.

Tal desejo está certamente de acordo com a inspiração inicial da sua vida e do “focolar”. “Focolare” é um vocábulo italiano que significa simplesmente “lar”, ou melhor, a família reunida ao redor da lareira, simbolicamente, reunida pelo fogo do amor.

Loreto

Segundo uma antiga tradição, os anjos transportaram a casa da família de Jesus, Maria e José de Nazaré para Loreto, localidade situada na região das Marcas, na Itália, dando origem a um sumptuoso santuário e à atual cidade. Em dezembro de 1939, Chiara participou, em Loreto, num retiro

¹ Chiara Lubich aos focolarinos: “Siate una famiglia”; em Rocca di Papa, 25 de dezembro de 1973. Cf. LUBICH, Chiara, in *Mariapoli*, xxv n.º 4/5 (aprile/maggio 2008), pp. 6-7.

para jovens estudantes da Ação Católica. Durante a sua permanência na “casa”, teve a nítida sensação da harmonia existente entre Maria e José, a qual permitia a presença de Jesus no meio deles. Sentiu-se particularmente atraída por este convívio. Não só atraída, mas chamada a uma vida idêntica. De facto, no Evangelho segundo São Mateus lê-se: “Onde dois ou mais estiverem reunidos no meu nome, eu estarei no meio deles”².

Regressando a Trento, dedicou-se totalmente ao amor de Deus e do próximo. São prova disso as “cartinhas dos primeiros tempos”³ às aspirantes da Ação Católica, às suas alunas, a religiosos, familiares e amigos, aos membros da Ordem Terceira de São Francisco na qual, entretanto, se consagrou com um voto de castidade, emitido a 7 de dezembro de 1943⁴.

Naquelas cartinhas, como “em família”, comunica a sua experiência, expõe o seu pensamento, convida todos os seus interlocutores a uma vida autenticamente cristã, baseada em Deus Amor, no empenho em permanecer sempre na vontade de Deus manifestada pela Palavra de Deus, em amar cada próximo sob o exemplo de Jesus crucificado e abandonado, em viver o amor recíproco e, portanto, a unidade pedida por Jesus ao Pai - “Que todos sejam um”⁵ -, em escutar a voz do Espírito Santo que é Espírito de Amor, inspirando-se, para tal, em Maria de Nazaré⁶.

Origem do ideal da fraternidade universal em Chiara Lubich

O pacto de amor recíproco

O sonho de Chiara, e das pessoas que, entretanto, se ligaram a ela, confrontou-se imediatamente com a dura realidade da Segunda Guerra Mundial que explodiu, então, entre nações irmãs, entre cristãos. Os efeitos da guerra fizeram-se sentir imediatamente.

² Mt 18, 20.

³ LUBICH, Chiara, *Lettere dei primi tempi (1943-1949) alle origini di una nuova spiritualità*, Roma, Città Nuova, 2010.

⁴ Considerada data de fundação do Movimento dos Focolares.

⁵ Jo 17, 21.

⁶ Cf. LUBICH, Chiara, *Lettere dei primi tempi (1943-1949) alle origini di una nuova spiritualità*, Roma, Città Nuova, 2010. Na sua tese de doutoramento “La scrittura epistolare cattolica come pratica di insegnamento: uno sguardo su Chiara Lubich e le sue strategie di formazione”, Maria José Dantas, explica o uso feito por Chiara com as cartas dos primeiros tempos: o seu interesse foi sempre o de não perder o contacto com as pessoas que sentia que Deus lhe confiara e, ao mesmo tempo, progredir conjuntamente no caminho da santidade.

Durante os bombardeamentos, ela e as suas amigas também se refugiavam nos abrigos antiaéreos. Devido às circunstâncias, levavam consigo apenas um pequeno Evangelho. Dado que os abrigos não eram seguros, viviam sempre diante da morte. Surgiu-lhes, então, a seguinte pergunta: “Existirá uma vontade de Deus que Lhe agrade de maneira particular?” Se morressem, gostariam de tê-la realizado, pelo menos nos últimos instantes da vida.

Abriram o Evangelho e pareceu-lhes reconhecer no Mandamento Novo a resposta: “É este o meu mandamento: que vos ameis uns aos outros como Eu vos amei. Ninguém tem mais amor do que quem dá a vida pelos seus amigos”⁷. Olharam umas para as outras e declararam-se reciprocamente: “Eu estou pronta a dar a vida por ti; eu por ti, eu por ti; todas por cada uma.” Deste modo, com este pacto de amor recíproco, as necessidades do dia a dia passaram a encontrar resposta no amor fraterno. Talvez não lhes fosse pedido que morressem efetivamente umas pelas outras, mas podiam partilhar preocupações, alegrias, dores, os pobres bens pessoais, as pequenas riquezas espirituais...

Os “mais pequeninos”

Entretanto, em Trento aumentava o número de pobres, de jovens chamados às armas, de fugitivos, de desesperados. Chiara e as suas amigas dividiram entre si as zonas mais pobres da cidade e foram procurar Jesus presente nos “mais pequeninos”. Iniciaram com essas pessoas uma comunhão até mesmo dos seus bens pessoais. De facto, nos quartos delas sobraram apenas os colchões e um quadro de Jesus crucificado e abandonado, expressão do amor mais excelso, que elas escolheram como Ideal das suas vidas. A despena ia-se esvaziando: não podiam acumular bens essenciais, indispensáveis a quem nada tinha. Além disso, sempre que possível, convidavam os pobres para as refeições, servindo-os o melhor que podiam, como hóspedes de honra.

Dado que a comunhão de bens não era suficiente para atender a tantas necessidades, recorria-se sistematicamente à Providência divina. Por exemplo, um dos pobres precisava de um par de sapatos número 42. Obviamente, Chiara e as suas amigas não possuíam sapatos de homem. E foi assim que, confiante nas palavras de Jesus “Sempre que fizestes isto a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim mesmo o fizestes”⁸, e “Pedi,

⁷ Jo 15, 12-13.

⁸ Mt 25, 40.

e ser-vos-á dado”⁹, Chiara dirigiu-se a uma igreja e, diante do tabernáculo, pediu: “Jesus, dá-me um par de sapatos número 42 para ti naquele pobre”. Ao sair da igreja, veio ao seu encontro uma jovem sua conhecida que lhe entregou um pacote. Quando Chiara o abriu, viu que continha um par de sapatos número 42.

Filhos do único Pai

É neste contexto e neste clima que emerge a mundividência de Chiara.

Havia já três anos que Chiara iniciara, juntamente com as suas amigas, o novo percurso espiritual, fruto do carisma da unidade, o qual começara a manifestar-se de maneira cada vez mais evidente nela. Com o desmoronamento, devido à guerra, dos ideais pessoais, deu-se a descoberta tangível da paternidade divina.

Amando Jesus em cada próximo, sobretudo nos que mais sofriam, o grupo foi crescendo em número até se tornar uma verdadeira comunidade, concentrada na prática do Evangelho. Passaram a encontrar-se regularmente. Chiara dirigia-lhes a palavra, preparando, para o efeito, algumas anotações. Numa dessas lê-se:

“Acima de todas as coisas, a alma deve tender a fixar o olhar no único Pai de muitos filhos. Depois, olhar para todas as criaturas como filhas do único Pai. Ultrapassar sempre com o pensamento e com o afeto do coração todo o limite posto pela vida (simplesmente) humana e tender constantemente e por hábito adquirido para a *fraternidade universal* num único Pai: Deus. (...) Jesus, nosso modelo, ensinou-nos duas coisas que são uma só: a sermos filhos de um único Pai e a sermos irmãos uns dos outros”¹⁰.

Este pensamento, escrito no imediato pós-guerra, parece ecoar nas seguintes palavras do Papa Francisco, pronunciadas durante a recente Jornada Mundial da Juventude, em Cracóvia: “A nossa resposta a este mundo em guerra tem um nome: chama-se fraternidade, comunhão, família. Festejamos o facto de que somos de culturas diferentes e nos unimos...”¹¹.

⁹ Mt 7, 7.

¹⁰ LUBICH, Chiara, *A unidade e Jesus Abandonado*, Parede, Cidade Nova, 1985, p. 24.

¹¹ PAPA FRANCISCO, Discurso por ocasião da Vigília de Oração na XXXI Jornada Mundial da Juventude, Cracóvia, 30 de julho de 2016.

É esta a origem do ideal da fraternidade universal em Chiara e no Movimento dos Focolares, fraternidade que, da pequena comunidade de Trento, se estendeu a todo o mundo e a todo o tipo de pessoas.

Utopia?

Alguém definiu a utopia como “um modo de contestar o presente”. Numa sua mensagem ao Conselho da Europa, Václav Havel chegou a dizer: “*Crer num ideal não significa sonhar em trazer o Paraíso para a Terra. Porém, para realizar um mundo um pouco melhor é necessário olhar, de vez em quando, para as estrelas.*”

Em Chiara Lubich, a utopia da unidade e, portanto, da fraternidade universal, tornou-se num modo permanente de “olhar para as estrelas”, que afunda as suas raízes na experiência de Deus Amor¹², fundamento da *esperança cristã*¹³. Trata-se de viver “assim na Terra como no Céu”, com a garantia de que Deus quer dar-nos o Paraíso. De facto, lê-se no Evangelho segundo São João: “Pai, quero que onde Eu estiver estejam também comigo aqueles que Tu me confiaste, para que contemplem a minha glória. (...) Eu dei-lhes a conhecer quem Tu és e continuarei a dar-te a conhecer, a fim de que o amor que Me tiveste esteja neles e Eu esteja neles também”¹⁴.

E na primeira carta de São João lê-se ainda: “Amemo-nos uns aos outros, porque o amor vem de Deus, e todo aquele que ama nasceu de Deus e chega ao conhecimento de Deus. Aquele que não ama não chegou a conhecer a Deus, pois Deus é Amor. E o amor de Deus manifestou-se desta forma no meio de nós: Deus enviou ao mundo o seu Filho Unigénito, para que, por Ele, tenhamos a vida”¹⁵.

A partir da experiência feita em Trento, o horizonte de Chiara foi-se revelando cada vez mais amplo: é o próprio Reino de Deus, ou seja, aquela Realidade à qual todos os homens e mulheres são chamados.

Se, como diz a Sagrada Escritura, “agora, vemos como num espelho, de maneira confusa; depois, veremos face a face. Agora, conheço de modo

¹² Cf. 1 Jo 4, 8; KASPER, Walter, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Brescia, Queriniana, 2013; PAPA FRANCESCO, *Il nome di Dio è Misericordia*, Piemme, Milano 2016; *Idem, Misericordiae vultus. Bolla di indizione del Giubileo straordinario della Misericordia*, LEV, Città del Vaticano 2015; JOÃO PAULO II, *Misericordia Dei*.

¹³ Cf. BENTO XVI, *Spes salvi*.

¹⁴ Jo 17, 24-26.

¹⁵ 1 Jo 4, 7-9.

imperfeito; depois, conhecerei como sou conhecido”¹⁶, em vez de classificar como *utopia* a fraternidade, talvez fosse mais exato falar de *heterotopia*¹⁷. Segundo Michel Foucault, “as utopias são sítios sem lugar real”¹⁸. Pelo contrário, a fraternidade é localizada. Ou, então, poder-se-ia falar de *eutopia*. Uma questão a ser esclarecida.

A “fonte” da fraternidade universal

Num seu manuscrito, intitulado “Cristãos subdesenvolvidos”, Chiara pergunta-se:

“Qual a forma, o modo, os meios para elevar a nossa situação espiritual?”¹⁹

A resposta é imediata:

“Estamos sem teto e todos poderíamos, já aqui na terra, encontrar-nos na acolhedora casa do Pai, antecipação do Céu, se vivêssemos da realidade mística, mas verdadeira, de sermos consanguíneos com *Cristo e entre nós*, e nos descobrissemos irmãos e recompuséssemos a família com a presença de *Cristo no meio de nós* e a circulação de bens materiais e espirituais entre todos”²⁰.

É impressionante escutar o Papa Francisco falar, à distância de anos, de “relações novas geradas por Jesus Cristo”. Afirma ele: “O modo de nos relacionarmos com os outros que, em vez de nos adoecer, nos cura, é uma fraternidade *mística*, contemplativa, que sabe ver a grandeza sagrada do próximo, que sabe descobrir Deus em cada ser humano, que sabe tolerar as moléstias da convivência agarrando-se ao amor de Deus, que sabe abrir o coração ao amor divino para procurar a felicidade dos outros como a procura do seu Pai bom”²¹.

¹⁶ 1 Cor 13, 12.

¹⁷ Como se sabe, o termo “heterotopia” foi elaborado por Michel Foucault para descrever espaços que têm múltiplas camadas de significação em relação a outros lugares e cuja complexidade não é evidente. Cf. FOUCAULT, Michel, *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2009, pp. 414-415.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ LUBICH, Chiara, *Escritos espirituais/2*, São Paulo, Cidade Nova, 1983, p. 154.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Evangelii gaudium*, 92.

Trata-se de uma “mística popular”²² ao alcance de todos. Por isso, adverte: “Do ponto de vista da evangelização, não servem as propostas místicas desprovidas de um vigoroso compromisso social e missionário, nem os discursos e ações sociais e pastorais sem uma espiritualidade que transforme o coração”²³.

“Mística popular”, certamente, mas que encontra a sua “fonte” na presença de Jesus no meio: “Onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, Eu estou no meio deles”²⁴. É Cristo, Amor encarnado, quem une as pessoas umas às outras, é Ele o fundamento da fraternidade²⁵, realizando entre todos a unidade. Neste caso, poder-se-ia falar de “interioridade dilatada” no sentido exposto pelo Pe. Jesús Castellano: “O *Castello interior* de Teresa d’Ávila, totalmente centrado na experiência pessoal de Deus, com frutos de caridade e de apostolado, e até mesmo de uma mística do serviço, torna-se em Chiara Lubich a parábola do ‘Castello exterior’, onde Deus fixa a sua morada no meio de nós para nos introduzir na vida trinitária; é um ideal novo de santidade comunitária, vivido conjuntamente nos múltiplos aspetos da reciprocidade, segundo o princípio do dinamismo trinitário do amor, que se realiza no dom total de si”²⁶.

A fraternidade universal

Um dia – durante a guerra –, lendo o “discurso de adeus” de Jesus²⁷, que é considerado o seu Testamento, Chiara e as suas amigas tiveram a impressão de que se tratava da *magna charta* da vida delas, ou seja, sentiram-se particularmente chamadas a viver pela unidade. Porém, conscientes de que a unidade não dependia do esforço de cada uma, resolveram pedir a Jesus a graça de as ensinar a vivê-la. Deste modo, conta Chiara:

“Ajoelhadas à volta de um altar, oferecemos-lhe as nossas vidas para que, com elas, se quisesse, Ele a pudesse realizar. Se bem nos

²² *Id.*, 124, 237.

²³ *Id.*, 262.

²⁴ Mt 18, 20.

²⁵ Cf. RATZINGER, Joseph, *La fraternità cristiana*, Brescia, Queriniana, 2005.

²⁶ CASTELLANO CERVERA, Jesús, *Una spiritualità che unisce il vertice del divino e dell’umano*, in LUBICH, Chiara, *La dottrina spirituale* (a cura di Michel Vandeleene), Milano, Mondadori, 2002, p. 33. Cf. CASTELLANO CERVERA, Jesús, *Il castello esteriore. Il “nuovo” nella spiritualità di Chiara Lubich* (a cura di Fabio Ciardi), Roma, Città Nuova, 2011; AA. VV., *Castello interiore e castello esteriore. Per una grammatica dell’esperienza cristiana*, Prato, Città Ideale, 2015.

²⁷ Cf. Jo 17.

recordamos, era a festa de Cristo-Rei. Tocam-nos as palavras da liturgia daquele dia: ‘Pede-me e Eu te darei povos como herança e os confins da terra por domínio’ (Sal 2, 8). (...) No nosso coração uma coisa é clara: a unidade é o que Deus quer de nós. Nós vivemos para ser um com Ele e um entre nós e com todos. Esta esplêndida vocação liga-nos ao Céu e imerge-nos na *fraternidade universal*”²⁸.

Unidade não é o mesmo que união²⁹, não é um mero acordo entre as pessoas. A unidade supõe-no, mas transcende-o.

Entretanto, na fidelidade a esta vocação e àquilo que tinham compreendido, Chiara e as suas amigas foram fazendo a experiência da unidade entre elas e com cada próximo que encontravam, reconhecendo em cada qual um irmão a ser amado concretamente, não virtualmente. Como diz o Papa Francisco: “O Evangelho convida-nos sempre a abraçar o risco do encontro com o rosto do outro, com a sua presença física que interpela, com os seus sofrimentos e as suas reivindicações, com a sua alegria contagiosa, permanecendo lado a lado. A verdadeira fé no Filho de Deus feito carne é inseparável do dom de si mesmo, da pertença à comunidade, do serviço, da reconciliação com a carne dos outros. Na sua encarnação, o Filho de Deus convidou-nos à *revolução da ternura*”³⁰.

Conclui Christoph Theobald: “A experiência de Deus nunca se dá fora de uma experiência da humanidade e a autêntica fraternidade já é experiência de Deus”³¹.

Características e frutos da fraternidade universal

A vida de Chiara e do Movimento dos Focolares parece demonstrar o valor da “corporeidade”.

O que impressionava no encontro com Chiara era a presença “viva” de Deus. Presença que atraía, dando origem a novas adesões e a uma expansão enorme do Movimento; presença que está também na origem dos laços de unidade e de fraternidade e, portanto, do diálogo com outras forças vivas

²⁸ LUBICH, Chiara, *A unidade e Jesus Abandonado*, Parede, Cidade Nova, 1985, pp. 22-23.

²⁹ Cf. BARTOLOMEO I, *Per una cultura dell'unità nella diversità*, Roma, Città Nuova, 2016.

³⁰ *Evangelii gaudium*, 88.

³¹ THEOBALD, Christoph, *Fraternità. Il nuovo stile della Chiesa secondo papa Francesco*, Magnano, Qiqajon, 2016, pp. 66-67.

da Igreja, com membros de outras Igrejas e de outras religiões, com pessoas de convicções não religiosas, com pessoas do mundo da cultura.

Nas décadas de 1940-1950, o carisma da unidade difundiu-se também fora de Trento, tendo suscitado comunidades em toda a Itália. Chiara manteve o diálogo e a colaboração com outros líderes “carismáticos”, como no caso do Pe. Riccardo Lombardi, fundador do Movimento por um Mundo Melhor, com o Pe. Léon Veuthey, fundador da Cruzada da Unidade, com o Pe. Beda Hernegger, fundador do Movimento Regnum Christi, etc. Com os primeiros contactos fora da Itália, foi amadurecendo a ideia da fraternidade entre os povos.

Nas décadas de 1960-1970, o horizonte da unidade e da fraternidade alargou-se a membros e autoridades de várias Igrejas, entre as quais, por exemplo: o Reverendo Bernard Pawley, Vigário Geral da Igreja da Inglaterra, que foi observador anglicano no Concílio Vaticano II, o pastor luterano Klaus Hess, da *Bruderschaft von Gemeinsamen Leben* e os pastores Dieter Fürst e Ernst Gleede, da Fraternidade da Cruz, que Chiara encontrou em Darmstadt (Alemanha) em 1961, o Dr. Hermann Dietzfelbinger, bispo luterano da Baviera, o Patriarca ecuménico Atenágoras I, diversos primazes da Igreja da Inglaterra, dirigentes do Conselho Mundial de Igrejas. Com todos eles, o amor fraterno tinha em vista a unidade.

Naquela mesma época, a fraternidade alargou-se aos membros de outras religiões.

Na floresta tropical dos Camarões, o povo Bangwa estava a ser dizimado pela doença do sono: 98% dos neonatos morriam no primeiro ano de vida. Uma vez esgotados os recursos da medicina segundo a Religião Tradicional, os chefes deste povo dirigiram-se ao bispo católico mais próximo, implorando-o que rezasse ao Deus dos cristãos para que salvasse este povo. Quando o bispo veio a Roma, para participar no Concílio, tendo conhecido Chiara Lubich, pôs-lhe a questão. Chiara enviou-lhes imediatamente três focolarinos médicos. No ano seguinte seguiram para lá três focolarinas enfermeiras. Foram viver em Fontem, no meio do povo, nas mesmas condições, sujeitos aos mesmos riscos. Construíram um dispensário e, de seguida, um hospital. Finalmente, encontraram a solução terapêutica.

Três anos mais tarde, Chiara foi visitar Fontem e o povo fez-lhe uma grande festa. Conta ela:

“A enorme massa de pessoas reunidas num amplo largo à frente do palácio do seu rei, o *Fon*, pareceu-me de tal modo unida, e com um espírito de tal modo sensível, que tive a impressão que se tratasse de um

povo preparado há muito por Maria para o cristianismo na sua forma mais integral e genuína. Naquela época a aldeia era já irreconhecível, não só por causa das estradas e das casas construídas entretanto, mas, sobretudo, pelas pessoas”³².

Tratou-se de uma experiência da fraternidade universal, em que, na reciprocidade do amor, emergia um povo, na maioria pagão, mas muito digno, moralmente são e rico de valores humanos.

No dia 6 de abril de 1977, Chiara recebeu, em Londres, o Prémio Templeton “para o progresso da religião”. No seu discurso, expõe a espiritualidade da unidade, fala de Fontem e prossegue:

“A difusão do Movimento deu-nos a possibilidade de encontrar as pessoas de outras religiões. Com os fiéis do nobre e martirizado povo hebreu, o diálogo é fácil. Partilhamos, com eles, parte da Revelação. Além disso, sentimo-nos agradecidos por nos terem dado Jesus, que era hebreu, os apóstolos, que eram hebreus. Maria também era hebreia.

Dos muçulmanos, admiramos o amor tenaz pela religião. São um exemplo para muitos de nós. Al-Hallaj, místico de tradição islâmica, escreveu: ‘Na Sua Essência (na Essência de Deus) o Amor é a essência da essência.’

Na Ásia, encontrámo-nos com os budistas. É muito bom recordar as palavras do Buda. ‘Como uma mãe, até mesmo ao custo da sua vida, cuida e protege o seu filho único, é necessário que amemos o mundo inteiro...’

Impressionam-nos as palavras de Ramakrishna, místico indiano: ‘Importa somente amar. Amemos todas as pessoas: ninguém é diferente de nós. Deus habita em todas as pessoas e nada existe sem ele.’

O diálogo que os membros do Movimento estabelecem com estes irmãos de outras religiões não é feito de palavras. Amamo-los, tal como são, interessando-nos por tudo o que lhes diz respeito e, portanto, também pela vida religiosa deles. Por sua vez, somos amados também nós por eles e fazemos encontros até mesmo numerosos, nos quais é empenho comum a procura da verdade que mais nos une, de modo a vivê-la conjuntamente, contando uns aos outros as experiências que

³² Chiara Lubich ao Movimento dos Religiosos: *L'avete fatto a me*, C. Gandolfo, 19 de abril de 1995, em <http://www.focolare.org/news/2013/02/10/lhai-fatto-a-me-storia-di-fontem-narrata-da-chiara-lubich/>.

dizem o interesse por Deus e pelos irmãos de maneira cada vez maior. No contacto com o Movimento, os fiéis das grandes religiões sentem que uma nova corrente de amor está a atravessar o mundo”³³.

Este discurso foi muito apreciado pelos membros de outras religiões presentes no auditório.

Entretanto, multiplicaram-se os contactos, com o conhecimento de novos grupos religiosos e a experiência cada vez mais efetiva da fraternidade que, por ser aberta a todos em todo o mundo, pode dizer-se realmente universal. Mas é-o, sobretudo, porque o amor é universal.

De facto, em quase todas as religiões existe uma lei – a chamada “regra de ouro”, ou “regra áurea” –, que corresponde ao Mandamento Novo do amor. Pondo-a em prática descobrimo-nos realmente irmãos e irmãs.

A fraternidade universal estende-se também às pessoas de convicções não religiosas. Para Chiara, no momento em que Jesus grita “Meu Deus, meu Deus, porquê me abandonaste?”, revela-se o Deus de quem não tem ou não sente Deus.

O patriarca ecuménico Bartolomeu I, assim comentou este momento da vida de Jesus: “O abraço eterno entre o Pai e o Filho torna-se distância entre o Céu e o inferno. ‘Eloì, Eloì, lema sabactàni?’. Como se, por um instante, o Deus crucificado se tornasse não-crente.

Naquele momento tudo se virou do avesso. Em Jesus, a vontade humana, tal como já tinha acontecido no Getsémani, adere: ‘Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito’ (Lc 23, 46). O abismo do desespero desaparece, como uma irrisória gota de ódio, no abismo infinito do amor. A distância entre o Pai e o Filho já não é o espaço do inferno, mas do Espírito”³⁴.

É esta fé e um amor desta qualidade que ligaram Chiara às pessoas de convicções não religiosas, reconhecendo nelas as “sementes do Verbo”, valores autenticamente cristãos.

Aos jovens do Movimento, Chiara lançou o convite a construir, por todo o lado, “células de fraternidade”. Fica aqui o convite também para todos nós.

³³ LUBICH, Chiara, *Il Movimento dei Focolari – Detti Gen*, Città Nuova, Roma, 1977, pp. 5-27.

³⁴ Patriarca Ecumenico Bartolomeo di Costantinopoli, *Commento alla “Via Crucis” al Colosseo*, 1.º aprile 1994; in *L’Osservatore Romano*, 3.4.1994, p. 7; http://www.vatican.va/news_services/liturgy/documents/ns_lit_doc_1994_via-crucis_it.html; cf. LUBICH, Chiara, *Il grido*, Roma, Città Nuova, 2000, pp. 58 (nota 4) e 22 (nota 4).

A Utopia da Unidade e uma nova interpretação através da fraternidade universal na vida, no pensamento e no Carisma de Chiara Lubich: implicações filosóficas, teológicas e científicas

SILVESTRE OURIVES MARQUES, PEDRO VISTAS, MIGUEL OLIVEIRA PANÃO

Introdução

Chiara Lubich (1920-2008) não será, na verdade, suficientemente conhecida no panorama intelectual, cultural e espiritual português, mas não deixa de ser, para um universo bastante vasto e representativo dos nossos contemporâneos, nos cinco continentes, reconhecida e apreciada precisamente pela atualidade da sua proposta no *âmbito* da fraternidade universal, através do Carisma da Unidade que a Fundadora do Movimento dos Focolares ou Obra de Maria, recebeu de Deus em ordem à realização do testamento de Jesus Cristo: “Ut omnes unum sint”¹.

O presente estudo, para além de atualizar o pensamento acerca da utopia, oferece aos leitores em geral e em especial aos cultores da *ética*, o conhecimento de formas inovadoras contemporâneas da fraternidade universal que alargam o seu *âmbito* para além do mundo cristão e do ambiente eclesial até abarcar o secularizado domínio do político e do económico, utilizando como método o diálogo a 360° e, como instrumento privilegiado, a fraternidade na sua vertente mais empenhada, elevada e desafiante: a da reciprocidade no amor, como proposta ao alcance de todos e, por isso mesmo, real, vivível e universal, numa palavra, possível, tópica, ou, até mesmo, eutópica.

Esta reflexão, fundada no pensamento e nos escritos de Chiara Lubich oferece-nos uma panorâmica da sua vida, da Obra e das realizações que promoveu, ainda em ambiente pré-conciliar, mas já com a encarnação dos valores que o Espírito Santo havia de sugerir aos Padres conciliares. E, qual intérprete fiel das grandes propostas conciliares, em total comunhão com Paulo VI e João Paulo II, sempre através da Obra que fundou, sobre como conseguiu usar o instrumento da fraternidade universal, num cumprimento

¹ Cf. Jo, 17, 21.

tópico desta, tantas vezes considerada uma utopia, para promover, realizar e desenvolver os grandes diálogos ecumênico, inter-religioso e intercultural, mas também aquele no interior da própria Igreja Católica à qual permaneceu sempre leal e obediente.

O Carisma da Unidade de Chiara Lubich alarga os horizontes da própria fraternidade universal, relançando-a em pleno século xx e introduzindo-a no terceiro milénio da nossa história de modo inovador em relação à tradicional visão da Utopia, inscrevendo-a numa *ética* relacional para a unidade.

Deste modo, desenvolve-se a presente abordagem da Utopia a partir de uma leitura do Carisma de Chiara nas suas implicações filosóficas, teológicas e científicas.

I. Da possibilidade utópica no Carisma de Chiara Lubich

1. Meta-Utopia

Da infausta e paradoxal convergência da precipitada tendência classificatória nas ditas ciências humanas, eco automático do ainda dominante iluminismo enciclopedista, e do mais crasso relativismo filosófico, consequência da indústria de pensamento pós-moderno, igualmente desligado de qualquer realização de vida vivida, resultou, dentre uma vasta plêiade de degenerescências, uma insistente imprecisão conceptual que consigo necessariamente impôs sucessivas desfocagens do homem, do mundo, da realidade. A estabilização conceptual enciclopédica, por demais pobre e precipitada, conjunta com o pervasivo relativismo, devém no esquecimento da socrática lição de não indistinguir conceitos através do lento labor de os experimentar multidimensionalmente, vivendo-os. É assim que, de forma inconsiderada e indistinta, tantas vezes assistimos à proclamação do Cristianismo como utopia, proclamação que, afinal, classifica menos o Cristianismo ou a utopia, mas antes a época desfocada de que tal proclamação equívoca é acertada legenda, classificando, portanto, o classificador. Tal poderá, pois, ser a tentação de assim arrumar os Carismas Cristãos, como o de Chiara Lubich de que ora nos ocupamos. Ponderando-o, sem infantis arrumos enciclopédicos de pretensão cientista e na recusa de quaisquer relativismos, pretende-se testar o que generosamente assumimos por hipótese, a saber, se é lúdima a pretensão utópica na visão em causa.

Para o apuramento a que nos propomos é mister identificar, primeiramente, antes de quaisquer aplicações utópicas, o que seja a utopia em si mesma. Será a utopia constitutiva da humanidade, por via de uma

arquetípica radicalidade cultural que verta o *homo sapiens* em *homo utopicus*², ou, por outro lado, trata-se de uma construção literária específica, de uma construção já derivativa e sem tal tradução essencial? Para este inquérito importa a consideração diacrónica e diegética da utopia, designadamente da sua génese, sendo imperativo apurar se a utopia é uma expressão cultural radical, assim encontrável na literatura profética e filosófica, ou se é embainhada num movimento histórico delimitado; verificam-se utopias na antiguidade, sendo, por exemplo, utópicas as propostas de um socratismo aristocrático depurado por Platão na *República*?³ Assim sendo, ter-se-ia de considerar a utopia, senão como travejamento ineliminável da cultura, pelo menos como um dos modelos fundadores da civilização ocidental.

Numa primeira leitura, acha-se a utopia como situacionalmente incongruente e desadaptativa, inserindo-se num dos polos da díade Conformismo - Inconformismo, ou ainda naquela formada pelos extremos Estado de coisas - Ideal⁴. Deste modo, a utopia, enquanto inconformismo em busca do ideal, prestar-se-ia a ser observada como cumprimento do esquecido propósito mundificador da filosofia, ou, sociologicamente, como uma proposta de ultrapassagem de uma topia, através de processos de natureza revolucionária, para uma utopia visada. Tratar-se-ia, assim, da dinâmica mundanal, na qual a topia é ultrapassada por fatores transcendentais a si. Neste sentido, a utopia seria o modelo trans-histórico⁵ que, assimilado, se verteria em motor histórico movendo os acontecimentos para um fim essencial, permitindo até uma leitura de economia escatológica que, efetivamente, justificasse o sem-lugar da sua identidade. A utopia seria portanto entendida não enquanto género literário, mas antes como o ideal subido de

² Cf. QUARTA, Cosimo, "Homo Utopicus: On the Need for Utopia", (trad. D. Procida), In *Utopian Studies*, vol. 7, n.º 2, 1996, pp. 153-166. Em defesa desta tese do *homo utopicus*, deve observar-se que a obra de More, pela referencialidade (mais pela identificação do seu objeto do que pela referencialidade da obra *per se*), origina um estilo e faz-se adjetiva, como sucede com *Génese*, ou *Odisseia*.

³ O debate a propósito é já longo, destacando-se a posição Krishan Kumar como defensor da utopia enquanto produto da Renascença e da Reforma, contrariando a posição de John Fergunson que admite o utopismo na tradição grega. Cf. KUMAR, Krishnan, *Utopianism*, Milton Keynes, Open University Press, 1991; FERGUNSON, John, *Utopias of the Classical World*, London, Thames and Hudson, 1975. Kumar, contudo, admite que Platão teria estado próximo da utopia em *República*.

⁴ Ou ainda, de um modo anarquista, entre o autoritário e o libertário.

⁵ Marcuse (em *Das Ende Der Utopie*), por exemplo, considera a utopia como extra-histórica.

civilização que serviria, na sua veiculação literária, tal classificação⁶. Transcendendo a possibilidade atual não seria transcendente quanto à possibilidade real, sendo, por isso, desafiante para o *estado de coisas*. Entender-se-ia destarte a utopia como efetiva mobilização erótica para a verdade, e, portanto, como filo-sofia⁷, muito embora o *status quaestiones* tenda a gravitar, não sem surpresas, numa dimensão sociologizante. Com efeito, a perspetiva de pensamento sociologicamente integrado de Mannheim foi de tal modo aceite que autores aparentemente tão díspares quanto Cioran ou Ricoeur, por exemplo, pensam o problema da utopia a partir das categorias operativas em “Ideology and Utopia”⁸. A tentação de sociologização e de historicização da filosofia, ou do que é próprio do âmbito filosófico, é um sinal da decadência positivista que, não raramente, toma mesmo aqueles que são tidos como pugnando contra as várias expressões positivistas. Deve-se resistir a uma leitura sociológica da utopia, mormente se como produção de uma classe social, por exemplo, ou como instrumento de contestação socioeconómica, pois que a utopia, podendo apresentar-se sob tal manifestação, é *per se* maior que tais aspetos⁹, deles se diferenciando. Assim tam-

⁶ Este sentido geral de uma revisão positiva da utopia é patente em: VIEIRA, Fátima; FREITAS, Marinela (Eds.), *Utopia Matters – Theory, Politics, Literature and the Arts*, Porto, Editora UP, 2005 (I.ª parte).

⁷ Ruth Levitas, por exemplo, concentra a sua avaliação no aspeto do desejo de uma vida melhor (mote clássico de definição filosófica) como fulcral para o impulso utópico: “we learn a lot about the experience of living under any set of conditions by reflecting upon the desires which those conditions generate and yet leave unfulfilled. For that is the space which utopia occupies.” Cf. LEVITAS, Ruth, *The Concept of Utopia*, New York, Philip Allan, 1990, p. 8.

⁸ Cf. MANNHEIM, Karl, *Ideology and Utopia – An Introduction to the Sociology of Knowledge* (1929), (trad. Louis Wirth e Edward Shils), Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979; RICOEUR, Paul, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986; CIORAN, Emil, *History and Utopia*, (trad. Richard Howard), Quartet Books, London, 1996. Conquanto concedendo à utopia uma transcendência face à realidade circunstancial, Mannheim mantém-na num concurso revolucionário afinal intra-histórico: “A state of mind is utopian when it is incongruous with the state of reality within which it occurs (...) Only those orientations transcending reality will be referred to by us as utopian which, when they pass over into conduct, tend to shatter, either partially or wholly, the order of things prevailing at the time.” Cf. MANNHEIM, Karl, *op. cit.*, p. 173. Nesta linha, afirma Ricoeur: “(...) the thrust of utopia is to change reality.” Cf. RICOEUR, Paul, *op. cit.*, p. 289. Por outro lado, veja-se a precisa reflexão de PAULO VI, em *Octogesima Adveniens*, 37, Carta Apostólica em que distingue utopia de ideologia, sem, no entanto, deixar de denunciar as fraquezas daquela face à experiência radical Cristã que se pretende intrometida na realidade.

⁹ Veja-se, para uma perspetiva contrária, SERVIER, Jean, *Storia Dell’Utopia, Il Sogno*

bém, a utopia não é comparável à ideologia, mas antes aproximada ao ideal dividido, devendo-se evitar as insistentes aproximações a totalitarismos, mais ou menos tópicos, como o comunismo.

De qualquer modo, a utopia impõe sempre uma descontinuidade histórica, plasmando-se exemplarmente na figura da cidade escondida depois de todos os cercos civilizacionais, último recesso para o cumprimento do mister humano de cuidar do jardim terreno segundo o exemplo celeste. A utopia busca ser tópica, mas, por mor da resistência do mundo a desaparecer, só pode ser um topos revolucionário face a um mundo que se faz de aparências (sendo ele, assim, a vera utopia e indicando ou criando a utopia o verdadeiro topos a habitar). Mas, já tópica, i.e., realizada, concretizada, está a utopia condenada a ser decretada mundo e, assim, ameaçada por uma sempre nova utopia, num perpétuo afastamento do horizonte face ao lugar onde fixamos os pés?¹⁰ Com efeito, seguindo esta interpretação, a indicada clivagem entre a utopia e o mundo seria verificável através de aspetos distintos. Assim, a utopia não seria apenas utópica por mor da visão que advoga, estranha ao mundo; seria ainda utópica por advogá-lo ignorando os processos mundanais que prometem transformação contínua intrassistémica, seria utópica por demais inconformista, por não ter forma mundana, por ser desreferenciada, insituada. Ninguém preenche formulários para concretizar o que está além do sistema que previu tais formulários. Por outro lado, dir-se-á que a utopia exige estabilidade, contraponto à vida feita de diferença, ou que entende a diferença e a mudança como defetivas, parecendo assim encomendar-se ou a uma idade áurea aquém do tempo, ou a um *éskhaton*, além do tempo e, assim, à impossibilidade de qualquer espaço.

A utopia pode ainda ser considerada pedagogicamente, como servindo de espelho ao tópico real que, nesse assomo, pode descobrir-se menos essencial do que o que fita. Assim sendo, se tomarmos pela realidade mais pura o essente, o ideal pode desrealizar o real, descobrindo-se o real irreal ante o ideal essencial. Nesta abordagem, dir-se-ia que o utópico utopiza. E, com demasiada liberdade, porventura, poderia reclamar-se aqui o exemplo de Sócrates, o insituado (*ἀποπώτατος*)¹¹ que alegadamente conduziria ao ínvio

Dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley, (Trad. de Claudio de Nardi), Edizioni Mediterranee, 2002, p. 24.

¹⁰ Atenda-se ao que sobre este processo discorre Jean Baudrillard, chamando-lhe utopia dialética. Cf. BAUDRILLARD, Jean, *Utopia Deferred – Writings for Utopie 1967-1978*, New York, Semiotext(e), 2007, p. 31.

¹¹ Cf. PLATÃO, *Tht.*, 149a. Compare-se com o repto deslocalizador de Cristo em *Lc 14, 26-27* ou *Mt 4, 18-21*.

(ἀπορία)¹², e que, com a sua morte, marca um ideal que subtrai realidade a Atenas, através de um magistério integralmente vivido. Tratar-se-ia, pois, do inconformista extraordinário por ordinários conformistas perseguido, o sábio ideal atacado pelas massas ignorantes, hipnotizadas e hipnóticas, moralistas, anti-éticas¹³, descobertas como encarnação concreta do *sensus-communis* que se confunde sempre com um dado espaço-tempo. Neste sentido, a utopia permitiria ver a realidade como distópica, como depois vêm a fazer as propriamente chamadas distopias, afirmações irónicas ou críticas das realidades ou possibilidades degenerativas, reconhecendo que não se habita, afinal, num leibniziano “melhor dos mundos possíveis”¹⁴; isto, a par de uma leitura mais convencional que, valorando o que há, tenderia a ver a própria utopia como negativa e distópica por negar a realidade.

Restará saber se esta avaliação analítica da utopia resiste ao cotejo com a sua produção material, com a literatura propriamente reconhecida como utopia¹⁵, reflexo do desvelamento do *mundus novus*, do *alter orbis*, tal como, por exemplo, anunciado por Vespúcio, que no assomo ao ideal-antipodal, mostra a inversão do que se supunha por normativo¹⁶. Deste modo se en-

¹² Sócrates é o que pode induzir a experiência aporética, tanto quanto conduzir à sua ultrapassagem, numa gestão que se descobre fundamental para a pedagogia maiêutica em causa: “πάσχουσι δὲ δὴ οἱ ἐμοὶ συγγινόμενοι καὶ τοῦτο ταῦτόν ταῖς τικτούσαις: ὠδίνουσι γὰρ καὶ ἀπορίας ἐπιπίμπλονται νύκτας τε καὶ ἡμέρας πολὺ μᾶλλον ἢ ‘κείναι: ταύτην δὲ τὴν ὠδῖνα ἐγείρειν τε καὶ ἀποπαύειν ἢ ἐμὴ τέχνη δύναται.” Cf. PLATÃO, *Theaet.*, 151a5-b1.

¹³ Para uma distinção entre ética ontológica intrinsecista e moral deontológica extrinsecista, veja-se o estudo: VISTAS, Pedro “De Kant a Salomão”, in Silvestre Ourives Marques, Miguel Oliveira Panão e Pedro Vistas (coord.), *Transformar os Limites em Possibilidades*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2011, pp. 123-126. E considere-se ainda, na presente obra, o texto que desenvolve especialmente este tema, pp. 59-123.

¹⁴ Tem sido referida a relação metonímica entre utopia e distopia, como se tivessem uma função vicariante uma da outra por homologia essencial.

¹⁵ Não interessando compilar aqui um inventário de literatura utópica, nota-se que as divergências estilísticas de textos tão variados como *Utopia* de Thomas More, *La Civiltà del Sole* de Tommaso Campanella, *New Atlantis* de Francis Bacon, *L'Autre Monde: ou les États et Empires de la Lune* (e ainda *Les États et Empires du Soleil*) de Cyrano de Bergerac, passando pelas utopias e distopias contemporâneas, tais as de H. G. Wells (*A Modern Utopia*), ou de Aldous Huxley (*Brave New World*), permitem uma categorização estável pela convergência fundamental que ostentam.

¹⁶ A utopia como ligada à saga marítima fica ainda patente na sua obra mais representativa pois é pela boca de um marinheiro luso (Rafael Hitlodeu) que More nos apresenta a narrativa utópica. Remete isto ainda para o idílio ocidental das ilhas afortunadas, das ilhas de São Brandão, da terra de Cockaigne, ainda da Atlântida, e, nesta linha (por exemplo na interpretação de alguma filosofia portuguesa), de pensar Portugal como projeto utópico

tende a indesligável dupla natureza da utopia como proposta de um mundo outro (que não é exatamente outro, mas além do conhecido na ordem mesma de possibilidades), mas também como distopia denunciada, pois afirmar uma utopia a viver é sempre denunciar a distopia vivida.

As narrativas utópicas não oferecem, porém, mais do que estas duas dimensões, afirmativa e negativa; afirmativa de uma nova ordem do mesmo mundo ou negativa da ordem instituída, sem se alçarem a uma pedagogia realizante da diferença ou ultrapassante de uma dimensão alegórica, que mobiliza, mas sem efetividade para produzir uma metánoia verdadeiramente transformadora¹⁷. No limite, a proposta utópica apresenta-se enquanto forma moral que não concita a uma metamorfose de consciência, mas tão só a uma excitação da imaginação inconformista no mesmo estar-sendo que serve de matriz ao conformismo, numa dialética culturalista unidimensional. Mesmo que num forcejo hermenêutico elevássemos as narrativas utópicas a uma qualidade arquetípica ou mítica (no que o mito transporta de transracional), não permitiria tal leitura, já abusiva, a estatura anagógica que os textos de natureza espiritual encerram¹⁸. Nesta linha de entendimento, somos obrigados a deixar de fora do acervo literário utópico propostas filosóficas como as de Platão, porquanto estas se tornam fundamentalmente ilegíveis sem a dita metamorfose de consciência que, a um mesmo tempo, indispensavelmente exigem, e para a qual pedagogicamente conduzem¹⁹.

enquanto cumprimento do Paraíso Terrestre (sempre procurado por teólogos, geógrafos, filósofos, poetas, exploradores, mais ou menos topicamente).

¹⁷ Fundamental para a compreensão deste aspeto é o estudo de SILVA, Carlos H. do C., “Do tempo utópico à instância real”, in *Reflexão Cristã* (Bol. do C.R.C.), IV, n.º 19: “Utopia e Quotidiano”, set.-out; 1979, pp. 39-67: “No entanto, se o cerne dialético da antiga pedagogia, como por exemplo está nítido em Platão, correspondia a um método e a uma mediação ainda precária que inculcava mais além, através do mito, o ritmo imediatista da visão intuitiva ou da intuição intelectual unitiva e realizante, a pedagogia utópica é tão só uma forma derivada e degradada daquela. Trata-se de uma pedagogia predominantemente didática oriunda da necessidade moderna ou renascentista de ponderar modelos para uma sociedade já não realizável nos quadros da teocracia litúrgica medieval, que agora surge como realização coletiva de indivíduos e já não como um corpo orgânico de uma hierarquia de ressonâncias e correspondências sagradas.” Cf. *Ibidem*, p. 45.

¹⁸ Para confrontar uma leitura distinta desta que professamos, veja-se de Maria Clara de Almeida Lucas, “Alotopia e Alegoria”, in CENTENO, Yvette (Coord.), *Utopia Mitos e Formas*, Lisboa, FCG, 1993, pp. 81-99.

¹⁹ A propósito, veja-se o estudo clássico de SALIN, Edgar, *Plato und die Griechische Utopia*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1921, e ainda, de ROSS, Harry, *Utopias, Old and New*, London, Nicholson and Watson, 1938. Considere-se ainda, de VEJARANO, Juan Triás, “Utopia y Realidad Historica en Platon”, in COTARELO, Ramon Garcia (Org.), *Las Utopias en*

Só com este renovo de consciência se pode, de facto, falar de novo mundo, por morte ou consumada desligação do mundo defetivo, descoberto como inversão ou tão-somente ilusão projetiva e cavernosa, como *mundus immundus*. Ao contrário, a lógica a que obedecem as narrativas utópicas é a da continuidade otimizador do mesmo, num progressismo que facilmente se reconhece como programa social de concreta implementação (não raramente usando para isso as ditas ciências sociais)²⁰. Esta intransponibilidade da narrativa utópica, assim descoberta estacionadamente tópica num mundo irreal, decorrerá ainda do fruste e iterativo fascínio da cultura por si mesma, no que diríamos de culturologia ou de culturalismo, levando a um utopismo aporético, a uma hiperrealidade artificial na qual se vive representativamente através de representações. Presa na Caverna, a narrativa utópica não alcança, pois, a esquiva do plexo ilusório, podendo melhorar as condições de vida no cárcere mas não se abeirando da possibilidade de saída efetiva. Assim, nesta hiperrealidade, saindo da malha da historicidade real e do encadeamento histórico, a utopia é também uma ucronia, um espaço-tempo transcendente, idealizado, de reforma axiológica ou ainda de caricatural incursão progressista, representando uma denúncia ao mundo circunstante, mas incorrendo no perigo de um seu mero melhoramento ou, no limite, de uma ideação alienante que, pela eleição da categoria da diferença como diferenciação literária maior, desatenda, afinal, à real diferença da vida vivida²¹. De qualquer modo, não chega a mais do que projetar-se transcendente, porquanto se apresenta como inescapável variante do mesmo mundo²².

el Mundo Occidental, Gadalajara, Universidad Internacional Menendez Pelayo, 1981, pp. 53-95, de WHITE, Thomas I., "Pride and the Public Good: Thomas More's use of Plato in Utopia", in *The Journal of the History of Philosophy*, Oct. 1982, pp. 329-354, e, de MORRISON, Donald R., "The Utopian Character of Plato's Ideal City", in FERRARI, G.R.F. (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

²⁰ Tal o sentido da consideração de Saint-Simon quando diz: "The Golden Age of the human race is not behind us but before us; it lies in the perfections of the social order. Our ancestors never saw it; our children will one day arrive there; it is for us to clear the way." Cf. SAINT SIMON, "The Reorganization of the European Community" (1814), in MARKHAM, F. (ed. e trad.), *Henri de Saint-Simon: Social Organization, The Science of Man, and other Writings*, New York, Harper and Row, 1964, p. 68.

²¹ Para uma verificação da utopia como incorrendo numa irrealidade ilusória, resultante de um sentimento de fracasso quando não de vingança ante a incoerência do real, veja-se o estudo de DUBOIS, Claude-Gilbert, *Problemas da Utopia*, Campinas, Work in Progress, 2009.

²² Veja-se, de SILVA, Carlos H. do C., *op. cit.*, pp. 44-45.

2. O Cristianismo e a Utopia

Pelo expendido se perceberá a afirmação de não ser o Cristianismo utópico²³, já por não se transportar além do *aqui e agora* numa busca eutópica de um melhor lugar ou, outrossim, eucrónica, de um melhor tempo, já por não se embainhar no mundo, por intransigentemente insecularizável²⁴. Jamais se poderá falar de utopia no Cristianismo pois que a experiência da Cruz interceta o tempo-espaço na exigência do *hic et nunc* e rasga-o, descobrindo-lhe a substância luzente²⁵. Se o pensamento utópico é sempre insituado

²³ O aviltamento, a perversão, de entender o Cristianismo como utopia, a um mesmo tempo concorreu *para* e decorreu *da* teologia da libertação que *a priori* tende a sociologizar o espiritual puro ao invés de a partir deste deduzir todos os modelos práticos legítimos. No âmbito da dita teologia, a utopia é recorrentemente lida como eutopia (a utopia do Reino de Deus), neste *eutopos* supondo distinguir o *éskhaton*. Para uma compreensão do problema, leia-se de LIBANIO, João Batista, *Utopia e Esperança Cristã*, São Paulo, Edições Loyola, 1989; de ELLACURIA, Ignacio, “Utopía y Profetismo desde América Latina”, in *Utopía y Profetismo (VIII Congreso de Teología)*, Madrid, Centro Evangelio y Liberación, 1989, especialmente pp. 81-83; de SUNG, Jung Mo, “Cristianismo de libertação: fracasso de uma utopia?”, in *Estudos Teológicos*, 2008, ano 48, n.º 1, pp. 39-63; e de LENINE, Daniel, “Considering Liberation Theology as Utopia”, in *The Review of Politics*, 52:3, 1990, pp. 602-619.

²⁴ Considere-se a exploração deste tema no estudo: VISTAS, Pedro, “Do Insecularizável Cristianismo – uma leitura radical”, in *Didaskalia*, XLVI, 2016, I, pp. 181-206. Não obstante, para uma perspetiva utópica da experiência Cristã (talvez, afinal, a mais frequente), veja-se de SILVA, Manuela, *Utopia Cristã e a Aventura Humana – Riscos, desafios, propostas*, Lisboa, Multinova, 2002; de MATTOSO, José, “Igreja e Utopia”, in *Reflexão Cristã*, n.º 19, Lisboa, 1979, pp. 7-18; de IRABURU, Jose Maria, *Evangelio y Utopia*, Pamplona, Fundación Gratis Date, 1998; de NIETO, Evaristo Martín, *El Padre Nuestro – La oración de la utopia*, Madrid, San Pablo, 1996; e de CUNHA, Jorge Teixeira da, “A Doutrina Social da Igreja entre a Utopia e a Ideologia”, in *Theologica*, 2.ª série, 39, 1, 2004, pp. 55-71. Ainda a propósito, considere-se o que diz Chiara Lubich: “Não penses que, por estares no mundo, podes viver nele como o peixe na água. (...) Tu estás no mundo. E quem o não vê? Mas, tu não és do mundo.” Cf. LUBICH, Chiara *et alii*, *Palavras para Viver*, Braga, Cidade Nova, 1980, p. 59. Ou: “O mundo investe contra ti como um rio na época da cheia, e tu deves caminhar contra a corrente. O mundo para o cristão é um matagal cerrado em que é preciso ver onde se põem os pés. E onde se devem pôr? Naquelas pegadas que o próprio Cristo ao passar sobre esta terra te deixou assinaladas: são as suas palavras.” Cf. *Ibidem*, p. 60. E ainda: “(...) a vida da tua alma começará a crescer; o reino de Deus em ti adquirirá consistência; fora, o mundo, pouco a pouco, desaparecerá aos teus olhos e parecer-te-á de cartão.” Cf. *Ibidem*, p. 61.

²⁵ Isto mesmo é evidenciado no verbo vivo de Chiara: “Dir-te-ei antes de mais, quando deves fazer a vontade de Deus. Pensa um pouco: o passado já não existe e não podes reavê-lo. Nada mais te resta que colocá-lo na misericórdia de Deus. O futuro ainda não existe. Vivê-lo-ás quando se tornar atual. Tens na mão apenas o momento presente. É nele que deves viver a palavra: ‘Não se faça a minha vontade, mas a Tua’.” Cf. *Ibidem*, p. 73. Ou:

conquanto comprometido com o mundo, a experiência Cristã descobre-se situada embora com o mundo (enquanto estado de coisas) descomprometida; se o itinerário é o agostiniano, do exterior para o interior e do interior para o superior²⁶, o Cristianismo poderá ser enstático²⁷, endotópico, endonoético²⁸, mas não será nunca uma utopia²⁹. O Reino transcendente descobre-se como o fundamento no e do mais imanente, pois está “dentro de vós”³⁰, percebendo-se a imanência como essencialmente transcendente, percebendo-se, assim, o Outro, a alteridade divina, como fundamento id-entitário³¹. Este aspeto fundamental, endotópico, traduz uma vetorização

“(...) o tempo caminha por si. É preciso estarmos fixos no presente e chegaremos ao termo da nossa vida cá em baixo.” Cf. *Ibidem*, p. 74. E ainda: “No presente não é difícil saber qual é a vontade de Deus.” Cf. *Ibidem*.

²⁶ Na descoberta do transcendente pelo aprofundamento do mais íntimo: “Interior intimo meo et superior summo meo.” Cf. STO. AGOSTINHO, *Conf.*, III, 6, 11, pelo que o cumprimento do autoconhecimento clássico resulta num conhecimento do Outro, Versão mais autêntica do si-mesmo, exigindo con-Versão: “Noverim me, noverim te.” Cf. *Idem*, *De Trinitate* X, 8-9. Para uma avaliação distinta da que aqui seguimos, mas que entendemos de excelência, veja-se de ROSA, José M. Silva, “As Confissões de S. Agostinho - retóricas da fé”, in *Didaskalia*, xxxvii, 2007, 2, pp. 97-119. Note-se ainda que a descoberta do transcendente no mais íntimo do si-mesmo corresponde a um itinerário de jaez mariano.

²⁷ Além de, naturalmente, extático.

²⁸ No sentido mais profundo que implica o νοῦς.

²⁹ É ainda costume entender-se as visões proféticas como utópicas, embora seja evidente que elas digam respeito, quase sempre, a uma economia histórica (mesmo que com uma causa e consequência meta-históricas). Disso mesmo é exemplo o P. António Vieira, tantas vezes dito de utopista; a *Clavis Prophetarum* não é porém uma utopia, mas antes uma profecia a ter lugar na economia histórica, no tempo e no espaço. Pode ser uma profecia falhada, mas não será uma utopia suficiente, por impossibilidade de inscrição categorial.

³⁰ Cf. *Lc* 17, 21: “οὐδὲ ἐροῦσιν, Ἰδοὺ ὧδε: ἢ, Ἐκεῖ: ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν”. *Sublinhado nosso*. Isto, sem desdizer a Verdade do futuro definitivo, do Reino consumado, que só se des-cobre na escatologia. Antes incidimos na entrada do Reino já em nós disponível, por ação do Espírito Santo desde a Páscoa de Cristo, e que permite a experiência Cristã no aqui e agora.

³¹ São inúmeras as referências aproximativas a esta *inabitação* na literatura mística, requerendo sempre uma doação oblativa de renição con-versiva. Por exemplo, escreve Sta. Faustina: “Foi durante as Vésperas; com palavras simples, que me vinham do coração, fiz a Deus o voto de castidade perpétua. Desde esse momento, passei a sentir-me mais próxima do Senhor, meu Esposo. E, a partir daí, construí uma pequena cela no meu coração, onde sempre me encontrava com Jesus.” Cf. STA. FAUSTINA KOWALSKA, *Diário - A Misericórdia Divina na minha alma*, Fátima, M.I.C., 1995, p. 9. Ou, numa das místicas que mais profundamente experimentaram este aspeto: “‘Permaneeci em mim’. É o próprio Verbo de Deus que dá esta ordem, e que exprime esta vontade. Morai em mim, não por

situante, não alienante, dando-se inevitavelmente numa radical habitação do *hic et nunc*, tópica portanto. O homem é em-situação e é, neste trânsito pneumático do exterior para o interior e do interior para o superior, situação ele mesmo, topia recentradora do tempo e do espaço porque ostensivo do transcendente no seu imo guardado. A experiência Cristã é, pois, contra-utópica, sendo, aliás, redentora de quaisquer utopismos ou ucronismos porque no aprofundamento do *aqui e agora* descobre O Absoluto e o Sempre e, na transitoriedade da vida, a morada eterna do Reino. Mostrando ao homem em situação a sua situação essencial, o Cristianismo é, portanto, o contrário de qualquer utopia. Mas mesmo no sentido de um progressismo (geralmente associado à tecnologia e, dir-se-ia, a um gnosticismo de luciferino ou tão só fáustico encandeamento), a experiência Cristã do tópico *aqui e agora* desencontra-se das narrativas utópicas³².

alguns instantes, algumas horas que têm de passar, mas ‘morai...’ num modo permanente, habitual. Permaneci em mim, orai em mim, adorai em mim, amai em mim, sofri em mim, trabalhai, agi em mim. Permaneci em mim quando vos apresentardes a qualquer pessoa ou fizerdes qualquer coisa, penetrai sempre cada vez mais nesta profundidade. Esta é, então, verdadeiramente, a ‘solidão a que Deus quer atrair a alma para lhe falar’, como o cantava o profeta.” E ainda: “‘Pai Nosso que estais nos Céus’... É neste ‘pequeno céu’, que Ele para si constitui no centro da nossa alma, que o devemos procurar e, sobretudo, aí que devemos morar.” Cf. STA. ISABEL DA TRINDADE, *Obras Espirituais*, Oeiras, Edições Carmelo, 1989, pp. 21 e 46, respetivamente.

³² Neste sentido, compreende-se que as utopias se inserem num regime materialista e “cousista”, mundanal, tendencialmente desencontrado do fulcro experimental das espiritualidades (nomeadamente da Cristã), resistentes a serem admitidas como objeto verificável, mas tão só experimentável, além da redução projetiva de uma verdade positiva, neo-mito pós-moderno. Com efeito, a rejeição da revolução interior, típica das espiritualidades, compreende-se por uma exteriorização lúdica e historicista, ainda psicologista, utópica, dessa metamorfose tópica. São, pois, duas propostas que se opõem e que se anulam. A linguagem icónica da utopia perde de vista a iconoclasia extrema presente na maioria das espiritualidades e que é por demais evidente no Cristianismo, e, assim, o novo, o sem referência, e o silêncio de alma onde acontece a teofania inexplicável e, a todo o transe, sem captura de prova. O trânsito de uma desindividuação psicológica até uma ontológica individuação, desprende-se, pando, no vento do Espírito, de quaisquer psicologismos desiderativos de um mesmo mundo melhor, como narram as utopias. O Cristianismo demanda uma morte integral para uma integral ressurreição de interna dimensão, e não a sobrevivência das categorias velhas camufladas de novidade na manutenção otimizada do já havido, numa dimensão obviamente externa. Para acompanhar o que aqui propomos como desindividuação psicológica e individuação ontológica, vejamos os estudos: VISTAS, Pedro, “De Kant a Salomão, Para uma Ética do Discernimento”, in ed. cit., pp. 113-149; e *Idem*, “Da Psicologia à Ontologia: Para uma Restauração da Filosofia”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 68, Fasc. 1-2., 2012, pp. 171-188. Considere-se ainda, nesta obra, o estudo que ocupa as pp. 59-123 De Chiara, fica uma ilustração deste trânsito consumado na

Por outro lado, tal como nas narrativas utópicas, mas de um modo incomparavelmente mais radical, real, e comprometido, o Cristianismo denuncia o *mundus inversus*, ou a irrealidade do kosmos enquanto estado de coisas (amando o mundo enquanto Criação, frise-se)³³. Mas se há esta aparente convergência de sentido, a radicalidade, o horizonte de sentido do Cristianismo e ainda a sua exigência de uma experiência de metamorfose interna, são tão incomparáveis com qualquer utopia que, num sopesamento final, se percebe uma efetiva divergência. Tal não impedirá a inscrição do Cristianismo na categoria utópica se requalificarmos radicalmente o conceito, afastando-o da típica literatura que lhe concedeu nome e das suas definições próprias. Assim, a utopia deveras utópica poderia dizer-se da escatologia de haver um “topos” futuro (mas quão tópico, este topos?³⁴), a Cidade Celeste na qual se asilarão os justos depois de vencido o exílio do espaço-tempo; é já no sem-lugar da eternidade que a Jerusalém Celeste abre os pórticos de luz. Neste sentido, a religião enquanto *religio* seria sempre utopizante porquanto religa um plano a outro, mudando o espaço num exercício de transcendentalização que poderia, pois, entender-se como

experiência kenótica da Cruz: “Experimenta-se o ‘nada’ completo, o esquecimento que tanto atrai, porque sacrifica-se tudo por Ele. Fica apenas Ele a dominar a vida.” Cf. LUBICH, Chiara, *Por que me Abandonaste – O sentido da dor na espiritualidade da unidade*, Parede, Cidade Nova, 1999, p. 57. Assim, melhor se compreende no Cristianismo o sentido último da mortificação e do amor à dor (de Jesus abandonado), como veículo de adoração que é psicologicamente desindividuante até à coincidência com A Verdade (desde que não instrumentalizado como expediente de tecnologia espiritual). A desindividuação psicológica até uma individuação ontológica é um modelo ainda epistemológico e inexato da experiência da Cruz em que O Abandonado Se abandona, ganhando-Se. Cf. Mt 27, 46 e Lc 23, 46.

³³ Atenda-se ao que sobre este aspeto se expende no estudo já citado: VISTAS, Pedro, “Do Insecularizável Cristianismo – uma leitura radical”, in ed. cit., especialmente nas pp. 197-206. Adianta-se que o Cristianismo se projeta como recosmificação ou renaturalização do mundo invertido, caótico e desnaturado, pela con-Versão à Vontade de Deus, segundo os princípios do que poderíamos entender como *Natura naturans*. O Reino de Cristo opor-se-ia, destarte, ao tirânico desgoverno de César, Reino trans-cósmico num *kosmos* que, afinal, se reconhece degenerado em *chaos*, como legenda do episódio em que o povo pede que seja solto Barrabás na vez do Senhor. Cf. Mt 27, 1-26. Esta renaturalização pode ainda ser vista como a ressituação do homem enquanto *imago Dei*. Para uma exposição capaz sobre o tema, consulte-se de PANÃO, Miguel, *Pessoa como Comunhão*, s. l., *Com Books*, 2016, pp. 59 e segs.

³⁴ Se a eternidade redime o tempo por não sê-lo, o absoluto paradisíaco absolve o espaço de modo equivalente.

dessituante (sendo o *eschaton* um não-lugar)³⁵. Porém, se Deus é o Utópico por natureza³⁶, a sua experiência é, como vimos, sempre tópica e necessariamente centradora na situação mais radical.

Se a narrativa utópica sofre a evidente recensão de uma qualquer crítica literária, a experiência Cristã requer uma filosofia da espiritualidade, tal uma fenomenologia da experiência espiritual, para explicar de que modo esta via recentra, viabiliza, topifica.

3. O Carisma de Chiara

Tendo em conta o acima exposto, e atendendo ao modelar Cristianismo no magistério de Chiara, compreende-se como justificada a afirmação de que a experiência Cristã proposta pelo Movimento dos Focolares não é de natureza utópica³⁷. Não obstante, a unidade e a fraternidade universal

³⁵ Na herança de Schweitzer, adscrevendo um carácter revolucionário ao Cristianismo, há uma tendência para identificar a escatologia à utopia, movimento que nos parece falho de definição conceptual. Veja-se, por exemplo, de TAMAYO, Juan José, *Cristianismo: Profecia y Utopía*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1987, pp. 171 e segs. Considere-se, todavia, um estudo de excelência que consegue conciliar os planos numa perspetivação inovadora: MARTINS, António Manuel Alves, “Cristo, o ‘Tópico’ do Utópico – Relação entre Utopia e Escatologia”, in *Communio*, XXIV, 2007/2, pp. 151-165.

³⁶ Deus pode ser entendido como o sem-lugar por excelência, mas pelo seu *ubique*, não por uma qualquer privação de presença. Seria assim o sem-lugar porque em-toda-a-parte, não um *atopos*, mas um *pantopos*, em todos os lugares porque contendo-os, sendo-os, possibilitando-os, criando-os (a morte é sempre circunstancial para ressuscitar em Cristo, ubiquamente). Diz Chiara: “Sapiente é aquele que morre para deixar viver em si Deus.” Cf. LUBICH, Chiara, *A Unidade e Jesus Abandonado*, Parede, Cidade Nova, 1985, p. 32. E ainda mais eloquentemente: “De facto, por Jesus, ganha-se perdendo, vive-se morrendo; o grão de trigo deve morrer para dar a espiga; é necessário ser podados para dar bons frutos. É a Sua lei; um dos Seus paradoxos. Deste modo, o Espírito Santo fazia-nos compreender que para realizar o ‘ut omnes’ no mundo, era necessário consumir em nós o abandono, acolher Jesus Abandonado na desunidade.” Cf. *Ibidem*, p. 56. Também as visões espirituais são com frequência lidas como utópicas; poderão, por costume, parecer de natureza alienante quanto ao espaço habitado, tornando-o como que secundaríssimo ou mesmo irreal face ao fenómeno visionário, ou ainda transfigurando o espaço a ponto de restar irreconhecível. Todavia, no que concerne ao mundo enquanto estado de coisas, as visões de natureza espiritual tendem a vê-lo como invertido, antípoda da ordem paradisiaca, donde o dizer-se mundano por oposição a celeste.

³⁷ O realismo Cristão e a sua convergência cruciforme no *hic et nunc*, está asseguradamente presente em Chiara que afasta todas as ilusões: “E não foi ainda compreendido... que o Ideal maior que um coração humano possa desejar – a unidade – é um sonho vago e uma quimera, se quem o deseja não puser no seu coração como único tudo: Jesus abandonado por todos, até mesmo pelo seu Pai!” Cf. *Ibidem*.

visados pelo carisma de Chiara³⁸, que o mesmo é dizer por esta via de aprofundamento da genuína experiência Cristã, numa consideração pouco meditada poderão parecer utópicas porque para sempre inconcretizáveis no seu propósito que busca a paz e a unidade através da santificação de todos. Todavia, se o Cristianismo adverte quanto ao mundo invertido, distópico, inabitável, fazendo-se Igreja universal abre-se espaço de conversão, de metánoia. Com efeito, a Igreja habitável é o *topos* de metamorfose em que o homem se desutopiza face à hiperrealidade mundanal³⁹. Os projetos das cidadelas recosmificantes que são Mariápolis, propondo eutopizar o mundo distópico com a sua proposta de amor vivido *aqui e agora*, disto mesmo são exemplo⁴⁰.

Se a Igreja habitável é eutopia desutopizante, a evangelização resulta diáspora como trans-posição especulativa deste expediente endotópico, espelhando-o por toda a parte. Neste sentido, evangelizando, Chiara reconduz pedagogicamente a uma experiência de certo modo indutiva, do particular que se recebe para a Fonte universal donde procede, embora a visão em causa proceda de uma experiência mística cuja dinâmica é especialmente dedutiva, do derramamento da fonte geral para o particular que o recebe.

Por ter encontrado (experimentado) o Reino e, assim, a Unidade dentro, Chiara e todos quantos foram e são tocados por esta *boa-nova*, por este *εὐαγγέλιον*, descobrindo-se habitação do Infinito Verdadeiro e Bom, são topia recentradora, Cruz alta marcando o centro do mundo, como o são ou haviam de ser todos os Cristãos⁴¹. Assim, a dita utopia da unidade é tópica

³⁸ Trata-se do sentido do “ut omnes”. Cf. *Jo* 17, 21: “Ut omnes unum sint sicut tu Pater in me et ego in te ut et ipsi in nobis unum sint (...)” Escreve Chiara: “No nosso coração uma coisa é clara: a unidade é o que Deus quer de nós.” Cf. LUBICH, Chiara, *A Unidade e Jesus Abandonado*, ed. cit., p. 23. Importa referir que a unidade em causa não se trata de uma homogeneidade absoluta, dissolvente de diferenças. Pelo contrário, a unidade faz-se de diferenças em relação unitária de amor: “O amor torna as pessoas iguais e distintas ao mesmo tempo, como o Pai e o Filho na Trindade, que são ambos Amor, mas um é o Pai e o outro é o Filho. Assim há a atração pela distinção e a distinção pela igualdade. Os homens, cada um com o seu próprio eu, não conseguem realizar a unidade. É preciso ser-se Jesus.” Cf. LUBICH, Chiara, *Por que me Abandonaste – O sentido da dor na espiritualidade da unidade*, ed. cit., p. 89.

³⁹ A Igreja habitável como Unidade, chama Chiara “castelo exterior”, à imagem do “castelo interior” de Sta. Teresa d’Ávila. Cf. *Ibidem*, pp. 64-66.

⁴⁰ Exemplo de amor concretizado, integralmente vivido, de Sabedoria encarnada no cumprimento do repto filo-sófico de cosmicizar, ainda do cometimento divino de cuidar do jardim terreal trabalhando-o à imagem do Céu. Por isto chama Chiara “Mariápolis Celeste” ao Paraíso. Cf. *Ibidem*, p. 40.

⁴¹ Quanto a este aspeto da habitação: “Quem tinha sido rejeitado sentia-se eleito.

na experiência espiritual de cada Cristão que vive o abandono de Jesus, essa κένωσις suprema da versão própria para aceitação integral, conversiva, da Versão mais genuína, face de Deus em nós⁴². A fraternidade Universal, a Unidade, é fundada no grito de Jesus Abandonado, grito que só se extingue no abandono do Abandonado que se vê ressurrecto na Vida sem fim do Espírito Santo⁴³.

Apontando para a cultura do homem novo, para a cultura do Ressuscitado, Chiara desencontra-se do modelo culturalista ínsito na narratividade utópica. Não se trata do renovo quantitativo do mesmo, mas do *novum* qualitativo, do transformado no e pelo Espírito, do absolutamente diferente que vence a morte e o mundo enquanto estado de coisas⁴⁴ e que assim tudo

Jesus abandonado era para o inquieto a paz, para o refugiado a casa, para o excluído o reencontro.” Cf. LUBICH, Chiara, *O Grito*, Parede, Cidade Nova, 2000, p. 52.

⁴² Disto é modelo maior o sacramento eucarístico, comungado em comum (ud omnes), entre todos na Unidade do Corpo Místico de Cristo e no *hic et nunc* de receber as espécies consagradas. A liberdade e a igualdade só existem na experiência radical da fraternidade universal, cumprimento endonoético do dito mandamento de Cristo, e não numa sempre utópica discursividade sociométrica de otimização de subsistemas sócio-históricos, tais os ínsitos nas perspectivas socialistas. Para um aprofundamento deste aspeto, veja-se o texto: VISTAS, Pedro, “Do Insecularizável Cristianismo – uma leitura radical”, ed. cit. É por isso que o anticlericalismo destas perspectivas e dos tempos atuais *lato sensu* considerados, se afigura como a cisão da Unidade essencial que paradoxalmente almejam, fruto da confusão pós-moderna.

⁴³ Jesus abandonado pelo Pai resulta em Jesus abandonado ao Pai. Doutro modo visto, Cristo abandona-se, mesmo no Espírito Santo, doando-o ao Corpo Místico; e é por isso que O Espírito O glorifica. Quando um Cristão glorifica O Senhor, é Espírito Santo incarnado, é já Cristo e assim O Pai. É unidade em Deus unitrino. Escreve Chiara a propósito: “O olhar simples reconhece em cada um ‘um Cristo in fieri’.” Cf. LUBICH, Chiara, *A Unidade e Jesus Abandonado*, ed. cit., p. 26. E ainda: “S. Jerónimo, sempre comentando João 7, 39, afirma: ‘...O Espírito ainda não tinha sido dado, porque Jesus não tinha sido glorificado, isto é, não tinha sido crucificado’.” Cf. *Ibidem*, p. 72. Assim, vivendo Cristo, sendo-O nesse abandono do Abandonado, permite-se a ressurreição: “Entra-se, sofrendo com a dor, em Jesus abandonado, mas sai-se Jesus, Jesus Ressuscitado!” Cf. LUBICH, Chiara, *Por que me Abandonaste – O sentido da dor na espiritualidade da unidade*, ed. cit., p. 47.

⁴⁴ Enquanto ordem, organização, ou constituição, enquanto κόσμος, o mundo sofre nos Evangelhos uma suspensão quando não mesmo uma prometida purga pela destruição incendiária, como se documenta em *Lc 12, 49*. Importa, contudo, lembrar que o mundo que se escusa não é o da Criação, como enfatiza Jean Mouroux: “Faut-il redire combien le Christ a aimé le temporel? Combien il a été fraternel devant les créatures de son Père?” Cf. MOURoux, Jean, *Sens Chrétienne, de L’Homme*, Paris, Aubier – Éditions Montaigne, 1953, p. 15. E ainda: “Le Seigneur Jésus a donc aimé et sanctifié toutes les réalités temporelles.” Cf. *Ibidem*, p. 16.

redime em devolução à Unidade essencial. Embora se vise uma progressiva aproximação à Fraternidade Universal, não há aqui progressismo análogo ao que as narrativas utópicas patenteiam uma vez que ela é já substantivamente uma realidade a ser descoberta, ao passo que no dito progressismo as idealidades pensadas são procuradas na senda da acidentação histórica. É o Espírito Santo quem faz novas todas as coisas⁴⁵, pelo que as utopias e ucronias das novas idades supostas, conexas com a representação do Santo Espírito, são, afinal, uma corruptela da experiência Cristã (corruptela que não parte de qualquer experiência integral de todas as potências humanas mas de ensaios pensantes, apenas, sobre o que afinal é mais radical e integral do que a dimensão mental, transcendendo-a decisivamente).

No carisma espiritual de Chiara é particularmente visível a categoria de experiência acima expendida. Não se trata da divisora, diabólica modalidade do *tertium non datur* do discurso intelectual que firma as utopias, mas da experiência de abandono, de esvaziamento do eu-de-tropeço, e de reconhecer Jesus no meio⁴⁶, transportando a experiência transcendente para o quotidiano do eu com o outro, unificando-a num *nós* com o vértice em Deus-amor, não num sonho utópico de porvir, ou em alotopia escatológica, mas experimentando tal unidade na tópica circunstância do encontro, do encontro com o outro no qual se reconhece nem só o si-mesmo, mas o Outro divino, a Versão genuína à qual houve decisiva *conversio*⁴⁷. É a descoberta de ser habitação do Amor e de assim habitar o Amor que permite

⁴⁵ Só Deus é sempre novo conquanto de Sempre, a fazer lembrar as palavras de STO. AGOSTINHO em *Conf.*, x, XXVII, 38: “Sero nimis te amauí, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amauí!”

⁴⁶ Veja-se Mt 18, 20. Jesus no meio é o Espírito Santo a mostrar-nos O Ressuscitado e é a realidade pericorética de Deus manifesta como a mais evidente teofania. Deus descobre-se como relacional, sendo a relação entre os homens o ostensório onde Deus se revela, como fica patente no Evangelho, por exemplo em Mt 25, 31-46. Assim mais claramente se compreende a profundidade operativa do chamado mandamento de Cristo. Cf. Jo 15, 12. A identidade de todos é Amor em Deus-Amor, é, portanto, Deus a identidade de todos, a própria unidade relacional. É também por isto que o carisma de Chiara toca no âmago do Evangelho, além das diabólicas sendas do só-pensar: “Jesus no meio afasta o diabo.” Cf. LUBICH, Chiara, *Por que me Abandonaste – O sentido da dor na espiritualidade da unidade*, ed. cit., p. 72.

⁴⁷ Para uma exploração dos vários aspetos que este dinamismo de auto-transcendência no ser-amor comporta, nomeadamente de através desse dinamismo reconhecer a verdadeira identidade, ontológica e espiritual, veja-se o incontornável estudo de MARQUES, Silvestre António Ourives, *Tu não Me Matarás – Dimensões éticas da reabilitação da Pessoa Toxicodependente*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2006.

despertar Amor, e dizê-lo⁴⁸, vê-Lo, vivê-Lo, sê-Lo integralmente, aqui como em toda a parte, agora como sempre, vivendo o Céu desde já, habitando o Reino *dentro*.

Jesus no meio e Jesus abandonado são vectorizações de sentido que desutopizam esta experiência, passando-se do agónico *ubi es* (?), para uma descoberta de Deus em mim, mas não num eu psíquico, guardada de ídolos representativos e de outras distorções de vontades, emotivismos e associaçionismos mentais próprios, por mais inconscientes, mas antes de um fundamento psicologicamente desindividuoado, kenótico⁴⁹, oblatoivo, puramente orante, que se faça relicário teofânico, ostensório, ventre de Deus. Por isso Chiara chama ao movimento da Visão feita “sua”⁵⁰, *Obra de Maria*⁵¹, assinalando a consagração suprema, tal a da Virgem, que, Θεοτόκος, é espaço de Infinito, topia de Deus, carne de asilo ao Espírito⁵².

⁴⁸ A faculdade evangelizadora, que é Dom de dizer O Amor, é imparmente ilustrada no episódio de superação da cisão das línguas, como se faz legível em Act 2, 1-12.

⁴⁹ “Seguir Jesus é, antes de mais, renúncia.” Cf. LUBICH, Chiara, *O Grito*, ed. cit., p. 17. Confirma-se esta demanda desindividuoadora de renúncia radical em Lc 14, 25-33.

⁵⁰ Não apenas esta experiência funda uma visão nova, mas decorre de uma Visão, de uma *theoria* no sentido etimológico original, ou de modo equivalente, de uma *ideia*, de um *ideal* ainda no sentido visionário que os termos transportam.

⁵¹ “A nossa é uma Obra com a fisionomia da Sua Mãe.” Cf. *Ibidem*, p. 35. De tal modo que o aprofundamento da espiritualidade da unidade se veio a designar *Via Mariae* com aspetos de teologia mariológica notável como o que se conhece pela experiência da “Desolada”: “(...) Maria (depois de Jesus, naturalmente) é modelo de como renunciar a nós mesmos, no ‘saber perder’. Quando Maria perde Jesus aos pés da Cruz é, de facto, mestra do ‘perder’.” E ainda, num encaminhamento de desindividuação psicológica até uma ontológica individuação: “Então, o único caminho é viver como a Desolada: perder.” Cf. LUBICH, Chiara, *Por que me Abandonaste – O sentido da dor na espiritualidade da unidade*, ed. cit., p. 85.

⁵² Espírito Santo que é assim também, O animador primeiro da Obra. Uma das evidências da ação do Espírito sobre Chiara é que Ele a instrui sobre matérias finas de espiritualidade prática ou ainda sobre verdades últimas, que ela não compreendeu esclarcidamente a não ser mais tarde. Donde o citar-se repetidamente, como que dialogando com essas verdades.

II. A Utopia da Unidade através da Fraternidade Universal no Carisma de Chiara Lubich

1. A Possibilidade tópica da Fraternidade Universal no mundo político

Da anterior contextualização filosófica da atualização do pensamento utópico no que se refere à visão da Fraternidade Universal em Chiara Lubich, que já entrou necessariamente no domínio da teologia, passamos agora a algumas concretizações tópicas que encontram, todavia, a sua fundamentação na doutrina teológica do Carisma. Deste modo, respeitando as limitações de uma reflexão como esta, mas para continuar na linha de quanto se defendeu do ponto de vista filosófico, queremos, no âmbito da vivência cristã, apresentar desta, apenas alguns aspetos concretos, que já se tornaram tópicos, e que, por isso mesmo, permitem demonstrar a possibilidade da fraternidade universal a começar pela sua concretização local, tópica e, naturalmente, eutópica, especialmente no mundo político, tão necessitado de uma nova refundação.

Partimos de uma comunicação de Chiara Lubich na sua cidade natal, em 08.06.2001, numa reunião da Assembleia Municipal que a convidara expressamente para dela escutar a sua mensagem de Paz e de Fraternidade e que ela aplica e propõe aos responsáveis políticos da cidade de Trento, em Itália⁵³.

Chiara parte, por um lado, de uma experiência concreta de fraternidade universal, possível e já realizada nas 20 Cidades⁵⁴; ao tempo eram as existentes, espalhadas em todo o mundo, e, por outro lado, da expressão organizada de um pensamento político e da sua prática, que nasce do Carisma e que foi aprovado como Movimento Político para a Unidade⁵⁵.

Acerca da primeira experiência, Chiara Lubich afirma o seguinte:

⁵³ O texto integral da comunicação encontra-se publicado na revista *Nuova Umanità*: NU, XXIII (2001/5) 137, pp. 581-591.

⁵⁴ Hoje as Cidades do Movimento dos Focolares são em todo o mundo mais de 30, incluindo Portugal.

⁵⁵ Sobre o Movimento Político para a Unidade, fundado por Chiara Lubich, em Nápoles, no dia 2 de maio de 1996, para além do que se dirá neste estudo, citando Chiara Lubich, pode consultar-se quer o sítio do Movimento: www.focolare.org, quer sobretudo a já citada revista *Nuova Umanità*, através do respetivo sítio: <http://nuovaumanita.cittanuo-va.it>.

“É o que dizem, ainda, as 20 Mariápolis permanentes do Movimento dos Focolares presentes em todos os continentes, que imitam as primeiras comunidades cristãs, onde as pessoas, vivendo a mais viva e forte fraternidade, são um só coração e uma só alma, possuem tudo em comum, a ponto de não existirem pobres entre eles. Por enquanto, embora sejam essencialmente inspiradas por motivos espirituais e não políticos, apresentando-se como pequenas cidades celestes – diria Santo Agostinho – têm elementos que as fazem prever possíveis modelos de modernas cidades também terrenas. Nelas, de facto, pessoas de todas as vocações civis ou religiosas, de raças, línguas, culturas diferentes, famílias, empresas, escolas, centros artísticos, desenvolvem a própria atividade na alegria, num clima de família. Possuem ou projetaram – como seu elemento essencial – um polo empresarial. Elas são dirigidas e guiadas para os aspetos terrenos, por uma pessoa que faz a função de um síndico⁵⁶, e assim é chamada. A verdadeira fraternidade que nelas se vive as faz ser autênticas comunidades, mas abertas a todos”⁵⁷.

Enquanto sobre o Movimento Político para a Unidade, assim o descreve:

“A fraternidade é a contribuição específica que oferece aquela ramificação política do nosso Movimento, do Movimento dos Focolares, ramificação que se chama Movimento Político para a Unidade que nasceu em Nápoles, em 1996, e agora se está difundindo e organizando em todo o mundo. Fazem parte dele políticos, administradores, funcionários, estudiosos e cidadãos. O nascimento e o desenvolvimento do Movimento para a Unidade – esta ramificação política – é conhecido. (...) Em primeiro lugar, ele é uma realidade eclesial, efeito e fruto não só de forças humanas, mas principalmente de um carisma, que é um dom do Espírito que segue a história e lhe oferece, de tempos em tempos, ajudas particulares segundo as necessidades. Carisma que deseja levar esta Obra – considerada, portanto, pela Igreja uma Obra de Deus – à plena realização entre todos os cristãos do ‘sonho de um Deus’, como dizem os nossos jovens: a unidade. ‘Pai,

⁵⁶ De acordo com a nomenclatura administrativa portuguesa, a palavra *sindaco* (no original italiano) seria o correspondente a um Presidente da Câmara ou de uma Junta de Freguesia.

⁵⁷ NU, xxiii (2001/5) 137, p. 588.

que todos sejam um”⁵⁸, como Jesus rezou, alargando-a à fraternidade universal, pois ele morreu por todos”⁵⁹.

A proposta de fraternidade que decorre do Carisma da unidade de Chiara Lubich, como ela própria afirma, é assim configurada:

“A mensagem evangélica destaca, de facto, de modo todo especial a fraternidade, elevando-a à esfera divina, graças à participação de cada um de nós, homens, na vida da Santíssima Trindade, onde Deus Trino, mas Uno, é o modelo perfeito e supremo de fraternidade”⁶⁰. E o Movimento Político para a Unidade, como já foi referido: “é uma realidade eclesial, efeito e fruto não só de forças humanas, mas principalmente de um carisma, que é um dom do Espírito”⁶¹.

E, por isso mesmo, o seu objetivo não pode não traduzir o mesmo fundamento teológico que o caracteriza:

“O objetivo específico do Movimento Político para a Unidade é ajudar e ajudar-se a viver sempre na fraternidade; nela acreditar nos valores profundos, eternos do homem e, só depois, agir no campo político. Não se trata de um novo partido”⁶².

Por esta razão e a demonstrar também o sentido tópico da mesma fraternidade universal, Chiara defende ainda, perante os políticos da cidade de Trento, que:

“O Município consegue responder bem às exigências dos cidadãos se quem governa ou tem um posto de responsabilidade na administração da cidade, inspira o seu empenho político na exigência de viver a fraternidade com todos e olha também para o cidadão como um irmão. E sabemos que, para um irmão os problemas se resolvem mais facilmente, porque se reflete várias vezes sobre o seu problema, bate-se a todas as portas, procuram-se todas as oportunidades, reúnem-se todos os recursos. Enfim, quando todas as forças tiverem sido

⁵⁸ Cf. Jo 17, 21.

⁵⁹ NU, xxiii (2001/5) 137, pp. 582-583.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 581.

⁶¹ *Ibidem*, p. 583.

⁶² *Ibidem*, p. 585.

empregadas, o político que professa uma fé religiosa dirige-se a Deus, para que resolva a situação”⁶³.

Chiara falou, em muitas outras circunstâncias, fora da Itália, sempre a grupos de políticos e ao mais alto nível das organizações políticas, sobre esta mesma temática. Apresentamos ainda, nos próximos textos que passamos a citar, algumas das concretizações da sua experiência e do seu pensamento que podem, afinal, completar aquilo que acabamos de referir acerca da Utopia da Unidade e da sua concretização através da Fraternidade Universal, numa ética relacional para a unidade.

A escassos dois meses do atentado às Torres Gémeas nos EUA, em 09.11.2001, “Mil cidades para a Europa” foi o título de um acontecimento singular, que se realizou no Centro de Congressos de Innsbruck e marcou uma etapa importante no percurso rumo à unidade do continente europeu. Presentes o então Presidente da Comissão Europeia, Prof. Romano Prodi, o Presidente da República da Áustria, Prof. Klestil, mais de mil Presidentes de Câmara de cidades de toda a Europa, juntamente com muitos outros Vereadores e Parlamentares europeus, sendo anfitrião o Presidente da Câmara da cidade de Innsbruck, na Áustria, Dr. Van Staa, Chiara Lubich foi chamada a apresentar a sua experiência sobre a Utopia da Unidade, através de um tema cujo título era: “*O espírito de fraternidade na política como chave da unidade da Europa e do mundo*”⁶⁴.

A transcrição da parte do discurso de Chiara Lubich que em seguida se apresenta pode parecer longa, mas a oportunidade do seu conteúdo é tal que a justifica na sua extensão, para iluminar a necessária refundação do pensamento e da vida política, sempre numa perspetiva de cumprimento tópico em vista de uma ética relacional para a unidade:

“(…) No Movimento dos Focolares, a ‘espiritualidade da unidade e de comunhão’ deu origem, também, a uma expressão política: o Movimento para a Unidade, cujo objetivo é, exatamente, gerar a fraternidade na política.

Este nasceu em Nápoles, em 1996, e reúne a experiência dos políticos italianos que, desde os anos 50, procuraram viver este ideal para a unidade. E agora podemos constatar que tudo aquilo que foi posto em prática nos diversos níveis do compromisso político, desde a

⁶³ *Ibidem*, p. 586.

⁶⁴ NU, xxiv (2002/1) 139, pp. 15-28.

administração das cidades à atividade parlamentar, se podem tirar indicações concretas, que poderiam ser desenvolvidas em dimensão continental.

Percebeu-se, em primeiro lugar, que existe uma verdadeira vocação para a política. É um chamamento pessoal que surge das circunstâncias e exprime-se através da consciência. Quem possui uma fé religiosa percebe, com nitidez, a voz de Deus que lhe confia um cargo. Todavia, mesmo quem não possui uma fé religiosa, sente-se chamado a isso, também pela existência de uma necessidade social, de uma categoria fragilizada que necessita de auxílio, de um direito humano violado, pelo desejo de realizar o bem para a própria cidade ou nação. E a resposta para esta vocação política é acima de tudo um ato de fraternidade. Não se entra neste campo só para se resolver um problema, mas atua-se em prol do interesse da comunidade, desejando o seu bem como se fosse para si próprio.

Esse modo de viver permite que o político ouça naturalmente os cidadãos pacientemente, conheça as suas necessidades e recursos. Isso ajuda-o a compreender a história da própria cidade, a valorizar o património cultural e comunitário. Deste modo, ele consegue perceber, pouco a pouco, a verdadeira vocação e a da cidade e a olhar para ela com segurança a fim de traçar o seu caminho.

A função do amor político, de facto, é criar e proteger as condições que permitam que todos os outros amores possam florescer: o amor dos jovens, que desejam casar-se e precisam de uma casa e de um trabalho, o amor de quem quer estudar e precisa das escolas e dos livros, o amor de quem se dedica à própria empresa e precisa de estradas e transportes, de normas seguras... A política é, portanto, o amor dos amores, que reúne, na unidade do projeto comum, a riqueza das pessoas e dos grupos, consentindo a cada um realizar livremente a própria vocação. Mas também suscita colaboração, fazendo com que as necessidades interajam com os recursos, infundindo a confiança de uns nos outros. A política pode ser comparada ao caule de uma flor, que apoia e alimenta o desabrochar das pétalas da comunidade. Nós sabemos que, ainda hoje, existem cidadãos para quem a cidade é algo quase inexistente; cidadãos cujos problemas são resolvidos, com dificuldade, pelas instituições. Existe também quem se sinta excluído do tecido social e separado do corpo político por causa da falta de trabalho ou de casa ou da possibilidade de cuidar da saúde com meios adequados. São estes, e muitos outros, os problemas que

quotidianamente os cidadãos apresentam a quem governa uma cidade. E a resposta, que recebem, é determinante para que também eles se sintam cidadãos com todos os seus direitos, sintam a exigência e tenham a possibilidade de participar na vida social e política.

Por isso, deste ponto de vista, a Câmara Municipal é a mais importante das instituições, porque está mais perto das pessoas e conhece diretamente todo o tipo de necessidades. É em contacto com a Câmara, nas suas várias articulações, que o cidadão, desenvolve a gratidão – ou o rancor – pelo conjunto das instituições, até por aquelas mais distantes, como o Estado.

Passando agora a considerar a dimensão nacional da política, os relacionamentos entre as grandes tendências, que, nos nossos países, se alternam no governo, constatamos que a vivência da nossa opção política, como uma vocação de amor, leva-nos a compreender que também aqueles que fizeram uma opção política diferente da nossa podem ter sido motivados por uma vocação análoga de amor. Também eles participam – a seu modo – do mesmo projeto, ainda que se apresentem como adversários. A fraternidade implica o reconhecimento da sua função, o respeito por eles, e ajudar, até através de uma crítica construtiva, a serem fiéis, enquanto nós nos mantemos fiéis à nossa função.

A fraternidade deveria ser tão bem vivida até se chegar a amar o partido dos outros como o nosso, sabendo que ambos não nasceram por acaso, mas como uma resposta a uma exigência histórica, presente no interior da comunidade nacional. Só satisfazendo todos os interesses, só harmonizando-os num projeto comum, é que a política pode atingir o próprio objetivo. A fraternidade desperta os valores autênticos de cada um e reconstrói o conjunto do projeto político de uma nação.

Isto pode ser testemunhado, por exemplo, pelas iniciativas dos membros do Movimento para a Unidade, orientadas para criar uma relação fraterna entre a maioria e a oposição do governo, a nível parlamentar ou nos municípios. Estas iniciativas foram traduzidas em leis Estatais ou em políticas locais, que uniram as cidades em que foram realizadas.

Uma prova disso são também as numerosas experiências de acolhimento aos imigrantes. Eles migram para países mais industrializados não só por motivos económicos, mas também políticos. Uma cidade, uma nação, não perde, mas enriquece-se ao abrir-se ao outro; eleva a

sua estatura política ao oferecer uma pátria e uma cidadania a quem a perdeu.

E o amor pela própria pátria faz compreender o amor que os outros têm pela deles, para a qual também existe um projeto de amor.

Assim, aquele que, respondendo à própria vocação política, começa a viver a fraternidade, coloca-se numa dimensão universal, que o abre para a humanidade inteira. Ele considera as consequências universais das próprias opções; interroga-se se aquilo que está a ser decidido, embora satisfaça o interesse da própria nação, não vai prejudicar as outras. Deste modo, cada gesto político, não só o de um governo nacional, mas até um gesto mais pequeno, realizado naquele pequeno município da mais longínqua localidade, adquire um significado universal, porque o político que o realiza é plenamente humano e plenamente responsável. O político da unidade ama a pátria alheia como a própria.

Esta é a característica da dimensão política dos cidadãos: a contínua interação com o outro, o reconhecimento das suas diferenças, mas, ao mesmo tempo, a convicção de pertencermos, todos juntos, à cidade. E esta é também a característica da Europa.

De facto, quando se começou a falar de Europa, só se fazia referindo-se às cidades.

Ao longo dos séculos, a perceção do que é a Europa foi-se aprofundando e, ao mesmo tempo, as suas fronteiras foram sendo ampliadas. Desde a época da pequena Grécia, a consciência europeia compreendia do Atlântico aos Urais. E isto graças à penetração do Cristianismo, que infundiu nos povos da Europa ‘geográfica’ os princípios religiosos que, traduzidos em princípios civis, sociais e políticos, construiriam a Europa cultural. Tudo isso sem sufocar as identidades locais e as identidades nacionais, que aos poucos se foram formando. Em cada época da história, reencontramos a mesma situação: aquilo que, a certa altura, se pensava que fosse a Europa, era pequeno demais; ela deparava-se com um elemento diferente, que a punha num dilema e a desafiava a Europa a compreendê-lo, a englobá-lo, modificando-o para que ela se modificasse a si mesma.

Fazendo isso, a Europa foi concretizando cada vez mais a sua verdadeira fisionomia, rumo à plena maturação da semente cristã que já não se exprime, certamente, hoje, no ‘povo cristão’ medieval, mas, possui uma maior profundidade, na dinâmica da fraternidade universal, que envolve pessoas e povos diferentes.

E esta fraternidade universal, que cria a unidade, salvando a distinção, é a vocação da Europa, que ainda está a caminho. As guerras, os regimes totalitários, as injustiças, deixaram feridas abertas a cicatrizar. Mas, para sermos realmente europeus, temos de conseguir olhar com misericórdia para o passado, reconhecendo como nossa a história da minha nação e a história das outras, reconhecendo também que aquilo que hoje somos é fruto de uma história comum, de um destino europeu, que pede para ser visto de modo integral e consciente por todos nós.

A unidade da Europa exige hoje aos políticos europeus que interpretem os sinais dos tempos e façam entre si quase um pacto de fraternidade, com o compromisso de se considerarem membros da Pátria europeia, tanto quanto o são da sua própria nação, procurando sempre o que une, e encontrar juntos, as soluções para os problemas que ainda impedem a unidade de toda a Europa”⁶⁵.

Alguns anos mais tarde, Chiara Lubich chamada, mais uma vez, a abordar o tema da Fraternidade Universal e sobre como pô-la em prática, na cidade de Berna, na Suíça, em 04.09.2004, num Congresso para políticos, perante o Chanceler da Federação Helvética, teve ocasião de aprofundar as razões históricas do seu desenvolvimento e a necessidade de uma sua atualização em pleno século XXI. Voltamos a dar destaque ao discurso de Chiara Lubich:

“O título proposto para a minha palestra é: ‘A fraternidade na política: é uma utopia ou uma necessidade?’

Espero que, nesta minha intervenção, eu possa demonstrar como a fraternidade é necessária e como podemos realizá-la.

O lema: ‘liberdade, igualdade, fraternidade’, quase uma síntese do programa político da modernidade, revela uma intuição profunda, e hoje requer de nós uma séria reflexão: em que fase estamos nós na realização desta grande aspiração?

A Revolução Francesa anunciou esses três princípios, mas na verdade não os inventou. Estes já tinham iniciado o seu extenuante caminho ao longo dos séculos, sobretudo a partir da mensagem cristã, que realçou o lado melhor das antigas tradições dos diversos povos e o património da revelação hebraica, trazendo uma autêntica revolução:

⁶⁵ NU, XXIV (2002/1) 139, pp. 24-28.

um novo humanismo, inaugurado por Cristo, que tornou o homem capaz de viver plenamente esses princípios.

A partir desse anúncio, no decorrer dos séculos, estes foram revelando a sua riqueza nas obras humanas.

A liberdade e a igualdade deixaram uma marca profunda na história política dos povos, chegando a produzir avanços na civilização e criando as condições necessárias para uma consciência progressiva sobre a dignidade da pessoa humana.

A liberdade e a igualdade tornaram-se princípios jurídicos, que são aplicados diariamente como verdadeiras categorias políticas.

Mas, bem sabemos que a afirmação exclusiva da liberdade, pode transformar-se, no privilégio do mais forte, enquanto a igualdade (e a história confirma-o) pode traduzir-se no coletivismo que massifica. Além disso, muitos povos, na realidade, ainda não beneficiaram dos conteúdos da liberdade e da igualdade...

Como fazer, então, para que a sua assimilação produza frutos maduros? Como orientar a marcha da história dos nossos países e da humanidade inteira em direção ao destino que lhe é próprio? Para nós, a resposta está na fraternidade universal, que deve ocupar o devido lugar nas categorias políticas fundamentais. Só se estes três princípios estiverem um ao lado do outro, poderão dar origem a uma política adequada às exigências de hoje.

Talvez nunca como agora o nosso planeta sofreu tanto pela desconfiança, pelo receio e até pelo terror. Basta pensar no dia 11 de setembro de 2001 de Nova Iorque e, ainda mais próximo, no dia 11 de março de 2004 de Madrid, sem esquecer outras centenas de atentados que, nestes últimos anos, alimentaram a nossa crónica quotidiana.

O terrorismo: uma calamidade tão grave quanto as dezenas de guerras que continuam a ensanguentar o nosso planeta!

E quais são as suas causas? Muitas. Mas não podemos deixar de reconhecer que uma das mais graves é o desequilíbrio económico e social que existe no mundo entre países ricos e pobres. Desequilíbrio que gera ressentimento, hostilidade, vingança, favorecendo assim o desenvolvimento do fundamentalismo, que encontra ali um terreno adequado.

Se o quadro é este, então, para que o terrorismo perca a sua força e desapareça, a guerra não é a solução. Temos de procurar os caminhos do diálogo, soluções políticas e diplomáticas. Mas não só. É preciso

promover mais solidariedade entre todos no mundo e uma comunidade mais justa dos bens.

Sem contar que são muito mais numerosos os temas prementes que interpelam a política, tanto numa dimensão nacional como internacional. Até no mundo ocidental, o modelo de desenvolvimento económico já está indiscutivelmente em crise. Essa crise requer não só alguns melhoramentos, mas uma revisão global.

O avanço incessante da investigação científica não pode continuar sem um controlo que garanta a integridade e a saúde da espécie humana e de todo o ecossistema.

O reconhecimento da função essencial dos meios de comunicação no mundo moderno deve provocar a estruturação de regras firmes perante as específicas exigências de promoção dos valores e da tutela das pessoas, dos grupos, dos povos.

Uma outra questão central provém da necessidade de defender e valorizar a riqueza proveniente das diferenças étnicas, religiosas, culturais, até no âmbito do irreversível desenvolvimento dos processos de globalização.

Estes são alguns de entre os maiores desafios da atualidade que reclamam fortemente a ideia e a prática da fraternidade, e, pela vastidão do problema, de uma fraternidade universal”⁶⁶.

E mais adiante, procurando colocar-se perante as exigências dos atuais desafios, acrescentou ainda, com convicção e certeza, que a fraternidade é possível e acrescentou mesmo, através de quem, atualmente, está a ser realizada como cumprimento tópico que nasce de uma ética relacional para a unidade:

“Mas, quem indicou e suscitou a fraternidade como um bem essencial para a humanidade, foi Jesus, o qual rezou assim antes de morrer: ‘Pai, que todos sejam uma coisa só’⁶⁷. Ele, revelando que Deus é Pai, tornou-nos todos irmãos e destruiu as paredes que separam os ‘iguais’ dos ‘diferentes’, os amigos dos inimigos.

Portanto, a fraternidade deve ser afirmada como um ideal, como o ideal do mundo atual.

Mas existem sinais de fraternidade na vida atual dos povos?

⁶⁶ NU, xxvi (2004/6) 156, pp. 774-775.

⁶⁷ Cf. Jo 17, 21.

Ao longo dos anos, tendo experimentado incontáveis vezes, na minha vida e na dos outros a ação providencial de Deus, e tendo podido conhecer diretamente muitos povos, aprendi a identificar os passos que assinalam o progresso da humanidade, até poder afirmar que a sua história é uma lenta, mas incessante caminhada rumo à fraternidade universal.

Os factos estão diante de nós. Temos de os saber interpretar. O mundo nunca se orientou para a unidade de uma forma tão viva e reconhecível como atualmente.

Um dos sinais é a União de Estados e os processos de integração económica e política que, com maior intensidade, se estão a realizar a nível continental ou segundo áreas geopolíticas; o papel dos organismos internacionais, de modo especial das Nações Unidas, que volta a ser determinante para conhecer, enfrentar e gerir as principais questões que tocam a vida de povos e países; o desenvolvimento de um diálogo a 360 graus, cada vez mais difundido e fecundo entre as pessoas mais diferentes; o crescimento de movimentos sociais, culturais e religiosos, que se apresentam como novos protagonistas das relações internacionais e trabalham por objetivos de dimensões mundiais.

Para criar no mundo a fraternidade, que produza uma unidade espiritual, garantia da unidade política, económica, social, cultural, não faltam os instrumentos. Basta saber identificá-los.

Um deles, cuja eficácia ainda deve ser descoberta, é o aparecimento no mundo cristão, depois das primeiras décadas do século xx, de muitas dezenas de Movimentos que, como muitas redes, ligam os povos, as culturas e aquilo que é diferente: são quase um sinal de que o mundo se poderia transformar numa casa das nações; pois ele já é assim graças a esses Movimentos, ainda que a nível de laboratório.

Estes Movimentos não são fruto de um projeto humano, mas de carismas do Espírito de Deus, que conhece melhor do que ninguém os problemas do nosso planeta e está ansioso por nos ajudar a resolvê-los. Estes Movimentos, dado que são fundados ou prevalentemente compostos por leigos, veiculam, por isso, um sincero e profundo interesse pela vida humana com consequências no campo civil, oferecendo concretas iniciativas políticas, económicas e assim por diante.

Estes Movimentos são vários e esplêndidos. Nasceram na Igreja católica, reformada, anglicana, evangélica, ortodoxa, etc.

Uma sua característica é a presença de muitíssimos jovens, garantia do futuro. Os jovens, como estão menos condicionados do que os adultos por decepcionantes experiências do passado, acreditam com mais entusiasmo nos ideais verdadeiros e mais elevados.

Estes Movimentos apresentaram-se, no dia 8 de maio deste ano, em Estugarda (Alemanha), numa Jornada com muito êxito, promovida por alguns deles, transmitida via Satélite para a Europa e outros continentes, com o título: ‘Juntos pela Europa’.

Ofereceram-se como um contributo para realizar, ao lado da Europa política, económica ou do euro, a Europa do Espírito, procurando dar uma alma à Europa, que, além do mais, constituiria um reforço da própria multiplicidade e coesão”⁶⁸.

2. A Utopia da Unidade e o mundo das ciências

Um dos aspetos concretos de vivência da fraternidade universal é também, como já afirmámos, o âmbito científico. É frequente aos cientistas encontrarem-se para partilhar descobertas, pequenos passos na sua investigação, grandes revelações, porque possuem um olhar comum em direção à busca da verdade sobre a realidade. A realidade é uma só, é Una, embora possa ter diferentes níveis de interpretação. Porém, chegar a essa verdade juntos exige diálogo. É neste aspeto que o carisma da unidade, numa perspetiva da ética relacional para a unidade, traz uma novidade ao âmbito científico. Aqui limitamo-nos simplesmente a dois âmbitos que se revestem de uma enorme atualidade, o da economia e das ciências afins e o da ecologia e do ambiente que para o bem da humanidade e das gerações futuras tanto urge enfrentar e promover no sentido de uma autêntica sustentabilidade de ambas as realidades.

Usualmente, o diálogo em ciência é feito com base no “ter razão” e ser conhecido por isso, acarretando o risco de viver na onnipotência de uma opinião, e fechando a mente à novidade que emerge do contraste de pensamentos e ideias. Este aspeto tem sido um dos maiores entraves ao desenvolvimento da ciência. Assim, reconhecendo os limites do pensamento humano, o carisma da Unidade convida a fazer a experiência da comunhão, isto é, mútua recíproca imanência. Isso implica o exercício de nos esvaziarmos dos próprios pensamentos e ideias para acolher as ideias do outro, e o outro faz o mesmo. Este acolhimento caracteriza a experiência de imanência

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 776-778.

dos pensamentos e ideias do outro, fazendo-as minhas, de modo a doá-las de novo ao outro, e isso reciprocamente. Nesta dinâmica emergente da comunhão podem surgir pensamentos e ideias novas que não são as minhas, ou as do outro, mas provêm do Uno de vida entre nós, da comunhão. Esta perspectiva é nova em ciência e (r)evolucionária.

Neste capítulo e de forma muito resumida, limitamo-nos a falar, como já referimos, de apenas dois âmbitos, o das ciências económicas, através da experiência da “Economia de comunhão na liberdade” e da experiência do Movimento “EcoOne”, em torno das ciências ecológicas e do ambiente.

A. “Economia de comunhão na liberdade”

Na linha de quanto acabamos de referir transcrevemos parte de um discurso de Chiara Lubich sobre “O Movimento dos Focolares e os seus aspetos político e social”, em Estrasburgo, França, em 31.05.99, no Parlamento Europeu, perante os Deputados do Partido Popular Europeu (PPE)⁶⁹, que nos permite conhecer abreviadamente como surgiu e como se desenvolveu, até essa altura, a “Economia de comunhão na liberdade”, campo produtivo de florescência de uma ética relacional para a unidade:

“Seguindo as linhas de vida evangélica mencionadas, procurámos atuar – desde o princípio, no Movimento – a comunhão dos bens, segundo o exemplo da comunhão praticada pela primeira comunidade cristã de Jerusalém.

Alguns de nós praticam-na num modo radical: são pessoas que se consagram de corpo e alma ao Movimento. Eles põem em comum todo o salário e dão os eventuais bens, mediante um testamento, a favor dos pobres. Os outros dão o que têm a mais.

O aspeto social do Movimento exprime-se também em obras concretas, sólidas (são cerca de 750, as maiores, em todo o mundo), que querem dar testemunho do amor aos irmãos para que se realize entre muitos a unidade.

Mas típica do nosso Movimento é – repito – a chamada ‘economia de comunhão na liberdade’ (logicamente!), que começou no Brasil em 1991.

⁶⁹ O discurso completo encontra-se publicado na revista *NU*, xxi (1999/6) 126, pp. 613-619.

O Movimento, presente nesse país desde 1958, difundiu-se por todos os Estados, atraindo pessoas de todas as categorias sociais. Ora, há uns anos, dei-me conta de que, dado o seu grande desenvolvimento (conta com cerca de 250.000 pessoas ali, no Brasil), não conseguíamos cobrir nem sequer as necessidades mais urgentes de alguns membros, apesar de uma verdadeira comunhão de bens. Pareceu-me, então, que Deus chamava o nosso Movimento a dar um passo novo.

Embora eu não fosse perita em problemas económicos, pensei que, para podermos aumentar as receitas, poderíamos criar, entre nós, pequenas indústrias, empresas. A respetiva gestão deveria ser confiada a pessoas competentes, capazes de as fazer funcionar eficazmente e de obter lucros. Esses lucros – aqui está a novidade! – deveriam ser colocados em comum: uma parte logicamente para incrementar a empresa, considerada uma comunidade de trabalho; outra parte, para ajudar os que passam necessidades, dando-lhes o necessário para viver até encontrarem um meio de subsistência; e por fim, a terceira parte, seria para desenvolver estruturas de formação de ‘homens novos’ (como lhes chama o apóstolo Paulo), ou seja: pessoas formadas e animadas pelo amor cristão, aptas a viver aquilo a que no Movimento chamamos: a ‘cultura do dar’. Nas nossas cidadelas de testemunho (temos umas vinte no mundo) deveria nascer um verdadeiro setor empresarial.

A ideia foi acolhida com entusiasmo não só no Brasil, mas também na Argentina e em toda a América Latina. Depois também na Europa e noutras áreas do mundo.

Nasceram muitas empresas, enquanto outras foram ‘transformadas’ segundo os critérios da ‘economia de comunhão’.

Este agir económico – embora se aplique no contexto do sistema económico vigente – vai em direção oposta aos critérios fundamentais da economia, expostos pela maioria dos pensadores atuais.

É proposta aos empresários uma linha diferente de gestão da empresa, que tem como ponto de partida uma atitude segundo a nossa espiritualidade. Esta exige que se volte a colocar no centro da economia o homem e as relações interpessoais, evitando comportamentos contrários ao amor evangélico; requer a valorização dos empregados através da respetiva participação na gestão. E ainda: respeita-se a ética nas relações com os clientes, com os fornecedores, com a administração pública...; em resumo: a legalidade. Presta-se uma particular atenção

ao ambiente de trabalho e ao respeito pela natureza. Promove-se a colaboração com outras realidades empresariais, sociais, etc.

Além disso, não nos podemos esquecer de deixar espaço à intervenção direta de Deus, com a Sua Providência, também no agir económico concreto, como pode ser, por exemplo, uma receita inesperada, uma solução técnica genial, a ideia de um produto novo que conquista o mercado...

Aderiram a este projeto cerca de 700 empresas.

Economistas, sociólogos e filósofos estão a aprofundar esta nova ideia, que parece encerrar uma filosofia económica nova.

Isto quanto à ‘economia de comunhão’⁷⁰.

Acerca dos desenvolvimentos da “economia de comunhão” pode consultar-se o respetivo sítio⁷¹ e sobre os estudos e teses de Mestrado e de Doutoramento, realizadas em muitas universidades da Itália e do Mundo pode igualmente consultar-se o referido sítio e também aquele do Instituto Universitário SOPHIA⁷², fundado por Chiara Lubich e ereto canonicamente pela Congregação para a educação católica da Santa Sé.

B. Movimento “EcoOne”

Uma segunda experiência onde se experimenta de forma particular a fraternidade universal através de um diálogo em comunhão é a iniciativa cultural dedicada ao tema da Ecologia: o Movimento EcoOne. Esta iniciativa constituiu-se por um grupo de cientistas, filósofos e teólogos que, qual experiência de ética relacional para a unidade, se encontram para partilhar experiências no seu campo, dando-as, e acolhendo experiências em campos diferentes do seu. Inspirados pelo carisma da unidade, este grupo procura o fio de ouro que liga todas as coisas e, nessa perspetiva, a realidade da fraternidade não se restringe aos seres humanos, mas inclui toda a família da Criação, tornando-se verdadeiramente universal. Isso é expresso pela *Magna*

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 615-619.

⁷¹ www.edc-online.org (internacional); www.aedc-portugal.org (português) em ambos os sítios encontramos vasta informação sobre o tema e sobre as empresas de economia de comunhão, também em Portugal.

⁷² www.iu-sophia.org/it-IT. Muito dos dois âmbitos que aqui abordámos é objeto dos programas académicos do IUS, como se pode ver através da consulta do respetivo sítio.

Carta enviada por Chiara Lubich a este grupo, em maio de 2005⁷³ e que seria importante comentar.

“Para o carisma da unidade que Deus nos deu, vimos sempre a criação na sua maravilhosa imensidão como UNA, saída do coração de um Deus Amor, Deus que imprimiu nela a sua marca.”

Qual a marca de Deus a que Chiara se refere? A relacionalidade, qual terreno em que se desenvolve a ética relacional para a unidade.

É isto que expressa no que afirma de seguida:

“Tínhamos percebido a presença de Deus sob as coisas. Por isso, se os pinheiros eram dourados pelo Sol, se os riachos caíam reluzentes em pequenas cascatas, se as margaridas, as outras flores e o céu estavam em festa pelo verão, parecia-nos mais forte a visão de um Sol que está sob todo o criado. Víamos, em certo modo – creio – Deus que sustém, que rege as coisas.”

A metáfora de Deus como maestro tem sido usada para expressar metaforicamente a ação de Deus no universo no âmbito do diálogo entre ciência e fé⁷⁴. Tudo começa com uma simples melodia que se desenvolve, expande e se torna numa sinfonia. A questão que se coloca do ponto de vista da ecologia diz respeito às implicações que essa metáfora pode ter para com o relacionamento entre pessoa e natureza. Em primeiro lugar essa depende da forma como os seres humanos se relacionam entre si. Assim, Chiara afirma na *Magna Carta*:

“Era também assim para cada homem e mulher, para a humanidade, flor da criação. Consequentemente, sentíamos que cada um tinha sido criado como dom para quem lhe estava próximo, e que o que lhe estava próximo tinha sido criado por Deus como dom para si.”

Este sentido de sermos criados como “dom” é um aspeto fundamental na construção da Fraternidade Universal. O ato extático de ser-dom orienta os nossos pensamentos, desejos, gestos para fora de nós mesmos em direção ao outro que, na realidade, é quem me traz à existência. Não por ele mesmo, mas porque no amor recíproco, estando dois ou mais, Jesus faz-se presente no meio deles. Logo, é Jesus no outro que se dirige a Jesus em mim. A vivência do dom de nós mesmos corresponde a relacionamentos de Jesus para Jesus. O facto de encontrarmos em Jesus o modelo do homem que se dá totalmente nele está o modelo necessário para renovar o ser humano a partir do seu interior. De um ponto de vista ecológico, foi quando o

⁷³ In FIORANI, Luca, “Il contributo di EcoOne alla riflessione ecologica”, in *NU*, xxxiv (2012/1) 199, pp. 49-51.

⁷⁴ PEACOCKE, Arthur, *Creation and the World of Science: the reshaping of belief*, Oxford University Press, 2004, pp. 105-106.

homem centrou a sua ação no desejo interior de que tudo fosse em função de si mesmo – antropocentrismo – que mais se danificou o relacionamento desse com o mundo natural. Logo, importa dar a este antropocentrismo um novo sentido e significado, algo que acontece quando o modelo é Jesus, revelando a possibilidade de um antropocentrismo oblativo⁷⁵, onde os relacionamentos que os seres humanos estabelecem entre si e com a natureza são conformados pelo “dom-de-si-mesmo”, ao modo de Jesus. Porém, Chiara aprofunda mais este relacionamento com a natureza e tudo começa com o que afirma de seguida:

“Portanto, sobre a terra, tudo estava em relação de amor com tudo: cada coisa com cada coisa.”

Esta é a forma como se concretiza a marca impressa pela Trindade na criação: a relacionalidade assenta no amor. Unindo este aspeto ao pensamento de termos sido criados como “dom” resulta de que esse amor significa ser “dom-de-si” e não um sentimento, ou ideia platónica. A ciência ecológica assenta em estudos sobre os relacionamentos, por isso, esta constatação de Chiara, de certo modo, lança um novo olhar e desafio sobre essa ciência. O desafio está na intuição de Chiara de que os relacionamentos na natureza são amor. Feitos no amor. E como em ciência tudo é mensurável, é lícito questionar o que significa medir uma “relação de amor”. O amor não se quantifica. Ou se ama, ou não se ama. Quando nos referimos a um amor maior, não se trata de mais quantidade, mas de maior qualidade. Logo, de certo modo, através do amor podemos aferir a qualidade dos relacionamentos. O amor não é mensurável, mas observável. Daí o “novo olhar” que se atua de forma contemplativa. Quando contemplamos a natureza e todos os relacionamentos que nela existem, Chiara convida-nos a perceber que esses são amor. E isso pela implicação que tudo isto tem para com a nossa vocação ao amor e que ela afirma a seguir:

“Por isso, o homem dotado de inteligência, com a sabedoria que penetra o mistério, deveria inserir-se e colaborar na realização do designio unitário de Deus sobre o Universo. A sua criatividade, o seu trabalho, devem-no tornar participante da obra do Criador. Mas é necessário ser amor para tecer o fio de ouro entre os seres”⁷⁶.

Deus chama-nos a tecer o “fio de ouro entre os seres”. Uma fraternidade não será realmente universal enquanto não incluirmos tudo no mundo. É verdade que nem todos os relacionamentos possuem a mesma qualidade,

⁷⁵ RONDINARA, Sergio, “Laudato Si’: verso una ecologia integrale”, in *NU*, xxxvii (2015/4) 220, pp. 423-434.

⁷⁶ In FIORANI, *Ibidem*.

isto é, a mesma forma de ser-amor, mas não quer dizer que não o sejam. O que está em aberto é forma de concretizar o que isso significa. No nosso entender, o ponto-chave está quando Chiara aponta para a criatividade e trabalho como meios que nos tornam cocriadores que participam na obra do criador. A criatividade é, de facto, apontada como aquilo que no mundo natural nos distingue dos restantes seres⁷⁷. Porém, essa não serve para nos colocarmos acima das outras realidades na natureza. Se usada para responder à vocação que Deus nos chama, assumimos um papel central, não o papel de centro, como adverte Chiara na parte final da *Magna Carta* ao EcoOne:

“O progresso do homem está intimamente ligado ao progresso do ambiente em que vive no qual está condicionado. O homem não é o centro do cosmos: Deus é. Não ousemos ir contra Deus! Encontraremos a Morte. Pelo contrário, se a finalidade do homem não for o interesse económico, o egoísmo, mas o amor entre os outros homens e pela natureza, com o seu contributo, a Terra transfigurar-se-á até se tornar um paraíso terrestre”⁷⁸.

Daí que anteriormente se aludisse ao facto de que um antropocentrismo oblativo, apesar de renovar o interior do ser humano, é ainda insuficiente e corre o risco de manter o homem centrado sobre si mesmo. A solução está naquilo a que se fazia referência no início desta secção, a experiência de comunhão. A orientação da ação do homem, quando Deus é o centro, não está focada em si mesmo, ou no outro (ser humano, ou natureza), mas na relação entre ambos e se essa é profunda e íntima, então, é mútua recíproca imanência, comunhão. Daí que o pensamento de Chiara tenha suscitado a proposta de renovação da relação pessoa-natureza centrada na comunhão, logo, um *communiocentrismo*⁷⁹. É neste *communiocentrismo* que mais universalmente se realiza o colocar Deus no centro porque Deus é pessoas-em-comunhão⁸⁰.

Em síntese, o novo olhar proveniente da experiência de Chiara Lubich possui um traço característico: é um olhar de amor. Se Deus é Amor, não pode senão ver em tudo amor. Ainda que existam aspetos no universo que sejam dolorosos, incompreensíveis e inesperados, um olhar de amor renova o nosso modo de ver. Porém, em todo o olhar, a luz entra pela pupila,

⁷⁷ ZIZIOULAS, Ioannis, *A Criação como Eucaristia*, Ed. Missão Mundo, 2001.

⁷⁸ In FIORANI, *Ibidem*.

⁷⁹ PANÃO, Miguel Oliveira, “Ética Ecológica com base numa Ecologia de Comunhão”, in *Communio*, xxvi, 2009, pp. 117-128.

⁸⁰ FOX, P., *God as Communion. John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God*, Liturgical Press, 2001.

a parte do nosso olho que parece ser um vazio. Só no vazio positivo que dá espaço é possível acolher o diferente e novo. Na espiritualidade da unidade esse vazio que acolhe a luz e a processa – por assim dizer – é Jesus Abandonado⁸¹. Nesse sentido Chiara considera-O como a chave da unidade. Ao personificar o não-ser, Jesus Abandonado dá-lhe sentido e significado, e como Ele fez-se não-ser “por amor”, então, é, porque no amor tudo é. Este é o *humus* da fraternidade “verdadeiramente” universal que faz da utopia uma realidade tópica que se atua e concretiza através de uma ética relacional para a unidade.

À maneira de uma brevíssima conclusão podemos referir que este estudo pretendeu, por um lado, enfrentar a grande questão filosófica da Utopia quando a situamos no âmbito do Cristianismo e de um seu Carisma como é aquele de Chiara Lubich ou o foi também o de Francisco de Assis, do qual, alguns nossos contemporâneos consideram ser, o de C. Lubich, um seu epílogo. Daí o aprofundamento rigorosamente filosófico e científico da Utopia. Mas, por outro lado, esta reflexão haveria de realizar o objetivo de dar a conhecer o Carisma da Unidade de Chiara Lubich, na perspectiva do cumprimento tópico de todas as utopias para alcançar uma *ética* relacional para a unidade e dela, como pessoa habitada pelo Carisma, o pensamento, a vida e a obra que alargam os horizontes da própria fraternidade universal, relançando-a em pleno século xx e introduzindo-a no terceiro milénio da nossa história de modo inovador em relação à tradicional visão da Utopia, inscrevendo-a numa ética relacional para a unidade. Daí termos dado largo espaço, em termos mais divulgativos, à exposição do seu pensamento e à transcrição dos seus discursos que contêm a sua proposta cristã, muito embora o tivéssemos feito em apenas dois ou três dos muitos *âmbitos* em que ela a propôs e a relançou na cultura e na vida do nosso mundo contemporâneo.

⁸¹ Sobre este tema vejam-se as obras já citadas: LUBICH, Chiara, *A Unidade e Jesus Abandonado*, Parede, Cidade Nova, 1985; LUBICH, Chiara, *Por que me Abandonaste – O sentido da dor na espiritualidade da unidade*, Parede, Cidade Nova, 1999; e sobretudo, LUBICH, Chiara, *O Grito*, Parede, Cidade Nova, 2000.

Da Ética Radical de Cristo

PEDRO VISTAS*

“Vem e segue-Me.”
Mt 19, 21.

I. Preliminar: De uma filosofia contemplativa da Verdade

a) Aproximações a uma ética cristã

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

* CEFi, LabCom.IFP, CLEPUL.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ Cf. Act 10, 38.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

em profuso relativismo²⁰, espreado pelo paradigma da complexidade e da

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c) Ética radical e filosofia corrigida e corretora

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

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

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

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

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

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

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

²⁸ Cf. *Fides et Ratio*, 5.

²⁹ Cf. *Ibidem*, 6.

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

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

Por fim, como corolário do que vimos sustentando:

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

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

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

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

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

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

mesmo, ilegível segundo as categorias do mundo invertido e degenerado que habitamos, é-lhe transcendente, apresenta-se-lhe com um incompreensível carácter paradoxal de indisfarçável diferença, como um escândalo ante o escândalo em que vivemos. Participante do proclamado “escândalo da Cruz”, é o escândalo da Verdade ante a ilusão, com as resistências expectáveis desde a lição platónica da libertação da Caverna³⁴, em que mais do que nunca se habita. Depois do que ficou exposto, não será necessário prolongar os exemplos sobre a discrepância entre o que “vivemos” e a experiência *hic et nunc* do Reino dos Céus; contudo, uma das provas mais eloquentes e singelas (e cumpre rumar pela difícil simplicidade) de que os ditos países cristãos não o são, é o facto de neles ainda haver pobres e desfavorecidos, de ainda haver ricos e favorecidos, e de tais fossos crescerem em vez de diminuírem³⁵. Dir-se-á que o nosso contexto sociocultural é muito distinto do que Jesus encontrou; contudo, é certo que hoje, desatendendo a todos os princípios éticos fundamentais, munimo-nos de inúmeras razões socioeconómicas para ignorar o facto ignominioso da pobreza, da fome, das discrepâncias de qualidade de vida, de direitos e de possibilidades entre homens³⁶. Por isto, por não vivermos num mundo cristão, mais pertinente se apresenta um estudo sobre a ética radical de Cristo, que concite a abandonar os ateísmos e agnosticismos timoratos, mas igualmente os “cristianismos” implícitos,

³⁴ Cf. PLATÃO, *Rep.*, 516e-517a.

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

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

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

O nosso estudo não se confundirá nem com uma dogmática nem com um elenco de predicados cristológicos; não está em causa convidar à passagem de uma avaliação teológica ou cristológica para um domínio ético espiritual³⁹, mas antes evidenciar a ética de Cristo apurada como uma novidade de revolução regeneradora, desde logo para o suposto Ocidente cristão⁴⁰.

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

³⁸ Cf. Mt 27, 16-26.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. Invertendo o invertido, renaturalizando o desnaturado

a) Ética e Moral

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

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

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

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

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

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

A reflexão filosófica sobre a dimensão ética parece desatender ao repeto socrático da devida definição conceptual, uma vez que usa indistintamente os conceitos de ética e de moral como sinónimos e, conquanto a indistinção seja já de longeva tradição, adequa-se com exatidão a algumas

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

tendências hodiernas de pragmatismo utilitarista, afeiçoando-se, ainda, ao relativismo que compõe o horizonte do nosso contexto tardo ou já pós-moderno⁵⁴. E, contudo, se nunca há, propriamente, sinonímia, pois que

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

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

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

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

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

⁵⁶ O Centro Ontológico deve ser entendido como o próprio ἦθος, como o fundamental essencial ou substancial de quaisquer atributos que, no homem, se descobre como mediador entre o sumo imanente e o máximo transcendente, como ecoa nas célebres palavras

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

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

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

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

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

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

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

uma perversão da ética como ontologia vivida, mudando-a em normatividade de ações, ou em axiologia⁶⁰ sem faculdade ontopoietica. O τέλος da ação deixa de ser o “agir o Ser” e ontologizar com a *πρᾶξις*, restando apenas a execução de convencionais ditames exteriores, passando-se do ser à mera formulação de um dever-ser de acordo com as circunstâncias ou com desideratos materiais, e, assim, de uma ética ontológica para uma codificação moral deontológica. As leis deixam de poder ser interiores e de interiorizar, de ser éticas e de etificar, domiciliando no Centro Ontológico, e se os usos, os

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

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

costumes e as leis, passam a proceder de si próprios enquanto convenções exteriores, dá-se que moralizam e exteriorizam o homem e o mundo, numa desontologização sem resgate, até superficializarem a vida numa ilusão pelicular sem reverso (como aquela que Cristo encontrou, afinal). Enfrentamos aqui, pois, na dimensão da ação, o fundamental problema da essência e das aparências, entre uma atualização *práxica* da potencialidade ontológica (na noção de que o ente é pelo Ser, e de que o é em ação), e uma automaticidade estabelecida sem a referência de uma realidade em si, que exterioriza o homem até uma sua imagem, ou melhor se diria caricatura, distorcida e desreferenciada. Identifica-se, deste modo, a clivada distinção entre agir o que se é e pretender ser o que se faz⁶¹.

b) Comunidade e Sociedade

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c) Indivíduo e pessoa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

d) Trabalho como fecundidade ou como tortura

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

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

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

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

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

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

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

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

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

trabuccus, encontra o verbo *trabucare* que evolutivamente daria, por fim, *trabalhar*. Cf. SILVA, Agostinho da, “Nota Filológica sobre o Verbo Trabalhar”, in *Estudos Sobre Cultura Clássica*, Lisboa, Âncora Editora, 2002, pp. 203-204 (originalmente publicado em *A Águia*, Porto, n.º 49-54, julho a dezembro de 1926, pp. 29-31).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

f) Felicidade e infelicidade

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Segue-se um quadro sinóptico com os conceitos tratados:

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

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

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

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

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

III. Da Ética Radical de Cristo

a) A ética como arqueologia ontológica além da moralidade

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

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

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

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

¹⁰³ Cf. Mt 5, 1; 7, 29.

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

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

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

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

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

¹⁰⁷ Cf. Mt 5, 3.

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

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

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

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

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

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

¹¹² Veja-se a nota anterior.

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

participação no Reino carece deste despojamento, desta abnegação oblativa¹¹⁴, em concomitância com uma ativíssima atualização do que é fundamental¹¹⁵. E precisamente por isso é um processo, um processo de ampliação¹¹⁶, de crescimento do que seja essencial¹¹⁷, em decrescimento do que inessencial seja, donde a metáfora da infância, estado de desenvolvimento de maior contacto com a essência, ainda sem os recobrimentos personalísticos consolidados¹¹⁸.

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

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

¹¹⁵ Cf. Mc 4, 26-29.

¹¹⁶ Cf. Mt 13, 31-32.

¹¹⁷ Cf. Mt 13, 33.

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

O Reino, ou o seu início, há de ser instituído no *agora*, mas para isso há que cumprir uma vontade que não tem justificação exterior, legalista, mas antes intimíssima, tão íntima que já não se pode dizer própria¹¹⁹. O Reino começa dentro em nós¹²⁰, na intimidade ôntico-ontológica do ἦθος, na constituição ontológica do Centro a partir do qual nos devemos individuar, por isso não é deste mundo (como estado de coisas) invertido¹²¹.

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

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

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

¹²¹ Cf. Jo 18, 36.

¹²² Cf. Mt 5, 4-11.

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

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

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

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

¹²⁴ Cf. Mt 28, 19-20.

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

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

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

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

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

¹³⁰ Cf. Jo 14, 6.

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

¹³¹ Cf. Mt 5, 21-22.

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

¹³³ Cf. Mt 5, 23-24.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴¹ Cf. Lc 6, 44.

¹⁴² É a radical mensagem em causa na obra atribuída a Thomas de Kempis; diz Cristo: “Si ego sum in causa, bene contentus eris, quomodocumque ordinavero,” Cf. THOMAS DE KEMPIS, *De Imitatione Christi*, III, XI, 1. A causa como raiz deverá ler-se, sem quaisquer equívocos, como A Raiz Celeste donde tudo floresce.

¹⁴³ Cf. Jo 15, 9.

b) A ética vivida como Amor em relação

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

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

¹⁴⁴ Não ἔρωσ, nem φιλία, mas ἀγάπη.

¹⁴⁵ Cf. Mt 5, 43-44.

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

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

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

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

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

¹⁵¹ Cf. Mt 7, 12.

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

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

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

¹⁵³ Cf. *Jo* 15, 9-17.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c) Dos dois movimentos

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

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

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

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

¹⁶⁸ Cf. *Mt 6, 3-4*.

¹⁶⁹ Cf. *Mt 6, 5-6*.

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

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

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

¹⁷¹ Mt 6, 19-21.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷⁹ Cf. Mt 6, 25.

¹⁸⁰ Cf. Mt 6, 34.

¹⁸¹ A mensagem do *hic et nunc* glosa esta pedagogia que indica o viver de acordo com a mais profunda natureza, numa verdade que não tem caminho exato por ser viva. A individuação ontológica resulta numa atenção ao *καίρως* intemporal, dir-se-ia no tempo de Deus, já eterno, que se desobriga de quaisquer concentrações tensivas sobre o passado e sobre o futuro na busca de conquistar prazer para aplacar a insatisfação das movimentações psíquicas. É o agora verticalizado, afora da horizontalidade rítmica da vida psíquica, síncrono com a eternidade sempre nova e diferenciada, irresgatável pela *ratio* ou pela *mens* que tendem a racionar e a medir o infinito e o imensurável. É ainda uma morte e ressurreição instantes, para o mistério de Ser sendo. Veja-se a lição de STO. AGOSTINHO, *Confes.*, XI, 29,39 (sendo o sublinhado nosso): “sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam in quo et apprehensus sum, et a veteribus diebus conligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus sed extentus, non secundum distentionem sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec venientem nec praetereuntem. nunc vero anni mei in gemitibus, et tu solacium meum, domine, pater meus aeternus es. at ego in tempora dissilui quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui.” Depois de longa reflexão sobre o tempo, entrega-se com esta simplicidade ao presente no qual pode melhor encontrar o Deus para o qual o *cor inquietum* se impulsiona. Ou, citando o texto que seguimos de perto, num eloquente passo: “Si hodie non es paratus, quomodo cras eris? Cras est dies incerta, et quid scis, si crastinum habebis?” Cf. THOMAS DE KEMPIS, *De Imitatione Christi*, I, XXIII, 1. Veja-se, ainda, a obra clássica de MEAD, George Herbert, *The Philosophy of the Present*, London, The Open Court Company, 1932.

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

d) Acerca da natureza da ação ética

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

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

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

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

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

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

¹⁸⁵ Vide, *supra*, nota 66.

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

¹⁸⁷ Cf. Mt 7, 1-3.

¹⁸⁸ Cf. Mt 7, 5.

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

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

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

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

¹⁹¹ Cf. Lc 10, 38-42.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²¹⁰ Cf. Mt 7, 28-29.

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

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

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

²¹⁴ Para isso, há de abandonar a pretensão de simular, reinventar e dominar a realidade, percebendo que não é pelo muito repetir algo que tal passa a ser. A filosofia tem, também ela, de morrer para o seu estado inautêntico, devendo esquecer o frenesi produtivo, imperativo de uma civilização tecnofílica insaciável, abdicar de quaisquer farisaísmos

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

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

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

Prescindir da Ética em *situações-limite?*

PEDRO MARIA GODINHO VAZ PATTO*

Proponho-me analisar, de um ponto de vista ético, as políticas chamadas de “redução de danos”, que vêm sendo propugnadas em âmbitos diversos.

Está muitas vezes subjacente a tais políticas uma postura de demissão da ética em face de razões tidas por pragmáticas ou utilitárias. No fundo, a ética deixaria de valer nas situações em causa, que poderiam ser consideradas *situações limite*.

Têm sido defendidas políticas deste tipo, baseadas neste tipo de razões, em âmbitos como o da legalização do aborto (para obviar ao aborto clandestino e aos seus malefícios no plano da saúde pública), da distribuição legal e controlada de estupefacientes (para minorar as consequências do seu consumo clandestino, no plano da saúde e da ordem públicas), da legalização da prostituição (também para minorar as consequências da prostituição clandestina, no plano da saúde e no plano dos direitos laborais e do acesso à segurança social), da legalização da “maternidade de substituição” (para conter a prática dentro de limites aceitáveis) e noutros âmbitos (como até o do comércio de órgãos humanos).

Procurarei defender a tese de que considerações pretensamente pragmáticas não podem sobrepor-se, nem mesmo nestas situações tidas por *situações-limite*, aos princípios éticos, e que nem sequer no plano da eficácia são tais soluções as mais adequadas, porque mais do que “reduzir o dano”, há que eliminá-lo na sua raiz.

Cada uma destas propostas merecerá uma análise específica e, em relação a algumas delas, também me deterei nessa análise. Em todo o caso, penso que podemos identificar uma linha comum a essas propostas e começar por analisar essa linha comum.

* Juiz Desembargador

Uma barreira ética intransponível

Essa linha comum parte da sobreposição de razões pragmáticas e utilitárias, de simples cálculo de consequências, a uma ética assente em princípios absolutos. Podemos identificar em muitas dessas propostas uma demissão da ética em face de critérios pragmáticos, ou então o predomínio de uma ética utilitarista e consequencialista que sacrifica princípios absolutos.

Vêm à mente célebres exemplos de escola que ilustram a lógica consequencialista: em nome de um cálculo de consequências seria lícito matar deliberada e intencionalmente uma pessoa inocente se dessa forma se obsta à morte de um número maior de pessoas inocentes. Segundo essa mesma lógica, seria lícito (como há quem advogue) o bombardeamento de Hiroshima, com todas as mortes de pessoas inocentes que implicou, pois dessa forma se terá antecipado o fim da guerra, sem o que mais mortes teriam sido provocadas¹. Será lícito o terrorismo se dessa forma se luta por uma sociedade futura de onde desaparecerão todas as injustiças da sociedade presente (um objetivo que justificará o sacrifício de algumas pessoas inocentes). E, quanto a uma questão atual e candente, será lícito sacrificar embriões humanos se dessa forma se torna possível investigar em ordem a cura de doenças graves.

A objeção a este tipo de lógica decorre da rejeição do princípio de que os fins podem justificar os meios. Contra este princípio, há que afirmar a estreita coerência entre os fins e os meios: só através de meios bons podem ser prosseguidos fins bons.

E, porque assim é, há atos intrinsecamente imorais, que nunca podem justificar-se, independentemente de qualquer cálculo de consequências. Entre eles, conta-se a morte intencional de pessoas inocentes².

¹ Sobre esta discussão, pode ver-se, por exemplo, SHRIVER JR. Donald, *An Ethic for Enemies, Forgiveness in Politics*, Oxford-Nova Iorque, Oxford University Press, 1995, pp. 133 e segs.

² Contra a ética consequencialista, podem ver-se, no magistério da Igreja católica a encíclica de João Paulo II *Veritatis Splendor* (Edições São Paulo, Lisboa, 1993, n.ºs 71 a 83 e pp. 117 e segs.); e, entre muitos outros, ODEBERG, David, *Teoria Moral – Uma abordagem não consequencialista*, Parede, Principia, 2009, e *Ética Aplicada – Uma abordagem não consequencialista*, Parede, Principia, 2009; FINNIS, John, *Moral Absolutes – Tradition, Revision and Truth*, Washington, The Catholic University of America Press, 1991, e KACZOR, Christopher, *Proportionalism and the Natural Law Tradition*, Washington, The Catholic University of America Press, 2002.

Mas que relação poderão ter estes exemplos extremos com os casos que vêm sendo objeto de propostas de políticas de redução de danos e a que inicialmente me referi?

Comum a essas propostas está normalmente o derrube de uma barreira ética em nome de razões pragmáticas e de cálculo utilitarista de consequências.

Assim, quanto às propostas de legalização do aborto em nome da defesa da saúde pública e do combate ao aborto clandestino, está em causa a legitimidade da colaboração do Estado e da ordem jurídica na morte deliberada de seres humanos na fase inicial da sua existência. A legalização do aborto é mais do que a sua despenalização ou descriminalização (sempre poderiam ser encaradas a seu respeito outras formas de ilicitude não criminal). Essa legalização implica uma forma de colaboração do Estado na sua prática (colocando aos serviços dessa prática recursos públicos, seja ou não gratuito, do ponto de vista do utente, o acesso aos mesmos). Num Estado que se baseia na dignidade da pessoa humana (artigo 1.º da Constituição portuguesa), e na consequente tutela dos seus direitos fundamentais (o primeiro dos quais é o direito à vida – artigo 24.º da mesma Constituição), colaborar na prática de atentados à vida humana é uma barreira ética que não pode ser transporta, independentemente de qualquer cálculo utilitarista de consequências.

Assim, também, quanto às propostas de distribuição controlada de estupefacientes a toxicodependentes em nome do combate aos malefícios do consumo clandestino, no plano da saúde e da ordem públicas^{3/4}. Aqui, a barreira ética que se transpõe também tem a ver com a colaboração num ato contrário à dignidade da pessoa. Ao fornecer estupefacientes a toxicodependentes, o Estado não pode deixar de alimentar essa dependência, reforçando-a. Por isso, há quem fale em Estado *dealer*. Trata-se de uma forma de colaboração nessa dependência, contrária à dignidade da pessoa, que está eticamente vedada a um Estado que se pretende baseado precisamente na dignidade da pessoa humana. E é assim, independentemente das vantagens

³ Há quem, a este respeito, distinga o tratamento legal das “drogas duras” e o das “drogas leves”. Mas os perigos associados ao consumo de derivados da *cannabis* estão longe de ser “leves”: perturbações dos aparelhos respiratório e cardiocirculatório, dos sistemas hormonal e metabólico, reduções da capacidade cognitiva, da memória, da concentração e da motivação, ansiedade, depressão, e até a psicose. Esse consumo pode criar dependência e pode induzir ao consumo de outras drogas, ditas “duras” (ver RISÉ, Claudio, *Cannabis – Come perdere la testa e a volte la vita*, Cisello Balsamo, San Paolo, 2007).

⁴ No momento em que escrevo, foi anunciada a aprovação, em 4 de março de 2017, pela Comissão Política Nacional do Partido Socialista português, de uma moção em favor da legalização do consumo das chamadas “drogas leves”.

pragmáticas que possam decorrer, no plano da segurança pública e do combate à criminalidade, de uma garantia de acesso fácil e legal ao consumo de estupefacientes (acesso que evitaria o frequente recurso à prática de crimes por toxicodependentes)⁵.

Quanto às propostas de legalização da prostituição⁶, também somos dessa forma conduzidos a formas de colaboração do Estado na sua prática e na sua exploração. Também por isso, como há quem fale em Estado *dealer* a propósito do fornecimento de estupefacientes, há quem fale, a este respeito, em Estado *proxeneta*. Não se trata, neste caso, de colocar diretamente recursos públicos ao serviço da prática da prostituição (como se verificará nos exemplos anteriores). Mas a legalização não pode deixar de significar uma forma de caucionar e de dar cobertura à exploração da prostituição. Para quem encare essa exploração como uma forma de *coisificação*, de instrumentalização da pessoa (reduzida a *meio* e não a *fim* em si mesmo, contra o que impõe a célebre máxima kantiana, e porque a pessoa não *tem* um corpo, é um corpo), também desta forma se derruba uma barreira ética que deveria ser intransponível: um Estado assente na dignidade da pessoa humana não pode caucionar, dando-lhe a proteção própria da sua legalização, uma prática contrária à dignidade da pessoa humana⁷.

Como forma de instrumentalização da pessoa, deve ser também encaráda e prática da maternidade de substituição, que obteve entre nós consagração legal, em determinadas condições, com a Lei n.º 25/2016, de 22 de agosto. Instrumentalização porque, em prol da satisfação de um legítimo desejo de paternidade e maternidade, se sacrifica o bem do nascituro (vítima de uma abrupta e intencional rutura do normal processo de ligação afetiva com a mãe gestante e de uma intencional e programada dissociação entre a sua maternidade genética, gestacional e social) e se sacrifica o bem da mãe gestante (também vítima dessa programada rutura do vínculo afetivo que a liga ao nascituro, trauma que normalmente só aceitará porque a

⁵ Com este tipo de argumentação, não pretendo caricaturar injustamente quaisquer propostas de políticas de redução de danos, que muitas vezes se baseiam, mais do que em interesses sociais, no próprio bem da pessoa toxicodependente. No entanto, e como procurarei demonstrar de seguida, não será a redução do dano a assegurar de forma mais coerente e consistente esse bem.

⁶ No momento em que escrevo, foi anunciada a aprovação, em 4 de março de 2017, pela Comissão Política Nacional do Partido Socialista português, de uma moção em favor da legalização da prostituição.

⁷ Analiso a questão das propostas de legalização da prostituição em “Tratamento jurídico da prostituição”, in *Brotéria*, vol. 167, n.º 2, outubro de 2008, pp. 215 e segs.

tal é levada por graves carências socioeconómicas⁸⁾⁹⁾. Ao dar cobertura legal

⁸⁾ A legalização da maternidade de substituição é vigorosamente criticada, em nome da proteção das mulheres pobres que dela são vítimas, num manifesto subscrito por vários intelectuais “de esquerda” franceses e elaborado no âmbito da fundação *Terra Nova – La Fondation Progressiste: Mères Porteuses; Extension du Domaine de l’Aliénation* (<http://www.tnova.fr/sites/default/files/extensiondudomaine.pdf>). Movimentos feministas de vários países de oposição à legalização dessa prática, como a plataforma francesa *Collectif pour le respect de la personne* e a plataforma italiana *Se non ora quando-Libere* confluem na plataforma internacional *Stop Surrogacy Now*. Essa oposição não distingue entre a prática comercial e a prática “altruísta” (a que encontra cobertura legal na legislação portuguesa e de outros países europeus). Na verdade, a Lei não pode ignorar a realidade sociológica e o risco de a proibição de exploração comercial ser torneada através de pagamentos ocultos ou em espécie. Só situações de grande carência económica levam mulheres a sujeitar-se a uma tão traumatizante experiência (não é por acaso que a prática se vem difundindo na Índia ou na Tailândia). De acordo com o manifesto feminista italiano *Se non ora quando-Libere*, «a ‘maternidade de substituição’ nunca é um ato de liberdade ou de amor, é sempre um ato de desespero». Neste contexto, a gratuidade do contrato pode representar uma forma de exploração ainda mais acentuada. Mesmo que assim não seja em situações excecionais (e nenhuma lei se destina a situações excecionais, mas às que são regra), deve sublinhar-se, de qualquer modo, que a instrumentalização da pessoa (da criança e da mãe gestante), reduzida a objeto de um contrato e de um desejo de outrem, não deixa de verificar-se pelo facto de esse contrato ser gratuito. Também pode ser instrumentalizada a pessoa altruísta e desinteressada. O aproveitamento dessa generosidade para uma prática desumana será de igual modo censurável. O recurso a amigas ou familiares (a maternidade de substituição de proximidade) pode originar ainda mais problemas, com a coexistência de duas figuras maternas “em concorrência”. Quando há laços de parentesco, suscitam-se gravíssimas consequências que já foram designadas como “curto-circuito geracional”: a criança com uma mãe gestante que é, simultaneamente, também sua avó, ou também sua tia. A proibição da maternidade de substituição (sem alguma distinção entre a prática comercial e a prática “altruísta”) é preconizada na Resolução do Parlamento Europeu 2015/2229 (N), de 17 de dezembro de 2015, aprovada por larga maioria.

⁹⁾ Pode, pois, dizer-se que com a legalização da maternidade de substituição, quer o filho, quer a mãe, são reduzidos a objeto de um contrato (seja ele oneroso ou não). A mãe gestante não pode deixar de viver a gravidez como sua. O útero é inseparável do corpo e da pessoa, não é um alojamento temporário, ou um instrumento técnico. A mulher não é uma máquina incubadora. A gravidez não é uma atividade como qualquer outra; transforma a vida da mulher física, psicológica e moralmente. Envolve toda a pessoa da mulher, pessoa que não *tem* um corpo, é um corpo. A instrumentalização do corpo traduz-se na instrumentalização da pessoa. Na maternidade de substituição, o abandono da criança é, não um evento inevitável que deva ser remediado através da adoção, mas uma consequência deliberadamente programada, institucionalizada pela lei, a qual veda a obrigação mais espontânea e natural que existe: a de assumir a vida que se gerou. Impor contratualmente uma obrigação de abandono do filho que se gerou é, como afirma a filósofa francesa Sylviane Agacinski (in *Corps em miettes*; Paris, Flammarion, 2013, p. 87), “violentar sentimentos humanos profundos e legítimos” e “ferir emoções humanas elementares”. Para limitar essa

a esta prática, como se verifica nos casos anteriores, o Estado dela se torna cúmplice¹⁰.

A um Estado assente no valor da dignidade da pessoa humana está, assim, eticamente vedada a colaboração em práticas contrárias a essa dignidade. Trata-se de uma questão de legitimidade e de coerência. É esta barreira que se derruba nas propostas de legalização em análise.

Respeito pela autonomia individual?

Não se ignora que, em relação a estas questões, muitas vezes se invoca a neutralidade doutrinária e ética do Estado e o respeito pela liberdade e autonomia individuais como fundamento de opções políticas e legislativas como as referidas. Não se tratará, então, apenas, de uma questão pragmática

tão desumana imposição, há quem proponha (e há legislações que a consagram) a possibilidade de arrependimento da mulher gestante durante todo o período da gravidez, ou até algumas horas após o nascimento. Desse modo, pode dizer-se que serão frustradas as expectativas do casal beneficiário. O legislador português não enveredou por esse caminho. Fez prevalecer, pelo contrário, os interesses do casal beneficiário, o seu suposto *direito ao filho* “encomendado” e a rigidez fria da vinculação contratual (*pacta sunt servanda*) sobre o sofrimento da mãe gestante, votado à indiferença.

Compreende-se, assim, como a contratualização da gestação se traduz na instrumentalização da pessoa. Essa lógica de instrumentalização da pessoa acarreta, com frequência, a imposição de regras de conduta durante a gravidez nos domínios mais pessoais e íntimos. Sobre esta questão, pronuncia-se também Sylviane Agacinski (in *op. cit.*, pp. 92 e 93): “Pedir a uma mulher para estar grávida em substituição de outra significa concretamente que ela deve viver nove meses, vinte e quatro horas sobre vinte e quatro, abstraindo da sua própria existência corporal e moral. Deve transformar o seu corpo em instrumento biológico do desejo de outrem, em suma, deve viver ao serviço de outrem, retirando à sua existência qualquer significado para ela própria.” Essa situação é muito diferente da normal utilização das capacidades intelectuais e físicas numa relação de trabalho (ao contrário do que advogam alguns partidários da legalização da maternidade de substituição, que equiparam esta prática a uma normal relação de trabalho). A relação de trabalho nunca abarca a totalidade da vida, ao trabalhador resta sempre a sua vida íntima e o tempo durante o qual vive para si. A legislação portuguesa (artigo 8.º, n.º 11, da Lei n.º 32/2006, de 26 de julho, na redação dada pela Lei n.º 25/2016, de 22 de agosto) proíbe a imposição desse tipo de regras. Mas tal proibição pode não ser suficiente para evitar a sua imposição na prática, pois só elas são coerentes com a motivação que preside ao contrato: a contratualização da gestação, sendo que esta envolve toda a pessoa e toda a vida da mulher.

¹⁰ Analiso a questão da legalização da maternidade de substituição em “Maternidade de substituição – um retrocesso social”, in *Brotéria*, vol. 172, n.º 1, janeiro de 2011, pp. 33 e segs. Sobre esta questão, pode ver-se, na mesma linha, Estrela Chaby, “Direito a constituir família, filiação e adoção”, in *Estudos em Homenagem ao Conselheiro Presidente Rui Moura Ramos*, vol. 2, Coimbra, Almedina, 2017, pp. 349-356.

e de oportunidade, mas de uma questão de princípio. Ao Estado não caberá impor opções morais (a favor ou contra o aborto, a favor ou contra a prostituição), mas, tão só, respeitar as opções morais dos indivíduos. Fala-se, a este respeito, na rejeição do *Estado ético*.

Justifica-se que nos detenhamos na análise desta questão.

A respeito do aborto, é conhecida a argumentação: trata-se de uma questão de consciência pessoal; ilegalizar ou criminalizar o aborto é impor uma conceção moral; como ninguém é obrigado a abortar, ninguém deve ser proibido de o fazer; esta é uma exigência da tolerância.

Mas poderíamos falar em tolerância se a questão do aborto fosse uma questão moral sem reflexos nos direitos de outrem. Se assim fosse, o Estado poderia aceitar que a prática do aborto dependesse da consciência de cada um. No entanto, o aborto envolve a supressão do direito à vida de outrem. Não basta dizer que ninguém é obrigado a abortar, porque o embrião e o feto são sempre obrigados a sofrer o aborto, sem que alguém solicite o seu consentimento. Não pode depender da consciência (bem ou malformada) de cada um a supressão da vida de outrem.

O Estado nunca pode ser neutro a respeito do estatuto de embrião e do feto. Ao admitir o aborto livre, ou ao permitir que a sua vida dependa da decisão de outra pessoa (mesmo que seja a mãe), está a considerar que não têm o estatuto de pessoas, mas o estatuto de coisas. A vida de uma pessoa nunca pode depender da decisão livre de outra pessoa. Ao legalizar o aborto, o Estado também não está a tomar uma atitude ideologicamente neutra, porque está a colaborar, mais ou menos ativamente, na sua prática, colocando ao serviço dessa prática recursos públicos (financeiros ou outros), ou simplesmente dando-lhe cobertura legal.

A questão do aborto, não envolve, pois, apenas a autonomia pessoal, mas envolve direitos de outrem. A dimensão relacional da liberdade (“a liberdade humana é sempre uma liberdade compartilhada, que pode crescer apenas na partilha, na solidariedade, no viver juntos, com determinadas regras” – afirmou Bento XVI na sua viagem ao Líbano¹¹) vem aqui em evidência de forma clara. A especificidade da questão do aborto tem a ver apenas com a especial vulnerabilidade e não visibilidade do embrião e do feto.

Aparentemente, em algumas das questões analisadas (designadamente a do consumo de estupefacientes ou da prostituição), estará em causa apenas a autonomia da pessoa (da pessoa que se droga ou que se prostitui). Poderá

¹¹ Ver http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20120914_incontro-giornalisti_po.html (consultado em 17/6//2017).

vir a propósito a invocação da célebre máxima, que vem inspirando os legisladores liberais, de John Stuart Mill: só os direitos dos outros, e não o bem do próprio, justificam uma restrição à liberdade, sobre a sua pessoa e o seu corpo, o indivíduo é soberano¹².

Há, porém, que considerar o seguinte:

A liberdade de opção não se exerce em abstrato, mas em concreto, e as condições concretas do exercício da liberdade podem torná-la ilusória. Uma pessoa em risco de sobrevivência pode aceitar ser escrava de outrem se assim lhe for garantida a sobrevivência. Situação semelhante se verifica com muitas mulheres que se dedicam à prostituição^{13/14} ou que (na Índia e noutros

¹² Ver *On Liberty*, Mineola, Nova Iorque, Dover Publications, 2002.

¹³ Roger Matthews (in *Prostitution, Politics and Policy*, Oxford, Routledge – Cavendish, 2008, pp. 61-78), professor de Criminologia da Universidade London South Bank, sintetiza, com base em vários e aprofundados estudos, as causas e caminhos que podem conduzir à prostituição: pobreza, abandono e desestruturação familiar, abusos sexuais na infância, abandono escolar, toxicoddependência, início da prática da prostituição ainda durante a minoridade. De acordo com um estudo da U.G.T. espanhola, *La Prostitución, una Questión de Género* (ver www.ugt.es/informes/prostitucion/pdf), em Espanha, noventa por cento das mulheres que se prostituem proveem de países pobres, apenas cinco por cento das mulheres que se prostituem afirmam fazê-lo voluntaria e livremente, sendo de considerar que, mesmo nessa minoria de casos, as carências socioeconómicas e psicoafetivas são determinantes.

¹⁴ É verdade que há exceções a esta regra, mas o legislador, quando legisla, não pode basear-se nas exceções, mas naquilo que é a regra. Partindo deste princípio, o Tribunal Constitucional português, nos seus acórdãos 144/2004, 196/2004, 303/2004, 170/2006 e 396/2007, 522/2007, 141/2010, 559/2011, 605/2011, 654/2011, 203/2012, 149/2014 e 641/2016 (todos acessíveis in www.tribunalconstitucional.pt), tem negado a inconstitucionalidade da criminalização do lenocínio (exploração da prostituição) decorrente do artigo 169.º do Código Penal. A fundamentação dessa posição é bem explícita nas palavras do acórdão n.º 1444/2004, relatado por Maria Fernanda Palma:

“...subjacente à norma do artigo 170.º, n.º 1, está inevitavelmente uma perspetiva fundamentada na História, na Cultura e nas análises sobre a Sociedade segundo a qual as situações de prostituição relativamente às quais existe um aproveitamento económico por terceiros são situações cujo significado é o da exploração da pessoa prostituída (cf. sobre a prostituição, nas suas várias dimensões, mas caracterizando-o como ‘fenómeno social total’ e, deprende-se, um fenómeno de exclusão, COSTA, José Martins Bravo da, “O crime de lenocínio. Harmonizar o Direito, compatibilizar a Constituição”, em *Revista de Ciência Criminal*, ano 12, n.º 3, 2002, p. 211 e ss.; do mesmo autor e ALVES, Lurdes Barata, *Prostituição 2001 – O Masculino e o Feminino de Rua*, 2001). Tal perspetiva não resulta de preconceitos morais mas do reconhecimento de que uma Ordem Jurídica orientada por valores de Justiça e assente na dignidade da pessoa humana não deve ser mobilizada para garantir, enquanto expressão de liberdade de ação, situações e atividades cujo ‘princípio’ seja o de que uma pessoa, numa qualquer dimensão (seja a intelectual, seja a física, seja a

sexual), possa ser utilizada como puro instrumento ou meio ao serviço de outrem. A isto nos impele, desde logo, o artigo 1.º da Constituição, ao fundamentar o Estado Português na igual dignidade da pessoa humana. E é nesta linha de orientação que Portugal ratificou a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres (Lei n.º 23/80, em D.R., I Série, de 26 de julho de 1980), bem como, em 1991 a Convenção para a Supressão do Tráfico de Pessoas e de Exploração da Prostituição de Outrem (D.R., I Série, de 10 de outubro de 1991).

É claro que a esta perspetiva preside uma certa ideia cultural e histórica da pessoa e uma certa ideia do valor da sexualidade, bem como o reconhecimento do valor científico das análises empíricas que retratam o ‘mundo da prostituição’ (e note-se que neste terreno tem sido longo o percurso que conduziu o pensamento sociológico desde a caracterização da prostituição como anormalidade ou doença – assim, LOMBROSO, C. e FERRO, G. *La femme criminelle et la prostituée*, 1896, e, no caso português, os estudos de LEMOS, Tovar de, *A prostituição. Estudo anthropologico da prostituta portuguesa*, 1908, e, sobre as concepções da ciência acerca da prostituição no início do século, cf. GARNEL, Maria Rita Lino, “A loucura da prostituição”, em *Themis*, ano III, n.º 5, 2002, p. 295 e ss. – até ao reconhecimento de que as prostitutas são vítimas de exploração e produto de uma certa exclusão social). Mas tal horizonte de compreensão dos bens relevantes é sempre associado a ideias de autonomia e liberdade, valores da pessoa que estão diretamente em causa nas condutas que favorecem, organizam ou meramente se aproveitam da prostituição.

Não se concebe, assim, uma mera proteção de sentimentalismos ou de uma ordem moral convencional particular ou mesmo dominante, que não esteja relacionada, intrinsecamente, com os valores da liberdade e da integridade moral das pessoas que se prostituem, valores esses protegidos pelo Direito enquanto aspetos de uma convivência social orientada por deveres de proteção para com pessoas em estado de carência social. A intervenção do Direito Penal neste domínio tem, portanto, um significado diferente de uma mera tutela jurídica de uma perspetiva moral, sem correspondência necessária com valores essenciais do Direito e com as suas finalidades específicas num Estado de Direito. O significado que é assumido pelo legislador penal é, antes, o da proteção da liberdade e de uma ‘autonomia para a dignidade’ das pessoas que se prostituem. Não está, conseqüentemente, em causa qualquer aspeto de liberdade de consciência que seja tutelado pelo artigo 41.º, n.º 1, da Constituição, pois a liberdade de consciência não integra uma dimensão de liberdade de se aproveitar das carências alheias ou de lucrar com a utilização da sexualidade alheia. Por outro lado, nesta perspetiva, é irrelevante que a prostituição não seja proibida. Na realidade, ainda que se entenda que a prostituição possa ser, num certo sentido, uma expressão da livre disponibilidade da sexualidade individual, o certo é que o aproveitamento económico por terceiros não deixa de poder exprimir já uma interferência, que comporta riscos intoleráveis, dados os contextos sociais da prostituição, na autonomia e liberdade do agente que se prostitui (colocando-o em perigo), na medida em que corresponda à utilização de uma dimensão especificamente íntima do outro não para os fins dele próprio, mas para fins de terceiros. Aliás, existem outros casos, na Ordem Jurídica portuguesa, em que o autor de uma conduta não é incriminado e são incriminados os terceiros participantes, como acontece, por exemplo, com o auxílio ao suicídio (artigo 135.º do Código Penal) ou com a incriminação da divulgação de pornografia infantil [artigo 172.º, n.º 3, alínea e), do Código Penal], sempre com fundamento na perspetiva de que a autonomia de uma pessoa ou o seu

países) se dedicam à maternidade de substituição. E também ninguém reconhecerá como autenticamente livre a venda dos seus próprios órgãos vitais. Por esse motivo, a legislação do trabalho e da segurança social é imperativa e não suscetível de renúncia pelo seu beneficiário (porque este é particularmente vulnerável e poderia renunciar a esse tipo de garantias se essa renúncia lhe garantisse um qualquer emprego, para ele imprescindível).

No caso particular do consumo de estupefacientes por toxicódependentes, a liberdade é, evidentemente, ilusória, pois esse consumo é consequência de uma, mais ou menos (quase sempre mais do que menos) forte dependência. Quando ainda não se atingiu a dependência, trata-se de uma liberdade que se nega a si própria, que conduz à sua autodestruição. Afirmava Tony Anatrella que “a droga é o símbolo por excelência da perda do sentido da verdadeira liberdade”¹⁵. E afirmou São João Paulo II, em novembro de 1991, a propósito de consumo de estupefacientes: “Não se pode falar de liberdade, porque comporta uma renúncia injustificada e irracional a pensar, querer e agir como pessoa livre”^{16/17}.

Por outro lado, a dignidade da pessoa tem uma dimensão de indisponibilidade e de irrenunciabilidade. Já o afirmava Kant, para quem a pessoa deve tratar como fim em si mesmo, e nunca como meio, não só os outros, mas também ela própria (e, por isso, condenava o suicídio). As proclamações de direitos humanos fundamentais sempre os têm consagrado como “inalienáveis”, isto é, dotados de um valor objetivo e intrínseco, independente da vontade do seu titular.

Por último, a dimensão da relacionalidade nunca está ausente das condutas pessoais. Nenhuma pessoa é uma ilha isolada. A danosidade do

consentimento em determinados atos não justifica, sem mais, o comportamento do que auxilie, instigue ou facilite esse comportamento. É que relativamente ao relacionamento com os outros há deveres de respeito que ultrapassam o mero não interferir com a sua autonomia, há deveres de respeito e de solidariedade que derivam do princípio da dignidade da pessoa humana.»

¹⁵ *La liberté détruite*, Paris, Flammarion, 2001, p. 7.

¹⁶ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1991/november/documents/hf_jp-ii_spe_19_911123_droga-alcool_it.html (consultado em 17/6/2017).

¹⁷ De liberdade e autonomia que se autodestroem também deve falar-se a propósito da legalização da eutanásia e do suicídio assistido (proposta, também ela, em discussão na sociedade e no Parlamento portugueses no momento em que escrevo). Na verdade, a vida é o pressuposto de todos os direitos e de todos os bens naturais e terrenos. É, por isso, também, o pressuposto, a fonte e a raiz da liberdade e da autonomia. Destruir a vida é destruir a fonte da liberdade e da autonomia.

consumo de estupefacientes, por exemplo, não se restringe à pessoa toxicodependente, atinge a sua família, o seu ambiente de trabalho, a sociedade em geral. Os atentados à saúde de uma pessoa repercutem-se (também no plano dos custos financeiros) no sistema público de saúde. Porque o consumo de droga é um problema de saúde pública, e não apenas uma escolha privada, todos os Estados adotam políticas para prevenir esse consumo.

Como reflexo de todos estas facetas da questão, que se interligam, a ordem jurídica consagra direitos indisponíveis e formas de proteção da pessoa contra si própria: a punição do homicídio a pedido e do incitamento e auxílio ao suicídio; do consumo e tráfico de drogas; da escravidão mesmo que consentida; da mutilação genital feminina mesmo que consentida, da exploração da prostituição e do tráfico de órgãos; o caráter irrenunciável de direitos laborais ou de segurança social; a obrigatoriedade, mesmo contra a vontade do beneficiário, de regras de segurança no trabalho (o uso obrigatório de capacete), de segurança rodoviária (o uso obrigatório de capacete e de cinto de segurança) e de segurança alimentar; a definição de um núcleo de risco ilícito no âmbito do desporto e do lazer; e até a proibição de tomar banho na praia com bandeira vermelha.

De todas estas considerações pode concluir-se que não é eticamente indiferente que o Estado legalize o aborto, a prostituição, a maternidade de substituição ou o consumo de estupefacientes, ainda que o faça com objetivos de redução de danos. Ao fazê-lo, está a transpor uma barreira ética que deveria ser intransponível.

Reduzir os danos ou eliminá-los radicalmente?

Dir-se-á que este tipo de argumentação reflete um dogmatismo abstrato e alheio às consequências concretas das várias opções em causa. Não se ignora a boa fé de quem, em todos os âmbitos que vimos analisando, propõe políticas de redução de danos atendendo, precisamente, ao concreto de situações com que, muitas vezes, lida de perto.

Entendo, porém, que, mesmo de um ponto de vista de eficácia e oportunidade, não são estratégias de simples redução de danos as mais adequadas.

Há que adotar perspetivas mais amplas a respeito dos danos em causa. Mais do que reduzir os danos, importa eliminá-los na sua raiz. Há que ver se a redução dos danos não os perpetua, afastando cada vez mais a possibilidade da sua erradicação profunda e definitiva.

Uma primeira forma de perpetuação do dano decorre da mensagem cultural que uma legalização necessariamente acarreta.

Um Estado que fornece droga (ainda que de forma contida e controlada), ao fazê-lo, veicula uma mensagem cultural. Uma mensagem que é contraditória com o propósito de combater a esse consumo. Quando o consumo está garantido pelo Estado, os incentivos ao seu abandono são necessariamente menores, não só porque esse consumo é, assim, facilitado, mas, sobretudo, pela mensagem cultural que daí decorre.

O perigo que este tipo de políticas de redução de danos, que envolvam alguma forma de apoio ao consumo de estupefacientes, acarreta é o de transmitir (certamente contra os bons propósitos de vários proponentes dessas políticas) a mensagem de que há toxicodependentes irrecuperáveis, em relação aos quais já nada há a fazer, em relação aos quais é impossível pensar em libertação definitiva e total da toxicodependência (e, por isso, basta pensar numa redução de danos, sem a sua definitiva eliminação). Desiste-se, assim, da solução radical do problema. Esta mensagem não se coaduna com o necessário respeito pela dignidade dessas pessoas, condenadas a permanecer na dependência^{18/19}.

No que se refere à legalização da prostituição, tem-se invocado, contra tal proposta a exigência de transformação de uma mentalidade que perpetua a desigualdade e o domínio do homem sobre a mulher e dos ricos sobre os pobres. Nessa linha, surge o chamado “modelo sueco”, que assenta na punição do proxenetismo e também do cliente de serviços de prostituição; no apoio à reinserção social das mulheres prostitutas; e no esforço pedagógico no sentido de essa prática passar ser encarada como um atentado aos direitos humanos. Afirmou uma ministra sueca responsável por esta política, Gunilla Ekberg, que a legalização da prostituição seria “a normalização de uma forma extrema de discriminação sexual e de violência”. E sê-lo-ia, além do mais, por causa do efeito pedagógico da Lei. Esse modelo vigora na Suécia desde 1999 e é hoje também seguido pela Noruega (desde 2008), pela

¹⁸ Afirma Francis Curtet (in *La drogue est un prétexte*, Paris, Flammarion, 2001, p. 57), a respeito das consequências da legalização do consumo de drogas, que essa legalização “conduziria à promoção da indiferença”. Uma consequência que, salvaguardadas as devidas proporções, se pode esperar também de políticas de redução de danos baseadas numa ideia de “irrecuperabilidade” de alguns toxicodependentes.

¹⁹ Deve dizer-se que a *Estratégia Nacional de Luta contra a Droga*, aprovada pela Resolução do Conselho de Ministros n.º 46/99 demarca as estratégias de redução de danos propostas desta ideia de “incurabilidade” de alguns toxicodependentes (ver n.ºs 62 e segs.).

Islândia (desde 2009), pelo Canadá (desde 2014), pela Irlanda do Norte (desde 2015), pela França (desde 2016)²⁰ e pela República da Irlanda (desde 2017)²¹.

A legalização da prostituição envolve, pois, um sinal e uma mensagem, de aprovação ou indiferença perante a *coisificação* da pessoa. Tal sinal e tal mensagem não deixam de influenciar a formação das gerações mais jovens, os hábitos e a opinião pública em geral. Difundir a ideia de que a prostituição é um trabalho como outro qualquer e fruto de uma escolha livre, desvia as atenções da comunicação social e da opinião pública em geral a respeito das violências de que são vítimas as mulheres prostitutas e das situações dramáticas que conduzem a essa prática. Afirmam, a este respeito, Monica O'Connor e Grainne Healy que “quando desaparece a barreira legal, também desaparecem as barreiras social e cultural ao tratamento da mulher como ‘mercadoria sexual’”²². E, por outro lado, esse contexto cultural e essa mentalidade também não servem de incentivo à mobilização do Estado, da sociedade civil e da opinião pública no sentido do apoio à reinserção social dessas mulheres. Se está em causa uma escolha supostamente livre e se estão garantidos os direitos laborais, nada haverá a fazer no sentido do apoio à mudança de atividade.

²⁰ Em apoio da proposta que conduziu a esta alteração legislativa em França, surgiu a associação *Abolition 2012*, que reuniu 45 movimentos, sobretudo feministas, mas também de apoio social às mulheres prostitutas (entre outros, *Le Mouvement du Nid*, de que é congénere o *Ninho*, ativo em Portugal desde há várias décadas), e parlamentares de vários partidos. No seu manifesto, esta associação denuncia a prostituição como uma forma de violência e de exploração, baseada no ancestral domínio do homem sobre a mulher e dos ricos sobre os pobres. Na prostituição, segundo esse manifesto, o consentimento não é livre, mas sujeito a esse domínio. Nesta mesma linha, um outro manifesto, *Éradiquer la prostitution? Non, l’abolir* (ver www.mediapart.fr, consultado em 7/7/2012), cuja primeira subscriitora é a filósofa Sylviane Agacinski, considerou essa proposta como um avanço civilizacional, pois pretende pôr cobro a uma prática que é expressão de uma ordem arcaica que permite a imposição de uma relação sexual pela força do dinheiro, que garante ao homem com poder económico uma mulher à sua inteira disposição para satisfazer os seus desejos. Afirmar também esse manifesto que, como não pode “roubar-se” um corpo, também não pode “vender-se” um corpo. Surgiu ainda um movimento de homens contra a prostituição: *Zéro Macho* (<https://zeromacho.wordpress.com>).

²¹ Sobre as formas de tratamento jurídico da prostituição, pode ver-se MATTEWS, Roger, *Ibidem*.

²² Ver O'CONNOR, Monica e HEALY, Grainne, “The Links Between Prostitution and Sex Trafficking: a Briefing Handbook”, 2006, in <http://action.web.ca/home/catw/attach/handbook.pdf>, p. 6. (consultado em 17/6/2017).

O mesmo se poderá dizer quanto à legalização do aborto: esta traz consigo uma mensagem cultural de indiferença perante o valor da vida humana na sua fase inicial.

Tem-se discutido o papel da legislação penal no que ao crime de aborto diz respeito. Estamos num domínio em que se verifica um grande desfazamento entre o número de abortos clandestinos e o número de condenações. Porque assim é, argumenta-se, em favor da legalização do aborto, que esta não acarreta o aumento do número de abortos praticados; trata-se apenas de efetuar de forma legal e segura aquilo que sempre se faria de forma clandestina e insegura. Este raciocínio ignora o papel pedagógico da Lei. Antes de reprimir, a Lei contribui para esclarecer e formar as consciências (sendo certo que há quem, corretamente, não oriente os seus comportamentos apenas pela lei positiva; não pode ignorar-se que muita gente se guia também por essa lei de forma decisiva).

Deve esclarecer-se que não é só em relação ao aborto que se verifica um número elevado de “cifras negras”, uma grande desproporção entre a prática efetiva do crime em questão e um número reduzido de condenações²³. De resto, nunca a criminalização de uma conduta a elimina em absoluto. Não é por o homicídio ou o roubo serem criminalizados que, em absoluto, deixa de haver homicídios ou roubos. Também a criminalização do tráfico de droga, por si só, não elimina esta prática. Mas, como é óbvio, se qualquer destas condutas não fosse criminalizada, muito mais difundida seria a sua prática. Não se trata, pois, de eliminar em absoluto a prática do crime, mas de a limitar na medida do possível. Ir mais longe do que isso não depende fundamentalmente do sistema penal (nem a este deve ser pedido), mas de questões culturais, de mentalidade, de educação, de políticas sociais, etc. Desse modo é que se ataca a raiz do problema, as causas do crime. Isso verifica-se em relação a qualquer crime e, de modo especial, ao consumo e tráfico de droga e, também, ao aborto.

Mas, em relação ao aborto, será que a criminalização cumpre mesmo essa função de limitação da sua prática? Sim. Demonstram-no inquéritos realizados em vários países depois da legalização e descriminalização, donde resulta que uma percentagem muito significativa de mulheres (em torno dos 70%) que praticam o aborto declaram que não o teriam feito se essa prática não fosse legal e descriminalizada²⁴.

²³ Ver, sobre esta questão, ALMEIDA COSTA, António, “Aborto e Direito Penal”, in *Revista da Ordem dos Advogados*, ano 44, pp. 600-603.

²⁴ Ver REARDON, David, *Aborted Women: Silent No More*, Chicago, Loyola University Press, 1987.

É que essa função de limitação da prática do aborto não depende apenas do número de condenações. Independentemente destas condenações, a simples definição solene do aborto como atentado à vida, e por isso crime, exerce uma importante função pedagógica. A Lei é para muitos um guia moral. Através da definição dos crimes, o Estado transmite uma mensagem cultural que põe em relevo a importância para a vida social de bens jurídicos como o da vida humana. Hoje é cada vez mais posta em relevo, no que se refere às funções do sistema penal, já não tanto a função de prevenção geral negativa (a dissuasão da prática de crimes através da intimidação dos potenciais criminosos com a ameaça da pena), mas a função de prevenção geral positiva (o reforço pedagógico da consciência comunitária quanto à importância dos valores fundamentais que estruturam e orientam a vida social).

De resto, uma regra lógica que serve de base a qualquer política legislativa é a de que a legalização de uma qualquer prática contribui para o seu incremento, e vice-versa. Além do mais, por causa do papel pedagógico da Lei, a que já me referi. A legalização da prostituição nos países que seguiram esse caminho (a Holanda, a Alemanha ou o Estado australiano de Vitória) contribuiu para o incremento dessa prática²⁵. As experiências históricas de liberalização do tráfico e consumo de drogas também revelam que essa liberalização naturalmente contribuiu para o incremento dessas práticas²⁶.

²⁵ Ver, além das obras já acima citadas (nas notas 13 e 22), neste sentido, um estudo da Universidade Metropolitana de Londres, solicitado pelo governo escocês: www.scottish.parliament.uk/business/committees/historic/lg/inquiries-03/ptz/lg044-ptz-res03.htm. (consultado em 17/6/2017).

²⁶ Jean-Philippe Chenux (in *La Drogue en Liberte – un piège mortel*, Paris, Collection Écologie Humaine – F.X. de Guibert, 1996, pp. 187 e segs.) analisa algumas dessas experiências, que remontam à sociedade islâmica medieval, “minada pelo haxixe”, e à China entre 1858 e 1906, vítima da “maior intoxicação coletiva da história”. Sobre o balanço das experiências recentes de legalização da produção e consumo de marijuana em vários Estados norte-americanos, pode ver-se GOGEK, Ed, *Marijuana Debunked* (Asheville, Chiron Publications, 2015), onde se atesta o incremento do consumo desse produto por efeito dessa legalização, mesmo quando a lei prevê apenas a legalização do consumo por razões médicas, o que tem servido de subterfúgio para um consumo indiscriminado. Nestas duas publicações também se analisa o fracasso da experiência sueca de legalização nos anos sessenta do século passado, fracasso que levou a uma inversão de política que dura até hoje e que também é invocado na exposição de motivos do diploma que ainda hoje regula em Portugal o tráfico de estupefacientes (o Decreto-Lei n.º 15/93, de 22 de janeiro). Ainda sobre a questão da legalização do consumo de drogas, pode ver-se Tony Anatrella, *Ibidem*, pp. 100 e segs.

Contra essa lógica, que subjaz a qualquer política legislativa há quem invoque a redução progressiva do número de abortos legais anualmente praticados em Portugal como consequência benéfica da Lei que, em 2007, liberalizou a sua prática. Há que considerar, porém, a este respeito, o seguinte.

A redução do número de abortos legais anualmente praticados em Portugal reflete, em grande medida, a redução do número de mulheres em idade fértil e do número de nascimentos. Não podem comparar-se estes números com os das supostas estimativas de práticas de aborto clandestino antes da liberalização, pois estas nunca tiveram bases rigorosas e, com frequência, pelo seu exagero, serviam de puro instrumento de propaganda (chegou a falar-se em mais de cem mil abortos por ano em Portugal). A redução das complicações clínicas associadas ao aborto clandestino vem sendo acompanhada pelo aumento de complicações associadas ao aborto legal (também houve mortes de mulheres devidas ao aborto legal, de que ninguém falou, ao contrário do que se verificava quando essas mortes ocorriam em abortos clandestinos). Tem crescido continuamente (chegou aos trinta por cento do número total de abortos) o número de abortos que representam uma repetição por parte da mesma mulher²⁷.

A lógica que subjaz a qualquer política legislativa é a de que não se limita ou reduz uma qualquer prática quando esta é legalizada e facilitada ao máximo, como sucede atualmente com a prática do aborto entre nós. Se o número de abortos se reduz, não será certamente *por causa* da lei vigente, mas *apesar* da lei vigente.

Quando se incrementa uma prática que é intrinsecamente danosa, é ilusória pensar que se reduzem os danos em causa. No que à prostituição diz respeito, é ilusório pensar que há uma prostituição *maligna* e uma prostituição *benigna*. A prostituição é intrinsecamente maligna e danosa. Por isso, é negativo o balanço das experiências da sua legalização feito por associações de apoio às mulheres prostitutas, tidas por vítimas.

Assim, Janice Raymond, da *Coalition Against Trafficking in Women* (CATW) traça deste modo esse balanço negativo: é um benefício para traficantes e proxenetas; o estigma que sobre estes recai tende a desaparecer, mas não o que recai sobre as mulheres prostitutas; promove a expansão do tráfico; não contém a prostituição, mas incrementa-a; não elimina a prostituição clandestina e de rua; faz aumentar a prostituição infantil; não protege as mulheres vítimas da prostituição (estas vêm nela sobretudo a proteção dos

²⁷ Ver os dados publicados em <http://www.federacao-vida.com.pt/estudos> (consulta em 17/6/2017).

clientes e “empresários”); faz aumentar a procura e a motivação de quem considera legítima a “compra” do corpo e da dignidade da mulher; não promove a saúde das mulheres que se prostituem; não favorece a liberdade de escolha destas, e não corresponde aos anseios mais profundos destas²⁸.

A experiência australiana foi analisada por Mary O’Sullivan, também da CATW. Concluiu que a prostituição foi incrementada de forma exponencial; que a prostituição ilegal também aumentou (por vezes, as mesmas pessoas operam no mercado legal e ilegal); que o aumento da procura intensificou a concorrência e diminuiu, assim, o “poder negocial” da mulher perante clientes e proxenetas, sendo que muito poucas trabalham por conta própria; que a legalização alargou o mercado, legal ou ilegal, de destino do tráfico de pessoas (que é mais difícil de combater quando as vítimas são apresentadas como regulares “trabalhadoras do sexo”); que aumentou a prostituição infantil; que não melhorou o impacto na saúde pública (pois os controlos sanitários incidem apenas sobre a mulher prostituta) e que se difundiu, cada vez mais, uma cultura de aceitação da prostituição e de “normalização” da violência a ela associada²⁹.

O já referido estudo realizado sob os auspícios da UGT espanhola *La Prostitución, una Questión de Género*³⁰, refere, a respeito da experiência holandesa, conclusões de uma fundação ligada à confederação sindical maioritária nesse país e, por sinal, defensora da legalização. De acordo com essa fundação, é muito escasso o exercício de direitos laborais por parte de mulheres prostitutas, apesar de a violação desses direitos ocorrer de forma generalizada e massiva. Muitos proxenetas (aí identificados como “empresários”) defraudam a lei, forçando as mulheres prostitutas a simular que trabalham por conta própria. Estas raramente reclamam o subsídio de desemprego a que têm direito, pois não querem perder o anonimato e, sobretudo, têm medo de não conseguir outro trabalho, dentro ou fora da prostituição, pelo poder de controlo exercido pelos proxenetas. Mantêm-se índices elevados de tráfico de pessoas, extorsão, exploração económica, violência e privação da liberdade.

²⁸ Ver *10 Reasons for Not Legalizing Prostitution*, CATW, 2003, acessível em <http://action.web.c/home/catw/attach/Raymond1.pdf>

²⁹ Ver *What Happens When Prostitution Becomes Work – An Update on Legalization of Prostitution in Australia*, CATW, N. Amherst, Massachusetts, 2005, acessível em http://action.web.ca/home/catw/attach/Sullivan_proof_01.pdf

³⁰ Ver *supra*, nota 13.

A respeito da experiência do Estado australiano de Vitória, nesse estudo se afirma, também, que a atividade de prostituição se multiplicou (uma empresa está, mesmo, cotada na bolsa); aumentou a prostituição de rua (sendo objetivo da legalização a de a diminuir); não foi eliminado o tráfico de mulheres (pois as mulheres imigrantes são mais vulneráveis e rentáveis do que as nacionais) e as mulheres prostitutas não obtiveram maior segurança ou menos riscos para a sua integridade física ou psíquica. A concorrência e a necessidade econômica levam a que as mulheres prostitutas aceitem qualquer tipo de prática sexual, sem uso de preservativo, e mesmo violenta. A “cultura da prostituição” difundiu-se no meio empresarial e nos meios de comunicação social e influencia a educação sexual dos rapazes, levando-os a considerar as mulheres como objeto de uso, e não pessoas num plano de igualdade.

O estudo da Universidade Metropolitana de Londres a que acima se faz referência³¹, solicitado pelo governo escocês, também fez um balanço dessas experiências e também concluiu que a legalização contribuiu para o aumento da prostituição (incluindo a infantil), da violência sobre as mulheres prostitutas e do tráfico de pessoas para exploração sexual.

Roger Matthews, na obra acima referida, depois de comparar vários tipos de experiências de política de prostituição (o regulacionismo, a descriminalização, a legalização e a proibição), conclui que delas a de efeitos mais nocivos, apesar de ser superficialmente atrativa, é, precisamente, a da legalização. Esta conduziu a um incremento generalizado da prostituição; a um incremento da própria prostituição ilegal (pois, por um lado, os proxenetas não se submetem ao pagamento de impostos e salários e encargos mais elevados e, por outro lado, as mulheres não querem perder o anonimato, pois acalentam sempre a esperança de um dia deixarem a prostituição); a um incremento da prostituição de rua (sendo que nesta as mulheres acabam por ter mais liberdade do que as que exercem a sua atividade em prostíbulos); não contribuiu para melhorias no âmbito da saúde pública (pois os controles sanitários incidem sobre as mulheres prostitutas, não sobre os seus clientes); não contribuiu para a diminuição da violência sobre as mulheres prostitutas; não fez diminuir o estigma dessas mulheres; revelou-se utópica a tentativa de levar a que as mulheres prostitutas exerçam a sua atividade por conta própria³².

³¹ Ver *supra*, nota 25.

³² *Ibidem* (nota 13), pp. 105-111.

Poucas foram as pessoas que celebraram contratos de trabalho ao abrigo da legalização (e a garantia de direitos laborais foi apresentada como uma das justificações para a lei). Várias são as razões para que tal tenha acontecido. Por um lado, porque quase nenhuma mulher quer registar no seu *curriculum* laboral o exercício da prostituição, como se este fizesse parte de uma carreira. Quase todas vêm tal exercício como uma ocupação temporária, que pretendem apagar e mudar o mais depressa possível, logo que surjam alternativas. Por outro lado, porque um contrato de trabalho não comporta apenas direitos, também comporta deveres. E é natural que se receie que, a coberto desses deveres, a mulher que se prostitui fique impedida de rejeitar um cliente ou qualquer exigência desse cliente.

A legalização da prostituição incrementou esta atividade em geral (como será lógico), tornando-a das mais lucrativas, e incrementou o tráfico de pessoas com esse objetivo. Na Alemanha e na Holanda, as redes de tráfico estão infiltradas na prostituição legal, o que levou o presidente da câmara de Amesterdão a revogar muitas das licenças concedidas a bordéis. É um dado hoje reconhecido pelas polícias de vários países que as redes de tráfico se dirigem preferencialmente aos países onde a prostituição é legal (como a Alemanha), muito mais do que àqueles onde ela não o é, e ainda menos se dirigem aos que punem a atividade do cliente (como a Suécia, onde, logicamente, a redução da procura acarreta a redução da oferta). É compreensível que a atividade das redes de tráfico seja mais facilmente oculta ou encoberta em países onde a prostituição é legal do que naqueles em que toda a exploração da prostituição não o é. Isso mesmo resulta do estudo mais completo sobre a questão até agora efetuado, que envolveu cento e cinquenta países (de Seo-Young Cho, Axel Dreher, Eric Neumayer)³³.

Como balanço de quinze anos de legalização da prostituição na Alemanha, a psicoterapeuta Ingeborg Kraus alerta para o aumento dos problemas de saúde mental das mulheres que se prostituem e a banalização do fenómeno, com a conseqüente falta de sensibilidade dos clientes em relação aos danos provocados nessas mulheres e com o aumento da propensão de alguns destes para a perversão e violência contra essas mulheres³⁴.

No que ao aborto diz respeito, também pode dizer-se que a sua danosidade é intrínseca, não há, verdadeiramente, um aborto “seguro”. E é assim também na perspectiva da mulher que aborta.

³³ In *World Development*, vol. 41, 2013, pp. 67-98, acessível em www.prostitutionresearch.com (consultado em 17/6/2017).

³⁴ Ver <http://www.trauma-and-prostitution.eu/en> (consultado em 17/6/2017).

Cada vez mais se vão conhecendo os malefícios do aborto para a saúde psíquica da mulher. O aborto não é uma violência apenas para a criança não nascida, é também uma violência contra a mulher e a feminilidade. Vem sendo estudado o síndrome pós-aborto como uma patologia que se caracteriza por depressão, angústia, sentimentos de culpa, insónias, pesadelos, incapacidade para manifestar afeto, dificuldades no relacionamento com crianças, autolesionismo, disfunções sexuais e até intenções suicidas³⁵. Por isso, têm surgido várias organizações de apoio à mulher como vítima do aborto³⁶.

Num outro aspeto, a causa da legalização do aborto revela-se contra a causa da dignidade e dos interesses das mulheres. É o sexo feminino que é vítima do chamado aborto seletivo, prática corrente na China e na Índia, entre outros países. “The worldwide war on baby girls” (*Uma guerra de dimensão mundial contra as meninas bebés*) – era o título de um artigo da revista *The Economist*, de março de 2010. Calcula-se em cerca de 150 milhões o número de mulheres “a menos” nos países da Ásia. A difusão do aborto, associada ao uso de ecografias, está, evidentemente, na origem deste fenómeno (que cresceu significativamente nos últimos anos). Trata-se de uma prática formalmente proibida nesses países (e também nalguns Estados norte-americanos), mas o controlo desta proibição é obviamente mais difícil quando o aborto não tem outro tipo de limitações legais (quando não há que justificar o aborto, nunca poderá saber-se se não será a discriminação em função do sexo que lhe está subjacente). Mas até há quem conteste essa proibição (e nesse sentido se pronunciou já uma sentença de um tribunal sueco) porque a liberdade de abortar não pode ser limitada. Afinal, se o feto não tem o estatuto de pessoa, porque é que há-se ser protegido, e não discriminado, por ser do sexo feminino?

As consequências da liberalização do aborto levam-nos, assim, muito longe, muito mais longe do que a simples redução dos danos do aborto clandestino.

Quanto à proposta de legalização da maternidade de substituição para limitar a sua prática clandestina (e comercial), Henrique Vilaça Ramos³⁷,

³⁵ Pode ver-se, sobre estas questões, os testemunhos recolhidos em *Mulher... Porque Choras?*, Apelação, Paulus Editora, 2001, e MARTIN GARCIA, Sara e ASSOCIACIÓN DE VÍCTIMAS DEL ABORTO, *Yo Aborté*, Madrid, Voz de Papel, 2005.

³⁶ Ver www.vozvictimas.org, www.rachelsvineyard.org e www.silentnomoreawareness.org.

³⁷ In “Maternidade de substituição – perspetiva bioética”, *Brotéria*, vol. 175, n.º 2/3, agosto-setembro de 2012, pp. 156 e 157.

depois de afirmar (na linha do que também acima dissemos) que esse argumento só poderia ser considerado se não houvesse óbices éticos (e eles existem) a essa prática, afirma também:

“...é oportuno sublinhar que a prática clandestina existirá sempre, motivada pelo desejo do lucro da maioria das mulheres que se submetem a ser gestantes. Mais ainda, a legalização da maternidade de substituição, ainda que só em certas circunstâncias, levará a uma redução do limiar moral presente na sociedade e, assim, a ampliar o número das candidatas a mães sociais e, por essa via e atendendo à dificuldade em encontrar eventuais gestantes verdadeiramente altruístas, potenciar o número das práticas clandestinas. O resultado final será, muito provavelmente, o aumento e não a redução da maternidade de substituição clandestina.”

Para justificar a legalização da venda e o consumo de estupefacientes, são invocadas razões pragmáticas de política criminal: o fornecimento de droga pelo Estado, ou de forma controlada, evitaria a criminalidade associada à toxicodependência, fazendo baixar os preços e desviando deste âmbito a ação da criminalidade organizada e das redes de tráfico.

Invocar razões pragmáticas de eventual redução da criminalidade associada à toxicodependência para justificar a legalização da droga significa, como já vimos, derrubar uma barreira ética à ação do Estado. Este não pode tornar-se cúmplice da autodegradação pessoal em que se traduz a toxicodependência. Quando o Estado autoriza o fornecimento de droga, ou até para tal contribui ativamente, por muitos controlos que vigorem, é isso mesmo que faz: contribui para o consumo de droga. Um princípio elementar de que parte qualquer política legislativa é o de que legalizar uma conduta torna mais fácil a sua prática, contribui para a incrementar. A eventual redução da criminalidade nunca poderá obter-se à custa do sacrifício da dignidade e da saúde de qualquer pessoa vítima da toxicodependência. Para além disso, um Estado que, de qualquer modo, contribui para o incremento do consumo de droga veicula uma mensagem cultural que contradiz qualquer objetivo pedagógico de prevenção desse consumo, designadamente junto da juventude.

Por outro lado, nem sequer é certo dizer que a legalização da droga afasta do respetivo mercado a criminalidade organizada. Restarão margens de clandestinidade do mercado, fora do quadro da legalização (a dos consumidores menores de idade, a dos tipos ou quantidades de droga não abrangidos por

um fornecimento legal que se pretende controlado). Cria-se um mercado paralelo clandestino, em concorrência com o legal, que redes criminosas aproveitarão³⁸.

O Papa Francisco disse-o com clareza, no seu discurso aos participantes da 31.ª edição da *International Drug Enforcement Conference*, de 20 de junho de 2014, aludindo, precisamente, a políticas de “redução de danos”: “A droga não se vence com a droga! A droga é um mal, e com o mal não nos podemos dar por vencidos nem ceder a compromissos”³⁹.

Por tudo isto se vê que os danos próprios dos fenómenos em causa (aborto, prostituição, consumo de droga) não são eliminados na sua raiz, antes se perpetuam e incrementam com propostas como as que vimos analisando.

O que também subjaz a essas propostas é uma postura de conformismo fatalista e resignado, pouco própria de quem (como muitas vezes sucede em relação a quem advoga tais propostas) se afirma progressista. É uma postura que se revela em afirmações como a de que haverá sempre aborto (a escolha é apenas entre o aborto clandestino e o aborto seguro e legal); que sempre houve e sempre haverá prostituição (“a mais velha profissão do mundo”); que temos que nos habituar a “viver com a droga” e que há toxicodependentes “irrecuperáveis”. Com estes pressupostos, é natural que se advogue a redução dos danos, já que a sua eliminação completa é impossível.

É significativo, a este respeito o ceticismo com que se encara o sistema sueco, que pretende abolir a prostituição. Apontam os críticos desse sistema o facto de ele não ter feito desaparecer a prostituição, que se mantém de forma clandestina e mais escondida. Mas também nos países que legalizaram a prostituição a clandestinidade não desapareceu (além do mais, para evitar o pagamento de impostos ou manter o anonimato). Os relatórios do governo sueco atestam uma diminuição muito significativa da prostituição, o êxito dos programas de reinserção social e o desvio das redes de tráfico para outros países⁴⁰.

³⁸ Por esse motivo, Franco Roberti, procurador italiano responsável pelo combate à Mafia, considera que esta organização ganharia com a legalização da droga, aproveitando um ainda mais lucrativo mercado clandestino, como aproveita hoje os mercados clandestinos de venda de tabaco e do jogo de azar (*Avvenire*, 10/2/2014).

³⁹ http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/june/documents/papa-francesco_20140620_drug-conference.html (consultado em 17/6/2017).

⁴⁰ De acordo com o balanço efetuado pela ministra sueca Gunilla Ekberg (ver www.prostitutionresearch.com/pdf/EkbergVAW.pdf, consultado em 17/6/2017), nos primeiros três anos posteriores à entrada em vigor da lei, o número de mulheres que se dedicam à prostituição (e não só no que se refere à prostituição de rua) reduziu-se em mais de um terço e a procura dessa atividade reduziu-se em cerca de três quartos. Em comparação, a

Para as questões do aborto, da prostituição e do consumo de estupefacentes, valem as considerações seguintes:

Será utópico pensar que qualquer destes fenómenos será abolido apenas por efeito do sistema penal, da punição dos traficantes de droga, da punição do proxenetismo e dos clientes da prostituição, ou da punição da prática do aborto (de quem o pratica ou da mulher grávida que consente nessa prática). O sistema penal nunca fez, por si só, desaparecer a prática de crimes (já é bom que a contenha dentro de limites aceitáveis). Decisivas são as transformações de mentalidades, no sentido da valorização da vida humana em todas as suas fases, do respeito pela dignidade da pessoa humana, da afirmação de um sentido para a vida que preencha o vazio que ilusoriamente se pretende preencher com o consumo de droga. Decisivas são políticas sociais de apoio à maternidade, de apoio à inserção social das mulheres vítimas da prostituição e de apoio à recuperação plena da toxicod dependência. A política legislativa tem também o seu papel (antes de mais, pedagógico): pode facilitar, ou dificultar, o combate a esses fenómenos. Políticas de simples redução de danos baseadas no referido conformismo de quem “cruza os braços” e desiste de erradicar profundamente esses danos, não são seguramente um meio de facilitar esse combate.

Durante séculos a abolição da escravatura foi vista como um objetivo utópico. E certamente houve quem, com boas intenções, tenha propugnado formas de, sem a abolir, limitar as suas facetas mais cruéis e desumanas. Hoje somos confrontados com desafios análogos em relação a fenómenos que nos parecem inevitáveis.

Podemos, pois, concluir que mesmo nas situações (tidas por *situações-limite*) em que se vêm advogando políticas de redução de danos baseadas em razões pragmáticas que sacrificam princípios éticos, a ética não pode ser dispensada, o respeito por esses princípios não pode deixar de ser observado. E só assim os danos podem ser radicais e definitivamente erradicados.

atividade cresceu noutros países escandinavos, que então seguiam políticas diferentes. As investigações policiais revelam, como já atrás salientei, que os traficantes, porque vêm diminuídos os seus lucros em resultado da diminuição da procura, preferem ter outros países como destino. A lei recolhe, hoje, a adesão de cerca de setenta por cento da população.

Uma Ética “com” a Natureza

MIGUEL ROSA OLIVEIRA PANÃO*

“Àquele que tiver apaixonadamente amado Jesus oculto nas forças que fazem morrer a Terra, a Terra apertá-lo-á ao desfalecer nos seus braços de gigante, e ei-lo que, com ela, despertará no seio de Deus.”

Teilhard de Chardin, *Hino do Universo*

Quem é a natureza? Quem ou o que é? Se é difícil estar perante a natureza como um sujeito, mais ainda será considerar esse sujeito como ético. Os princípios morais, comportamentos, o que está certo e errado esteve, até hoje, reservado à pessoa humana. Pretendo com este trabalho desafiar esta percepção.

O hiato entre ser humano e mundo natural é demasiado grande para ser ignorado. Chegou o tempo de pensar numa nova abordagem, daí a proposta de uma Ética “com” a natureza. Isto é, atualizar o Cântico das Criaturas de S. Francisco e experimentar um caminho novo no pensamento que seja expressão de vida. Algo que exige uma mudança de mentalidade. Um pensar vivido. Um viver criativo. Um pensamento como ato de amor. Assim, a abordagem ao conhecimento deve ser tal que possua a capacidade de unir o que é distinto e distinguir para unir.

Nesse sentido, a reflexão ética passa pelos diversos modos de conhecer a realidade, envolvendo-os, mas indo também além dos mesmos. Ou seja, uma abordagem transdisciplinar que elucide o fundamento sobre o qual pode assentar uma ética “com” a natureza, e onde esta se descobre como sujeito transdisciplinar. Pelo facto de sermos natureza, em nós a natureza é sujeito por si mesma, logo, quando me refiro à natureza como sujeito transdisciplinar não me refiro aos seres humanos, mas a toda a natureza. Porém, não vejo como a natureza possa ser um sujeito em si mesmo, como nós. A proposta desenvolvida é a de que a alteridade da natureza está na experiência de Deus que fazemos através dela. É nesse sentido que a experiência

* Universidade de Coimbra

cristã pode iluminar, não só nas implicações da compreensão de um Deus-Trindade para com a forma como nos relacionamos com a natureza, e o nosso lugar no seu meio, como também a compreensão que fazemos de nós mesmos como pessoa. Algo que irá, posteriormente, orientar as diferentes dimensões da ação humana.

Por fim, partindo da experiência cristã de Deus-Amor, não só descobrimos a natureza da nossa existência em ser-amor, como também somos impelidos a encontrar o amor na natureza e desenvolver “com” essa uma Arte de Amar que responda à exigência de uma praxis cultural inclusiva, e que dê corpo à realização de uma verdadeira fraternidade universal que inclua o relacionamento que o ser humano estabelece com os outros, mas incluindo nesses o mundo natural.

A Alteridade do Mundo Natural através do Método Transdisciplinar

Em rigor, ninguém sabe muito bem o que se entende por Real. Por isso, é mais razoável pensar sobre a forma como experimentamos a realidade. Neste sentido, teólogos como John Haught¹ propõem uma abordagem por níveis, ou seja, existem diversos níveis de compreensão da realidade. Um exemplo comum é usualmente atribuído ao físico e teólogo John Polkinghorne quando questiona: por que razão ferve a água? Eu posso explicar que a água ferve porque forneço energia suficiente através de uma resistência elétrica, elevando a sua temperatura até que o ponto de ebulição seja atingido às condições ambiente. Nesse momento, a água começa a mudar da fase líquida para a fase gasosa, originando pequenas bolhas que crescem em tamanho e ascendem até à interface com o ar ambiente. Quando visualizamos essas bolhas afirmamos que a água está a ferver. Porém, se disser que a água ferve porque quero fazer chá, estarei também correto e uma explicação não entra em competição com a anterior.

Quando a realidade é compreendida como tendo múltiplos níveis de compreensão, e que esses níveis não competem entre si no seu poder explicativo, mas complementam-se, reciprocamente, o modo como experimentamos a realidade, educa-nos no desenvolvimento de uma mente aberta.

¹ HAUGHT, JOHN, *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science*, Cambridge University Press, 2006, p. 16.

O tipo de níveis de compreensão, e a forma como estão relacionados, está na base de uma abordagem transdisciplinar, dizendo, assim, respeito a tudo o que está, simultaneamente, entre-através-e-para-além de qualquer disciplina. O seu propósito é chegar a uma compreensão melhor do mundo e a unidade do conhecimento.

Axiomas do método transdisciplinar

No método transdisciplinar existem três axiomas fundamentais. São o axioma:

1. *Ontológico*: envolvendo o conceito de níveis de compreensão da realidade (NCR);
2. *Lógico*: a ligação entre estes níveis de compreensão da realidade faz-se através da lógica do terceiro incluído;
3. *Epistemológico*: a estrutura da totalidade dos níveis de compreensão da realidade é complexa. Cada nível é o que é porque todos os níveis existem simultaneamente.

Cada uma das dimensões atribuídas à ação humana pode ser considerada com um nível de compreensão da realidade. Isto significa, de acordo com o físico Basarab Nicolescu², que cada nível possui o próprio espaço-tempo e existe uma certa descontinuidade entre níveis. Essa descontinuidade manifesta-se de cada vez que surge um conflito de interesses ou contradição acerca do mesmo objeto ou sujeito, uma vez que se reduz a procura de soluções a um nível particular de compreensão da realidade. É nesta fase que entra o axioma lógico que permite ultrapassar os dualismos. Isso deve-se ao facto de haver uma unidade aberta entre o objeto e o sujeito transdisciplinar, orientando o fluxo de informação que atravessa os diversos níveis de compreensão da realidade (NCRi), bem como um fluxo de consciência que atravessa os diferentes níveis de percepção (NPRi), como ilustrado na figura 1.

² NICOLESCU, Basarab, *O manifesto da transdisciplinaridade*, TRIOM, 1999, pp. 50-51.

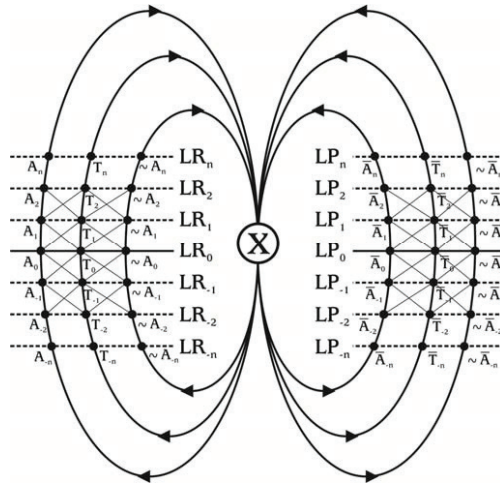


Figura 1 Níveis de compreensão da realidade (NCR) dizem respeito ao objeto transdisciplinar, enquanto os níveis de percepção (NPR) ao sujeito transdisciplinar.

○ X consiste no termo de interação entre o objeto e o sujeito, não sendo um redutível ao outro e vice-versa [adaptado de Nicolescu, 1999].

O diagrama na figura descreve a abordagem transdisciplinar à natureza e ao conhecimento. No lado esquerdo está representada a Realidade nos seus múltiplos níveis de compreensão, em vez de tudo estar reduzido a um só como numa abordagem de pensamento mais clássica. Isto não significa que existem múltiplas realidades, mas múltiplos níveis de compreensão da Realidade porque a Realidade é Uma Só. Por vezes, certos aspetos da realidade podem aparentar serem contraditórios (A e não-A), mas isso acontece apenas quando são considerados do ponto de vista de um único nível de compreensão da realidade que supostamente compreende todos os concebíveis.

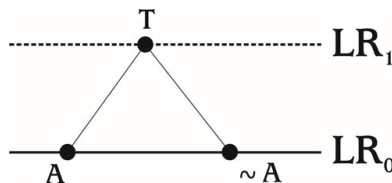


Figura 2 Diagrama Transdisciplinar – Representação simbólica da aplicação da lógica do terceiro incluído (T) [adaptado de Nicolescu³].

³ NICOLESCU, Basarab, *Nós, a partícula e o universo*, Ésquilo, 2005.

Por exemplo, consideremos o nível da continuidade da matéria; um fóton não pode ser uma partícula e uma onda (não-partícula) simultaneamente. De facto, dentro do axioma lógico, precisamos da noção de *quantum*, o terceiro incluído (T ao NCR1), que pertence ao nível de compreensão da realidade da descontinuidade da matéria, de modo a resolver esta contradição. Assim, a figura que ilustra o Diagrama Transdisciplinar representa o que acontece quando aplicamos a lógica do terceiro incluído, de modo a unir diferentes níveis de compreensão da realidade, conferindo-lhes coerência, e adquirindo uma maior unidade do conhecimento.

Sempre que estivermos perante uma contradição que leve a um conflito de interesses, a maior vantagem da metodologia transdisciplinar consiste em resolvê-la procurando o terceiro incluído a um nível diferente de compreensão da realidade. As implicações deste método são profundas para a evolução do conhecimento, pois, significa que não existe qualquer contradição absoluta porque o processo simbólico ilustrado no Diagrama Transdisciplinar pode ser aplicado a todos os níveis de compreensão da realidade que conhecemos, mas também a todos os que não conhecemos ainda. Logo, o conhecimento em si mesmo é aberto e não se fecha. A verdade nunca poderá ser autocontraditória no quadro da transdisciplinaridade.

O facto de sabermos alguma coisa sobre algo (objeto) não significa que o compreendemos (sujeito). E compreender algo que pode estar em diferentes níveis de compreensão da realidade, simultaneamente, implica a existência de diferentes níveis de percepção (NPRn). Enquanto que o conhecimento pode associar-se a níveis de compreensão da realidade, a ética está relacionada com os níveis de percepção porque a ação humana (*ethos*) no pensamento eco-filosófico depende do fluxo de consciência entre os diferentes modos de percepção do mesmo objeto. Esta é a razão pela qual o fluxo de informação que nutre o conhecimento, coerentemente, através de todos os níveis de compreensão da realidade está em *relação isomórfica* com o fluxo de consciência que nutre a ética, coerentemente, através de todos os níveis de percepção da realidade. Pois, a Realidade, Verdade e aquilo que é Bom são um só e a mesma coisa, apesar de serem expressos distintamente. É aqui que entra o ponto X da primeira figura.

O ponto X está onde a informação e a consciência se cruzam. Por isso, X representa a interação entre o objeto transdisciplinar e o sujeito transdisciplinar, de tal modo que um não é redutível ao outro. De acordo com Nicolescu, é aqui que a transdisciplinaridade leva a metafísica moderna a um novo patamar, alterando o que outrora seria uma visão diádica do sujeito/objeto para uma visão triádica de sujeito/objeto/interação.

Um dos problemas que levou à crise ecológica foi um relacionamento com a natureza que fazia dela um objeto à mercê da ação humana. Porém, numa abordagem transdisciplinar, somos convidados a encarar a natureza como sujeito transdisciplinar.

A natureza como sujeito interdisciplinar

A descoberta da natureza como sujeito transdisciplinar com o qual podemos interagir, implica enquadrar as dimensões de tempo e espaço. A noção de tempo emerge com o próprio universo. A questão sobre o que havia antes do universo não tem sentido porque “antes” pressupõe a existência de tempo e esse não existia sequer. Por outro lado, o tempo surge, fisicamente, como o resultado de processos irreversíveis, isto é, como resultado direto da segunda Lei da Termodinâmica. Assim, a potencialidade do tempo está na criação de oportunidades para a emergência do novo que traz à existência algo que dá sentido e significado ao próprio tempo.

Os relacionamentos.

O universo é história e nesse seu aspeto essencial vislumbramos o que pode ser designado por *princípio cosmológico narrativo*. A realidade manifesta-se no desenrolar de eventos que ocorrem no tempo, pelo que, para compreender os mistérios que o nosso universo encerra, implica tempo. Os próprios relacionamentos precisam de tempo para se desenvolverem e consolidarem. Essa é a base de tudo o que acontece no mundo natural.

Depois, com a contingência, o mundo torna-se o cenário de emergência do novo, mas o espaço de possibilidades é condicionado. Uma fonte de água no cimo de uma montanha não desenha um rio como quer, mas de acordo com o traçado que lhe permite fluir melhor e, assim, escava um vale ao longo do tempo. Este é o sujeito transdisciplinar que temos diante de nós e “com” o qual, não tanto “sobre” ou “para” o qual pretendemos construir uma ética. Um sujeito que ao longo de muitos milhares de anos pronunciou uma narrativa contingente num espaço de possibilidades condicionado que, a um dado ponto, nos dá origem e, em nós, pensa sobre si próprio e torna-se consciente.

A objetificação da natureza é, no fundo, a objetificação de nós mesmos, pois, somos uma parte inextricável dessa. Recuperar a noção da natureza como sujeito transdisciplinar implica também conhecer esse sujeito, de modo a aprendermos como voltarmo-nos a relacionar com esse e a desenvolver um agir próprio e ético. É nesse aspeto que a ciência ecológica, como ciência dos relacionamentos, pode ser importante.

A perspectiva ecológica pode alterar a forma como vemos o mundo, nomeadamente, enquanto a maior parte das ciências se foca numa entidade como “objeto” de estudo, a ecologia foca-se nos relacionamentos. A objetificação da natureza advém da imagem antiga e ultrapassada de a interpretar como uma máquina, ao passo que a ecologia transforma a nossa visão sobre o mundo através da imagem de um ecossistema onde os relacionamentos são o que lhe dá sentido e significado. É necessária uma conversão da nossa mentalidade, uma metanoia.

A única constante no mundo é a de que está em permanente mudança, o que é sustentado pela reflexão com que iniciámos esta secção sobre o próprio tempo. Por isso, importa tomar cada vez maior consciência de que o novo axioma para compreender o mundo é o *relacional*. Todos evoluímos em cada dia que passa. Estamos mais em processo do que imaginamos, e ao interagir com outros processos, afetamos a nós próprios como processo que somos.

Uma das noções mais importantes na análise de ecossistemas é a de energia. E podemos ser levados a pensar que a energia é a noção fundamental que nos permite conhecer o universo, mas pode não ser bem assim. Há uma noção que pode ser mais fundamental ainda do que a energia. A noção de informação. Como diria Gregory Bateson⁴ informação é “a diferença que faz a diferença”. É a informação que nos permite distinguir uns dos outros, revela a nossa história e nos identifica. Mesmo do ponto de vista energético, se pensarmos na energia livre de Gibbs (G), ou seja, o potencial termodinâmico com o qual pode ser obtido o máximo trabalho mecânico para um sistema a pressão e temperatura constantes, a sua formulação contém dois termos,

$$G = H - TS$$

O primeiro termo, H, refere-se à entalpia que consiste na quantidade de energia interna e potencial de trabalho que um sistema contém e que troca com outros sistemas. Mas o segundo termo, TS, o produto entre temperatura e entropia, pelo facto de se referir à entropia, – e como dizia Von Neumann, numa discussão sobre a entropia, como ninguém sabe muito bem o que é, todos estão em vantagem – esse termo pode relacionar-se com a informação de um sistema. A entropia do ponto de vista termodinâmico

⁴ BATESON, Gregory, *Steps to an Ecology of Mind*, University of Chicago Press, 1972, p. 475.

está relacionada com o número de configurações microscópicas que um sistema pode assumir. Em teoria de informação, a entropia é uma medida da qualidade de informação que possuímos, isto é, uma medida da possibilidade ou não de podermos receber uma mensagem que não está completa. Mas se pensarmos bem, isto significa que, também em ciência, há aspetos que são concretos e físicos, mas o seu sentido aponta para o metafísico. Na Natureza, há mais sentido e significado do que poderíamos pensar à partida. Logo, não é impensável que essa possa ser um sujeito transdisciplinar, com o qual podemos estabelecer um relacionamento.

A alteridade pressupõe identidade, e no que diz respeito à natureza, o desafio é esse. Que essa seja uma entidade feita de ecossistemas, entende-se, mas que seja alguém, não é evidente. De modo a que a natureza possua alteridade, será importante que no relacionamento com essa se faça a experiência de identidade com “alguém”. Quando fazemos uma experiência desse tipo, há uma transformação recíproca. Um relacionamento, por exemplo, entre duas pessoas, é uma experiência em que ambos se transformam pelo contacto, olhar, tom de voz, conteúdo do diálogo. Ou seja, um relacionamento não nos deixa indiferentes, mas pelo contrário, influi sobre nós e transforma-nos.

Alguém fica indiferente a um pôr-do-sol? Alguém fica indiferente se um tigre lhe aparecer à frente? Alguém fica indiferente perante uma paisagem montanhosa, ao seguir o decurso de um rio, diante de uma cascata? Eu penso que não. Contemplar a natureza é uma experiência transformadora. Aliás, a própria psicologia estudou que a visualização de imagens da natureza pode restaurar a nossa capacidade de estar atentos⁵. E se imagens possuem esse efeito sobre nós, imaginem o contacto direto com as realidades que retratam.

A experiência com a natureza pode ser rica de sentido e significado, mas a questão que coloco é se se deve à própria natureza a potencialidade dessa experiência, ou a algo mais. Eu diria que uma experiência de sentido e significado é uma experiência de Verdade. Ninguém sabe muito bem a Verdade, mas podemos assumir que a Verdade existe. Depois, há muitos modos de a vislumbrar, perscrutar, interpretar, consoante a pessoa que o faz, mas é lícito pensar que também o mundo natural expressa-se na Verdade, mas como o faz sem interpretação, vive-a simplesmente. Por isso, um relacionamento

⁵ BERTO, Rita, “Exposure to restorative environments helps restore attentional capacity”, *Journal of Environmental Psychology*, vol. 25, n.º 3, setembro de 2005, pp. 249-259.

com a natureza pode levar-nos a fazer uma experiência com a Verdade que essa expressa em si mesma.

O Papa Francisco afirmou na Encíclica *Laudato Si'* que o universo é a linguagem através da qual Deus nos fala⁶. Por isso, será que esta experiência com a Verdade é, no fundo, uma experiência com Deus?

Na intuição de Chiara Lubich, a experiência de contemplação da natureza levava-a a afirmar que lhe parecia experimentar Deus sob todas as coisas⁷. Logo, penso que esse seja o contributo cristão para compreender a alteridade na natureza, embora compreenda que pode não ser à primeira aceite por todos. Experimentar a natureza como um outro, é experimentar a presença de Deus através dela, sendo Ele que lhe confere alteridade. Porém, mesmo quem não acredita em Deus, poderia afirmar que experimentar a natureza como um outro, é experimentar a presença da Verdade que essa encerra. Este aspeto exige uma mudança de mentalidade, uma evolução cultural.

Resposta cultural aos desafios tecnológicos

Quando Galileu apontou pela primeira vez um telescópio para o céu cheio de estrelas e pôde ver mais longe, desencadeou uma autêntica revolução espacial. Desde então que a vasta extensão deste universo revolucionou a nossa visão do mundo e o pensamento. Depois, com Darwin, ao perceber que o mundo evolui, desencadeia-se uma revolução temporal. A evolução geológica na formação do nosso planeta dá origem à evolução biológica com a emergência de vida que, por sua vez, ao dar origem ao ser humano, o universo consciente de si mesmo, inicia uma evolução cultural. Do mesmo modo que os genes transmitem a nossa informação genética de geração em geração, Richard Dawkins propôs o neologismo “meme” para as unidades (ideias, comportamentos ou estilos) que transmitem a cultura. Teilhard de Chardin talvez tenha ido um pouco mais longe ao introduzir a noção de *noosfera*, ou seja, a esfera do pensamento humano. Logo, se a biosfera evolui, também é lícito pensar que o pensamento e a consciência evoluem também. Essa evolução manifesta-se nas mudanças culturais.

Não restam muitas dúvidas em relação à evolução tecnológica como uma manifestação da evolução cultural, mas essa trouxe diversos desafios em que o maior talvez seja o de “artificializar” o nosso estilo de vida. O facto

⁶ FRANCISCO, Papa, *Laudato Si'*, n.º 84.

⁷ In FIORANI, Luca, “Il contributo di EcoOne alla riflessione ecologica”, *Nuova Umanità*, 199, 2012, pp. 49-51.

da revolução dos *smartphones* levar a que as pessoas possam passar diversas horas do dia “cabisbaixas” a olhar para o pequeno ecrã de modo a contemplar a bela paisagem que podem ter diante de si, é uma demonstração disso mesmo. A maior parte do tempo passamos dentro de edifícios, ou de viaturas, onde o contacto com o ambiente natural é reduzido, logo, é natural que este estilo de vida tenha influenciado profundamente a nossa cultura e tenhamos, gradualmente, perdido o sentido e significado do estar-com a natureza.

Muitos atribuem a crise ecológica à forma desequilibrada como usamos a tecnologia, sem pensar nas consequências daquilo que desenvolvemos, daí que os rios tenham sido poluídos, depois o mar, as emissões para a atmosfera e daí o risco de danificar permanentemente a camada de ozono que nos protege da radiação solar. Mas tudo isso deve-se a um ato de desenvolvimento cultural, como é o caso da tecnologia. E ao longo do tempo fomos perdendo as referências ao que é maior do que nós e fomos ganhando confiança de que podemos controlar o mundo e a dinâmica dos seus sistemas. Não é possível e importa reconhecer isso o quanto antes. Por isso, a melhor forma de responder à crise ecológica não é somente com mais tecnologia, mas melhor cultura. Porém, é possível avaliar o que significa “melhor cultura”?

Se a cultura faz parte da revolução temporal do universo e evolui, a questão coloca-se ao nível do sentido para onde evolui. No caso físico, o sentido é o da maior complexidade dos sistemas. Basta pensar que na origem do universo estão partículas fundamentais e que ao longo de milhões de anos foram interagindo, ou seja, relacionando-se – por assim dizer – e gerando átomos, moléculas, células, organismos, comunidades, sociedades, num incremento sempre crescente de complexidade. Teilhard de Chardin na sua magna ópera “O Fenómeno Humano” introduziu esta ideia de que a consciência no ser humano é um fruto desta complexidade crescente. No caso da cultura, estamos cada vez mais conscientes de que não vivemos isolados, de que tudo está relacionado, e pertencemos à mesma família humana, por isso, poderia argumentar que a evolução cultural se move no sentido da *fraternidade universal*.

Por outro lado, se pensarmos em formigas, cada uma por si não sabe orientar-se, mas juntas possuem uma inteligência coletiva. Se pensarmos em abelhas, quando escolhem um local para o ninho, existem diversas exploradoras que durante um tempo investigam as diversas possibilidades, mas a escolha pressupõe uma espécie de dança até que se encontre unanimidade, logo, poderíamos dizer que possuem uma consciência coletiva. Se

pensarmos em nós, seres humanos, se há algo que nos distingue dos outros seres, além da criatividade, é o facto de ser inegável a espiritualidade na vida de cada pessoa. Uma espiritualidade vivida de muitos modos, daí as diversas religiões, mas que evoluiu para uma experiência comunitária. Logo, poderíamos pensar que a nossa vivência da espiritualidade é coletiva e que isso é um passo evolutivo a partir do incremento de complexidade da nossa consciência.

Nesse sentido, a questão de Deus é inevitável e o pensamento de Chiara Lubich sobre Deus-Trindade constitui um contributo para uma resposta cultural aos desafios tecnológicos, de modo a construir uma ética com a natureza.

Deus e o Ser Humano

Deus-Trindade

A visão trinitária de Deus pode ser considerada essencial para qualquer abordagem à ética ecológica e seus limites. Vejamos de que modo. Em Chiara Lubich, a compreensão dos relacionamentos trinitários faz-se com base na seguinte expressão-chave: “não-ser por amor.”

“O Pai gera o Filho por amor, saindo do todo, por assim dizer, de si mesmo, faz-se, de certo modo, ‘não-ser’ por amor; mas é por isso mesmo que é Pai. O Filho, por sua vez, qual eco do Pai, volta por amor ao Pai, faz-se também ele, de certo modo, ‘não-ser’ por amor, e, por isso mesmo, é Filho; o Espírito Santo, que é o amor recíproco entre o Pai e o Filho, o vínculo da sua unidade, faz-se, também ele, de certo modo, ‘não-ser’ por amor, aquele não-ser e ‘vazio de amor’, no qual o Pai e o Filho se encontram e são um só: mas, por isso mesmo, é Espírito Santo”⁸.

Cada uma das pessoas, na visão de Chiara, é um nada-de-amor para se pensar em Deus-Uno. Isto porque o Amor é e não-é ao mesmo tempo. É uma síntese de *kénosi* e *pericorese*. Esta dinâmica própria daquilo que Deus nos revela sobre Si mesmo em Jesus, e através de experiências como a da Espiritualidade da Unidade, deveria servir para compreendermos melhor

⁸ LUBICH, Chiara, “Spiritualità dell’unità e Vita Trinitaria - Lezione per la Laurea *Honoris Causa in Teologia*”, *Nuova Umanità*, 151, 2004, pp. 11-20.

a forma como experimentamos o mundo, a natureza, a criação. Em Deus-Trindade, a comunhão é total, íntima e perfeita, de tal modo que não posso pensar no Pai, sem pensar no Filho e no Espírito Santo ao mesmo tempo, e isso acontece quando contemplamos cada uma das pessoas na Trindade.

Deus-Trindade é pessoas-em-comunhão. Precisamente porque são distintos entre si, e se fazem nada-de-amor, tornam possível a unidade perfeita entre si, e justificam a razão por observarmos um mundo que caminha para a unidade, na mais rica diversidade. É isso o que poderíamos esperar de um Deus que em Si é perfeita Unidade na Diversidade e que imprime na criação a sua marca como unidade na bio-, geo-, astro-, noo-diversidade.

Contudo, quando contemplamos o mundo vemos também muitos aspectos que manifestam a desunidade, o sofrimento, o feio quando observamos em certas espécies a fêmea que come o macho, ou o leão que se alimenta da gazela, pelo que não é fácil perceber nessas imagens, sinais de comunhão, de unidade, de algo feito por amor. Mas no pensamento de Chiara Lubich sobre a vida trinitária encontramos algo que pode servir de limite da ética na natureza. A realidade de Jesus Abandonado, aquele que grita “Meu Deus, meu Deus, porque me abandonastes.” (Mt 27, 46)

Cada momento de dor, sofrimento ou morte que existe na natureza é um momento de “não-ser”, e o negativo pode encontrar o seu sentido e significado em Jesus Abandonado. Diz Chiara que

“Na luz da Trindade, explicada por Jesus Abandonado, Deus que é o Ser revela-se, por assim dizer, como aquele que guarda no seu íntimo o não-ser como dom-de-Si: não, certamente, o não-ser que nega o Ser, mas o não-ser que revela o Ser como Amor. É este o dinamismo da vida intra-trinitária, que se manifesta como incondicional e recíproco dom-de-si, mútuo anulamento amoroso, total e eterna comunhão”⁹.

Jesus Abandonado assume em si tudo o que é negativo para lhe dar um sentido e significado completamente novos. Quando pensamos numa situação limite, precisamos de uma referência. Nesse sentido poderíamos tomar esta realidade de Jesus Abandonado como o limite da própria ética. É a situação limite extrema que serve se referência a qualquer outra situação limite. Ele é a imagem do vazio profundo que encontramos no mistério de incompreensão que a contingência do mundo nos traz. Perante a incerteza daquilo que acontece, que nos leva a questionar porquê isto, porquê assim,

⁹ *Ibidem.*

porquê eu, porquê aos outros, qualquer um desses porquês é um eco daquele “porquê” do Abandono.

A questão que se coloca a seguir refere-se às implicações desta compreensão de Deus para conosco. Se como afirma o livro do Génesis, nós somos imagem de Deus, então somos imagem desta comunhão íntima na Trindade. Logo, descobrimo-nos como comunhão, isto é, mútua recíproca imanência com tudo o que está ao nosso redor. O desafio está em como pôr em prática a visão antropológica do ser humano como comunhão e como pode essa orientar o seu modo de agir.

Comunhão

A palavra comunhão definida anteriormente como *mútua recíproca imanência* é a chave hermenêutica de um novo modo de compreender o relacionamento entre o ser humano e a natureza.

Esse relacionamento é usualmente polarizado num determinado centro do agir ético, sendo os mais conhecidos o antropocêntrico e o biocêntrico. O primeiro coloca o ser humano acima de tudo o resto, tendo como resultado uma clara objetificação da natureza. O segundo coloca a vida no centro, ainda que isso possa implicar a diminuição do valor da dignidade humana. Existem outros modos de interpretação deste centro ético, como o ecocêntrico, heterocêntrico, cosmocêntrico, ou ainda teocêntrico, mas o essencial nesta abordagem é a polarização da ação num centro.

Num trabalho anterior¹⁰ propus que o centro da ação ética se alterasse para o relacionamento entre centros. Todos os centros – ser humano, vida, planeta, cosmos, o outro, Deus – são importantes ao seu nível, mas o que condiciona o nosso agir, se pensarmos bem, são os relacionamentos entre esses. E se esses relacionamentos forem profundos, marcantes e transformadores, ou seja, íntimos, de mútua recíproca imanência, então, são relacionamentos de comunhão. Daí que tenha sido proposto uma nova abordagem em que o agir ético encontra o seu critério na comunhão, um *comuniocentrismo*.

O resultado de uma maior comunhão entre seres humanos e o mundo natural é a experiência de uma unidade que vai para além da visão limitada do protecionismo, isto é, procura um estilo de vida mais ecológico porque isso faz-me – dizem-me – estar mais consciente de estar a fazer o meu papel

¹⁰ PANÃO, Miguel, “Crise ecológica: como enfrentá-la na interioridade da pessoa como comunhão”, *Brotéria*, 166, 2008, pp. 389-401.

em proteger o planeta. Eu compreendo esta noção de proteger, ou cuidar, mas a autenticidade desse ato está em ser uma consequência do agir ético e não a causa, ou motivação. Quando vemos um jardineiro cuidar “com amor” do seu jardim, misticamente, do lado de quem observa, parece existir um relacionamento especial entre ele e as suas flores e o cuidado brota desse relacionamento. O grande desafio que o comuniocentrismo coloca ao nosso agir ético é o aprofundamento desse relacionamento, para além de qualquer atitude ambientalmente positiva. Trata-se de descobrir o porquê do agir ético na promoção de uma maior comunhão entre nós, ser humanos-natureza, e o ambiente que nos rodeia, bem como com tudo quanto ele encerra. Em última instância, experimentar uma maior comunhão passa por saber encontrar o amor na natureza, algo que será explorado mais tarde com base numa iniciativa designada por Dado da Terra (*The EarthCube™*).

O resultado de uma maior comunhão entre pessoa e natureza é a experiência de uma unidade na diversidade. E como Deus-Trindade é o vínculo da perfeição disso mesmo, na prática, poderíamos afirmar que essa seria uma experiência de Deus. Por outro lado, essa experiência implica uma compreensão de nós mesmos como aqueles que se reconhecem na experiência de comunhão, ou – diria – de nós mesmos como comunhão.

A Arte de Ser Humano

Falar do ser humano como comunhão implica necessariamente falar da forma como esse manifesta o que é, ou seja, através do seu agir. A ação para Maurice Blondel é aquela “ligação substancial” que constitui a unidade concreta de cada ser, enquanto assegura a comunhão entre esse e todos os outros¹¹. É o *locus* geométrico onde o natural, humano e divino se encontram.

Dimensões da ação humana

As dimensões da ação humana são inúmeras, mas aqui iremos considerar agrupadas em sete aspetos: economia; sociologia; religião; saúde; espaço onde habitamos; intelecto e comunicação. Estes aspetos não são considerados do ponto de vista hierárquico, mas antes de um modo mais equilibrado, assim como exige o método transdisciplinar. Pensemos, por exemplo, na Roda dos Alimentos. A ideia subjacente é a de equilíbrio, contrariamente a

¹¹ BLONDEL, Maurice, *Action*, University of Notre Dame Press, 2007, introduction, p. XVI.

uma imagem piramidal, e expressa a importância de não exagerar num determinado tipo de alimento, caso contrário, corremos o risco de prejudicar a nossa saúde. Assim, por analogia, importa balancear os diversos aspetos associados à ação humana com profundas implicações para o comportamento ético.

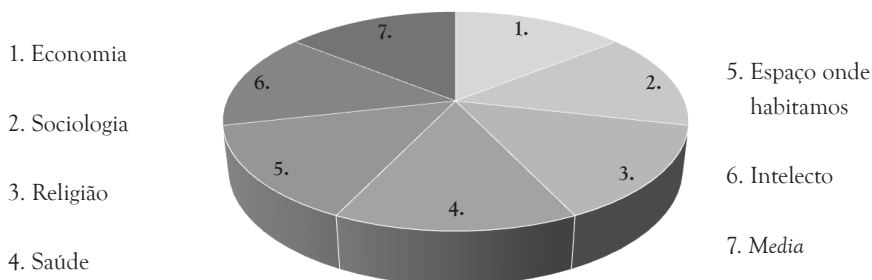


Figura 3 Roda Eco-Ética da Ação Humana: expressão do equilíbrio desejado entre a dignidade humana e a integridade do mundo natural.

Se explorarmos melhor esta imagem, o facto da ação humana estar frequentemente condicionada pela economia, por exemplo, implica um desequilíbrio da Roda Eco-Ética, uma vez que o alargamento do domínio de ação económica implicará uma gradual perda da importância de outras dimensões da ação humana na decisão ética.

Por outro lado, o ponto central na roda, na senda da abordagem transdisciplinar, pode ser considerado como o terceiro incluído no qual todas as contradições encontram o seu sentido num nível de compreensão da realidade diferente. Assim, a Roda Eco-Ética seria uma versão simplificada de um diagrama transdisciplinar associado a uma *praxis* ética comunicocêntrica. Porém, a melhor forma de entender essa *praxis* será através de alguns exemplos.

Nesses exemplos, iremos usar dois tipos de abordagem inspirados no pouco que sabemos sobre Deus-Trindade, nomeadamente, os aspetos da *kénosi* e da *pericorese*. A ideia subjacente é a de que uma dimensão da ação humana é tanto mais quando se esvazia de si mesma para dar lugar a outras dimensões. É o que se poderia designar por abordagem *kenótica*. Por outro lado, em cada dimensão da ação humana deveríamos ver todas as outras. É o que se poderia designar por abordagem *pericorética*. Ambas as abordagens serão usadas nos exemplos associados à *praxis* comunicocêntrica que permite o equilíbrio das diversas dimensões na metáfora da Roda Eco-Ética.

Eco-Vermelho | Economia

Na natureza, uma flor não consome mais água do que precisa. Na prática, este é o enquadramento ecológico subjacente ao conceito de pegada ecológica. Para além disso, o círculo da vida no mundo natural afirma também que não devemos tomar mais do que damos. Logo, mesmo se a economia é um aspeto importante que se preocupa com as necessidades materiais da comunidade humana, um valor claramente objetivo, o elemento subjetivo está em *dar*. Enquanto uma abordagem *pericorética* sugere a comunhão de bens através das relações económicas que geram lucro, a abordagem *kenótica* sugere que isso seja conseguido através de uma cultura do dar (gratuidade). Assim, por exemplo, a contradição entre lucro e gratuidade ao nível financeiro seria resolvida incluindo os *bens relacionais*¹² como terceiro incluído, ao nível ético comunicocêntrico.

Eco-Laranja | Sociologia

A ligação estabelecida entre as ecologias humana e ambiental permite-nos compreender melhor como pode o relacionamento com a natureza ser uma expressão do relacionamento que temos com os outros. Recordo as palavras de Bento XVI na sua mensagem para o Dia Mundial da Paz em 2010 “Se queres cultivar a paz, preserva a criação” onde afirma “como descurar o fenómeno crescente dos chamados ‘refugiados ambientais’, ou seja, pessoas que, por causa da degradação do ambiente onde vivem, vêm-se obrigadas a abandoná-lo – deixando muitas vezes também os seus bens – tendo de enfrentar os perigos e as incógnitas de uma deslocação forçada?” Isto significa que, se melhorarmos os relacionamentos humanos, preservamos o ambiente e, especialmente, a nossa relação com esse. Contudo, neste sentido, a natureza não pode mais ser vista, exclusivamente, como *algo* que possui valor instrumental e que satisfaz os interesses do ser humano, mas também um “outro” que podemos amar. Um “outro” com o qual somos convidados a “fazermos-nos um”, como será explorado mais à frente neste estudo.

A natureza não é um “outro” por si mesma. A sua *alteridade* está enraizada na potencialidade para a autotranscendência, isto é, em ir para além de si própria. Algo que aconteceu apenas através do ser humano. Em linguagem teológica, o que confere alteridade à natureza é a possibilidade de fazermos uma experiência da presença de Deus (imanente) de cada vez que

¹² Bens relacionais são dimensões dos relacionamentos que não podem ser fabricados, ou consumidos por um indivíduo, pois, dependem dos métodos e motivações da interação com os outros e podem ser apreciados apenas se partilhados na reciprocidade. Para mais detalhes consultar BRUNI, Luigino, *La ferita dell'altro, [Il Margine -Trento, 2007]*.

a contemplamos. Assim, amar a natureza significa amar Deus através da natureza, ou, generalizando, permitir que sejamos “agarrados” pela dimensão de mistério que possui e que se revela no dar-se-a-si-mesma, através da contemplação, ao nosso *ser relacional* – partilhado com o mundo natural –, permitindo algo como um equilíbrio eco-social entre o interesse próprio e o dar-se-a-si-mesmo ao outro.

Esta experiência contemplativa no ato de autodoação, orienta o ser humano numa *praxis* que promove uma maior comunhão com a natureza na reciprocidade do dom. A natureza como dom, deu-nos história. O ser humano como dom, transfigura a natureza. Por isso, tornar-se “um” com a natureza através desta reciprocidade significa a sua humanização e a nossa naturalização, ultrapassando o déficit relacional gerado por um interesse próprio demasiado prolongado que nos afastou da natureza.

Enquanto uma abordagem pericorética sugere a comunhão entre pessoa e natureza através do acolhimento recíproco, uma abordagem kenótica sugere que isso seja conseguido através do dom recíproco. Um exemplo disto consiste na contradição entre interesse próprio e doação-de-si ao nível sociológico. Uma solução pode ser o reconhecimento, ao nível ético comunicocêntrico, de ambos, pessoa e natureza, como seres relacionais inter-dependentes.

Eco-Amarelo | Religião

A dimensão religiosa da ação humana é inegável, mesmo do ponto de vista de um não-crente. Desde o alvor da humanidade que nos consideramos seres espirituais. John Zizioulas argumenta na sua teologia ecológica que a crise não pode ser apenas enfrentada com a razão. Se esperamos realmente mudar as prioridades e estilos de vida das pessoas, precisamos de uma *cultura* e *ethos* diferentes. Neste caso, o *ethos* comunicocêntrico proposto assenta sobre uma noção de pessoa-como-comunhão, pois, evidencia o facto de sermos relacionais e de que somos chamados (vocacionados) a gerar momentos de comunhão com Deus, outras pessoas e com o próprio mundo natural, contribuindo, assim, para o desenvolvimento de uma cultura mais ecológica. No entanto, para algumas pessoas, a faceta religiosa suscita em mente a possível contradição entre fé e razão, permitindo questionar como pode uma dimensão religiosa da ação humana fazer parte da ética de uma pessoa não-crente.

A resposta proposta ao nível da ética comunicocêntrica está na *dúvida relacional*. De acordo com o teólogo John Haught, por “religião” entende-se, no sentido mais lato, a tentativa de segurança perante a insignificância da

nossa existência, e essa segurança encontra-se na experiência de ser “agarrado”, ou transportado por uma outra dimensão da realidade, além da materialidade associada ao ambiente que nos circunda, e mais relacionada com o *ambiente último* que é infinito no seu propósito e inesgotável no seu mistério. A referência a esta dimensão é feita, principalmente, através da expressão simbólica de como o divino influencia as nossas vidas e modo de pensar. Isto é, através da liturgia, sendo por essa razão que, acreditemos ou não em Deus, todos procuramos a Verdade sobre a existência última de tudo o que existe, e a dúvida (científica, filosófica ou teológica) é o modo através do qual somos “agarrados” – por assim dizer – pela Verdade última, que o crente chama de Deus. Neste caso, a contemplação da natureza pode levar uma pessoa a orar criativamente, uma vez que contemplar é uma perspectiva que leva à comunhão, como afirmado pela teóloga Elizabeth A. Johnson

“através da contemplação (...) começamos a saber (...), com base na experiência, a sentir as profundezas do facto de fazermos parte do cosmos vivente. Consequentemente, recuperamos a capacidade para a comunhão subjetiva com a terra”¹³.

Enquanto uma abordagem pericorética sugere a comunhão entre crentes e não-crentes através da procura comum pela verdade sobre as questões existenciais últimas, a abordagem kenótica sugere uma abertura permanente ao mistério insondável, compreendido como realidade escondida, que subjaz a essas questões. Como exemplo, à contradição entre crentes e não-crentes ao nível religioso de compreensão da realidade, considera-se como resposta a dúvida relacional (o terceiro incluído) ao nível da ética comunicocêntrica, conduzindo ambos na procura conjunta pela verdade.

Eco-Verde | Saúde

Quando a pessoa humana se separa da natureza, o resultado é uma doença relacional que a pode levar ao “ecocídio”. De facto, através da noção de pessoa-como-comunhão, não só compreendemos o corpo humano na sua dimensão biológica, como também na sua dimensão relacional que partilha com o mundo natural. De tal modo que, ao prejudicar a dimensão relacional, o corpo – entendido na sua vertente relacional – pode adoecer.

Na *praxis* de uma ética comunicocêntrica, “curar” a Terra significa curar a rede complexa de relacionamentos estabelecidos entre a bio-, eco- e

¹³ JOHNSON, Elizabeth A., *Women, Earth and Creator Spirit*, Paulist Press, 1993, p. 63.

noosfera¹⁴. Diversos tópicos estão relacionados com este aspeto da ação humana, tais como a alimentação (e.g. Agricultura), desporto e lazer, organização e gestão do tempo, e todos contribuem para a qualidade dos nossos relacionamentos aos níveis: interior (dentro e entre nós); exterior (com a natureza); e para além do interior e exterior (com Deus/Verdade-Última).

Começemos por refletir sobre a inteligência Bíblica em Romanos (8, 22), “Bem sabemos como toda a criação geme e sofre as dores de parto até ao presente.” Quando pensamos na saúde e no “gemido da criação”, o sofrimento destaca-se. Qual a resposta de uma ética comunicocêntrica perante a extinção de espécies?

A “natureza, vermelha nos dentes e garras” (Darwin) e catástrofes naturais fazem parte do problema da dor, sofrimento e morte como partes integrais do mundo natural. Como podemos resolver a contradição entre a harmonia que experimentamos na natureza e a sua “fealdade”? Também aqui, a linguagem teológica pode abrir uma possibilidade de compreensão da realidade a um determinado nível, neste caso, Jesus Abandonado¹⁵ de acordo com o pensamento de Chiara Lubich.

Afirma Chiara que

“Jesus abandonado dá-nos uma luz para compreender e viver o significado deste drama. Jesus abandonado tomou sobre si mesmo, e experimentou pessoalmente, o não-ser das criaturas [e] ... por amor, fez seu esse não-ser que designamos de negativo, transformando-o em si mesmo, naquele não-ser positivo, que é Amor, como revela a ressurreição”¹⁶.

Em Jesus abandonado encontramos o modo como ser-nada-por-amor pode transformar o que vemos de negativo na natureza num “não-ser positivo”. Na prática, isto significa que em cada evento doloroso, sofredor e fatal, podemos identificar a *imagem* de Jesus Abandonado a um nível teológico de compreensão da realidade, e esta identificação não altera o conteúdo da imagem, mas a nossa perspetiva sobre essa.

Contudo, a questão é a seguinte: para que esta abordagem seja a mais universal possível, em que sentido podem os não-crentes, nomeadamente os ateus, experimentar Jesus abandonado como imagem daquilo que é negativo na natureza?

¹⁴ Noosfera: esfera do pensamento humano segundo Teilhard de Chardin.

¹⁵ “Meu Deus, meu Deus, porque me abandonastes?” (Mt 27, 46; Mc 15, 34).

¹⁶ LUBICH, Chiara, “Toward a Theology and Philosophy of Unity”, in *Introduction to the Abba School*, New City Press, 2002.

O exegeta Gérard Rossé explica que

“Jesus no seu abandono é o Deus dos sem-Deus. Ele apresenta-se de um modo especial como a resposta ao ateísmo contemporâneo”¹⁷.

Ou seja, quando afirmamos que “Deus é Amor”, através da imagem de Jesus Abandonado experimentamos o amor como um evento num mundo odioso e cruel. Em Jesus Abandonado temos um evento de amor incondicional e sem fronteiras que vai ao encontro daqueles que são mal-amados e esquecidos, onde podemos incluir a natureza. N’Ele, vemos revelado como o amor transforma algo que “não-é” naquele “não-ser positivo” do qual surge algo realmente novo. Um não-crente pode identificar-se com Jesus abandonado, como a experiência mais profunda de que um não-ser positivo não é um mero pensamento, mas uma possibilidade e vivência reais. Por isso, não há razão para que Jesus Abandonado não possa ser, mesmo para os não-crentes, a chave da compreensão do negativo neste mundo.

Enquanto uma abordagem pericorética sugere que, como corpos relacionais, uma pessoa e o mundo natural fazem parte da mesma família da criação, uma abordagem kenótica sugere Jesus abandonado como imagem adequada daquilo que significa ser um nada-por-amor, de modo a transformar a visão negativa que temos de “ecocídio” na visão positiva de eco-transfiguração. Por exemplo, na contradição entre harmonia e sofrimento ao nível da saúde, será o amor incondicional, o terceiro incluído ao nível da ética comunicêntrica que pode transformar a nossa visão do mundo.

Eco-Azul | Onde Habitamos

O comunicentrismo é uma abordagem que relaciona a dignidade da vida humana com a integridade da criação, centrada no relacionamento entre ambas, intimamente expresso pela sua comunhão. É uma maior comunhão entre o ser humano e a natureza encontra o seu fundamento no amor. Um amor agápico, ou seja, que é dom-total-de-si-mesmo ao outro. Só assim é possível desenvolver uma ética comunicêntrica para os desafios ambientais. Por isso, o facto de vivermos num mundo cada vez mais artificializado torna a relação entre o ser humano e a natureza mais dependente da tecnologia, e isso é particularmente visível nos ambientes urbanos, ou seja, cidades. Assim, desenvolver uma ética comunicêntrica enquadrada

¹⁷ ROSSÉ, Gérard, *Il grido di Gesù in croce – una panoràmica exegetica e teologica*, Città Nuova, 1996.

num ambiente urbano revela-se um grande desafio. Implica um olhar diferente sobre a cidade onde os edifícios são os seus elementos principais, mas também a interação entre as pessoas, a tecnologia, os transportes, a energia e os sistemas de fornecimento de água, assim como a segurança.

Seppo Kjellberg identificou um dualismo profundo no discurso ecológico urbano entre o “holismo cósmico” e uma “sustentabilidade antropocêntrica”¹⁸. Ao seu esquema poderíamos adicionar a visão de uma “cultura comunicocêntrica”.

Uma “cultura comunicocêntrica” vê a cidade como uma família, o que significa reconhecer uma história relacional entre o homem, a natureza e a cultura construída ao longo do tempo na direção de uma comunhão cada vez mais profunda.

“Holismo Cósmico”	“Sustentabilidade Antropocêntrica”	“Cultura Comunicocêntrica”
Cidade como organismo	Cidade como máquina	Cidade como família
Natureza e Homem juntos	Natureza para o benefício do Homem	Comunhão entre Homem e Natureza
Distribuição equitativa	Crescimento económico	Cultura do Dar
Poder de todos	Poder da elite	Poder-como-Amor
Unidade de todo o criado	Liberdade pessoal	Unidade na Diversidade
<i>Seppo Kjellberg</i>		<i>Nova abordagem</i>

O valor económico encontra-se na cultura do dar e o poder de decisão está intrinsecamente relacionado com o poder de amar (poder-como-amor), onde a “arte de amar” dá um contributo essencial para a sua *praxis*, como será explorado em breve neste estudo. Por isso, o poder não reside somente em cada um, ou numa elite, mas no amor.

Finalmente, uma cultura comunicocêntrica opta pela unidade na diversidade para ligar a “unidade de todo o criado” com a “liberdade pessoal”, significando isso que o todo unido é mais do que a soma da liberdade das suas partes. Em vez disso, é algo de novo onde a individualidade encontra

¹⁸ KJELLBERG, Seppo, *Urban Ecotheology*, International Books, 1998.

o seu sentido na relacionalidade. Neste contexto, o valor intrínseco de cada entidade está ligado à capacidade relacional de sustentar e promover relacionamentos no interior do todo.

Enquanto uma abordagem pericorética sugere que, como família, a cidade pode expressar a emergência de novidade através da sua realidade naturo-cultural, a abordagem kenótica sugere que, numa cidade comunicocêntrica, a regra principal seja “agir para a unidade”, isto é, no sentido de aprender a renunciar-dando (e.g. *dar* espaço em pleno trânsito, *dar* água gastando menos, *dar* um sorriso a quem não costuma sorrir). Por exemplo, na contradição entre planear um edifício no espaço onde vivemos e construir um jardim, será a paisagem naturo-cultural (como terceiro incluído), ao nível da ética comunicocêntrica, que nos ajudará a compreender como unir estas duas possibilidades de planeamento urbano, tendo em conta que juntas não somam, mas produzem uma realidade nova, gerando novos tipos de ecossistemas através da sua comunhão.

Eco-Anil | Cultura

A cultura é a dimensão da ação humana que conjuga o conhecimento com a sabedoria. Enquanto tomarmos o conhecimento como adquirido, principalmente, pelo método científico – apesar desta ser uma visão um pouco redutora da aquisição de conhecimento – como se adquire sabedoria?

De acordo com Chiara Lubich, “a luz que recebemos quando amamos é sabedoria”. E o teólogo Denis Edwards explica que

“o caminho da sabedoria pode ser compreendido como o caminho do amor ao conhecimento, do ‘conhecimento através do amor’. (...) O conhecimento do Amor é um tipo de conhecer que temos em relação a um amigo que nos é caro. Não é um amor que afirma compreender ou controlar o outro, mas antes um amor que reconhece o outro, mesmo na intimidade de uma amizade, como que num mistério que perdura. Este tipo de conhecimento do amor é o fundamento essencial da prática ecológica”¹⁹.

De facto, quando amamos uma pessoa, queremos saber tudo sobre ela, logo, de modo semelhante, as implicações para o intelecto são as de que estudar só vale a pena quando o fazemos por amor. Numa *praxis* associada à ética comunicocêntrica, estudamos porque amamos, e a partir desse amor,

¹⁹ EDWARDS, Denis, *Ecology at the heart of faith*, Orbis Books, 2006, p. 110.

a sabedoria é gerada, emergindo uma nova filosofia ecológica. Um comportamento eco-ético está profundamente influenciado pela filosofia ecológica na qual se inspira.

Neste caso, a filosofia ecológica que melhor traduz uma ética comunicocêntrica seria uma *Ecologia de Comunhão*, como síntese das ecologias ambiental, humana e espiritual. Aliás, estas três dimensões encontram o seu paralelo nas três ecologias do filósofo francês Felix Guattari (ecologias ambiental, social e mental)²⁰. Porém, importa aprofundar o que assegura esta síntese.

Uma Ecologia de Comunhão estende a noção de família humana à família da criação, onde o ambiente natural se inclui, como tão eloquentemente expresso por S. Francisco no Cântico das Criaturas. Por outro lado, ser-se pessoa-como-comunhão significa ser chamado a realizar este alargamento, uma vez que somos imagem de Deus-Trindade. De acordo com o Papa Bento XVI: “a Trindade é absoluta unidade, uma vez que as três Pessoas divinas são pura relacionalidade. (...) Deus deseja incorporar-nos nesta realidade de comunhão: ‘que eles sejam um como nós somos um’ (Jo 17, 22)”²¹. Por isso, é esta unidade na diversidade que uma pessoa-como-comunhão deveria manifestar encontrando os caminhos criativos que abrem todo o mundo natural a uma pura e profunda relacionalidade com a Verdade-Última e Fundamento da Existência que os cristãos chamam de Deus.

Numa ética comunicocêntrica, a categoria base que gera a comunhão é o *amor recíproco*. Um amor que, se for vivido em reciprocidade com a natureza, é materializado na capacidade de “fazer-se um” com essa, e a partir da unidade gerar a sabedoria que pode guiar o nosso comportamento ético diariamente. A questão que se coloca neste momento assenta sobre o que significa “fazer-se um” no contexto ecológico.

“Fazer-se um” formula a prática do verdadeiro amor pelos outros, significando fazer nossos os pesos, pensamentos, alegrias e sofrimentos do outro. Se este “outro” é o ser humano, não é difícil visualizá-lo, mas se esse outro é a natureza, não é evidente como pô-lo em prática.

“Fazer-se um” implica a sabedoria de quando e como saber renunciar, mas não um renunciar por si mesmo. Através da sabedoria aprendemos a renunciar no dom-de-si-mesmo, isto é, damos espaço ao outro, de tal modo que esse (natureza) possa tornar-nos mais conscientes da nossa existência. Mas não será isto personalizar em demasia a natureza?

²⁰ GUATTARI, Felix, *The three ecologies*, Continuum, 2005.

²¹ BENTO XVI, *Caritas in Veritate*, 2009, n.º 54.

De facto, a natureza não é um “outro” por si mesma, mas a experiência de Deus através da natureza, ou a experiência de sermos tomados por um mistério infinito, é aquilo que confere alteridade ao mundo natural. Por isso, enquanto experimentarmos essa alteridade na Natureza, amando-a na reciprocidade, a natureza não cessará de nos surpreender e providenciar motivos que nos levam a encontrar pela contemplação, o sentido e significado da nossa vocação. Como afirmou Bento XVI: “em cada verdade existe algo mais do que era esperado, no amor recebido existe sempre um elemento que nos surpreende”²².

Enquanto uma abordagem pericorética sugere que o nosso intelecto se desenvolve adquirindo o conhecimento através do amor como dom-de-si-mesmo, gerando a sabedoria que nos inspira a “fazermos-nos um” com a Natureza e a adquirir uma maior sensibilidade ecológica para uma *praxis* ética; a abordagem kenótica sugere que, de modo a nos “fazermos um” com a natureza, precisamos de aprender a renunciar-dando e a promover uma maior comunhão com o mundo natural. Por exemplo, em relação à contradição entre partilhar uma ideia e estar desapegado dessa, será tomar um pensamento como um ato de amor (o terceiro incluído), ou seja, um ato de auto-doação em pensamento, ao nível comunicocêntrico, que incarna o caminho do conhecimento-por-amor- em direção à -sabedoria que caracteriza um intelecto comunicocêntrico.

Eco-Violeta | Comunicação

Se a crise ecológica é um evento planetário, também são os *Media*. A capacidade de comunicar no mundo atual ultrapassa as barreiras do tempo e do espaço, e os *media* são, precisamente, uma das maiores forças de formação de opinião pública. Se através dos *media* nos damos conta, como em nenhum outro momento da nossa história, de que somos uma só família humana, então, este é o tempo de entrar num outro momento da história. Um momento em que reconhecemos como somos uma só família da criação, de modo a experimentar com maior plenitude o que significa uma realidade como a fraternidade universal, onde se inclui também a natureza.

Não podemos mais manter para nós próprios qualquer experiência proveniente de uma *praxis* ética comunicocêntrica, mas a verdadeira unidade implica partilhar essa experiência. Esta é, muito provavelmente, a melhor forma de mudar o curso da ação humana em relação ao meio ambiente, isto

²² BENTO XVI, *Ibid.*, n.º 77.

é, através de uma abordagem “*bottom-up*”, ou seja, através do amor recíproco como fonte de toda a comunicação, influenciando agentes políticos e económicos, e respondendo ao poder-de-decidir com o poder-de-amar.

Contudo, a impressão que temos atualmente dos *media* é a de que estes são relativamente insensíveis ao conteúdo das notícias – violência ao lado da solidariedade – desde que se mantenham elevadas as audiências. Será que os *media* de hoje procuram ainda pela verdade daquilo que é reportado nas notícias? Quando a história que desejamos comunicar acerca das alterações climáticas, por exemplo, é uma verdade não-verificável, apesar de “bombástica” no conteúdo, o que seria decidido caso se aplicasse uma ética comunicocêntrica? A etimologia da palavra “comunicação” implica “tornar comum”, logo, gerar comunhão. Como é possível gerar comunhão sem procurar realmente a verdade? Não é possível.

Para além disso, comunicar é manter o contacto, especialmente com aqueles que – de algum modo – confiam em nós. Por exemplo, se uma pessoa nos é confiada, não só tomamos conta dela e a protegemos, como inadvertidamente estabelecemos uma relação com ela de amizade profunda, ou mesmo um amor agápico se estivermos dispostos a dar a vida por essa pessoa. É aqui que a linguagem teológica pode ajudar a aprofundar as implicações ecológicas para com a comunicação que podemos estabelecer com a natureza, especialmente através da teologia cristã.

No livro do Génesis, capítulo 1, versículo 28, o autor escreve que Deus disse à família humana “crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra”. Neste caso, a palavra “domínio” deveria ser interpretada como *serviço* através de um conhecimento íntimo, e de uma maior comunhão, com aqueles a quem servimos, ou antes, que nos são “confiados”. Ao nível da compreensão teológica, se Deus nos confiou a natureza, não é para nosso benefício, mas para benefício mútuo e descobrir a Sua presença através da descoberta da própria natureza.

Se há uma marca impressa na natureza pelo divino, é a *relacionalidade*. Quando entramos em contacto com a natureza, seja por um passeio num parque, cuidar de um jardim, ou uma flor, de algum modo experimentamos como tudo está relacionado com tudo. Por isso, como natureza consciente de si mesma, se experimentamos que o resto da família (natureza) nos foi confiada, haverá outra razão para isso senão um amor agápico cuja dimensão é planetária ou mesmo cosmológica?

Enquanto uma abordagem pericorética sugere que o amor recíproco é a fonte de toda a comunicação, uma abordagem kenótica sugere que essa comunicação em relação à natureza devia ser um serviço à geração de uma

maior comunhão. Por exemplo, houve um programa de televisão num canal Inglês onde as alterações climáticas foram consideradas um evento natural e que a ênfase mediática sobre a responsabilidade humana nessas era duvidável, e os autores do documentário justificavam a sua posição com dados científicos publicados. Embora não conseguisse encontrar essas publicações, a contradição existe entre considerar uma alteração climática como antropogénica e a natureza estar a tomar o seu rumo. Apesar de ser consensual que as ações do ser humano têm um papel ativo sobre as alterações climáticas, em ciência, mantemo-nos sempre à procura da verdade, num *diálogo aberto* (como terceiro incluído), procurando a unidade na diversidade de opiniões. Depois, a melhor teoria pode não ser a de um, ou a de outro, mas antes a que emerge da unidade gerada na partilha de ideias.

Arte de Amar Ecológica

Até agora vimos como as diversas dimensões da ação humana podem ser informadas por uma abordagem transdisciplinar no sentido de unir o conhecimento e encontrar sempre uma resposta para as contradições, explorando níveis de interpretação da realidade cada vez mais profundos. Porém, as dimensões do agir humano são informadas pelo ser humano, e esse é comunhão. *Comunhão*, como foi dito anteriormente, significa *mútua recíproca imanência*. É a nossa vocação a ser-amor. E amar é uma arte. Enquanto não descobirmos o que significa amar a natureza, será difícil construir uma ética *com* a natureza e ficar-nos-emos pela ética *da* natureza, pois, este *com* implica relação, isto é, comunhão.

Em Chiara Lubich encontramos a arte de amar traduzida em diversos pontos que merecem consideração e explorar como poderão ser traduzidos em vida, fundando uma ética *com* a natureza.

I. Amar Jesus no outro

A convicção cristã é a de que Jesus está presente em cada um. “Tudo o que fizerdes a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim mesmo o fizestes.” (Mt 25, 40) Por isso, independentemente das nossas convicções, este convite implica elevarmos cada pessoa ao patamar da mais alta dignidade que podemos dar a alguém. Enquanto que isso pode parecer relativamente evidente quando o outro é um ser humano, o mesmo não acontece quando o “outro” é o mundo natural. Como ver Jesus na natureza? Porém, como afirma o Papa Francisco na sua Carta Encíclica *Laudato Si'*, o universo é a

linguagem através da qual Deus nos fala²³, logo, tudo na natureza é como uma palavra pronunciada por Deus, e Jesus é a Palavra de Deus incarnada. Quando amamos Jesus no outro, amamos a “palavra” que Deus escreve na história através da vida de cada um. Nesse sentido, ver Jesus na natureza e amá-la corresponde a amar a “palavra” que Deus escreveu na história através de cada entidade do mundo natural.

2. Amar a todos

O amor verdadeiro, segundo a Arte de Amar em Chiara, não distingue o simpático do antipático, o bonito do feio, o grande do pequeno, o compatriota do estrangeiro. Não faz aceção de pessoas, mas ama a todos. A diversidade na natureza leva-nos a momentos de verdadeira contemplação pela beleza que nos transmitem, mas também a momentos de verdadeira repulsa pela fealdade que encerram. Amar tudo na natureza significa exercer com essa a “ginástica” espiritual de amar tudo o que é belo e o que não é.

3. Ser o primeiro a amar

Segundo a visão de Chiara Lubich para a criação “Deus amou e, por isso, criou”²⁴. Só o Amor poderia ter sido o primeiro a amar, e com isso ensinar que o amor não espera ser amado para amar, mas é o primeiro a tomar a iniciativa de o fazer. A natureza é o meio onde vivemos. Cada dia que começa, ou acaba. Cada vento, chuva ou céu limpo. Tudo simplesmente está presente e segue o curso que a dinâmica natural dita em cada momento. A natureza não espera ser amada de forma consciente, uma vez que nós, seres humanos, somos a natureza consciente de si mesma. E nesse sentido, o convite a ser o primeiro a amar a natureza é evidente. Antes de tomar uma atitude, será que é uma atitude de amor?

4. Amar o outro como a si mesmo

Existe uma regra universal presente em muitas religiões da Terra, e compreendida/acolhida por quem não tem sequer religião: “Faz aos outros o que gostarias que fizessem a ti”, ou “Não faças aos outros o que não gostarias que fizessem a ti”. É a Regra de Ouro. Um convite a agir com o outro do

²³ FRANCISCO, Papa, “Laudato Si’ – Sobre o cuidado da casa comum (Carta Encíclica), 2016.

²⁴ In CODA, Piero, “Dio e la Creazione”, *Nuova Umanità*, 115, 1998, pp. 67-88.

mesmo modo como gostaríamos que agissem connosco. Quando pensamos naquilo que a humanidade faz, por vezes, ao mundo natural, sem estudo para perceber a melhor forma de agir, é como se agisse contra outro ser humano sem pensar. É verdade que cortamos o cabelo quando está grande, assim como podamos os ramos de uma árvore para que continue a crescer. Mas ninguém tira ao outro os pulmões, caso contrário não consegue respirar, pelo que o desbaste de árvores na Amazônia é referido por muitos como um ataque ao pulmão do planeta. Se amássemos a natureza como a nós mesmos, teríamos seguramente uma outra atitude.

5. Fazer-se um

Amar assim significa fazer nossas as dores, alegrias, e tristezas do outro, ou seja, “fazer-se um” com o outro. Enquanto o outro for um ser humano, embora por vezes não seja fácil, o modo de o fazer sabemos-lo bem, basta-nos a coragem de tomar a iniciativa. Mas quando esse outro é o mundo natural, questionamos o que significa “fazermos-nos um” com a natureza. Todos os seres vivos que são natureza e sentem, possibilitam este “fazer-se um”, mas quanto ao que na natureza não possui “sentimentos”, leva-nos a questionar o sentido e significado deste ponto da Arte de Amar.

Penso que a resposta possa estar no ato de contemplar. Ao contemplar a natureza podemos fazer uma experiência profunda de unidade com a dinâmica e história que se desenrola no universo e da qual fazemos parte. Contemplar pode ser um ato de profunda comunhão através do olhar, ouvir, tocar, saborear, cheirar. Através dos sentidos experimentamos um contacto com tudo o que está à nossa volta, e experimentar um momento rico de sentido e significado pode levar-nos à contemplação; a experimentar como fazemos parte da mesma dinâmica e história; ou seja, como “somos um”, de certo modo.

6. Amar o inimigo

Este ponto da arte de amar é um autêntico desafio. É por muitos considerado um contrassenso. Mas é precisamente aqui que o Cristianismo marca o limite do amor autêntico, que não cessa enquanto não for para além dos limites da compreensão humana, surpreender e ser revolucionário. O inimigo é aquele que nos faz mal e, por vezes, existem catástrofes naturais que nos fazem mal, pelo que, em diversas circunstâncias, a natureza é considerada pelo homem como um inimigo. Porém, a dor e o sofrimento

com origem no mundo natural – por exemplo, um tsunami, ou o surto de um vírus mortal – fazem parte da dinâmica da história do mundo natural. E ser parte do mundo natural, mas querer ficar à parte dos eventos contingentes é querer controlar a nossa própria história. Há que reconhecer os limites daquilo que somos e procurar aceitar, cada vez mais, fazermos parte da história contingente do mundo. Sempre que esses momentos acontecem, no fundo, podemos ver a natureza como um inimigo, e são uma oportunidade de a amar nessa condição.

7. Amar-se reciprocamente

“Amai-vos uns aos outros como eu vos amei.” (Jo 15, 12) O amor torna-se autêntico e verdadeiro quando é recíproco. Afirma-se que a medida do amor é amar sem medida, mas por que razão? Na arte de amar percebemos que “amar sem medida” significa amar até que se torne recíproco. O desafio quando procuramos entender a transposição disto para o relacionamento com o mundo natural é: como pode a natureza devolver o nosso amor e o que nos leva a reconhecê-lo como recíproco?

Se pensarmos bem, nós – como natureza consciente de si mesma – agimos em relação à natureza transformando-a, e cuidando dessa à luz do equilíbrio dos sistemas ecológicos. A natureza, na reciprocidade, dá-nos história e aqui é essencial reconhecer o valor da história. O ser humano possui um desejo insaciável de saber, mas esse saber não significa apenas estar informado, mas também, compreender. Porém, para compreender verdadeiramente certas coisas importa tempo, história, uma sequência de eventos que nos permita compreender por que razão houve coisas que aconteceram de uma certa maneira. Ora, poderemos considerar essa como uma forma da natureza nos amar. Dá-nos história. Por outro lado, se vivemos é porque respiramos o oxigénio proveniente das árvores, beneficiamos da luz do Sol, ou da inspiração da noite. Toda a natureza, quando contemplada, não deixa de nos deslumbrar. Será que poderemos considerar esse deslumbramento uma experiência de nos sentirmos amados? Mas não é fácil entender que esse amor provenha da natureza. É aqui que me parece essencial entender que a alteridade na natureza que me permite vê-la como um outro não provém da própria natureza, mas da experiência da presença de Deus que fazemos através dela.

No fundo, quando nestes pontos foi necessário personalizar a natureza, na realidade, seria a pessoa de Deus e a Sua presença com quem vivemos

esta Arte de Amar. Algo que se torna um desafio quando não se crê em Deus. Nesse caso emerge um vazio outrora ocupado pela experiência da presença de Deus. Ou seja, seria antes a experiência da ausência de Deus. Mas também na Arte de Amar de Chiara existe uma resposta. Nessas situações, independentemente das nossas crenças, contemplamos um ícone de Jesus Abandonado na Cruz. Um Deus-Filho que experimenta o Abandono de Deus-Pai. Um paradoxo. Não há nada como experimentar amar esse Paradoxo, mesmo que não acreditemos nele. Amar o Paradoxo significa o êxodo limite de si mesmo e daquilo que é racional para mergulhar totalmente no relacional e deixarmo-nos fluir pelo rio da história que nos conduz a todos até à experiência do inesperado, desafiando a cada momento a nossa capacidade de nos deixarmos surpreender.

Encontrar o amor na natureza

Em 2005, o Cardeal Christoph Schönborn publicou um artigo polémico no *New York Times* intitulado “*Finding Design in Nature*” porque, aparentemente, daria a entender que partilha das ideias do movimento em torno do *Intelligent Design* que segue o modelo de um Deus intervencionista com mais problemas para a teologia, do que para a própria ciência biológica. Poucos anos depois, Schönborn escreveu um livro intitulado “*Chance or Purpose?*” onde esclareceu a sua opinião publicada no *New York Times*. Esse esclarecimento passava por entender que falar de desígnio não é o mesmo do que falar de projeto. Deus tem um desígnio para o cosmos e esse é um desígnio de amor. Talvez se o artigo se tivesse intitulado “*Finding Love in Nature*” não teria havido tanta polémica, mas também, com um título que inclui a palavra “amor” talvez não tivesse merecido consideração. Porém, o desafio é, de facto, esse.

Encontrar o amor na natureza significa fazer uma experiência concreta com essa, procurando – como dizia anteriormente – a presença de Deus nela. Encontrar o amor significa encontrar Deus. E no caso de não se acreditar em Deus, encontrar o amor significa encontrar o “fio de ouro” que une todas as coisas. Ir à raiz do sentido e significado de cada dor, sofrimento ou morte e perceber como se enquadram na dinâmica do planeta que faz história no universo.

O amor vivido no seio da experiência cristã é ser dom-de-si mesmo, logo encontrar o amor na natureza pode ser entendido como experimentar esta realidade de doação no mundo natural. Numa intervenção sua, o Papa Francisco expressou este sentido de doação de modo muito evidente. Dizia

ele que “os rios não bebem a sua própria água; as árvores não comem os seus próprios frutos, o Sol não brilha para si mesmo; e as flores não espalham a sua fragrância para si mesmo. Viver para os outros é uma regra da natureza”. Não é difícil encontrar onde a natureza é dom-de-si-mesma, uma vez que essa compreensão depende do nosso olhar.

O Dado da Terra

A melhor forma de aprender a encontrar o amor na natureza é tomar a iniciativa e dar o primeiro passo, mas daí advém a dificuldade de não sabermos bem por onde, ou como começar. Nesse sentido, em 2016, quando foi lançada a *Laudato Si'*, surgiu nos EUA por iniciativa do empresário John Mundell, o Dado da Terra (*The Earth Cube*) com a proposta de um jogo bastante simples que pretende estimular cada um a fazer uma experiência com a natureza que o ajude a entender e experimentar o que significa haver uma comunhão mais profunda com essa. O dado possui 6 faces e cada face convida à vivência de 6 aspetos.

SORRIA para o mundo!

Sorrir é um gesto exterior que expressa um estado interior. Se estamos bem connosco mesmos, sorrimos. Se acreditamos que o futuro é melhor do que qualquer passado, e somos pessoas de esperança, sorrimos. Quem coloca a sua vida em valores que estão acima das dores do quotidiano, ainda que não as negue, possui a maturidade suficiente para sorrir.

Todos desejamos que o mundo seja um lugar melhor, e não há nada melhor para chegar a essa meta do que agir com sentido positivo. E agir com sentido positivo significa sorrir para o mundo. É uma questão de atitude.

Por exemplo, em relação ao meio ambiente, esse agir tem sido norteado pela regra dos 3R's: Reduzir, Reutilizar, Reciclar.

Em média uma pessoa demora 7 minutos a tomar banho, e como os nossos chuveiros debitam um caudal, em média, de 10 litros por minuto, isso significa um consumo de 70 litros por dia, por pessoa. Peter Gleick publicou um artigo sobre as necessidades básicas de água e, para efeitos de higiene, necessitamos apenas de 15 litros por dia por pessoa²⁵. Logo, podemos sempre reduzir o consumo de água reduzindo o tempo de um banho.

²⁵ GLEICK, Peter H., “Basic water requirements for human activities: Meeting basic needs”, *Water International*. 21, 1996, pp. 83-92.

Um outro exemplo pode ser quando conduzimos. O consumo de combustível é proporcional ao carregar no pedal do acelerador. Se a nossa condução for agressiva, ou se estivermos irritados a conduzir, carregamos mais nesse pedal e consumimos mais combustível. Consequentemente, se consumimos mais combustível, poluímos mais o meio ambiente com hidrocarbonetos não queimados e partículas. Ou seja, reduzir neste caso ou em qualquer outro, é uma forma de estar sempre no essencial e agir positivamente, sorrindo para o mundo. Reutilizar e reciclar são também formas de o fazer, mas eu gostaria de propor que os famosos 3R's deveriam evoluir para os 5R's.

Recusar

Muitas vezes as nossas atitudes são norteadas pelo que “sempre se fez” e se faz ainda – “se o outro faz, porque não hei de eu fazer?” – e recusar seguir um percurso para ter a coragem de mudar de atitude pode ser um agir positivo. Num hipermercado, quantas vezes escolhemos produtos que possuem menos qualidade em vez de outros mais biológicos porque, financeiramente, é o que temos possibilidade de adquirir. Na prática, o que dita as nossas escolhas não é o que valorizamos, mas a possibilidade financeira de concretização. Porém, basta ver programas de cozinha com grande audiência para perceber como se podem fazer refeições de elevado nível com menos, porém, mais criativamente. É isso que significa recusar. Desafiar o *status quo* exige pensar em coisas novas e simples e recusar como atitude positiva que sorria para o mundo é estimular aquilo que nos distingue no mundo natural, ou seja, a nossa criatividade.

Relacionar

Proteger o ambiente, cuidar da Terra, não chega. Se não houver um relacionamento com o que pretendo proteger e cuidar, não desenvolvo a sensibilidade necessária para fazer a diferença. O desafio está no tipo de relacionamento que podemos estabelecer com a natureza.

Basta pensar naquilo que fazemos quando pretendemos aprofundar um relacionamento com outra pessoa. Passamos tempo com ela. Interagimos. Contactamo-la para dialogar um pouco. Interessamo-nos. Não é diferente com a natureza. Passear pela natureza, interagir e contemplá-la, conhecendo-a através do deslumbramento que a ciência nos leva a experimentar, são modos de aprofundar esse relacionamento e sorrir para o mundo.

AGORA é o tempo!

Outrora o dinheiro e os bens eram o que de mais precioso alguém podia ter porque isso o distingui de todos os outros, mas no presente, o que nos distingue é a capacidade de gerir o nosso tempo. Hoje, o tempo é o bem mais precioso que temos. Quando estudamos um pouco a vida de pessoas de sucesso, verificamos como conseguem gerir o seu tempo. No caso dos desafios ecológicos que atravessamos, se estivermos atentos ao conteúdo das diversas iniciativas e conferências sobre sustentabilidade, alterações climáticas, entre outras, todos referem a urgência de fazermos alguma coisa. Não temos o luxo – por assim dizer – de deixar para depois. O momento de agir e fazer alguma coisa é agora. A questão que se coloca é: por onde começar?

Mudar agora, porque agora é o tempo de mudar, refere-se à necessidade de termos um outro estilo vida. E o desafio está precisamente aí, em mudar o nosso estilo de vida. Se essa mudança implicar grandes passos, o mais certo é que durante um período de tempo consigamos, mas – mais cedo ou mais tarde – voltamos ao estilo de vida anterior. O segredo está em começar por mudar pequenas coisas e fazer delas um hábito.

Quando procuramos fazer mudanças no nosso estilo de vida, por vezes, colocamos a meta demasiado alta e, pouco tempo depois, voltamos ao mesmo. Este aspeto é muito importante se o estilo de vida se refere ao ecológico. E a resposta está em definir pequenas metas. Por exemplo, se pretendo reduzir o consumo de água que gasto num banho, posso colocar um temporizador à prova de água que me dê a noção do tempo que passa. Se pretendo um maior contacto com a natureza, posso planear o passeio curto por um jardim perto de casa. Se não costumo reciclar, posso começar pelo plástico, depois, separar o papel, e assim sucessivamente até que seja natural fazê-lo em qualquer lugar que vá. Isso aconteceu comigo. De cada vez que íamos em família para férias, o que mais nos custava era querer separar o lixo para reciclar por ser um hábito familiar e não haver estruturas para o fazer. Então, arranjávamos sacos para diferenciar o plástico do papel, do vidro e do orgânico, e assim conseguimos que o hábito permanecesse diário.

O essencial é que coloquemos metas que consigamos atingir e, dia após dia, isso consolidará o sentido e significado que tem na nossa vida e o hábito diário torna-se a forma mais segura de viver que *agora é o tempo* de mudar para um estilo de vida mais sustentável. O resultado não o podemos guardar para nós, mas é importante ser partilhado, sobretudo numa era como a atual em que as redes sociais nos permitem chegar a muitas pessoas rapidamente.

APENAS o que é necessário!

Muito daquilo que informa o nosso estilo de vida tem a ver com o desejo. É algo que faz intrinsecamente parte do nosso ser humano. Porém, uma outra característica que temos, e que pode ser mais desenvolvida, é a capacidade de distinguir o desejo da necessidade. O mesmo não acontece com uma planta, por exemplo. Uma planta bebe apenas a água que necessita para levar os nutrientes a todos os seus ramos, folhas e flores. Uma árvore não engorda! Tudo na natureza encontra o seu equilíbrio e configura-se de modo a viver e evoluir sempre no essencial. É o que traduz cada balanço de energia que podemos estudar em cada ecossistema. Este ensinamento que a natureza sempre nos deu é importante que seja traduzido em cultura. E não é só por motivos de saúde, ou justiça social para com aqueles que têm menos, ou não têm sequer. A capacidade de dar o melhor de nós mesmos naquilo que fazemos depende disso.

Uma das recomendações que atualmente se faz ao nível da nossa produtividade é garantir que temos energia física suficiente para realizar os trabalhos que nos são confiados. Seja estudar, gerir uma empresa, secretariar, atender uma pessoa, assegurar a limpeza das ruas de uma cidade, ou qualquer coisa porque todo o trabalho é digno. Se não nos alimentamos de modo equilibrado, tomando apenas o que é necessário; se não repousamos o suficiente, ou, pelo contrário, se exageramos na alimentação ou no repouso, a energia física que o nosso corpo dispõe não está no patamar do essencial, e não conseguimos dar o melhor de nós mesmos. A exigência de um estilo de vida que seja testemunho de sobriedade é um aspeto que não pode ser descuidado, uma vez que, se queremos assegurar um futuro sustentável às próximas gerações, muito depende disso.

Tudo é um DOM!

Cada um de nós é um dom para quem nos está próximo, e cada pessoa que nos está próxima, quer a conheçamos ou não, é um dom para nós. Como salientado anteriormente no pensamento do Papa Francisco, essa é a regra da natureza: viver pelos outros. Mas no pensamento de Chiara Lubich podemos encontrar algo de mais profundo ainda. Este ato de doação que constatamos também na natureza é “por amor”. Aliás, é esse o conceito de amor que permeia todo o pensamento de Chiara, o amor como dom-de-si-mesmo. Assim, se os pinheiros brilham ao Sol, é por amor. Se os riachos fluem até às cascatas reluzentes, é por amor. Se uma árvore produz fruto, é

por amor²⁶. Quando nos damos conta de que tudo o que nos rodeia tem algo para nos oferecer, em nós cresce o sentido de apreço e gratidão. O respeito por tudo o que nos é dado, na reciprocidade, deve levar-nos a ser dom também e a respeitar a sacralidade de cada coisa que existe no mundo.

O desafio coloca-se quando pensamos nos aspetos dolorosos, geradores de sofrimento e que, em última instância, levam à morte. Recordo também aqui a realidade, o sentido e significado, do Abandono de Jesus na cruz. A dor, o sofrimento e a morte são experiências em que nos sentimos abandonados, mas o testemunho de Jesus é o de que o Abandono leva ao abandono, isto é, à doação plena no sentido mais perfeito do termo. Quando damos, depois de termos perdido tudo, esse é o momento em que verdadeiramente damos tudo. Naquele momento em que, sentindo o abandono do Pai, Jesus experimenta o que significa ser-nada-por-amor, a única coisa que tinha era mesmo a sua própria vida, o seu respiro e até isso ele deu.

Uma dor, sofrimento e até mesmo morte vividos como dom, porque tudo é dom, encontra o sentido e significado que nos permite compreender como momentos difíceis podem construir a história do mundo e ser geradores de coisas grandes. A evolução das espécies permitiu que o ser humano pudesse emergir na história do universo, mas se espécies anteriores ao ser humano, e que lhe deram origem em termos biológicos, não tivessem morrido, o ser humano nunca teria existido. Se uma estrela anterior ao nosso Sol não tivesse “morrido”, não se teria formado o carbono sem o qual a vida não se constitui, nem teria dado “vida” ao Sol que nos dá vida também.

Os ritmos do universo fluem sobre esta máxima de que tudo é um dom, e talvez tenha chegado o momento de nos darmos conta disso, de modo a vivê-lo e testemunhá-lo aos outros.

DESCOBRIR coisas fantásticas

A diversidade no mundo natural é fascinante. Desde as mais altas montanhas, à vida que se desenvolve ao longo de um riacho, ou a diversidade de espécies no fundo de um oceano. Há mais para descobrir do que o nosso tempo de vida. O encontro com a novidade na natureza é transformador, dando-nos uma nova consciência sobre o mundo que nos rodeia, e um maior sentido de deslumbramento. A beleza na natureza, repleta de contrastes, inspira-nos na arte, literatura, e mesmo na própria ciência. E desta descoberta, que nos pode levar a um maior conhecimento da natureza, advém

²⁶ LUBICH, Chiara, *op. cit.*, 2002.

um maior respeito e humildade pela potência que essa encerra. Basta pensar nos momentos de fascínio perante um *Grand Canyon*, ou uma floresta tropical, ou mesmo um deserto. Quando somos confrontados com ambientes naturais únicos, a nossa visão do mundo não pode ficar indiferente, mas ganha um novo sentido e significado.

Esta face do Dado da Terra impulsiona a nossa inteligência na procura de respostas ao desejo profundo que cada ser humano tem de conhecer. E desse conhecimento provém, também, um relacionamento diferente com a natureza que, posteriormente, influi sobre o agir ético de forma indelével.

Todos estamos LIGADOS!

Na encíclica *Laudato Si'*, uma das expressões mais usadas é “tudo está relacionado”. Na base da ciência ecológica estão, precisamente, os relacionamentos. E nos livros de texto de Biologia podemos já encontrar a expressão “o mundo tende para a unidade”²⁷. Não há nada que possamos fazer que não esteja relacionado com alguma coisa. O desafio provém do nosso estilo de vida, cada vez mais artificializado, que nos aliena do facto de sermos natureza e nos afasta dessa realidade. Anteriormente, a janela para o mundo eram os nossos olhos, o andar e o saborear do tempo que cada coisa demorava. Mas hoje, com o olhar fixo num écran digital, descobrir o mundo, a cultura, parados, está cada vez mais dependente da gratificação instantânea que os *smartphones* nos proporcionam.

A razão fundamental para este desenvolvimento cultural associado à era digital, provém do facto de sermos-em-relação e da tecnologia dar-nos a possibilidade de experimentar isso mesmo à distância de um clique. Mas o risco da artificialização dos nossos relacionamentos é perder a capacidade de distinguir o que é real do que é virtual. A solução estará sempre no equilíbrio. Recordo de novo o estudo que mostrou como visualizar imagens da natureza ajuda uma pessoa a concentrar-se e ser mais produtiva²⁸. Porém, o contacto direto que nos faz experimentar todos os nossos sentidos é insubstituível.

²⁷ CAMPBELL, Neil A., REECE, Jane B., URRY, Lisa A., CAIN, Michael L., WASSERMAN, Steven A., MINORSK, Peter V., JACKSON, Robert B., *Biology*. Pearson, 8.^a ed., 2008, p. 14.

²⁸ BERTO, *op. cit.*, 2005.

Em jeito conclusivo, Pasquale Foresi, filósofo e teólogo, afirmou algo que jamais esquecerei: “é necessário fazer com que o ensino seja vida”²⁹. Apesar de ler ensino, é como se estivesse também escrito “estudo”. Que o estudo seja vida. E este é o cerne de todo o pensamento por detrás do estudo aqui apresentado. Porém, ainda que provenha da vida, não produzirá qualquer efeito enquanto não se tornar vida. Por isso, esse é o desafio que deixo ao leitor. O desafio de traduzir as palavras que aqui leu em vida. Pois, só com a vida é possível alguma vez gerar uma ética “com” a natureza.

²⁹ FORESI, Pasquale, *Falando de Filosofia*, Cidade Nova, 2003.

Existência e Transcendência.
Para uma leitura do *carisma da unidade*
em Chiara Lubich

JOAQUIM CERQUEIRA GONÇALVES

I. Ciência e carisma da unidade

1. Viver e conhecer na unidade – Os alunos de filosofia costumam ouvir, certamente pela primeira vez, aliás com algum espanto deles, uma asserção, que será porventura a última a ser esquecida, de entre o que aprenderam, nesse curso: a questão nuclear da filosofia é configurada pelo binómio *uno-múltiplo*. Provavelmente, uma ampla porção deles nunca chega a testar, pela sua própria reflexão, a pertinência de tal questão: se, nesses termos, fica sintetizada a complexidade da vida; se esta, por sua vez, se articula com a unidade; se o pensar é exercício de unidade/diversidade; se, em todo o caso, nesse binómio, se põe em causa a existência humana. O que a filosofia interroga, assim se censura, por vezes, à laia de competição de saberes, só poderá obter resposta na ciência, esvaindo-se inutilmente o mester do filósofo no eco das suas perguntas, sem vantagem alguma para a orientação da vida. Aflora, porém, na azáfama de todas estas contendas, uma observação cheia de consequências: é que a racionalidade ocidental – é bom não esquecer que o adjetivo ocidental, aqui como nunca, restringe o substantivo –, seja a filosófica, seja a científica, são irmãs gémeas, cujas parecenças estruturais o tempo vai progressivamente confirmando, com lucros para a ciência, que passa a autoproclamar-se o ápice do saber.

Como, no decurso da presente reflexão, estamos a ser interpelados por uma situação muito concreta – estudos de integração interpretativa relativos à vida e à obra de Chiara Lubich –, personalidade esta nossa contemporânea (1920-2008), que será abordada mais diretamente, se bem que em traços gerais, na II Parte deste texto, sejam desde já apontados, os instrumentos teóricos, as categorias, mais propícios a captar a fonte do sentido de uma proposta de vida, correspondida pelo movimento dos Focolares. Todo o saber é expressão de uma cultura, a qual explica em parte a unidade

dele, seja científico ou filosófico, embora abundem questões para esclarecer sobre se a ciência deve ser o destino superior de toda a cultura, como pretendem as bandeiras iluministas, ou, na linha das preocupações de alguns pensadores da nossa época, se não competirá à filosofia desmontar o tecido cultural, para atingir os seus fundamentos, denunciando, concomitantemente, desse modo, a indevida hegemonia que a cultura tem assumido na modernidade, a qual substituiu, em boa medida, a natureza, à qual se prestaram, no passado, honras de derradeiro fundamento.

Assuma-se, como já foi há momentos referido, que é de um saber adjetivado que partimos, o da cultura *ocidental*, a qual se ufana, hoje, do seu contributo para a epopeia da globalização que, por sua vez, se compraz na descrição das suas próprias e múltiplas excelências, olvidando, todavia, que as fronteiras – regionais –, por ela derribadas, se devem à violência do seu ínsito saber. Em época, a nossa, de se discutir a urgência de ampliar o fazeamento cultural ocidental, que se polarizaria, agora, na expressão *pós-modernidade*, observa-se que esta encontra dificuldades para se instalar, devido certamente a que as raízes e os rebentos da cultura ocidental incrustaram-se indelevelmente, mais do que seria de imaginar, na nossa cultura, restando-nos, por isso e apenas, a alternativa de escolher, pelos resultados, as suas virtualidades mais fecundas, conscientes, porém, de que, neste processo, teremos de enfrentar, por um lado, a difícil tarefa de escolha dos critérios para efetuar essa seleção e, por outro, de nos disponibilizarmos a alterar o que temos cultivado como um valor absoluto, não sujeito intrinsecamente ao tempo, nem a outras modalidades.

No entanto, os seres humanos, na sua própria vivência, mesmo que a não saibam formular em discurso, sentem que a experiência da vida não se funde com a experiência do saber, conclusão ainda mais consistente se obtida no exercício típico da ciência. As histórias das experiências da vida, sendo mais complexas do que as das experiências do saber, cujo rumo é a simplificação, movimentam-se com regularidades diversificadas e não controláveis pela racionalidade formal e oficialmente estabelecida, tendo esta, porém, de se deparar, no redemoinho da existência, com o imprevisível, o inédito e o risco, precisamente os perigos que o saber ocidental procura, desde a sua origem, acautelar.

Não obstante, constituir tarefa tão hercúlea como delicada o discernimento dos elementos mais decisivos da existência, é legítimo concluir que o mundo do pensamento humano não é sobreponível à organização do real, devido ao excesso deste, em relação àquele. Previsibilidade e universalidade, as marcas pelas quais o saber da sociedade ocidental tem prioritariamente

lutado, deram já provas de alguma pertinência e muita eficácia, mas as proporções abrangentes que atingiram, umas reais, outras imaginárias, vão provocando desencontros com a amplitude da realidade, que nem a tecnociência consegue aferir, nem a globalização abrangentemente incluir. A dinâmica da realidade e a do saber não tem sido factualmente convergente, verificando-se entre elas formas de invencidas e porventura invencíveis distâncias. É que, enquanto o saber pretende impor o máximo de unidade, ao menos de uniformidade, a realidade caminha diferenciadamente, quer nos ritmos, quer nos tempos, quer nos espaço, “odiando” – lembre-se a célebre expressão referida à doutrina do vácuo – precisamente a uniformidade. Acrescente-se que não é excentricidade hermenêutica afirmar que, nesta ânsia de consumir a unidade mental, transcorre o sentimento de desvalorização da vida, das diferenças, da temporalidade, o qual tem acompanhado a cultura ocidental, embora não circunscrita a esta, constituindo, afinal, uma resposta, pela negativa, à angustiada interrogação humana – *Porque existimos?*

2. *A filosofia ocidental e a luta pela unidade* – Não obstante, filosofia e ciência emergirem, no Ocidente, do mesmo húmus cultural, a mais celebrada formulação do saber teve o seu início em modalidade filosófica que, em larga medida, acabou por contaminar, no futuro, todas as formas de saber. É a partir da produção especulativa desse momento, o de *o milagre grego*, que se tende a sintetizar toda essa atividade na questão do binómio *uno-múltiplo*.

O modo como essa epopeica mensagem de unidade científica se impôs é complexo e subtil: fundamentalmente, enraizou-se na *natureza* e na *lógica*, ou seja, em linguagem de saber escolar institucionalizado, na *física* e na *lógica*, fadadas para viver em interminável conúbio. Tal racionalidade assim se perpetuou e se difundiu, mediante acordos que, no seu ponto de partida, traduziam a vitória do poder político mais forte, o eficaz argumento para convencer de que a racionalidade proposta não poderia ser de outro modo – ou esta ou o caos –, o que, transposto para os nossos dias, equivaleria a afirmar ou a *racionalidade moderna* ou nenhuma outra, querendo essa outra significar a *pós-modernidade*.

Em nome da natureza e da lógica, transmutadas em redes jurídicas, foram erguidas as maiores unidades possíveis: as cidades, as nações, os impérios, sempre na mira de um império único e universal, que hoje seria designado por *tecnociência/globalização*. As diferenças, a existirem, em circuitos privados, não seriam racionais e deveriam ser dissipadas, por carecerem de espaço público transparente.

O apoio na natureza e na lógica tendia, compreensivelmente, a rejeitar tudo o que não fosse natural e coerente, fechando-se a tudo o mais, sobretudo a qualquer referência imaginada transcendente. É verdade que a própria filosofia da natureza até exigiu, por vezes, a transcendência – *Motor Imóvel, Inteligência das inteligências*, que as teodiceias judaicas, cristãs e islâmicas lembrariam mais tarde, com agrado –, mas o recurso a esse patamar transcendente, embora ocupando os próprios textos da *física*, mais do que superar a natureza definida na *física*, pretendia robustecê-la, salvaguardando acima de tudo o necessitarismo, já que, de facto, segundo se pensava, a natureza não podia ser de outro modo, ora porque se tratava de uma exigência epistemológica, ora porque se considerava, em termos de mundividência cultural, que a verdadeira realidade assim era constituída.

Uma ideia diferente de racionalidade e uma sensibilidade à diferença poderia conduzir – e conduziu – à transcendência e, sobretudo, a uma transcendência diferente daquela que a *física* permitira ou dela carecia, para garantir a consistência da natureza. Essa diferente racionalidade, todavia, dentro da cultura ocidental, nunca conseguiu equacionar e formular as categorias adequadas, isto é, as formas mentais de abordagem aberta ao real, embora elas transitassem, muitas vezes subentendidamente, na linguagem mais chegada à vida. Esta é a razão da epígrafe da presente reflexão: *existência e transcendência*.

3. *Existência e transcendência* – Sem haver propósito de, com estes termos, circunscrever a questão que eles indiciam aos humanos, seja lembrado como, na antiguidade pagã, se definia preferencialmente o ser humano – *animal racional* –, aglutinando à sua volta todos os elementos culturais característicos da época, com realce para o da mensagem de teor necessitarista.

Mas já se observou, acima, que, entre a racionalidade definida e cultivada pelo saber instituído, inclusive o escolarizado, e a racionalidade da vida não havia sobreposição possível, estando a racionalidade da vida marcada pela contingência e pelas diferenças, bem como pela transcendência, esta a manifestar-se, precisamente, na transformação e nas contingências, sendo aliás fonte infinita destas, inspirando uma racionalidade muito distante da do legado que pretendeu superar o *mito* com o *logos* determinista.

Se a experiência da vida já havia posto em causa a racionalidade que para ela se procurou na antiguidade greco-romana e se prolongou na cultura ocidental, até hoje, as definições antigas e as categorias mentais de índole filosófica, essas prevaleceram, sendo, pelo menos, sempre lembradas quando se levanta a discussão sobre a urgência de lhes procurar alternativas que

encurtem a distância entre o saber e a vida. No entanto, a experiência de séculos ensinou-nos que é mais fácil mudar a realidade do que as categorias instituídas para iluminar a existência, já porque pareceria uma frustração ter-se de mudar o que se julgava definitivo, já porque o acolhimento de tais categorias nas escolas ia prolongando nestas a sobrevivência daquelas, mesmo que fosse contra toda a evidência da vida. Que o exercício da vida humana não se ajustava à definição do ser humano – *animal racional* –, pelo menos nas variadas interpretações que o iam acompanhando no decurso dos séculos, era claro, pelo que, mesmo com riscos de estimular tentações de cariz antropocêntrico,urgia redefinir o ser humano ou, então, de conferir outros sentidos à já consagrada definição. É de presumir que, nesse debate, cada interpretação conservasse, na definição, o que mais próximo estivesse do palco da experiência humana. Por outro lado, correndo sempre o risco de antropomorfização, seria de esperar que a definição do ser humano fosse contaminando, abrangentemente, toda a realidade, ampliando, nesse caso, o sentido de unidade, incluindo a própria transcendência, que os humanos tendem a atribuir-se a si próprios. Assim se chegaria a uma definição verdadeiramente abrangente, vivendo toda a realidade como *existência em dinâmica de transcendência*, afinal o que a epígrafe desta reflexão estava a anunciar.

À primeira vista, o âmbito do significado de *existência* viria restringir a ímpar categoria proveniente da especulação grega, o *ser*, dada a universalidade deste, que incluiria também o possível, sendo então a existência uma determinação deste, reduzindo por isso a sua universalidade, supondo também a intervenção de uma causa, como sucede no contexto criacionista das três *religiões do livro*, mas ausente da filosofia grega, para a qual o ser se identificava com o possível lógico, circunscrito pela mente humana. Mas, no meio de todos estes equívocos, de herança grega, o que se pretende, todavia, acentuar, ultrapassada esta, com o termo existência, sem diminuir a universalidade do ser, é o sentido dinâmico de toda a realidade, incriada ou criada, não suposta em uma pura relação lógica, logrando cada existente esse estatuto ôntico de existencial dinamismo, manifestando-se diferenciadamente, em recíprocas articulações. Por seu turno, a categoria de transcendência, em uma unidade diferenciada, é ínsita ao movimento de cada ente, não exclusivo do dinamismo do Transcendente, embora apontando, a montante e a jusante, no sentido dele, conciliando, desse modo, fonte, temporalidade e plenitude escatológica. Quer a existência, quer a transcendência, sem deixarem de ser racionais, podem ser, no entanto, contingentes, podendo existir ou não, o que supõe um Transcendente, não

contingente, mas, porque infinito, podendo criar contingentemente, isto é, ser participado por uma infinidade de contingentes. Além disso, como se sublinhou há pouco, a constitutiva relação entre estes permite tomar, na unidade diferenciada, o *outro* como transcendente, isto é, não redutível ao termo da sua relação, menos ainda à sua Fonte originária.

4. *Pensar e viver em situação-limite* – Embora, como já foi anteriormente observado, a perseverança das antigas categorias nunca tivesse sido interrompida, muitas vezes permanecendo apenas em formulação linguística, a dissociação entre mundo do saber e mundo da vida foi-se adensando cada vez mais, para, ao chegar ao império da tecnociência e da globalização, parecer ficar cumprido o desígnio da almejada unidade total e indiferenciada da racionalidade ocidental originária. Se, nesse global contexto, a Idade Média deixou de contar por ser diferente, isto é, por não se encaixar no fio da unidade da racionalidade antiga, que a modernidade tentou recuperar, no entanto, a racionalidade do mundo da vida, não a do saber, encontrou sempre expressão linguística, fora da linguagem canônica da ciência, experimentando, porém, a dificuldade de se universalizar. Por isso, não esquecendo as grandes mutações operadas até ao século XX, talvez um momento deste, a designada época existencialista, mostre, privilegiadamente, essas alterações, quer no modo de viver, inclusive nos comportamentos éticos, quer na linguagem, sobretudo ao prescindir de categorias-chave da filosofia tradicional. Paradoxalmente, tendo sido a literatura cristã desse momento a mais inconformada – a par da filosofia marxista, embora por motivação diferente – com a mensagem existencialista, explicitamente nas doutrinas morais (*moral da situação*, por exemplo), foi o cristianismo que melhor sintonizou com o existencialismo, até por este se manifestar, sem ter de recorrer, imprescindivelmente, às categorias especulativas antigas. Complemente-se esta observação, todavia, reconhecendo, como difícil se torna compreender a especulação existencialista, se não se tiver em consideração as mundividades permeadas pelo cristianismo, no decurso dos séculos.

Não propriamente do seio do existencialismo, embora coincidindo com o período de maior incidência deste, gerou-se uma terminologia, que tomamos a liberdade de retomar, ampliando as suas virtualidades de aplicação: *situação-limite*, a que o pensador Karl Jaspers, psiquiatra e filósofo, recorre para analisar e normalizar os ciliantes processos dos humanos, enquanto seres-no-mundo, inclusive o do sofrimento e da morte, procurando estabelecer equilíbrios no movimento da existência. É desse modo interpretada a existência humana em ritmos de situações temporais que, chegadas a um

certo grau de intensidade, pedem alteração, para ceder o lugar a outras, abrindo-se a novas possibilidades, mas integrando-se nelas, com distanciamiento cada vez mais dilatada das categorias tradicionais, designadamente as de *substância/acidentes*, de *essência* e de *ato/potência*. Trata-se de um movimento, com a sua ordenação racional própria, mas sempre em aberto, conciliando-se, deste modo, com a ideia de uma existência com capacidade para se transcender, já que, verdadeiramente, estamos perante uma realidade, aliás não apenas antropológica, em rota de transitividade de transcendência. A leitura da existência pela via da *situação-limite* insere-se, assim, no esforço de substituir o peso do corpo das categorias filosóficas tradicionais, para iluminar mais adequadamente o caminho do entendimento da existência da humanidade nos últimos séculos, abrangendo aspectos sempre presentes na vida humana, mas que a cultura antiga não contemplou e, por isso, não entraram na herança cultural ocidental, porque esta não carecia deles, além da emergência de fenómenos novos.

Se o primeiro termo do binómio, *situação*, introduz uma ideia de versatilidade modal e temporal, o segundo, o *limite*, empresta-lhe um significado decisivo, que merece ser comparado com a ideia de *limite* presente na especulação grega, mas que a ultrapassa: o *limite*, indicando perfeição, na racionalidade grega, aponta mais tarde para estádios de diferenciação que, atingindo um grau de vivência em vias de rutura, demandam um outro estádio, tornando-se o limite o sinal, ou o alarme, para transitar para outra *situação*, evitando que se quede naquela que parecia fechar o horizonte de possibilidade, quer por deixar de a ter, quer sobretudo porque estão abertas outras possibilidades. Próxima desta última noção de limite é a ideia de *crise*, que tanto pode traduzir desagregação e entropia, como também, em sentido oposto, *intencionalidade* de renovação, conjugando-se com a alternativa *aniquilação/transcendência*, um e outro termo compatível com a temporalidade, para a qual as categorias gregas não apontavam. Ao integrarmos o princípio de *situação-limite* em sedimentos ontológicos, nos quais ele não nasceu, tendo, antes, emergindo, para deles se afastar, vale a pena aproveitar o ensejo para, em época de nostalgia de unidade de ciência, paradoxalmente a nossa, aplicar esse princípio a preocupações epistemológicas: quando uma ciência deixa de ser fecunda, por não poder abarcar fora do seu círculo campos que lhe deviam pertencer ou por surgirem outros inéditos, à procura de interpretação, seja ela então entendida como construção situacional, à procura de outros focos de luz, timbrando-se, desse modo, todo o saber com a característica de renovação temporalidade.

II. O carisma da unidade em Chiara Lubich

5. *O dom e a diversidade dos carismas* – O carisma é um dom, manifestado em diversidade, como aliás tudo o que é concedido não por exigência de natureza, menos ainda por injunções necessitaristas, sendo por isso associado frequentemente ao que se encontra para lá da natureza, ao sobrenatural, como Chiara Lubich reconhece:

“Não sei se sabem que, de tempos a tempos, são concedidos, a algumas pessoas, certos dons, a que se dá o nome de ‘carismas’”¹.

A cultura grega, sem perder o arrimo na fundamentação na natureza e consequente necessitarismo racional, foi sensível às excelências desta, prestigiando-as em entidades mitológicas, a título de exemplo as *três graças*. Se, no processo do conhecimento, tudo deverá passar pela ratificação a fazer pelas categorias do saber disponível, perder-se-á grande parte – melhor dito, o essencial – da realidade, desistindo de compreender uma enormidade de fenômenos, sendo essa a razão por que, na história da filosofia, se questionava, por exemplo, se é possível conhecer os indivíduos, dado o suposto da característica universal da ciência. Verdadeiramente, não conhecemos – ou conhecemos quase nada – ninguém pelo cartão de identidade, pela nota de cidadania, pois não é pelo universal construído que se conhece o mais importante da vida humana, mas, antes, pelo modo como os entes humanos se vão universalizando, em desenvolvimento de porções irrepetíveis de diferenças ônticas.

Com estas observações de teor abstrato, pretende-se abrir caminho para a *compreensão* de uma realidade muito concreta, evitando permanecer na estratégia da *explicação*, se apenas se inserir o particular no geral previamente estabelecido, como sucede na ciência. É para a vida e a obra de CHIARA LUBICH – para a qual continua a remeter, ao vivo, o movimento por ela suscitado, os Focolares – que dirigimos a nossa atenção, cujo segredo de expansão se encontra no *carisma da unidade*, enunciado este que desde logo nos afasta do sentido de unidade analisada na primeira parte deste texto.

¹ Rocca di Papa (RM Itália), 26 de abril de 1999 – Mensagem de Chiara Lubich gravada em vídeo para os Jovens por um Mundo Unido e para os participantes do Encontro do 1.º de maio, em Loppiano (FI Itália).

Mantendo a aposta na vantagem da aplicação da categoria *situação-limite* e agregando elementos díspares, de alcance ora explicativo, ora compreensivo, vai passando pelo nosso olhar um diversificado filme, o do momento histórico que Chiara viveu, com o comprometimento ilimitado no apoio convivial às vítimas da segunda grande guerra mundial, nos refúgios possíveis, em total solidariedade vivencial com elas, a contrastar com o furor assassino dos bombardeamentos, aliás levados a efeito por cidadãos de países cristãos, assanhado pelo desespero perante outrem que, somente por o ser, teria de ser dizimado, assim se caminhando, no século XX, para uma das mais graves tentativas da história da humanidade, a do regresso à unidade – unicidade –, para a qual as categorias filosóficas estruturantes da racionalidade ocidental encaminharam. Esta experiência de beligerância entre comunidades, em luta de pura sobrevivência, tocou profundamente a vida de Chiara que, todavia, nessa dedicação total, não se esgotou no que via e ouvia no presente, isto é, na *situação*, já que o *limite*, em dinâmica de transcendência, não a tolheu, mas antes lhe abriu o horizonte de outras possibilidades, traduzida em termos de esperança, esta enraizada em experiência de ontológico sinal.

Quer o terrível contexto de guerra em que Chiara Lubich ativamente se envolveu, em eficazes iniciativas de solidariedade, quer a linguagem religiosa cristã, expressão aliás, de uma profunda vivência evangélica representam ainda elementos hermenêuticos do nível da *explicação*, por assim dizer, exterior, remetendo para uma fundamental experiência da unidade, em interioridade profunda, manifestada em processo autopoético, sendo a esse nível que assenta a *compreensão* do carisma da unidade de Chiara, uma racionalidade aberta ao dom, às diferenças e à esperança. Racionalidade essa que compreende também a possibilidade radical de ver essa experiência em todos os seres humanos, precedendo as formas de vida em que venha a manifestar-se, inclusivamente as de estrutura religiosa, a diversidade de carismas, individuais e comunitários, brotando da mesma fonte, de que os Focolares são exemplo emblemático: fonte de calor emanado daslareiras, em uma incomensurável cópia de desenhos de labaredas nunca repetidos, com que as comunidades – domésticas, como o são todas as comunidades – se irmanam, gerando a fraternização de todos os humanos e de todos os elementos do universo.

“Logicamente, entre os nossos, há quem não tenha a nossa fé, mas outra, ou quem não crê mesmo em nada. Todavia, possuem também eles a ‘benevolência’, como se diz, que não falta em nenhum coração

humano. Assim caminhamos, também juntamente com eles, rumo à meta que é a família universal, rumo à edificação de um mundo unido.”²

Esta experiência de unidade ontológica galvanizou de tal modo Chiara Lubich que tanto o desejo de ela ver implantada a fraternidade no mundo, como a repercussão que gerou entre alguns políticos da época quase iam contribuindo para a convicção de se assistir à realização de uma utopia, desde há muito latente, desde logo a concretização do espírito de liberdade, igualdade e fraternidade propalados pela revolução francesa. Não estariam na mesma linha de intencionalidade a Organização das Nações Unidas, bem como o esboço da Comunidade Europeia, que, não obstante algumas mais-valias políticas que trouxeram à humanidade, não conseguiram obter os resultados previstos?

“O Município consegue responder bem às exigências dos cidadãos se quem governa ou tem um posto de responsabilidade na administração da cidade, inspira o seu empenho político na exigência de viver a fraternidade com todos e olha também para o cidadão como um irmão. E sabemos que, para um irmão os problemas se resolvem mais facilmente, porque se reflete várias vezes sobre o seu problema, bate-se a todas as portas, procuram-se todas as oportunidades, reúnem-se todos os recursos. Enfim, quando todas as forças tiverem sido empregadas, o político que professa uma fé religiosa dirige-se a Deus, para que resolva a situação.”³

Sem escamotear a influência de elementos cristãos, teóricos e práticos, sobre esses desígnios políticos, declaradamente, porém, os patamares sociais em que se desenvolveram os ideais – e as ideologias – destes movimentos estavam muito distantes das profundas raízes donde partiu a experiência da Fundadora dos Focolares. Mas tais ambiguidades mostram bem como as grandes transformações sociais e políticas são resultado de fatores mais profundos, embora raramente reconhecidos pelos que deles vierem a beneficiar, observação esta que poderá ser confirmada pela influência que o movimento folclorino possa vir a ter na sociedade da nossa época, se bem que a eficácia desta fonte iria certamente extinguir-se, se algum dia viesse a

² *Ibidem.*

³ NU, XXIII (2001/5) 137, p. 586.

identificar-se – a reduzir-se – com a horizontalidade das estruturas sociopolíticas, onde a dinâmica da transcendência se desativa.

“Por outro lado, ficaria também sempre atenta às necessidades que, de tempos a tempos, se apresentam à humanidade para lhes responder. Mas, para poder alcançar esta meta é necessário conhecer melhor a nossa revolução de amor, os seus métodos, a sua tática, os seus meios. E este conhecer, para além do viver, é um dos vossos deveres. Pedi, portanto, a quem vos pode responder, para saber como tudo isto é possível. E, contemporaneamente, lançai-vos sem reservas.”⁴

Na atividade de Chiara, bem como nas imagens que acompanham a sua linguagem, sobressaem os gestos de solidariedade com as vítimas da guerra que ela aproxima de passos selecionados do Novo Testamento, que iluminam e estimulam os seus gestos. A imagem de confraternização com essas vítimas e o *ex-libris* – pede-se vênica para o uso de tão desbotada terminologia – da espiritualidade de Chiara, explícito no título do seu escrito *A Unidade e Jesus Abandonado*, traduzem, paradoxal e privilegiadamente, a experiência fundamental de Chiara, possível a qualquer humano, isto é, a irrecusável experiência do outro, que tanto pode apontar para uma teologia negativa como para a teologia positiva, mas sempre fundamentalmente trinitária. Aparentemente, a ideia e a imagem sugeridas pela expressão *Cristo Abandonado*, bem como o ambiente que conduziu à mensagem fundamental de Chiara criam um ambiente de *kenose* que, muitas vezes, na história da especulação ocidental, se conjugou com a teologia trinitária, mas interpretada em esquema de hierarquização de queda, gerando um sentimento de pessimismo ontológico, não conciliável com os textos de Chiara e com a alegria vivida e difundida pelas comunidades focolarinas, evidenciando o sentido de doação intratrinitária – *pericorese* – que alimenta, em sentido positivo, uma “metafísica da criação”, oposta à “metafísica da queda”. Tudo:

“Provém d’Aquele que rege a História e a conduz para um objetivo muito claro: o bem, fazendo com que contribua para isso até mesmo tudo aquilo que de muito triste nós, homens e mulheres, podemos fazer neste mundo.”⁵

⁴ Rocca di Papa (RM Itália), 26 de abril de 1999 – Mensagem de Chiara Lubich gravada em vídeo para os Jovens por um Mundo Unido e para os participantes do Encontro do 1.º de maio, em Loppiano (FI Itália).

⁵ *Ibidem*.

No arco desta interpretação positiva, devem ser também entendidas as perícopes que reportam a relação trinitária do Filho com o Pai, por vezes em linguagem angustiada – “Meu Deus, Meu Deus, por que me abandonaste” (Mat. 27,46) –, mas a tais expressões não deve ser conferido um significado accidental, no caso a forma como se processou a paixão/morte de Cristo, tendo elas, antes, um fundamental significado ontológico, frequentemente referido por Cristo, ao afirmar que a sua vida é a relação com o Pai – “Eu e o Pai somos um só” (Jo 10,30) – assumida pelo mesmo Cristo como o cerne da revelação, traduzida no anúncio da palavra – “Não crês que o Pai está em mim e que eu estou no Pai? As palavras que Eu vos digo, não as digo de Mim mesmo, mas o Pai que está em mim é que faz as obras” (Jo 14,10) – e sobretudo no recolhimento da oração, distanciado da multidão à qual se dirigia. O facto de as *religiões do livro* considerarem revelada por Deus a mensagem por elas recebida não anula a capacidade humana para a interpretar, atividade que tem sido, em termos de hermenêutica, uma das maiores experiências culturais, com enormes reflexos na teologia e na filosofia, uma e outra desenvolvendo a questão *uno-múltiplo*. Quando, na história da ciência, se preservava a unidade desta, hierarquizando os diversos saberes, em que a teologia e a metafísica disputavam a prioridade, era na segunda, que, epistemologicamente tudo começava, pois até Deus, tal como os outros entes será vivido e entendido como *ser* e como os entes humanos o podem entender, na unidade diferenciada do *ser*, de que a Trindade é expressão máxima. A especulação teológica trinitária encontrou-se com a gnosiologia, a antropologia, a psicologia e a ética, privilegiadamente nos capítulos sobre as faculdades humanas, ponto de referência fundamental para definir o ser humano, não já na lógica dos géneros e espécies – *animal racional* –, mas na atividade existência/transcendência de irrecusabilidade do outro, sendo este, para uns, na nossa contemporaneidade, o absoluto negativo, o “inferno”, mas, no contexto das relações trinitárias, o transcendente aberto ao Transcendente.

“O amor torna as pessoas iguais e distintas ao mesmo tempo, como o Pai e o Filho na Trindade, que são ambos Amor, mas um é o Pai e o outro é o Filho. Assim há a atração pela distinção e a distinção pela igualdade. Os homens, cada um com o seu próprio eu, não conseguem realizar a unidade. É preciso ser-se Jesus”.⁶

⁶ Cf. LUBICH, Chiara, *Por que me Abandonaste – O sentido da dor na espiritualidade da unidade*, Parede, Cidade Nova, 1999, p. 89.

É, neste contexto, que merece ser situada a unidade desejada e promovida pela Fundadora do movimento focolarino. Em todo o caso, há que aludir, uma vez mais, à linguagem e imagens de que se serve Chiara para expressar a génese do seu movimento, de olhar fixado em *Cristo Abandonado*, que poderia conduzir a uma interpretação desfigurada, de teor kenótico, contradizendo o que foi acima referido sobre o sentido positivo das diferenças. Para lá de outros fatores, de ordem mais explicativa do que compreensível, o que a insistência na imagem de *Cristo Abandonado* pretende transmitir é a profundidade e a intensidade da experiência do outro, na irrecusabilidade de uma doação total ao outro, ao modo das relações trinitárias, que são também de ordem ontológica, compreendendo inclusive a vida de Cristo.

“(...) um dia Jesus rezou ao seu Pai no Céu precisamente assim: ‘Que todos sejam uma coisa só’. Podia o Pai-Deus de um Filho-Deus, com quem é um só Deus, não escutar a sua voz?”⁷

⁷ *Ibidem.*



CATÓLICA

CEFI - CENTRO DE ESTUDOS
DE FILOSOFIA



LEIRIA

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia
AGÊNCIA NACIONAL DE CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÃO