

“

CULTUM

**EXCURSOS DE HERMENÊUTICA,
POLÍTICA E RELIGIÃO**

ANTÓNIO AMARAL



LABCOM.IFP

Comunicação, Filosofia e Humanidades
Unidade de Investigação
Universidade da Beira Interior

CULTUM

**EXCURSOS DE HERMENÊUTICA,
POLÍTICA E RELIGIÃO**

ANTÓNIO AMARAL



LABCOM.IFP

Comunicação, Filosofia e Humanidades

Unidade de Investigação

Universidade da Beira Interior

Ficha Técnica

Título

CULTUM

Excursos de Hermenêutica, Política e Religião

Autor

António Amaral

Editora LabCom.IFP

www.labcom-ifp.ubi.pt

Coleção

TA PRAGMATA - Livros de Filosofia Prática

Direção

José António Domingues

Design Gráfico

Cristina Lopes

Francisco Paiva (capa)

ISBN

978-989-654-496-6 (papel)

978-989-654-498-0 (pdf)

978-989-654-497-3 (epub)

Depósito Legal

449160/18

Tiragem

Print-on-demand

Universidade da Beira Interior

Rua Marquês D'Ávila e Bolama.

6201-001 Covilhã. Portugal

www.ubi.pt

Covilhã, 2018

© 2018, António Amaral.

© 2018, Universidade da Beira Interior.

O conteúdo desta obra está protegido por Lei. Qualquer forma de reprodução, distribuição, comunicação pública ou transformação da totalidade ou de parte desta obra carece de expressa autorização do editor e dos seus autores. Os artigos, bem como a autorização de publicação das imagens, são da exclusiva responsabilidade dos autores.



ÍNDICE

Prefácio	9
PARTE I - <i>HERMENEIA</i> : DISCURSIVIDADE E SENTIDO	15
Antero e a filosofia como vertigem	17
A relação protensiva entre Fé e Razão na Filosofia Medieval	23
Cultura e horizonte de sentido. Reflexões (in)conclusivas a propósito de H.-G. Gadamer	35
Da Queda e Endividamento como figurações onto-éticas da culpabilidade	43
A filosofia e a personalização ética da moral em contexto educativo	63
Lógica da linguagem e jogo de comunicação. Da "revolução" analítica à "reviravolta" hermenêutica	83
Mediação tipológica e acção discursiva. Apresentação pública da obra de Francisco Paiva, <i>Auditórios: Tipo e Morfologia</i>	117
Da beleza do discurso ao discurso da acção: as raízes gregas da oratória e da retórica	129
Em louvor da cria[c]tividade ética	145
Enraizamento e desenraizamento em Simone Weil: o trabalho como mediação incarnada entre Deus e Mundo	161
O cuidado "con-sentido" e (con)sagrado da vida	169
PARTE II - <i>POLIS</i> : AS FISIONOMIAS DO BEM COMUM	191
Considerações sobre a europa. Realizar o passado, agindo no presente, "a-fazer" como futuro	193
D. António Ferreira Gomes e o pensamento social cristão	207

Léon Dehon: personalismo e ética social-cristã no séc. XIX	235
Do poder do sagrado à sacralização do poder. Precedentes gregos de uma Teologia Política?	255
Sociedade civil e associativismo: a arte de viver em comum	275
PARTE III - <i>RELIGIO</i> : SACRALIDADE E TRANSCENDÊNCIA	297
Teologia Filosófica e Filosofia da Religião: uma discreta e tangível (des)continuidade na Metafísica de Aristóteles	299
Deus e Movimento no Livro XII (A) da Metafísica de Aristóteles: A teologia na encruzilhada da filosofia primeira e da epistemologia.	313
A-teísmo, anti-teísmo e hiper-teísmo: antecedentes gregos na trilogia "Apolo-Orfeu-Dioniso"	367
Do estético amor da sabedoria à sabedoria do amor oblativo	379
Religião, cultura e sociedade. Implicações sociais da Eucaristia	397
Desafios éticos da vida consagrada: do testemunho eclesial ao compromisso social	421
As fisionomias sociais e culturais da misericórdia. Da parábola religiosa à provocação filosófica	439
Proveniência dos artigos	465

Prefácio

Pese embora a Nietzsche, a Cultura não tem de ser um *saco de pedras do saber* ou *uma massa enorme e indigesta que*, às vezes, o homem moderno arrasta penosamente atrás de si e, outras, *leva a trovejar no seu ventre* (*Considerações Intempestivas*, Presença, Lisboa, s.d., p. 135). De facto, a obra de António Amaral que o leitor tem diante de si, intitulada *Cultum. Excursos de Hermenêutica, Política e Religião*, é a antítese e a prova cabal disso mesmo. Nela não há nem *arrastamentos penosos* nem *trovões intestinos*. De facto, sem abdicar nunca da profundidade que a natureza dos próprios temas tratados demanda nem do alcance teórico que os unifica dinamicamente, consegue fazê-lo com a leveza da pluma, captando a nossa atenção de forma natural, *empática*, invitando-nos ao pensar sem nunca nos provocar quaisquer *dores de barriga*. Bem pelo contrário, mesmo quando a nossa leitura pode ser diversa.

Temos de confessar que já conhecíamos, de primeira publicação, alguns dos textos agora revistos e republicados. Outros capítulos vêm aqui à estampa pela primeira vez. No todo, constituem um lance ousado que junta escritos heterogêneos, redigidos ou proferidos em efêmera circunstância e oportunidade, abraçando um arco temporal de vários anos, mas que agora foram ordenados, reunidos e repensados, como a reflexão filosófica requer. Afirmava Hegel que *denken* é sempre *nachdenken*. António Amaral *pensa e repensa*. E o resultado é francamente muito bom. Temos de reconhecer, não sem uma certa dose de *santa inveja*, que o autor é um exímio escritor e cultor da língua mátria (não fora ele um tradutor de

obras clássicas do grego para português, como a *Política* de Aristóteles, por exemplo) e sabe urdir o seu *tecido* com a mesma arteficialidade com que virtuosas tecedeiras, cada vez mais raras nas ourelas da Serra da Estrela, manejam a dobadoura e o tear.

O que sobressai nesta releitura de maior fôlego é, agora, o fio condutor do conjunto e a unidade global do *textum* aqui reconstruído ou redesenhado, como se à luz do todo cada parte e capítulo tivessem reganho novas pertinências hermenêuticas, as quais, isoladamente, se perdiam ou o nosso olhar, então, era incapaz de reconhecer nessa escala. O elogio da *colheita* resultante não é, assim, gratuito nem de circunstância. Actualmente, mercê de um certo perfil fragmentário de publicação universitária, exportado pelas *hard sciences* e acriticamente acolhido pelas ciências sociais e as humanidades, o artigo é a unidade básica de um (suposto) conhecimento aferido pela citabilidade (*citadness*). Tal formato *windows pop up* tornou-se pervasivo. Enfim, arfamos *penosamente* atrás do último artigo em vez de respirarmos largo, rasgarmos o horizonte, embarcando em viagens de longo curso (*deep reading / deep writing*). E se, nalguns casos, aquela ‘conformatação’ pode ser índice de sã humildade epistemológica face à insondabilidade e complexidade do real, já noutros representa tão-só a demissão de pensar o que pode e deve ser pensado. São disso exemplo as disrupturas sociais e políticas advinentes da fragmentação dos saberes; o cepticismo explícito ou larvar face à possibilidade de qualquer verdade; a incapacidade de interrogar a fundo e seriamente tudo aquilo que é humano. Leio e releio estes textos como aquilo que, penso, eles querem ser, logo pelo primeiro termo do título: *Cultum: Excursos de Cultura* – porque tudo o que o homem faz enquanto homem (línguas, instituições, filosofia, política, direito, economia, ciência, arte, religião, etc.) é sempre expressão de Cultura. No homem, só não é Cultura a circunstância de ele ser um *ser cultural*. É só esse *facto*, esse *acontecimento* — ou ainda, para usar a terminologia da Escola, esse *actus essendi* — que escapa à *fábula cultural*, mergulhando no enigma que envolve, finalmente, a existência de todas as coisas humanas

e não-humanas. Porque, no limite, mas só aí, não sabemos *quem* somos, e ficamos apenas crianças a *assobiar no escuro*. E é por isso que, como disseram tantos grandes homens antes de nós, *o Homem é uma tarefa*.

António Amaral inicia o seu tríptico ramalhete pelo *Logos*, como convém a um filósofo — «*Hermeneia: Discursividade e Sentido*». Quase todas as grandes sapiências da humanidade começam pela Palavra: «E disse Deus: 'Faça-se!」 (Gn 1, 3); «No Princípio era o Verbo» (Jo 1, 1). Mais à medida das coisas humanas, também Aristóteles, marcando indelevelmente a antropologia ocidental, afirmara já a especificidade do *anthropos* como «animal detentor de logos», isto é, uma *raridade zoológica* de vida dupla (*zoé / bíos*) que não pode deixar de se interpretar a si mesmo, isto é, de viver *biografando-se*. Podemos dizer que os primeiros onze textos que constituem a Iª Parte desta obra, na geometria variada que nos vão propondo e assinalando (antigos, medievais, modernos; tempos, espaços, acções; mitos, histórias, panegíricos), se inscrevem deliberadamente sob o signo do discurso e da linguagem. Ou, dito de modo mais qualificado, sob o signo da racionalidade hermenêutica, a qual, aliás, se potencia e enriquece acto contínuo na relação estabelecida com outras tangências do real que nela não se esgotam, como sejam a dimensão fiducial, dimensão ética e a dimensão política. Nesta, e como charneira ou ligação entre a primeira parte e a segunda, aparece-nos a dimensão do trabalho e suas implicações sociais e comunitárias. Assim, sob a palavra e o discurso, eis agora a acção a manifestar-se e, nela e por ela, advém o desafio maior do *vivre ensemble*: de juntos sermos capazes de construir uma cidade já neste mundo, não apenas no outro, e de *hic et nunc* cuidarmos da nossa casa comum e do bem de todos.

A IIª Parte debruça-se, portanto, sobre a «*polis*» e as «fisionomias do bem comum», começando pelas raízes do projeto de unificação europeia. Não podia ser mais oportuna tal incursão, aliás, dadas as perplexidades com que, hoje, a generosidade do projecto europeu se defronta. Mas não apenas ele. Com efeito, todos os cinco capítulos desta

parte, na sua diversidade e riqueza, são perpassados por um paradoxo que podemos chamar «o paradoxo do político», o qual, embora não se esgote nelas, decorre das duas matrizes incomensuráveis que informam a reflexão do autor: Atenas e Jerusalém (apenas para lembrar o mote do *Apologeticum* de Tertuliano). Para lá das recentes polémicas, muito situadas, acerca da (in)discutida matriz cristã da Europa que um certo *secularismo* quer expurgar a todo o custo (quando a questão começaria por ser apenas de *reconhecimento* histórico), existem dois modos de considerar a dimensão política e o poder: já como serviço (*officium consulendi*), privilegiando a dimensão horizontal da convivialidade (de acordo com as palavras de Jesus - Mc 9, 35 -, assumidas pelo Abé de Saint-Pierre, pelo Pe. Léon Dehon ou por D. António Ferreira Gomes, que o autor convoca para a obra), já como domínio e possibilidade de coerção de uns sobre os outros (*libido dominandi*), privilegiando-se nesta dimensão a verticalidade do poder, da hierarquia e do comando, de cima para baixo, conforme atestam todas as teologias políticas quer pagãs quer cristãs (desde as realzas micénicas e cretenses à hierocracia pontifical na Idade Média), as quais carecem de ser denunciadas na sua pretensão a terem um critério exterior, decisivo e excepcional como instância última de legitimação da obediência e do acatamento que exigem. O paradoxo é incontornável; há uma relação assíntota, amiúde secante e conflitual, entre estas duas dimensões do *vivre ensemble*. António Amaral aponta, e bem, não para uma solução teórica, mas antes para o horizonte de um compromisso prático que chama «arte de viver em comum». E enquanto *arte*, tal empenho requer exercício: não um discurso *sobre* a acção, mas uma práxis *ela própria* discursiva, sensata, prudencial e até mesmo *poiética*, por mais inabitual que isto soe a certos ouvidos.

Finalmente, como último elemento do tríptico, comparecem os sete capítulos da IIIª Parte, sob a epígrafe «*Religio*: Sacralidade e Transcendência». Aqui o autor, sem deixar de notar as discontinuidades, aponta sobretudo para as continuidades entre *Éros* e *Agapé*. Mas, apesar dos nossos desejos, tal continuidade é sobremaneira problemática (recordemos a

obra homónima de A. Nygren). Entre, por um lado, o *Éros* do *Banquete* platónico, a *dýnamis* que tudo dinamiza em função da perfeição do Acto Puro na *Metafísica* de Aristóteles, a escrupulosa *religio* ciceroniana, etc., e, por outro, o *agapê*, a *caritas*, o amor oblativo que, para um cristão, a Eucaristia patenteia exemplarmente, bem assim a vida das religiosas ou religiosos consagrados, há continuidade ou há ruptura? Face à *sen-satez* ético-política helénica, não haverá na experiência evangélica, nas comunidades cristãs primitivas e em todas as outras que à sua luz pretenderam constituir-se, um elemento escatológico, e por isso indómito, subversivo e quase anómico, que constitui *novidade* impensável, jamais reconduzível à sabedoria política e prudencial do *spoudaios* ou ao escrúpulo religioso do *sacerdos*?

Estes textos de António Amaral, em boa hora aqui reunidos em volume, não nos dão apenas *que pensar* — e isso já seria muito —, mas dão-nos também *a pensar*. Termino, pois, em modo optativo: oxalá os leitores se disponham cordialmente e se adentrem por estas páginas de primeira água que muito honram a Universidade portuguesa, a Universidade da Beira Interior e a sua Faculdade de Artes e Letras.

Covilhã, 1 de março de 2019

José Maria Silva Rosa

Presidente da Faculdade de Artes e Letras

PARTE I *HERMENEIA:*
DISCURSIVIDADE E SENTIDO

ANTERO E A FILOSOFIA COMO VERTIGEM

A lembrança de uma efeméride só tem sentido quando, além e aquém dos cenários mais ou menos exasperantes das inaugurações de estátuas e desceramentos de lápides, os actos celebrativos assumem a desafiadora, e por vezes trágica, incumbência de memorial.

Concebemos este pequeno artigo – em deliberado tom evocativo – como tributo a Antero. Nesse sentido, o memorial que aqui pretendemos entronizar situa-se para lá das demonstrações pungentes de falsos revivalismos. É a pessoa toda que fazemos companheira de viagem pelas veredas mais ou menos sinuosas da nossa vivência, quando nos deslocamos dos terrenos movediços da mera evocação saudosista para o húmus da memória cordialmente transfigurada. “Recordar” significa primigeniamente isso mesmo: reconduzir (a memória de algo ou de alguém) para o coração...

Comemorar, neste ano da graça de 1991, o centenário da morte de uma figura tão obscura quanto luminosa como Quental acarreta-nos pois dúplice responsabilidade: por um lado, resgatar a sua memória da maldisfarçada simonia das homenagens mais ou menos interessantes e quase sempre interesseiras do *main stream* cultural; e, por outro, cumprir essa função quase obstétrica de trazer à luz do dia toda a

energia filosófica das suas intenções poéticas ou, se quisermos, toda a energia poética das suas intuições filosóficas, mesmo correndo o risco de nunca encontrarmos a chave descriptadora dessa ambígua questão de se saber se Quental protagonizou uma travessia filosófica com o “apoio logístico” de uma estrutura poética ou, simplesmente, se se rendeu ao ímpeto da experiência poética socorrendo-se de um travejamento filosófico assimilado durante a sua formação académica coimbrã.

Não se trata, por conseguinte, de exumar ou autopsiar o passado de Antero ou o Antero do passado. A evocação colectiva da morte de um poeta ou de um filósofo – ou de qualquer outro criador de cultura – deve instaurar o contexto celebrativo onde se tocam duas memórias: a nossa que adensa a deles e a deles que se projecta na nossa. É na percepção consciente dessa tangência que sobrevive um punhado de linhas onde tudo o que se diz é nada comparado com o que infinitamente fica por dizer de um vulto cujo génio plúmítico se compraz no vislumbre quixotesco da existência.

Quixote é porventura menos celestial e distanciado do que Apolo e de certo menos telúrico e pulsional que Dioniso. Mas, movendo-se num limiar intermédio intensificado, afigura-se muito mais divino e ao mesmo tempo mais humano que qualquer um desses dois arquétipos que a indomável verve filosófica de Nietzsche tão bem coligou na sua bipolaridade trágica. Tocamos aqui, talvez, um dos pontos mais enigmáticos da mundividência anteriana. Se a vida se deixa pictoricamente retratar numa viagem “sobre os abismos (que) aparecem / a meus olhos na muda imensidade” (in *Elogio da Morte*, II), cuja travessia pode ser analogada à experiência itinerante de um louco visionário, de um peregrino penitente ou de um intrépido cruzado, então o paradigma que prefigura emblematicamente a vertigem dessa lúcida deambulação é Quixote: “Sonho que sou um cavaleiro andante. / Por desertos, por sóis, por noite escura, / Paladino do amor, busco anelante / O palácio encantado da

Ventura. / (...) Mas dentro encontro só, cheio de dor, / Silêncio e escuridão – e nada mais” (in *O Palácio da Ventura*).

Eis-nos, pois, na esteira do peregrinar vacilante do poeta. A nostalgia de um sonho que se dissipa é a mais insanável das feridas, tanto mais se essa travessia onírica era – no caso de Antero – acalentada pelo desígnio de um enraizamento vivencial absoluto. Já não é tanto o olhar cintilante de uma Dulcineia – nem sequer, talvez, o apelo sobrenatural de uma escatologia mais ou menos paradisíaca – que alimenta a utopia da caminhada: talvez mais uma intramundana espiritualidade, suspensa no advento “dionisíaco” do socialismo e religada no culto “apolíneo” da razão hegeliana.

À semelhança de Quixote, também Antero se surpreende a investir de lança em riste contra os moinhos de vento de um frustrante messianismo político que as doutrinas do seu tempo agigantaram. O socialismo, pelo menos na sua versão proudhoniana, mostra-se ainda algo inoperante para esconjurar de vez a ameaça do tecnocratismo burguês e industrialista de oitocentos. A razão hegeliana revela-se, por seu turno, mais mercenária do que serva dedicada aos ideais de transmutação social que o poeta açoriano empenhadamente propugnava.

A deriva existencial de Antero atinge aqui um desfecho inesperadamente dramático, como se repentinamente os mecanismos do relógio que ditam o ritmo temporal da vida do mundo e do mundo da vida começassem a inflectir no sentido inverso ao do seu curso normal. Despojado dos seus sonhos e reduzido a um estado de orfandade ideológica e metafísica – “mesmo se Deus a seus filhos dá ventura, nesta hora santa (...) / serei filho, mas filho abandonado!” (in *Lamento*) – só resta ao poeta refúgio nesse recalcitrante inconformismo que desafia os obscuros e insondáveis desígnios divinos: “Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?” (Mt. 27, 46)? É a crucificada experiência desse estado de

Abandono (cuja percepção se agudizará distopicamente até ao eclipse total de Referências e de Evidências outrora inabaláveis) que provocará a gradual erosão da insularidade interior de Antero, dissolvendo-a na oceânica vastidão do Tédio, do Absurdo e de uma Morte autoinfligida como êxodo final sem retorno.

Não se trata aqui da desmedida exaltação de um Ocidente contagiado pelo subversivo lirismo (já) modernista de um Baudelaire ou pelo inconformado socialismo (ainda) romântico de um Proudhon, nem sequer o fervor doutrinário uma Europa redimida pelo idealismo unificador do sistema hegeliano. O que espreitamos nos seus sonetos é, desta feita, uma existência sem “ethos” e, num certo sentido, “des-moralizada” por uma “doença nervosa” tardiamente diagnosticada.

Não obstante a sua toada melodramática, o lirismo anteriano encerra – atrever-nos-íamos a dizer – um certo valor encantatório na pendular oscilação entre a infinita voragem do Eu e o insuportável horror da “soledade”. O comprazimento noctívago e onírico numa negatividade desencantada transfigura a apropriação poética em evasão existencial meticulosamente cartografada: “Atravessando regiões austeras, / Cheias de noite e cava escuridão, / Como num sonho mau, só oiço um não, / Que eternamente ecoa entre as esferas...” (in *Estoicismo*).

Nesta inóspita clausura, fugir para onde? Aí não há espaço nem tempo para urdir sequer a dialéctica do ressentimento, espécie de sucedâneo moral dos fracos para sublimar a perplexidade, o desalento e o desespero... Ao poeta só lhe resta assumir estoicamente uma Existência para a qual outra saída não parece haver senão Angústia, Náusea, Absurdo e Morte: “Porque suspiras, porque te lamentas, / Cobarde coração? (...) / Deixa os tímidos, deixa aos sonhadores, / A esperança vã, seus vãos fulgores... / Sabe tu encarar sereno o abismo!” (in *Estoicismo*).

Exilado nessa abissal experiência, consente o poeta açoriano um cativo cujo descrição se immortaliza num dos mais comoventes e sublimes trechos poéticos da nossa literatura: “Encostados às grades da prisão / olham o céu os pálidos cativos. / (...) Bandos de aves / passam velozes, passam apressados / Como absortos em íntimos cuidados / (...) / E dizem os cativos: Na amplidão / Jamais se extingue a eterna claridade... / A ave tem o voo e a liberdade... / O homem tem os da prisão! / Aonde ides? qual é a vossa jornada? / À luz? à aurora? à imensidade? aonde? / – Porém o bando passa e mal responde: / À noite, à escuridão, ao abismo, ao nada! / (...) / Encostados às grades, os cativos / Olham o céu e choram silenciosos” (in *Os Cativos*).

É fácil ceder à tentação moralista de considerar blasfematório um trecho onde a perspectiva nihilista de Antero sinaliza uma condição-limite que só por mor da liberdade poética seria legítimo tolerar. Pura ilusão. A vertigem que, na berma do abismo, aflige a alma do poeta pressagiando a iminência de uma queda, é mais do que um prelúdio do drástico desfecho que o derradeiro acto de suicídio haverá de consumir. Queda, sem dúvida. Contudo, não se trata de uma precipitação no vazio, de uma decadência ou de um declínio. No seu adensamento catabático, descensional, a experiência anterioriana da vertigem repercute simetricamente a intensificação catártica de uma subida, de uma ascense. Como se a infernal descida ao âmago mais denso das trevas nocturnas propicias-se a deflagração da mais pura e diurna claridade. Não se trata de mero jogo imagético, mas tão-só de reconduzir a mundividência anterioriana a uma interpretação alternativa, porventura mais abrangente do que aquela que se deixa capturar nas armadilhas de um intransigente e insanável pessimismo.

Com efeito, o horizonte em que, com toda a nitidez, se instala a suspeita anterioriana – “Ó Deus grande, ó Deus forte, ó Deus terrível / não passas de uma vã banalidade!” (in *Disputa em Família*, I) – constitui

paradoxalmente o limiar em cuja superação se instaura a plena doação da Transcendência. Sob o signo da dialéctica hegeliana, a lírica de Antero mostra até que ponto a quixotesca demanda de um Absoluto positivamente-em-tese-procurado nas suas promissoras epifanias, e logo negativamente-em-antítese-perdido nas suas múltiplas ilusões e contra-facções, mais não prepara do que a síntese superadora e resolutiva de um absoluto (re)Encontro:

Na mão de Deus, na sua mão direita,
Descansou afinal meu coração.
Do palácio encantado da Ilusão
Desci a passo e passo a escada estreita.

Como as flores mortais, com que se enfeita
A ignorância infantil, despojo vão,
Depus do Ideal e da Paixão
A forma transitória e imperfeita.

Como criança, em lóbrega jornada,
Que a mãe leva ao colo agasalhada
E atravessa, sorrindo vagamente,

Selvas, mares, areias do deserto...
Dorme o teu sono, coração liberto,
Dorme na mão de Deus eternamente! (in *Na Mão de Deus*)...

A RELAÇÃO PROTENSIVA ENTRE FÉ E RAZÃO NA FILOSOFIA MEDIEVAL

Introdução

No convívio com textos significativos da tradição filosófica medieval, dei-me fé, e por isso devo razões, de que a morfologia circular não possui elasticidade suficiente para, nesse período concreto, conter num só gesto o sentido da relação entre fé e razão. Entenda-se: não digo que a imagem do círculo escamoteia liminarmente a possibilidade interpretativa de tal relação, parece-me, todavia, que ela não é portadora uma valência unívoca para captar só por si aquilo que, no fundo, exhibe um processo de fisionomia variável. Sem necessidade, portanto, de desfigurar ou liquidar o alcance hermenêutico da circularidade, proporei um modelo tensional – no qual, de resto, se pode integrar o circular – como diaporama hermenêutico capaz de ilustrar a relação entre fé e razão, no contexto de alguns itinerários reflexivos da medievalidade.

Partamos então da seguinte ficção teórica, se calhar não tão obscena ou hiperbólica quanto parece:

Tudo o que urge e importa saber em ordem à Salvação está já contido na Sagrada Escritura; devotemo-nos, portanto, à leitura da lei divina, meditemo-la, vivamos de acordo com os seus preceitos; de nada mais precisaremos, nem mesmo da filosofia. Dever-se-ia mesmo dizer:

especialmente não da filosofia. Na verdade, as coisas passar-se-iam infinitamente melhor sem o conhecimento filosófico do que com ele.¹

I. Formação do Problema

Tardo-helenismo e proto-cristianismo – uma transição crítica

O anúncio da fé cristã como conteúdo enraizado na mensagem e na vida libertadora e salvífica de um Deus incarnado, não obedeceu a um impulso de propagação linear e unilateral – de dentro para fora, de cá para lá, de nós para eles, etc. O que, no mundo helenístico ou helenizado de então, se desenha na deflagração cristã de uma dita Boa Mensagem (do grego “eu-aggelion”) não é propriamente a acareação de duas alternativas definitivamente estabilizadas e irreduzíveis, a saber, de um lado a fé cristã desdenhando na filosofia grega as razões que no fundo lhe faltavam; e do outro a filosofia grega resistindo aos conteúdos salvíficos da mundividência cristã de que no fundo carecia. O processo de helenização da religião cristã – e, por osmose, de cristianização da filosofia grega – é, como já se adivinha, ambivalente e envolve o concurso de uma dupla mediação: do lado cristão, a existência de uma comunidade judaica já helenizada; do lado helenístico, a consolidação de uma experiência filosófica centrada no que Pierre Hadot designa de “exercícios espirituais”, inerentes às correntes sobretudo estóica e epicurista².

Com efeito, graças ao impulso inicial do monaquismo oriental, a prática de tais exercícios espirituais não só induziu e estimulou o cultivo ascético de uma sabedoria de vida que certas correntes helenísticas souberam potenciar e desenvolver, mas também, o que é digno de nota, contribuiu para qualificar como corrente filosófica a primitiva vida monástica cristã, ideia que vingou e persistiu ao longo de boa parte da Idade Média,

1. Apud GILSON Étienne, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New York, 1952, 6

2. HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris, 1981, 59-74

logo desde o séc. IV, com Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa, João Crisóstomo e outros.

Graças a essa fertilização cruzada de perspectivas, o cristianismo pôde assim ser conotado como *philosophia*, na justa medida em que a filosofia helenística já se encontrava precisamente proposta e realizada, pelo menos nas suas correntes mais representativas, como prática de vida, como modo de ser e de estar.³ Ora, é na esteira dessa linha sapiencial que encontraremos uma série de primitivos pensadores cristãos (v.g. Evágrio Pôntico, Basílio de Cesareia e Doroteu de Gaza) a sugerirem uma curiosa tese espiritualista segundo a qual a triádica conspiração entre as palavras acolhidas pela fé, meditadas pela razão e memoradas pelo coração, bem como a sua íntima ligação com os acontecimentos que ocasionam a oportunidade de as pôr em prática, espelha antropologicamente o vínculo das faculdades humanas – i.e. fé, razão e coração – que em ternária conjugação se articulam.⁴ Convertida em *modus vivendi*, essa visão trinitária das faculdades repercute a bem dizer a tendência, já insinuada aliás no platonismo tardio desde Plutarco e prosseguida por Orígenes, de dividir organicamente a filosofia em três saberes congruentes com três graus de ascese espiritual: a ética (conexa com a purificação intensificada das moções desiderativa e volitiva), a física (ligada à suspensão ajustada do sensível em ordem ao pleno entendimento da ordem material e corporal) e a teologia (vinculada enfim à contemplação suprema do Princípio ordenador do Universo). Neste subsolo sapiencial, inspirado em larga medida na praxis vivida das escolas helenísticas, mergulharão as raízes que nutrirão histórica e hermeneuticamente as concepções de *sophia*, *didaskalia*, *doctrina*, *magisterium*, e *scientia*, sem as quais a comunicação credível e razoável do *kerigma* cristão nunca teria alcançado a condição civilizacional de uma efectiva cidadania ecuménica, nem porventura atingido o refinamento

3. *Ibidem*, 61.

4. *Ibidem*, 67-68 ; 71.

conceptual, universal e sistémico de uma *theologia*. Acode-nos, a propósito, ao espírito aquele inopinado, ou talvez nem tanto, episódio da intervenção paulina no Areópago de Atenas⁵, a fazer-nos lembrar até que ponto o cristianismo nascente não é visceralmente irracional nem a filosofia grega estruturalmente descrente.

Como se desenvolveu e consubstanciou essa assimilação, sem que tal implicasse nem a miscigenação descaracterizadora dos conteúdos, objectos e procedimentos próprios de cada uma das mundividências em jogo, nem uma adulteração subversora dos respectivos pressupostos e expectativas?⁶

II. Formulação problemática

A Gnose – uma mediação instável

A par das correntes sapienciais helenísticas, a fé cristã enfrenta, em sentido diametralmente oposto, mas com idêntico pragmatismo, o desafio da gnose.

A gnose é uma hidra de múltiplas cabeças. Com esta espécie de estribilho alegórico, vários Padres da Igreja sublinhavam, já no seu tempo, a dificuldade em definir um fenómeno religioso complexo que 1) em termos geográficos, se estendia da Gália ao Irão; 2) numa escala temporal, vigorou do séc. I até pelo menos ao séc. XIII da nossa era; 3) numa perspectiva doutrinal, extraiu e sobrepôs de forma eclética elementos do mazdeísmo, dos cultos babilónicos, do judaísmo heterodoxo, das religiões místicas gregas, da filosofia helenística e do cristianismo nascente.⁷

5. Cf. Act 17, 17 ss

6. Vide a propósito o estimulante e magistral ensaio de JAEGER Werner, *Cristianismo primitivo e paideia grega*, Lisboa: Edições 70, 2001

7. Cf. TARDIEU Michel, «La Gnose entre deux traditions», in AA.VV., *ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE UNIVERSELLE. I. L'Univers Philosophique*, Paris: PUF, 1989, 1672 (col.1)

A sedução cristã pela gnose era, portanto, inevitável. Ela explica-se em larga medida pela urgência de auto-justificação ditada por motivos exógenos (v.g. acusações públicas de ateísmo e impiedade) e por motivos endógenos (v.g. heresias), passando pela exigência universal (*katholon*) de comunicabilidade e interação num contexto cosmopolita fortemente helenizado. Sabendo-se destinatários e emissários de uma doutrina ecuménica de salvação, muitos dos cristãos cultos que reflectiam sobre a sua ambivalente condição trans e intramundana, vislumbravam na gnose uma oportunidade para “dar razões da sua esperança a todas as interrogações”⁸.

Embora sedutor, o apelo da gnose revelou-se, porém, ilusório e inconsequente. À primeira vista, oferecia algo que a mensagem cristã pretendia: um molde cognitivo. Alguns autores como Justino, e escolas como a Alexandrina, de Clemente e Orígenes, souberam dosear esse contributo sem, ainda assim, comprometer o núcleo essencial da revelação cristã, avançando mesmo para soluções elegantes e consistentes do ponto de vista teórico: a tese seminal das Sementes do Verbo, de Justino, constitui disso exemplo digno de menção.⁹ Todavia, o que poderia ter constituído o embrião de uma *bendita gnose cristã* não poderia ir muito mais longe do que aquilo que lho permitia o depósito da fé. E aí residia, justamente, o ponto crítico do atrito com o gnosticismo.

O gnóstico sabe-se (não presume, nem tão-pouco acredita...) portador de uma Revelação superior que conhece em absoluto. Sabe-se sabendo a sabê-la, não por graça de uma doação ou na gradualidade de uma aproximação, mas por uma iluminação imediata, mais brilhante do que incandescente. Nessa voragem luminescente, a fé, se não é descartável, situa-se, pelo menos, num plano bem inferior e subalterno ao do conhecimento.

8. I Pe 3, 15

9. Cf. BOURGEOIS Daniel, *La sagesse des anciens dans le mystère du verbe: évangile et philosophie chez Saint Justin*, Paris: P. Téqui, 1981, 129-158

Sabendo-se investido de verdadeira natureza divina e detentor do estado de pureza (*katharos*) que essa condição implica, o gnóstico encontra-se em condições de se reapossar do mundo superior descomprometendo-se com o inferior. Nascido cá em baixo, renascerá lá em cima, inteiramente disposto a pagar o preço exigido por essa apropriação da Transcendência: desprezo do mundo e da odiosa fatalidade que o governa; desdém pelo corpo e pela repugnante sexualidade que o comanda; repúdio da sociedade e do ignóbil jogo dos poderes a que se sujeita; aversão à palavra, invenção demiúrgica de um deus menor, etc. A lista dos sucessivos desenraizamentos e despojamentos é infindável. Nessa condição, o gnóstico torna-se um *allogenos*, i.e. um exilado, um estranho, um esquecido do mundo, restando-lhe apenas o recurso a uma delirante multiplicação de oráculos e revelações para precipitar uma escatologia que tarda sempre demais.¹⁰ Enquanto as demais religiões se centram na divindade que as institui, a gnose centra o indivíduo na divinização de si próprio.

Nada há para estranhar, por conseguinte, que a gnose, pese embora o deslumbramento inicial, se tenha afigurado, mormente para o cristianismo, completamente problemática como mediação racional e, *ipso facto*, incapaz de oferecer aquele horizonte mediacional de que o crente cristão tanto necessita para sustentar alguns dos conteúdos mais aporéticos e críticos da fé que professa (designadamente o da encarnação divina). Ora, se por um lado a destituição do demiurgo bíblico condena a gnose a multiplicar as entidades e dramas do mundo celeste, por outro lado a abolição da Lei força-a a adoptar uma coreografia ritualizada cuja indecifrável complexidade tornar-se-á, a breve trecho, inadmissível não apenas para o cristianismo, mas também para a própria filosofia tardo-helenística, como se comprova, por exemplo, pelos amplos debates e controvérsias no interior da escola de Plotino.¹¹

10. Cf. TARDIEU Michel, «La Gnose entre deux traditions», in *op. cit.*, 1675 (col.1)

11. Cf. *Ibidem*, 1675 (col.2)

Numa palavra, a gnose e o gnosticismo foram decisivos para o cristianismo mais como pretexto do que como texto, ou mesmo como contexto. De facto, só à luz desse crepuscular e efémero fascínio é que se entende, em parte, as opções que não só conduziram à elaboração e estabilização do cânone das Escrituras cristãs, mas também as peripécias especulativas e institucionais que envolveram os debates teológicos subsequentes. Já do lado da cultura helenística, ela permite compreender o recenramento racionalista da filosofia pelos grandes exegetas platónicos e neoplatónicos e a sua consequente, e bem mais pacífica, assimilação pela doutrina cristã.

III. Formalização problematológica

Fé e razão – uma sinergia possível

A demarcação da mundividência cristã e da filosofia helenística face à gnose acabará por redundar não em fria cohabitação mas em crucial oportunidade para selar aquilo que, no decurso do período medieval, acabou por constituir a relação protensiva entre fé e razão. Dois modelos podem, a título de exemplo, materializar a demanda reflexiva dessa relação: um agonístico, de alcance apologético, sob o signo de Tertuliano; o outro resolutivo, de contornos ciclomórficos, sob o signo de Agostinho de Hipona.

1. O pretexto apologético de Tertuliano: *Quid ergo Athenis et Hierosolimis?* – um modelo agonístico

«O que é que Atenas tem a ver com Jerusalém? E a Academia com a Igreja? E a heresia com os Cristãos? [...] Procuremos o Senhor com pureza de coração [...] Depois de Jesus Cristo já não é precisa a curiosidade, nem depois do Evangelho a investigação. [...] Ao acreditares, colocaste um termo no prolongamento da procura e descoberta».¹²

12. *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? [...] Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum [...] Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum*

Não nos iludamos, contudo. Não se trata de uma catilinária febril, expressamente endereçada à filosofia. Tertuliano é uma mente romana apostada em mostrar, mobilizando os melhores dotes retóricos, a irrefutabilidade das formulações do *kerygma* cristão não apenas no texto de uma ortodoxia, mas sobretudo na agenda de uma “ortopraxia”, onde a fé, na sua condição testemunhal e probatória, deve desempenhar um papel decisivo e determinante.

Mais do que atacar o reduto da filosofia para o impugnar ou dissolver, Tertuliano pretende despojar o credo e a praxis cristã da sua conotação furtiva e clandestina, procurando-os legitimar num espaço público, o que implicava, para o efeito, resguardá-los de contaminações que pudessem desvirtuar a sua identidade. Na esteira da tradição jurídica romana, o modelo retórico e litigante não podia, *de jure* e *de facto*, ser mais apropriado para alcançar esse intuito apologético:

«Enfim, o que pode haver de semelhante entre um filósofo e um cristão? Entre um discípulo da Grécia e um discípulo do Céu? Entre um que se dedica à fama e o outro à vida? Entre um que produz palavras e o outro acções?»¹³

Para lá do plunitivo efeito estilístico, a lógica binária e dual dos contrastes reflecte bem o cunho defensivo da *Apologia*. Todavia, uma leitura precipitada pode obliterar o verdadeiro alcance desse efeito antagónico. A um nível mais profundo, o da unidade do seu pensamento, Tertuliano foi precisamente filho de Atenas e de Jerusalém. Na verdade, Roma já o era... Para além disso, continuaria a haver filósofos perante os quais os novos sábios da revelação divina teriam de continuar a dirimir certas questões, tornando-se assim, paradoxalmente, “Filósofos Cristãos”. Na prática, é o que Tertuliano tem plena consciência de fazer,

nec inquisitione post euangelium. [...] Prolationem quaerendi et inueniendi credendo fixisti: TERTULIANUS, De Praescriptione Haereticorum, 7-10

13. *Adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et vitae, verborum et factorum operator?: Idem, Apologeticum, XLVI, 18*

ao submeter as opiniões recolhidas da história da filosofia à pedra de toque da revelação cristã.¹⁴

2. O contexto ciclomórfico de Agostinho: *crede ut intellegas; intellege ut credas* – um modelo resolutivo

Para Agostinho a fé e a compreensão devem estar sujeitas ao mesmo impulso de crescimento e desenvolvimento da própria vida humana. Para Tertuliano, como se viu, esta premissa era válida apenas em relação à procura do caminho para a fé; uma vez encontrada, não haveria sentido para buscas posteriores. Todavia, aqui é que começa, segundo Agostinho, a decisiva jornada: a fé colocou o crente no bom caminho; agora importa crescer em compreensão. *Fides quaerens intellectum*, eis o que poderia constituir o desígnio emblemático e programático da reflexão de Agostinho.

Escutemo-lo no *Sermão* 43:

«Todo o homem quer entender; não existe ninguém que não o queira. Mas nem todos querem crer. Diz-me então alguém: “Entenda eu, e acreditarei.” Respondo-lhe: “Crê e entenderás.” (...) Aquele que a mim se opõe (...) não emite palavras vazias de sentido quando diz: “Entenda eu e acreditarei” (...) De certo modo, é verdade o que ele diz, mas também o é quando eu digo (...) “antes crê para entenderes”»¹⁵

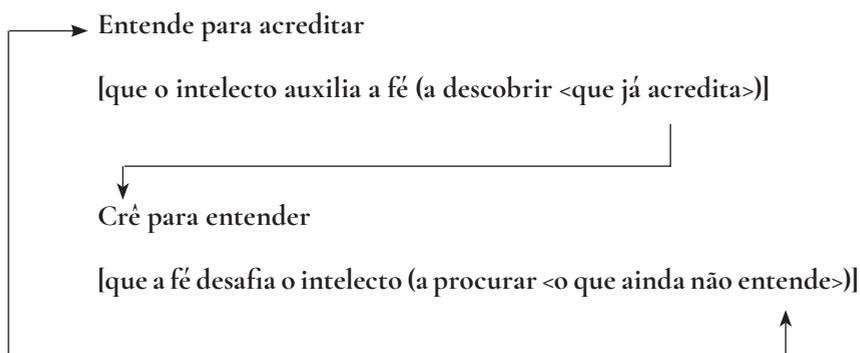
Como ambos dizem a verdade, em que ficamos? O proverbial *intellege, ut credas; crede, ut intellegas* parece encerrar um engenhoso expediente oratório. Por isso Agostinho tem necessidade de ser mais claro:

14. Cf. MIRANDA José C., «Introdução», in TERTULIANO, *Apologético*, Lisboa: Alcalá, 2002, 21-22

15. *Intellegi omnis homo vult; intellegere nemo est qui nolit; credere non omnes volunt. Dicit mihi homo: “Intellegam ut credam”. Respondeo: “Crede ut intellegas”. [...] Ille quem contra me constitui [...], non nihil dicit etiam ipse, cum dicit: “Intellegam ut credam”. [...] Ergo ex aliqua parte verum est quod ille dicit: “Intellegam ut credam”, et ego qui dico “Immo crede ut intellegas”.* AUGUSTINUS, *Sermo* 43, 4, 9

«Vou dizer-vos em poucas palavras como devemos compreender isto sem nenhuma controvérsia: entende para crer na minha palavra; crê para entender a palavra de Deus».¹⁶

Agora sim, entendemos e podemos acreditar em Agostinho: ao desnivelar a relação entre fé e razão em dois planos assimétricos, o da palavra humana (*verbum meum*) que precisa de receber razões para dar crédito, e o da palavra de Deus (*verbum Dei*) que requer fé para conceder razões, o hiponense resolve a tensão entre as duas faculdades, evitando a artimanha gratuita e banal de uma circularidade redundante, pleonástica ou tautológica. Se arriscássemos a reescrever a tese agostiniana num descritor esquemático, o resultado seria



À luz desta esquematização formal, percebemos até que ponto cada um dos extremos da relação remete para algo que, no plano da fé, não é mais um conteúdo de fé (*fides quae*) mas um vislumbre inteligente da sua credibilidade (*fides qua*), tal como, no plano da razão, não é mais um conteúdo racional mas uma anuência confiante à sua razoabilidade.¹⁷

16. *Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intellege, ut credas, verbum meum; crede, ut intellegas, verbum Dei: Ibidem, 43, 9*

17. Cf. ROSA José M., «A credibilidade da fé. Fenomenologia da existência crente», in *A Transmissão do Património cultural e religioso*, Lisboa: Edições Paulinas, 2005, 7-30; cf. também ROY Olivier du, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, Paris; Institut des Études Augustiniennes, 1966, 114-148

Conclusão

Em suma, os dois paradigmas seleccionados, o apologético de Tertuliano e o ciclomórfico de Agostinho, atestam em que medida a relação entre fé e razão releva de uma tarefa protensiva, incessante, inacabada, que o paradigma “circumlógico” só em parte interpreta.

No seu clarividente e afamado ensaio *Croire et Comprendre*, Pierre-Jean Labarrière aduz:

« o movimento [histórico e lógico da fé (*croire*) e da razão (*comprendre*)] irá, com efeito, do confronto à sinergia; exprimindo uma reorientação e um despertar para uma nova figura (...); desenhando um itinerário semeado de nomes, de sistemas, de esforços de pensamento e de vida, de tentativas de solução, de combates e armistícios, de tentativas de subjugação, de pretensões e revoltas, de injustiças e actos heróicos (...); visando um diálogo estrutural entre a vida e a palavra (...), num absoluto respeito pelos elementos que compõem a experiência humana : acreditar e compreender, adesão e procura, obediência da fé e demanda de inteligibilidade são actos do mesmo espírito.»¹⁸

Talvez o Credo, que tantos de nós proclamam em comunidade de fé (o mesmo se poderia dizer, *mutatis mutandis*, de um Manifesto como o do Círculo de Viena...), ainda constitua a referência mais cristalina dessa relação tensional, ao entrelaçar, com credível racionalidade e razoável credibilidade referentes existenciais (Pai...), factos históricos (sob Pôncio Pilatos...), conceitos metafísicos (consustancial...) e obviamente noções teológicas (ressurreição...). Do desvelo por essa relação entre fé e razão dependerá o enredo e a cumplicidade epistemológica que a filosofia e a teologia souberem engendrar entre si. Sem duplos, nem efeitos visuais. Nela ter-se-á de jogar uma cartada a partir da qual a filosofia ofereça à teologia a possibilidade transcendental de uma fenomenologia que ma-

18. LABARRIÈRE Pierre-Jean, *Croire et Comprendre*, Paris: Cerf, 1999, 43-45

nifeste a credibilidade da “logia” que ostenta em epígrafe e também a partir da qual a teologia ofereça à filosofia a transcendente oportunidade de uma hermenêutica que amplifique o sentido da “sophia” de quem se diz amiga ou amante.

Entre os extremos inóspitos do *credo quia absurdum* e do *intelligo quia absolutum* (poder-se-ia neste caso dizer), urge o intervalo de uma tensão que se deve cumprir em síntese e unidade vitais em cada indivíduo, uma tensão que diferencia sem separar, que integra sem confundir e que relaciona sem opor fé e razão. Quanto mais tensa a corda estiver, mais longe do arco será lançada a flecha, mais audível na lira será a tangência, se a ninguém exasperar esta inesperada visita de Heraclito.

CULTURA E HORIZONTE DE SENTIDO. REFLEXÕES (IN)CONCLUSIVAS A PROPÓSITO DE H.-G. GADAMER

Grande temeridade minha, pretender exaurir o que, há mais de vinte séculos, a Filosofia nunca ousou consumir – uma “conclusão” – e, nesse sentido, exaurir o que, de certeza, qualquer um de vós, de nós, colheu e apropriou deste Colóquio dedicado a um dos vultos maiores da filosofia contemporânea, Hans-Georg Gadamer. De Aristóteles – esse jovem promissor da cultura actual, nas palavras de Jorge Luis Borges – para além da cáustica ironia contra o desejo de ter razão a todo o custo, colhi também a sensata advertência de que nem tudo se afigura demonstrável, e, assim sendo, conclusivo ou concludente.

Não concluirei, portanto. Procurarei apenas devolver intacta a ressonância de alguns aspectos da hermenêutica gadameriana que, após uterina gestação de nove palestras, vieram à luz pelas autorizadas reflexões de Maria Luísa Portocarrero, Joaquim Cardozo Duarte, João Vila-Chã, Artur Morão, João Duque, Michel Renaud, Joaquim Cerqueira Gonçalves, Maria Pereira Coutinho e Manuel Cândido Pimentel. A partir de cada uma dessas dádivas teóricas, arriscarei a colher o que com o influente pensador alemão – mas também apesar dele e para além dele – podemos assinalar como emergente e impreterível tarefa da Filosofia: mais do que “oficializar” uma conclusão, o “ofício” filosófico deve cuidar da eclosão fenomenológica do sentido do mundo pela inclusão hermenêutica das múltiplas, diferenciadas e infinitas possibilidades do texto da vida.

À sua medida – ou dentro da medida que cada um de nós lhe quiser dar –, a realização deste Colóquio dedicado a Hans-Georg Gadamer pretendeu reencontrar-se, em português, com um singular pensador para quem a Filosofia se concretiza e autodetermina como construção viva do *lógos*. Viva, não frenética ou pavoneante – nascida, portanto, do espanto e da admiração; amadurecida, para além disso, numa tradição cultural europeia que ousa questionar e sondar criticamente os seus fundamentos e possibilidades; exercitada, enfim, numa vontade de realização poética e prática do sentido. A hermenêutica gadameriana atesta, por isso mesmo, que a Filosofia não instala a sua clareira vital em montras ou em vitrines: em bom rigor a sua circunspecta condição aproxima-se muito mais da vocação artesanal da tecedeira do que propriamente na pose estudada da vedeta ou da manequim. Não dá nas vistas, dá a ver; não dá pensamentos, dá que pensar. Não outorga competências, estatutos e funções, apenas propicia o exercício de uma discreta e paciente transformação.

Agraciados pelas intervenções de quantos, ao longo deste Colóquio, generosamente mediarão algumas das propostas mais desafiantes do pensamento gadameriano, todos pudemos testemunhar até que ponto mais do que fertilizada *in vitro*, a Filosofia cultiva-se *in vivo*, actuando como fermento da gentil, serena e promissora levedação desse pão-nosso cultural que quotidianamente a todos alimenta, até mesmo os que colheram o que não semearam, ou os que semearam sem, todavia, terem sido merecedores das sementes que à mão lhes foram confiadas.

A metáfora seminal não é intempestiva. Com efeito, convocar a realidade como horizonte de cultivo, culto e cultura, arar e sulcar o sentido do mundo da vida e da vida do mundo, tal me parece ser esse o nó alegórico capaz de enlaçar os três filamentos hermenêuticos que inspiraram o título do presente Colóquio: “Experiência-Linguagem-Interpretação”. Cada um dos que nele intervieram pôde atestar em que medida textos tão luminosos quanto provocadores como *O problema da consciência histó-*

rica (1958); *Verdade e Método* (1960); e *A arte de compreender: I. Hermenêutica e tradição filosófica; II. Hermenêutica e campo humano da experiência* (1982), constituem uma espécie de trilogia onde Gadamer procura justamente rematar esse aludido enlace.

Em *O problema da consciência histórica*, o filósofo alemão procura responder à questão: «como pode um conhecimento consciente da sua determinação histórica encontrar-se tocado por uma pretensão de verdade?». Wilhelm Dilthey já esboçara uma tentativa de resposta, insatisfatória ao que parece, porquanto cativa de uma aporia incapaz de conciliar o carácter eminentemente histórico de uma Filosofia da Vida com o lastro cienticista onde, em larga medida, assenta o escrutínio metodológico da verdade. É certo que Heidegger abre as portas a uma concepção de historicidade mais refinada e adequada, ao inscrever o problema da compreensão histórica no subsolo de uma Ontologia fundamental. Aditivando-lhe o repto da ética aristotélica, segundo o qual se torna problemático qualquer método que, arrimado à sedutora panaceia da “exactidão”, pretenda domesticar um saber-em-situação, a hermenêutica heideggeriana da estrutura existencial da compreensão oferece a Gadamer a possibilidade de recentrar epistemologicamente o problema da Tradição, até então ainda excessivamente manietada a persistentes e inconsequentes procedimentos retrospectivistas. Para Gadamer, com efeito, a Tradição já não se reduzirá mais a um subestimável procedimento cognitivo ao lado de outros, mas, enquanto entrelaçado na urdidura cultural da historicidade humana, constituir-se-á, doravante, como condição de apropriação de qualquer modelo de conhecimento, incluindo o científico.

Já no que, por seu turno, concerne à obra *Verdade e Método*, o nosso filósofo apresenta um projecto hermenêutico tecido em percursos de incursões e recursos, em meditações alimentadas de mediações múltiplas e entrelaçadas – não necessariamente unificadas ou homogéneas, entenda-se – parecendo repercutir, de certa forma, a advertência de

Hegel, segundo a qual qualquer operação metodológica deverá permanecer sempre aquém da vasta amplitude de um saber que, apesar de todos os hercúleos esforços e inconfessas motivações, apenas se pode oferecer na superação dialéctica dos seus resultados. Nessa medida, a Filosofia impõe-se como acto de generosa e paciente abertura ao outro e à diferença. Ela visa, mediante a experiência, uma reconciliação do espírito consigo próprio no fluxo renovado da historicidade; deixa-se tocar não tanto pela questão da verdade, mas por uma verdade em questão que nenhuma ordem metodológica pode reduzir, simplificar ou sequer uniformizar.

Finalmente, em *A arte de compreender*, H.-G. Gadamer lança os alicerces e ergue os andaimes de uma construção hermenêutica que, do ponto de vista da sua arquitectónica mais profunda, não implica uma litigância teórica, ou uma exigência de escolha de uma tese em detrimento de outra, nem tão pouco equivale a uma afirmação tética ou dogmática. Para além do seu múnus de *inter-pretação*, a hermenêutica é outrossim *inter-pelada* a uma arte da *inter-rogação* graças à qual o saber filosófico se pode plasmar em diálogo recitado (embora rigoroso e firme) e descontínuo (embora reiterado e fiel), numa permanente auscultação que não confunde urgência com precipitação. Por isso mesmo, só nos trilhos de uma história da arte entende Gadamer poder extrair o máximo potencial dessa vocação. Cabe à obra de arte, com efeito, deixar-se investir do poder de reconduzir o acto de interpretação e de compreensão à experiência plurívoca e libertadora do «jogo». As ciências humanas, e de modo particular a Filosofia, estão em jogo, quando se polarizam numa ontologia da experiência temporal, cifrada por um lado nos acontecimentos ocorridos e nas obras produzidas, e recriada por outro num círculo hermenêutico que equilibra e medeia culturalmente a tensão entre objectividade e tradição, unindo assim passado, presente e futuro.

Uma fenomenologia apontando para uma Ética da Acção e uma hermenêutica tendendo para uma Ontologia da Diferença e da Relação, eis o

que, a bem dizer, se poderia constituir como legado de um testamento espiritual gadameriano para a constituição de uma Agenda, dir-se-ia mesmo de uma Fazenda Filosófica, para os tempos que são os nossos.

Recentemente, por mão do seu Director-Geral, Koïchiro Matsuura, a UNESCO promoveu um amplo fórum reflexivo com o intuito de avaliar e ponderar, em termos prospectivos, a amplitude dos desafios a que o Séc. XXI não se poderá eximir. Tal omissão acarretaria o risco de precipitar, a médio-longo prazo o colapso das referências civilizacionais da própria humanidade. Nessa cimeira, o que impressionou não foi tanto o cosmopolitismo cultural, técnico e científico das reflexões, nem tão pouco o inegável prestígio de algumas das personalidades envolvidas como Ilya Prigogine, Alain Touraine, Stephen Jay Gould, Jean Baudrillard, Gianni Vattimo, Michel Walzer, Jacques Attali, Boutros Boutros-Ghali, etc.; o que verdadeiramente espanta é a tendencial convergência e a crescente solicitação do contributo das Ciências Humanas para a monitorização de problemas que, pela sua densa e transversal complexidade, estávamos habituados a endereçar em exclusivo para cientistas, tecnocratas e políticos. Como evoluirão a demografia e os paradigmas familiares? Que desafios nos colocará a Bioética? Que novos tipos de patologias afectarão o género humano? Qual o destino da água, alimentação, e energias nas suas múltiplas variantes e alternativas? O que esperar em termos culturais das línguas maternas e dialectos micro-sociais, da arte, e das religiões? Como encarar as mutações associadas às novas exigências educativas e modelos de participação cívica e política? Como evoluirá o sistema democrático? Qual o papel da ciência? Como selar e regular novos contratos e pactos sociais na era da infor-comunicação interactiva, acelerada e ubíqua? Como se integram os critérios de macro-convergência com dinamismos micro-localizados no mesmo ecossistema económico? Como se articulará o trinómio produção-repartição-consumo em contexto globalitário? Que formato assumirá a relação economia-ecologia? Ora, quando o Director da Organização de Análise e Previsão da UNESCO e principal co-autor do

Relatório prospectivo internacional “Um Mundo Novo”, Jérôme Bindé, enfatizou a relevância crítica da Filosofia nesta trama de problemas, e quando o laureado físico-químico, Ilya Prigogine usou da palavra para lembrar que «os gregos antigos legaram dois ideais: (...) o da formação de um sistema de ideias (...) em função do qual todos os elementos da nossa experiência possam ser interpretados; e o da democracia, baseado no pressuposto da liberdade humana, da criatividade e da responsabilidade», nenhum coro trágico clamou, nesse fórum, para que os dois intervenientes se retirassem de cena e regressassem a casa remetidos a um confrangedor silêncio.

Colocar as Ciências Humanas na rota grandes desafios, nunca poderá redundar em derrota da Filosofia, a menos que estejamos dispostos a substituí-la por um qualquer sucedâneo epistemológico, pretensão que, à luz da diagnose gadameriana, a Tradição ocidental sempre se revelou capaz de frustrar. O problema, já se vê, não reside nas Ciências Humanas nem, tão pouco, na Filosofia. Decorre de um erro de paralaxe, motivado por um deficiente enquadramento das nossas expectativas psico-socio-ideológicas:

1. esperamos que a Filosofia pense antes do tempo, e o que Gadamer nos aponta é que a Filosofia precisa de tempo para pensar – nesse sentido, não lhe fará tanta falta o tempo medido, cronometrado, ou a cronologia da historicidade, quanto o Tempo poiético e kairológico da ocasião auspiciosa para plasmar a historicidade de cada texto e de cada leitura possível do mundo;
2. esperamos que a Filosofia seja hermética, sibilina e excêntrica, e o que Gadamer nos propõe é uma Filosofia hermenêutica, criativa e atenta aos sinais dos tempos;
3. esperamos que a Filosofia se infiltre no circuito do que Heidegger designou de “falatório quotidiano”, que mercadeje opiniões nas feiras mediáticas ou que se converta em manual de instruções, e o

que Gadamer nos sugere é que a conversão da *doxa* ao *lógos* não decorre da troca de um modelo científico por um modelo jurídico de razão, nem da substituição de uma matriz logico-demonstrativa por uma matriz retorico-argumentativa ou pragmático-opinativa do pensar, mas radica na reapropriação reflexiva que devolve à Filosofia os utensílios com que, no tear das Linguagens naturais e maternas, há-de urdir conceitos para definir o que diz, há-de tecer metáforas para fazer o que lê, há-de enredar discursos para dizer o que quer e, finalmente, há-de tramar mundividências para que cada qual se leia no que faz;

4. esperamos que a Filosofia seja útil, no estribilho oco e deprimente de que não possui eficácia, não apresenta resultados, não dispõe de alavancas para resolver os problemas das pessoas, e o que Gadamer solicita à Filosofia é que mantenha em aberto a capacidade de indagar, inquirir, interrogar – o que não é fácil nos dias que correm, visto que a forma mais sinistra e larvar de censura ou inquisição não é tanto aquela que rasura ou queima as respostas, mas sim a que caustica e incinera as questões;
5. esperamos, enfim, que a Filosofia explique tudo, mimando os tiques positivista, determinista e metodologista das ciências ditas exactas ou naturais (que, de resto, ela mesmo historicamente engendrou), e o que Gadamer nos desenha é uma Filosofia que, resistindo à sua totalitária veleidade de insolvência histórica e mundana, invoca a racionalidade da acção na sua tendência de universalização concreta e diferenciação integrada, espelhada de modo eminente na arte.

Gostaria de sublinhar, antes de terminar, um aspecto que, neste Colóquio, adquiriu dimensão digna de nota. A trajectória filosófica de Gadamer encontra um dos seus desenlaces mais afortunados na visita assídua aos pensadores clássicos da antiguidade. Permito-me recordar que uma das suas obras inaugurais se intitula precisamente *A ética dialéc-*

tica de Platão (1931) e que uma das últimas, vinda a lume em 2000, tem por título *A ideia de bem como desígnio platónico-aristotélico*. Não deixa de ser sintomático... Reescrever o presente com os clássicos gregos, eis – porque não dizê-lo? – um dos mais sugestivos prolegómenos gadamerianos a toda a filosofia futura. Antes de os lermos já nos encontramos lidos por eles.

Enfim, para não concluir...

Consta, na *República* de Platão, que Sócrates, após ter descido ao Pireu e aprestando-se a regressar à cidade, foi interceptado por um pequeno escravo que, a mando de Polemarco, jovem herdeiro do provector e experimentado Céfalo, tinha vindo a correr para lhe pedir que detivesse a sua marcha de retorno: «Onde está o teu senhor?» terá inquirido, fulminante, o nosso moscardo...

Estaremos dispostos a expor a Filosofia à mesma admoestação socrática? O pensamento hermenêutico gadameriano parece garantir-nos uma temporária imunidade; quanto ao resto, tudo continuará a depender de nós, no *pré-conceito* de que a melhor Filosofia possível será, possivelmente, a Filosofia melhor...

DA QUEDA E ENDIVIDAMENTO COMO FIGURAÇÕES ONTO-ÉTICAS DA CULPABILIDADE

Introdução

Ocidente, lugar do sol-posto. Metáfora inquietante, sem dúvida, pela sina de que é portadora: destino de ocaso e, por disseminação semântica, de queda, declínio, lapso, catábase, descida... Talvez por isso, a cultura dita ocidental transporta, desde a sua gestação grega, um ímpeto não apenas iconoclástico¹, mas também ecoclástico²: o acto de quebrar imagens, porventura espelhado hoje em multiforme crise de representações (simbólicas, existenciais e institucionais), convoca o gesto de demolição dos múltiplos abrigos ou nichos onde a cultura humana se aloja, expressa e desenvolve. De tal ecoclastia, constituem sintoma irrecusável não apenas a experiência traumática de relações beligerantes entre Estados, ou fracturantes na mesma sociedade, mas também, e sobretudo – porque mais subtil e camuflado – as constantes agressões ambientais e consequente degradação ecossistémica (no plano *oiko-lógico*), a persistente adopção de modelos de desenvolvimento tão globalitário e autofinalizado quanto assimétrico, desenraizado e desumanizado (no plano *oiko-nómico*),

1. Da etimologia grega *eikon* (imagem) – *klao* (partir; quebrar), por conseguinte, em sentido literal, “destruidor de imagens”.

2. Da etimologia grega *oikos* (casa) – *klao* (partir; quebrar). O termo “ecoclasta” (em sentido literal, *oiko-klastes*, demolidor de casas) possui neste artigo valência pragmática restrita: o seu emprego pretende sugerir um efeito de homologia semântica com *eikono-klastes* (iconoclasta).

e mais recentemente algumas derivas inconsequentes na orientação fundamental da manipulação genética humana (no plano *bio-éthiko*).

Em tempos de crepuscular desassossego, a ética tende a ser episodicamente requisitada, não raro a título de urgência, como solução senão capaz de inverter, pelo menos apostada em suster, ímpetus cataclísticos de diferentes ordens de escala ou natureza. Fará sentido, porém, esta cíclica confiança na ética? Ainda que uma análise mais fina e penetrante dos contornos de um certo mal-estar civilizacional revele que não se sabe muito bem com que questão lidamos quando falamos de ética, o certo é que de tempos a tempos, a reflexão em torno do *oikos* (etimol. “casa”, “lar”, “morada”, e por extensão “costume”, “moral”...), e sobretudo do *ethos* (etimol. “toca”, “habitação”, “hábito”, “carácter” e por extensão “habitual”, “disposicional”, “ético”...), transforma-se em estância preferencial de migração e nidificação teóricas das mais variadas latitudes. Cuidar da toca onde me abrigo e refugio (*ethos*), ou ainda da casa onde moro (*oikos*), converte-se, a partir das suas multiformes acepções hermenêuticas³, no repto a ser assumido como um dos prolegómenos a toda a ética futura (glosando abusivamente a lição crítica kantiana). O clássico trinómio família (*oikos*) – povo (*ethnos*) – cidade (*polis*), em função do qual os pensadores clássicos hierarquizavam a experiência cívica e política, consagra essa umbilical ligação da experiência mundana e vivencial ao espaço onde “estou” e onde me “faço”, constituindo significantes privilegiados de nichos potenciadores da acção humana em comunidade.⁴

Sendo certo que o recurso a uma dramatização da culpa se afigurou sempre como um dos expedientes privilegiados para apaziguar a consciência infeliz, ou até mesmo a má consciência, do desmoronamento

3. A propósito de uma topologia criadora da imagem da casa e respectivas ressonâncias cósmicas e existenciais, vide BACHELARD Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris: PUF, 1957, 23-85

4. Muito provavelmente não será à toa que, do ponto de vista politológico, a actual ideia de um espaço integrado de pátrias europeias, numa lógica “trans” ou “supranacional”, sob o epíteto de *casa comum*, decorre ainda dessa acepção primordial que os antigos gregos já consagravam sob a forma de *syn-oikia*, e a tradição cristã sob o designativo de *oikoumena*.

dessa condição habitante, não deixa contudo de causar estranheza que um dos inextricáveis nós górdios da reflexão ética ocidental, nem sempre desfeito com alexandrina astúcia pela tradição filosófica, se prenda justamente com o fundamento radical da culpabilidade. A semelhante incapacidade, respondeu a seu tempo a psicologia, ao procurar demarcar fronteiras bem nítidas num território onde a ética – ou porque não soube, ou não pôde, ou não quis – revelou claro desnorte para o fazer. Sob o signo do inconsciente, a psico-logo-terapia freudiana pareceu assumir, sob variados aspectos, a vanguarda dessa ocupação e demarcação territoriais, apetrechada, como se pressentia, de dispositivos não apenas explicativos do ponto de vista epistemológico, mas também operacionais do ponto de vista clínico.⁵

Em traços muito genéricos e sumários, o inconsciente manifesta, segundo Freud, o seu larvar endopsiquismo numa dupla perspectiva: enquanto afectado pela patética eclosão de representações arquetípicas opressivas; e enquanto tocado pela patológica incidência de vivências originais reprimidas. No porte programático de *Totem e tabu*, o filósofo elabora a conjectura da crença ancestral numa falha primordial suscitada pelo assassinio do progenitor do núcleo originário da horda ou tribo, consistindo o sentimento de culpabilidade na memória persistente desse parricídio fundador.⁶ Já na obra *O inconsciente*, alertará, além disso, para o facto de a essência do sentimento humano consistir em se dar a perceber à consciência. Tal manifestação, que o síndrome da culpa perverteria, tenderia a alojar-se e a insinuar-se no mundo das

5. Vide RICOEUR Paul, *De l'interprétation*, Paris: Seuil, 1965, designadamente Livro III (*Dialectique: une interprétation philosophique de Freud*), Capítulo 1 (*Epistémologie: entre psychologie et phénoménologie*), pp. 337-406: este segmento textual constitui, a nosso ver, não o único, mas provavelmente um dos diagnósticos mais desassombrados das aspirações, e também dos limites, da epistemologia freudiana.

6. Mitogénese de onde, aliás, se terá autonomizado o relato genesiaco do pecado original, substituído na casa freudiana pelo sucedâneo religioso, não da morte do “pro[to]genitor”, mas da cisão com o divino: cf., a propósito, FREUD Sigmund, *Dostoiewsky y el parricidio (1927)*, in *Obras Completas*, 3 vols., trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, tomo III, pp. 3004-3016

representações, originando o tão proverbial quanto exótico binómio “culpabilidade-inconsciente”.⁷ Por outro lado, como desenlace da fundamentação protológica da culpabilidade, Freud avalizará, mormente em *Luto e melancolia*, o compromisso estrutural entre auto-censura melancólica e dilaceração introjectal do eu, mecanismo pelo qual uma parte do sujeito se defronta em instância crítica (exprobatória ou sancionatória) com a outra, tomada esta como objecto perdido enquanto amado e amado porque perdido: tal fractura instauraria, por seu turno, o também ele indissolúvel e enigmático binómio “consciência moral – censura interior”.⁸ Para preencher o hiato de tal cisão, o esforço de Freud fixar-se-á sempre no intuito “soteriológico” de salvar o culpado por dissolução do sentimento de culpa, num duplo trilho: numa perspectiva funcional, procurando (mediante hermenêutica pouco esclarecida, diga-se de passagem) apontar a inoperância do mandamento cristão do “amor ao próximo”, posto que incapaz de neutralizar a agressividade reprimida pela ciclópica vigilância do superEgo, sentinela esfíngica contra a qual qualquer assomo de luta apenas resulta na compressão, volta após volta, da espiral destrutiva **culpa > auto-repulsão > culpa...**; numa perspectiva matricial, visando subestimar, ou mesmo desactivar, o estigma moralizador do sentimento de culpabilidade, por ele considerado como expressão irracional e inconsequente de reordenação, posto que incapaz de pagar o preço da dilaceração intrapsíquica, podendo até mesmo induzi-la em determinadas circunstâncias limite.⁹ Finalmente, na inflexão para o mundo da linguagem, Freud logra obter o nicho onde a culpabilidade patenteia indícios existenciais (vigis ou oníricos) investidos de significado e, *ipso facto*, abertos às possibilidades analíticas

7. Cf., respectivamente, *Idem*, *Totem y tabú* (1912-13), in *op.cit.*, tomo II, pp. 1745-1850; e *Lo inconsciente* (1915), in *op.cit.*, tomo II, pp. 2061-2082

8. Cf. *Idem*, *El duelo y la melancolía* (1917), in *op.cit.*, tomo II, pp. 2091-2100

9. Em luminoso artigo dedicado à análise psicológica do sentimento da culpabilidade, M. Schneider alude a um texto de Freud, datado de 1916, onde alegadamente o filósofo sugere a possibilidade de alguém se “tornar criminoso por sentimento de culpabilidade” e não pela lógica inversa: cf. SCHNEIDER M., «Culpabilité (sentiment de -)», in A.A.VV., *ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE UNIVERSELLE. LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES*, tome 1, Paris, 1989, 526

de uma verbalização catártica e restaurativa dos equilíbrios perdidos.¹⁰ Desta feita, a culpabilidade pode ser processada e curada enquanto “acto de palavra” estruturante no cenário de duas actuações até certo ponto sobreponíveis, a saber o da exumação e o da regeneração, mediante as quais psicanalista e paciente se procuram coadunar no assimétrico intervalo entre informação adutora e comunicação indutora.

Todavia, importa desde já interrogar e averiguar se haverá razões assim tão sólidas para crer que o evento da culpabilidade se deixe manejar apenas num limiar patológico susceptível de precipitar tanto as explicações psicogenéticas como os procedimentos psicanalíticos?¹¹ Até que ponto os intuitos protocolares da praxe freudiana não traduzirão ainda uma visão póstuma, reciclada, do que poderíamos designar de preludial ontologia da culpabilidade?

I. O lugar antropológico da culpabilidade: relação umbilical das expressões mito-religiosas, psico-sociais, jurídico-morais da culpa com a ontologia.

Desde os primórdios da cultura ocidental, as multímodas expressões do *mea culpa* têm convivido de forma mais ou menos evidente com a reflexão acerca dos limites da condição humana. O vislumbre grego da trágica desmesura da *hybris*, a intuição bíblico-teológica da perturbação cósmica da *queda* e do *pecado*, a convicção social do efeito desorganizador da *transgressão*, o sentido psicomórfico dos *lapsos* do quotidiano, fertilizaram o campo histórico e originário que tornou possível a multifacetada perspectivação que o problema exige. Todavia, não deixa de ser estranho verificar como a persistente sedução e desvelo ocidentais pelo culto da falha parece contrastar liminarmente com o lastro apoteótico e triunfalista das revoluções libertárias, com a ideia demiúrgica de progresso económico e social, e com uma generalizada profissão de

10. Cf. FREUD S., *Psicoanálisis* (1909-10), in *op.cit.*, tomo II, pp. 1533-1563; e *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (1915-17), in *op.cit.*, tomo II, pp. 2123-2412

11. Cf. *Idem*, *Neurosis y psicosis* (1924), in *op.cit.*, tomo III, pp. 2742-2744

fé nas conquistas tecno-científicas da cultura.¹² Perante tão contrastado cenário, em que instâncias imputar, então, a instauração da culpabilidade? Na esfera social, enquanto germinal espaço dos estratagemas morais do superEgo e das respectivas modalidades de repressão institucional, e enquanto fonte de supostos constrangimentos exteriores? Porventura na esfera individual de uma subjectividade perturbada pelo remorso da transgressão e respectiva retro projecção agressiva aos putativos interditos sociais? Parece pouco... Com efeito, sem necessidade de dissecar o exemplo extremo daquelas sociedades onde a falta de um só indivíduo é encarada pela consciência grupal como uma falha de todos a ser reparada colectivamente, ou esconjurada por expiatória mediação simbólica ou real¹³, o certo é que a definição e atestação da essência da culpabilidade individual e colectiva permanecem relativamente vacilantes. Por outro lado, não é de todo evidente se, em detrimento das alegações, explicações ou justificações do inculpado, o progresso da inabalável fé no homem ganha mais em preferir a narrativa do psicólogo incumbido do exame dos seus motivos ou motivações, ou a do criminólogo encarregue de refazer a cadeia de provas até ao móbil do acto ilícito.

Quer ao nível das suas polimórficas expressões mito-religiosas, psico-sociais e jurídico-morais, quer dos respectivos mecanismos de punição, pena e castigo, a culpa exhibe colorações diversas cujos matizes se distribuem entre dois pólos extremos: em sentido volátil, ela representa a fulminante percepção incidental de uma falha, lapso ou erro; em sentido mais espesso, traduz a apropriação consciente e responsável da transposição de um limiar, ou limite, traçado por qualquer ordem livremente consentida, seja ela natural, social ou divina. Por conseguinte, apenas ao homem pode ser imputada a transgressão de normas e regras,

12. Cf., a propósito, os estudos de HESNARD Angelo, *L'Univers morbide de la faute*, Paris: PUF, 1949, bem como os de LAFORGUE René, *Psychopathologie de l'échec*, Paris: Payot, 1950

13. Vide, a propósito da temática em apreço, os incontornáveis estudos de GIRARD René, *La Violence et le Sacré*, Paris: Grasset, 1972; *Le Bouc émissaire*. Paris: Grasset, 1982; *Le sacrifice*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, 2003; *De la violence à la divinité*. Paris: Grasset, 2007

códigos e leis, ditames de consciência e mandamentos divinos. Tal extravasamento coloca a consciência em estado de dívida em relação a si, aos outros, bem como à fonte transcendente de onde brota a ordem quebrada ou infringida (chame-se ela Deus, Consciência, Natureza, Estado, etc.). Porque constitutiva do homem, essa mesma ordem pode, *ipso facto*, ser repostada mediante actos expiatórios de sanção, correcção ou redenção, sob a forma simbólica institucionalizada (castigo ou pena), terapêutica (cura ou reequilíbrio), ou ritualizada (perdão ou redenção).¹⁴ Todavia, será que o reduto onde se recupera o equilíbrio pessoal, onde se reparam o dano ou o prejuízo sociais, onde se reata o que se rompeu em termos cósmicos e históricos, onde, numa palavra, se salda e procura extinguir a dívida contraída, relevará apenas de uma dimensão antropológica? Importa, então, averiguar até que ponto a culpabilidade não indicará fenomenologicamente uma ordem estrutural com a qual o homem pode, em face das suas possibilidades e faculdades, de bom-grado consentir – e, precisamente também, nessa medida, livremente transgredir –, mas à qual não pode ontologicamente subtrair-se. Com efeito, o peso *da* ou *na* consciência, o remorso, podem constituir indícios dessa ordem ôntica, tão radical e originária, que nem a recusa do homem em se comprometer com ela é capaz de a subverter ou transtornar: trata-se, por conseguinte, de um vínculo estruturante que não é apanágio de uma escolha ou eleição, mas de uma condição.¹⁵

Não obstante a multiforme gama de sentidos que lhe surge associada, o fenómeno da culpa encontra-se envolvido ainda por algumas suspeitas de considerável amplitude cultural (científica, filosófica, literária, etc.) de que importa dar conta:

1. será pertinente equacionar o fenómeno da culpa, num contexto epistemológico onde a vulgata positivista (analítica ou estruturalista,

14. FIDALGO António, «Culpa», in AA.VV., *LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol.1, Lisboa-S.Paulo: Verbo, 1989, 1252-1254

15. Cf. em perspectiva colateral DOZ André, «L'Ontologie fondamentale et le problème de la culpabilité», in *Revue de métaphysique et morale*, 61 (1956) 2, 166-194

por exemplo) verbera um juízo pouco abonatório para com a descrição hermenêutica das experiências (pré)reflexivas do vivido, e onde a ética, apodada de estorvo ao progresso científico, é liminarmente banida dos circuitos de divulgação habitual do saber?

2. afigurar-se-á relevante enfrentar o problema da culpa, numa época que acusa ainda a ressaca quer das teses freudianas polarizadas nos fluxos infraestruturais da (in)consciência, quer das denúncias neo-positivistas do *non sense* das pretensões gnosiológicas da metafísica, quer das apologias estruturalistas do meta-sujeito e da correlativa morte do homem como superação das aporias da existência, quer, enfim, dos mediatizados clichés que apodam a ética de conspiração e efabulação judaico-cristã?
3. não será extemporâneo um exame hermenêutico da culpa, no interior de uma cultura ocidental que parece cada vez mais incapaz de lidar com o desconfortável problema da finitude à luz da experiência ética e, sobretudo, religiosa? ¹⁶

Para romper o cerco destes múltiplos entraves, intermináveis suspeitas e mútuas recriminações, não interessa tanto insistir na exegese do balanço patológico dos lapsos individuais ou colectivos do quotidiano, nem na catalogação dos erros e falhas morais, nem mesmo na contabilidade daquelas faltas que deterioram a relação pessoal com a imanência própria (de mim), a emanção do outro (comigo), e a eminência do Ser (para e em mim). Não compete à filosofia elaborar o inventário, o escalonamento ou o cômputo da culpabilidade patológica (sob a forma de psico, neuro, ou socio-patias), por mais vinculada que ela esteja com a modelação cultural das crenças religiosas e das convicções epistemológicas,

16. Estas questões constituem objecto de atenção por Tadao Hisashige, quando refere, em *Phénoménologie de la conscience de culpabilité*, que «(...) traiter du thème de la culpabilité éthique ou de la culpabilité personnelle, non-collective, cela donnerait presque l'impression d'un non-sens, (...) à l'époque où de tels aspects de la culture contemporaine, par exemple la suprématie de l'inconscient, dominant (...)»: HISASHIGE Tadao, *Phénoménologie de la conscience de culpabilité. Essai de Pathologie éthique*, Tokio: Les Presses de l'Université Senshu, 1983, 1

ou com o insuflamento axiológico das condutas morais e dos procedimentos deontológicos, ou mesmo com a programação político-social dos modelos educativos. O que está sobretudo em causa é identificar o ponto gravítico da “culpabilidade-de-mim”, procurando *a-presentar* fenomenologicamente possíveis sintomas ontológicos que, em última análise, realcem os contornos psicológicos, jurídicos, morais e religiosos do problema.¹⁷ Com efeito, aquém e além da recolha e catalogação dos significantes patológicos que configuram a “minha culpa”, persiste como tarefa irreduzível a descrição dos fundamentos da culpabilidade, razão pela qual, mais do que a escavação que há-de desenterrar os vestígios que me tornam culpado pelo que fiz, impõe-se o vislumbre do horizonte em que me atesto “em-culpa”. Tornar-se circunstancialmente culpado por ter culpa e ter culpa por ser radicalmente culpável não possuem facticidade equivalente, embora possam coexistir em bipolar tensão. A primeira reclamará uma fenomenologia da “imputação da culpa”; a segunda convocará uma hermenêutica do “estar-em-culpa”. A ponderação desta bipolaridade aponta, por seu turno, para uma reflexão situada em dois níveis de correlação:

- a um nível ético, à sombra do qual interessa saber até que ponto pode a culpa patológica consubstanciar uma teoria do agir poético e prático e ser, simultaneamente, por ela sigificada na figuração simbólica de uma Queda;
- a um nível metafísico, à luz do qual interessa saber se essa sobredeterminação ética da culpa patológica pode acenar, ou requerer até, uma ontologia da culpabilidade no enredo metafísico de uma Dívida.

17. Segundo Alphonse De Waelhens, cabe à filosofia «(...) tentar mostrar, à luz do empolamento patológico, como os sentimentos ou as manifestações de culpabilidade (no sentido corrente destas expressões) podem ser interpretados como **significantes de um fundamento que não eles próprios** (...)»: cf. DE WAELEHENS Alphonse, «De la culpabilité fondamentale: sa signification et ses signifiants pathologiques», in CASTELLI Enrico (aux soins de), *Le Mythe de la Peine*, Actes du Colloque organisé par le Centre International d' Études Humanistes et par l' Institut d' Études Philosophiques de Rome, Paris; Aubier-Montaigne, 1967, 414

II. O lugar ético dos significantes patológicos da queda. Fenomenologia da sua significação.

Ao conceber a culpa como “acontecimento” e como “facto interpersonal”, Martin Buber critica a redução abusiva da *culpabilidade existencial* (Existenzialschuld) à autografia solipsística de um motivo latente ou inconsciente, à transgressão de um tabu, ou à depressiva eclosão de uma neurose.¹⁸ Mercê dessa implicação relacional e divergindo, na sua orientação de fundo, do contexto falibilista de uma “simbólica do mal”¹⁹ – a partir da qual Paul Ricoeur (mormente em *Finitude e culpabilidade*) desmonta o sentido da culpa em correlação com uma acepção de finitude cifrada, entre outros índices hermenêuticos, como “fragilidade afectiva”²⁰ – Buber inscreve a facticidade da culpa num horizonte mundano e vivencial, constituídos pelo Tempo e o Outro. Esclarece o autor:

«(...) Deparamo-nos com um indivíduo que se tornou culpável em virtude de uma falta que durante anos e anos foi perpetuada ou interrompida. Frequentemente é atormentado pela lembrança do seu ser culpável. Mesmo que não seja fulminado pela génese do sofrimento, ele carrega o fardo singular de jamais se esquecer do carácter culpável do seu acto cometido ou sofrido. Ora, aquilo que o assedia sem tréguas nada tem a ver com as reprimendas familiares ou sociais (...): aquilo que verdadeiramente o assalta é a compreensão penetrante, ou susceptível de penetração, do inexorável ponto de partida da acção que desencadeou e se tornou irreparável, enquanto verdadeira compreensão da irreversibilidade do tempo vivido. (...)».²¹

18. Cf. BUBER Martin, «Schuld und Schuldgefühle», in *Werke I, Schriften zur Philosophie*, München: Kösel, Heidelberg: L. Schneider, 1962, 479-480

19. RICOEUR Paul, *Finitudine e colpa*, Bologna: Il Mulino, 1970, 353-408

20. *Ibid.*, 163-226. Por outro trilha fenomenológico seguirá ainda HENRY Michel, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris: PUF, 1985, designadamente o capítulo IX “Le singe de l’homme: l’inconscient”, 343-386

21. BUBER Martin, *op.cit.*, 479

Segundo o autor, portanto, nenhum assomo de culpa pode situar-se na periferia do horizonte ético de uma experiência vivida, aberta e estruturada pela historicidade e pela diferenciação. Mesmo aquela culpa que, em virtude de um processo patológico, se camuflou e eclipsou no emaranhado das suas reviravoltas, empolamentos e impasses, possui uma contrapartida na tecitura da alteridade e da consciência. Ao sinalizar uma transgressão (seja ela a uma norma, lei, dever, ou mandamento), a culpa configura uma transgressão que é, antes e mais que tudo, a *lesão* (*verletzt*) de uma ordem mundana e humana²², de tal modo que danificar e ofender essa relação mundana e intersubjectiva equivale, por correlação, a lesar a ordem do ser do modo de ser do indivíduo culpado.

Aquilo que desenha o gesto – desconcertante, na verdade – do indivíduo patologicamente causticado pela culpa, do indivíduo cuja queda (ocidental, dir-se-ia pleonasticamente, mais do que acidental ou incidental) decorre da perda da *orientação do sentido* da realidade mundana e humana, não é tanto o facto de ele “ter culpa”, mas o facto de a sujeitar compulsivamente a um decaído estado de empolamento inautêntico, sepultando-a em sucessivas camadas de alegações fictícias e hiperbólicas, confundindo discurso com devaneio, consciência moral com focos motivacionais, remorso com mecanismos de auto-censura, auto-comiseração e auto-expiação. Nesse sentido, facilmente se depreende a razão pela qual a culpa patológica fracassa no intento de se autojustificar: ao submergir num processo de inflaccionamento dos actos culpáveis, a consciência afectada tende não só a interiorizar a censura pelo mal infligido a outrem, mas também – ainda mais problemático –

22. Refere a propósito A. De Waelhens: «(...) O que perturba, e o que faz fracassar o processo de inautentificação, é a dimensão de **irrealidade** da culpabilidade patológica: ainda assim, a inautenticidade não só dá testemunho do real, como também é mantida por ele. Com efeito, ou bem que as perversidades confessadas pelo doente são tão monstruosamente aberrantes que não podemos, por um só instante que seja, tomá-las por “verosímeis”, nem tão-pouco o próprio doente, ou bem que a culpabilidade que o doente exprime não é de todo incomensurável em relação aos factos que refere. Ora, estes são os dois pontos onde a culpabilidade inautêntica se encontra particularmente vigilante (...)»: *op.cit.*, 481

em mascarar ou esquecer o verdadeiro fundamento da culpabilidade, ao incorporar o castigo daí resultante como fim absoluto. Apenas na reapropriação dessa memória radical, a culpa pode ser remissível aos níveis de solvência possível, a saber na esfera jurídica pela indemnização e reparação, na esfera psicológica pela catarse logoterápica, na esfera moral pelo esclarecimento de si, e na esfera religiosa pela confissão, contrição e arrependimento.

O que restará então à consciência culpada, caso pretenda prescindir da premência existencial, histórica e biográfica dos textos mundano e humano? Em vez de se deixar seduzir ou impressionar pelo conteúdo dos seus significantes patológicos, deve a consciência de si autêntica restituir a culpa à sua verdadeira destinação ôntica, como se de um imperativo se tratasse. Nesse sentido, explicita Alphonse De Waelhens:

«(...) Se esse fundamento é verdadeiro, importa que ele se encontre constantemente significado pelos acontecimentos e modalidades da existência. Tudo, de certa forma e em certa medida, será significante desse fundamento, à maneira de um alvo convexo para o qual tudo aponta. E sabemos bem que, quanto mais determinado ser humano rompe autisticamente com a realidade e impede de prevalecer nele o princípio desta, mais esse dobrar-se sobre si próprio fará também alastrar (...) significações cada vez mais numerosas e aberrantes desse mesmo fundamento. Em todo o caso, tal como é apanágio da psicose, esses significantes terão perdido para o doente – mas não para nós – o seu teor de significação. Para o que se encontra doente, esses significantes deixaram de ser significantes, já não indicam nada, sendo literalmente tomados, apenas, por aquilo que eles são: não dão mais nada em que pensar (...).»²³

23. *Ibid.*, 414

Empreender um resgate fenomenológico dos significantes patológicos da culpa à luz do fundamento radical e autêntico da culpabilidade²⁴, implica por conseguinte prescindir dos intermináveis inventários de disfunções, sejam elas de etiologia sexual (incesto edipiano...) ou genealógica (parricídio original...), abandonando a trincheira das exuberantes narrações de factos que, na maioria das vezes, acabam por dissolver a eticidade nos expedientes de uma culpabilidade difusa e cada vez mais rarefeita.²⁵ Tais narrativas, apesar de constituírem *matéria-prima* da psicanálise e da psiquiatria, e de, nesse sentido, oferecerem a cada uma desses campos uma legibilidade bem decifrável, perfazem um sentido que não depende apenas da ordem meramente epistemológica (explicativa) ou operativa (terapêutica): elas são, do ponto de vista fenomenológico, significantes mais ou menos privilegiados de outra coisa que não elas próprias.

Essa “outra coisa” que a objectivação supostamente meridiana dos sintomas psico ou neuropáticos tende a subestimar, desafia-nos a colocar o problema da culpa patológica em dois níveis distintos e intermutáveis: a um nível ontológico, na medida em que a culpa patológica denuncia, do ponto de vista fenomenológico, uma oclusão inautêntica do significado do seu fundamento; mas também a um nível ético, na medida em que esse fundamento pode, do ponto de vista hermenêutico, ser compreendido como horizonte estruturante da consciência moral autêntica, quer dizer, da consciência empossada da significação autêntica do seu agir.

A partir de onde interpretar, então, esse fundamento ontológico da culpabilidade? Segundo De Waelhens, esse fundamento pode ser com-

24. Fundamento esse cujo significado permanece, para o doente, no entender de A. De Waelhens, «velado, inacessível e dissimulado»: *op.cit.*, 422

25. No entender de A. De Waelhens, tal narratividade não só tende a agravar a “perda de realidade”, comprimindo a espiral do “ensimesmamento” doentio, como pode distorcer o discurso do paciente acerca da realidade dos factos alegados, sem relação directa com aquilo que verdadeiramente há a dizer entre o paciente e o seu interlocutor, ou seja, a significação objectiva do mal causado: cf. *op.cit.*, 420

preendido e interpretado a partir da hermenêutica heideggeriana da *dívida* (Schuld) contraída à totalidade, e da forma como esse estado de “endividamento” constitui um modo de ser do “ser-aí”.

III. O lugar ontológico do “endividamento” face à totalidade. Hermenêutica do seu fundamento.

Indisponível para viabilizar uma doutrina da culpabilidade baseada em provas experimentais, modelos explicativos ou ocorrências casuísticas, caberá à filosofia, porém, apreender o alcance fenomênico da culpa patológica, evitando as armadilhas da redução pan-psicologista. Ao escutar a lição heideggeriana acerca da “impossibilidade de atingir e determinar ontologicamente a totalidade conveniente ao ser-aí” (tal como aparece tematizado no § 46 de *Ser e Tempo*), percebe-se até que ponto a chave do problema só pode ser obtida no interior de uma radical experiência de finitude e incompletude existencial²⁶ cuja compreensão encerra contornos aporéticos e paradoxais quando posicionada face à totalidade:

«(...) se o cuidado confere plenitude ao todo estruturado do Dasein, ele entra, pelo seu sentido ontológico, em contradição evidente com uma possível condição de totalidade desse ser. O primeiro momento do cuidado, o “avanço-sobre-si”, significa o seguinte: o Dasein existe no desígnio que se limita a ele próprio. “Enquanto existir” até ao seu termo, ele tem de se relacionar com o seu poder-ser. (...) O facto de se “abrir expectantemente à totalidade” sem ilusão, não estorva, de modo algum, o “avanço-sobre-si”. Este momento estrutural do cuidado atesta inequivocamente que, para o Dasein, “permanece” ainda “em expectativa” algo que, como poder-ser, ainda não foi “consumado”. Encontramos, pois, na essência da constituição fundamental do Dasein uma constante incompletude. Nesse sentido, a não-totalidade subentende um permanecer à espera de poder-ser.

26. Cf. HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, trad. de François VEZIN, Paris: Gallimard, 1994, §§ 48 e 52

Entretanto, desde o momento em que o Dasein “existe” de uma forma tal, que nada mais resta esperar de nada, então já terá passado automaticamente para o lado do já-não-ser. E mesmo que pretendamos abolir esta réstia de ser, eis o seu ser reduzido a nada. Nunca o Dasein poderá atingir a totalidade, enquanto fôr aquilo que “vai sendo”. E por pouco que atinja esse limiar, acabou de perder pura e simplesmente o seu ser-no-mundo. Enquanto ser que “vai sendo”, nunca poderá, em suma, realizar a experiência da totalidade (...).²⁷

Posto que o sentido e o orbe da totalidade não é alcançável no desdobramento temporal das possibilidades mundanas, a não ser através da quotidiana atestação mediacional da “morte do outro”²⁸, o Dasein existe na relação tensional entre um *já* (estofa cotidiano das realizações) e um *ainda não* (horizonte de abertura a um desfecho totalizado das possibilidades que se cumpre e extingue com a morte). Este nódulo é crucial para se perceber até que ponto a abertura onde se afigura possível a apropriação existencial do fundamento radical da culpabilidade – patológica ou não – se desenha num *estado de endividamento* (Schuldigsein) que urde a condição finita e inacabada do homem enquanto ser em expectativa. Esclarece Heidegger, no § 48:

«(...) A que estado nos referimos, quando falamos de “permanecer em expectativa”? A expressão designa aquilo que indubitavelmente “pertence” a alguém, mas que lhe falta ainda. O permanecer em expectativa quando há que colmatar uma carência, fundamenta-se numa relação de pertença. Assim, permanece como exigência, por exemplo, o saldar de uma dívida, enquanto esta subsistir. (...) A amortização da dívida, no sentido de liquidar o que falta para ficar saldada, equivale às prestações pelas quais ela vai sendo saldada, (...) até ao momento em que se conseguiu reunir a soma devida. (...)».²⁹

27. Cf. *Ibid.*, § 47, 236

28. Cf. *Ibid.*, § 47 ss.

29. *Ibid.*, § 48, 242

Vemos pois, como, de acordo com a exegese heideggeriana do “estar-em-dívida”, é evocada a provisória incompletude dos elementos que deveriam estar reunidos para formar uma totalidade. O que determina, contudo, a condição da minha finitude face à totalidade é o facto de os meios de pagamento da dívida ainda não terem sido reunidos nas mãos do credor. A partir do momento em que o estiver, isto é, quando a soma desses meios de pagamento tiverem saldado o total daquilo que devo, então a minha dívida será sido extinta. Ora, o que constitui o estado de radical e inalienável endividamento do ser-aí é o facto, por um lado, de não ter meios de saldar a dívida enquanto ser mundano vinculado aos índices da temporalidade, e por outro pelo facto de a morte, que poderia constituir o momento da liquidação da dívida contraída, surgir como um “já não” estar na mundaneidade. A aporia é evidente: enquanto instalado na temporalidade, o ser-aí não pode reunir os meios de pagamento para saldar a dívida; no momento em que porventura a poderia saldar, isto é, com o evento da morte, já a dívida se tornou irrelevante, em virtude do desenraizamento do indivíduo da mundaneidade e, nesse sentido, da pulverização do horizonte possível de solvabilidade. É precisamente esta impossibilidade de solvência que, segundo Heidegger, constitui o timbre ontológico da condição endividada do ser humano, e, nesse sentido, da sua radical culpabilidade.

Ao arripio da exegese heideggeriana da finitude, De Waelhens colhe, a nosso ver, uma interpretação possivelmente mais adensada e diaporética:

«(...) O exemplo do fruto que amadurece colocar-nos-á na proximidade de uma concepção mais exacta <do problema>, é certo, embora nos revele também novas antíteses. Ao contrário da dívida, é o próprio fruto que deve transformar a sua imaturação em maturidade. Antes de ela se dar no fruto, enquanto é fruto, a maturidade não existe algures nem fora dele. Contudo, a maturidade confunde-se com a perfeição do fruto. Aqui não há, por conseguinte, lugar para a morte do homem. Se a morte anulasse os meus possíveis, então

ela não adviria até que esses possíveis estivessem consumados. Ora, além do mais, a morte é indiferente à nossa perfeição. Ela precede-a, ou vem no seu encalço. A morte não significa o “termo da vida”, da mesma forma que a extinção da dívida significa o “termo” dos pagamentos, mas o contrário, dado que a morte está em nós, é que somos um “ser-para-o-fim”. (...)».³⁰

O excerto supramencionado cumpre neste ponto uma função supletiva da tese heideggeriana: faz-nos ver como a possibilidade de a totalidade deixar de ser identificada com um “ainda não” eternamente adiado e nunca atingido, passa a ser encarada como **exequível** na existência. Ora, é justamente no limiar aberto dessa possibilidade – dado que a morte se encontra inscrita no próprio fluxo existencial da realização das minhas possibilidades, e não instalada fora dele – que deflagra ontologicamente a radical experiência da culpabilidade, bem como a “voz” exortativa, apaziguadora ou admoestante da consciência moral. Essa “voz”

«(...) por mais ameaçada que se encontre de aniquilamento, de dissimulação, e de todas as formas de desvios, convida-nos a reconhecer e a tomar posição face à possibilidade suprema que nos constitui na totalidade. (...)»³¹

O que torna patológica a culpa é, em suma, o facto de não se precaver de tal ameaça de aniquilamento e dissimulação, ou seja de sujeitar os seus significantes doentios a um dramático processo de auto-psico-fagia, esperando obter daí uma salvação que possivelmente nunca chegará, enquanto se encontrar decaída (“ocidentada”, dir-se-ia) no reino inautêntico de estratégias legalistas, moralistas ou mesmo fideístas, sucedâneos desfigurados respectivamente das esferas jurídica, ética e religiosa.

30. DE WAELEHENS Alphonse, *op.cit.*, 415-416

31. *Ibid.*, 416

Conclusão

Três considerações sumárias me ocorrem para inventariar um esboço reflexivo, inevitavelmente provisório e prospectivo, face à amplitude e espessura do problema focado:

1. A culpabilidade patológica decorre fenomenologicamente da irreal e exacerbada encenação dos seus significantes imediatos (rebaixamentos, escrúpulos, susceptibilidades, ressentimentos), como consequência da expropriação, deliberada ou involuntária, do respectivo fundamento radical.
2. Heidegger refere-se à *dívida* (Schuld) como índice da condição humana, mas não autoriza a instituir esse fundamento à maneira de um “facto” análogo ao do pecado (em contexto religioso) ou da culpa (em contexto psicológico): ao invés, o pecado e a culpa é que podem ser vistos, em vislumbre fenomenológico, como sintomas privilegiados da finitude radical.
3. Investida do seu fundamento autêntico, a culpabilidade deve ser significada pelas ocorrências e modalidades da existência finita, significado esse inacessível a uma racionalidade estritamente analítica e desconstrutivista cujo protocolo de actuação é, em relação à culpa patológica, literalmente preenchido não com símbolos que apontam para qualquer coisa mais, mas com a proliferação de significantes que tendem a mascarar estratégias de ilibação cada vez mais numerosos, sofisticados e extravagantes (ainda que, não o negamos, perfeitamente legíveis quer do ponto de vista interpretativo da psicanálise, quer do ponto de vista explicativo da neuro-psiquiatria).

Em suma... Oscilando entre o clássico estigma de uma inocência perdida da unidade, e uma ontoscopia heideggeriana que lhe destina uma determinação fundamental do nosso modo de ser aquém da totalidade, a “ocidental” incidência da culpa desafia-nos a reconduzir a culpabilidade à sua matriz eminentemente filosófica, posto que só neste domínio é

possível recuperar as anteriores e posteriores significações dos dados que aí se manifestam, em horizonte mais factício do que fictício, mais estruturante do que estrutural, mais ontológico do que analítico. É certo que o indelével signo de um estar-em-culpa pode, em múltiplos domínios e em diversos graus, servir – e tem servido, de facto – de sombrio viés de manipulação e alienação social, política, económica, religiosa, etc. Todavia, em lugar do pessimismo ou cinismo que tal diagnóstico pode induzir, estamos em crer que a culpabilidade deverá apresentar-se não tanto como momento (*cronológico*) de patética justificação de fobias, revoltas ou desesperos, mas antes como oportunidade (*caiológica*) de poética realização dos infinitos sentidos da vida.

Bibliografia

- AA.VV., *ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE UNIVERSELLE. LES NOTIONS PHILOSOPHIQUES*, tome 1, Paris, 1989
- AA.VV., *LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol.1, Lisboa-S. Paulo: Verbo, 1989
- BACHELARD Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris: PUF, 1957
- BUBER Martin, «Schuld und Schuldgefühle», in *Werke I, Schriften zur Philosophie*, München: Kösel, Heidelberg: L. Schneider, 1962
- DE WAELHENS Alphonse, «De la culpabilité fondamentale: sa signification et ses signifiants pathologiques», in CASTELLI Enrico (aux soins de), *Le Mythe de la Peine*, Actes du Colloque organisé par le Centre International d' Études Humanistes et par l' Institut d' Études Philosophiques de Rome, Paris; Aubier-Montaigne, 1967
- DOZ André, «L'Ontologie fondamentale et le problème de la culpabilité», in *Revue de métaphysique et morale*, 61 (1956) 2, 166-194
- FIDALGO António, «Culpa», in AA.VV., *LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol.1, Lisboa-S. Paulo: Verbo, 1989, 1252-1254
- FREUD Sigmund, *Obras Completas*, 3 vols., trad. Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid: Biblioteca Nueva, 1981

- GIRARD René, *De la violence à la divinité*. Paris: Grasset, 2007
- GIRARD René, *La Violence et le Sacré*, Paris: Grasset, 1972
- GIRARD René, *Le Bouc émissaire*. Paris: Grasset, 1982
- GIRARD René, *Le sacrifice*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, 2003
- HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, trad. de François VEZIN, Paris: Gallimard, 1994
- HENRY Michel, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris: PUF, 1985
- HESNARD Angelo, *L'Univers morbide de la faute*, Paris: PUF, 1949
- HISASHIGE Tadao, *Phénoménologie de la conscience de culpabilité. Essai de Pathologie étique*, Tokio: Les Presses de l'Université Senshu, 1983
- LAFORGUE René, *Psychopathologie de l'échec*, Paris: Payot, 1950
- RICOEUR Paul, *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965
- RICOEUR Paul, *Finitudine e colpa*, Bologna: Il Mulino, 1970, 353-408

A FILOSOFIA E A PERSONALIZAÇÃO ÉTICA DA MORAL EM CONTEXTO EDUCATIVO

Introdução

O tipo continua ali. Ainda não se transformou num mercenário empedernido, dos que entram na sala como se tudo fosse irrelevante. Talvez porque ainda é jovem, ou porque é otimista, ou porque teve um professor que acalentou o seu amor pelas Letras e pela História, acredita que há sempre alguém que merece salvar-se mesmo que chova granizo vermelho sobre Sodoma. Por isso, dia-após-dia, continua a vestir-se para ir para as suas aulas de História com a mesma determinação com que os seus admirados heróis da Ilíada lutam por uma mulher ou por uma cidade sob as muralhas de Tróia. Dito em duas palavras: tem fé.

Ainda não passou a desprezá-los: sabe que a maior parte é malta boa, com vontade de agradar e de brincar. Têm falhas de ortografia e uma pobreza de expressão oral e escrita aterroradoras, e também uma arrepiante falta de educação. No entanto, merecem que se lute por eles. Está certo disso, ainda que alguns sejam uns incorrigíveis bárbaros, ainda que os pais tenham perdido todo o respeito pelos professores, pelos seus filhos e por si próprios.

Não, não os despreza. Ainda o comovem as expressões que fazem de cada vez que lhes explica alguma coisa e eles compreendem, e batem com

o cotovelo uns nos outros, e pedem aos destabilizadores que deixem o professor acabar o que está a contar. Fazem-no estremecer de júbilo os olhares cúmplices que trocam entre eles quando alguma coisa, um facto, um personagem, chama realmente a sua atenção. Aí tornam-se no que ainda são: maravilhosamente apaixonados, generosos, ávidos de saber e de partilhar o que sabem.

Não, não leu ainda o texto da nova lei da Educação, no entanto, quando sente a tentação de apresentar-se no ministério ou na sua delegação regional educativa com uma espingarda e uma caixa de chumbos – “Olá, viva, trago-lhes aqui uma reforma educativa de calibre doze” – conforta-se pensando no que vai conseguindo.

E então recorda a expressão dos seus alunos quando lhes explica a emoção daquele arqueólogo, de vela trémula na mão, na câmara funerária do túmulo de Tutankhamon; ou como uns monges valentes roubaram aos chineses o segredo da seda; ou como venderam caras as suas vidas os trezentos espartanos em Termópilas, fiéis à sua pátria e às suas leis; ou como um impressor alemão e um conjunto de letras móveis mudaram o curso da história humana.

E assim, depois de lhes contar tudo isto, de fazer com que o relacionem com os filmes que viram, com a música que ouvem e com a televisão que vêem, com os acontecimentos que presenciam, considera uma vitória cada vez que os ouve discutir entre eles, desenvolver ideias, situações que ele, com paciente habilidade foi moldando ao seu ritmo com infinita astúcia. Então sente-se bem, orgulhoso do seu trabalho e dos seus alunos, e à noite, olhando-se ao espelho, pensa que talvez valha a pena...

[Texto adaptado a partir do artigo “Un héroe de nuestro tiempo” de A. PÉREZ-REVERTE (El Semanal, 25 de Junho de 2006), apud Blogue Sobre o Tempo que Passa JAMaltez, 25Fevo8]

Num tempo que não escapa, à semelhança de muitos outros, ao ritmo pendular das suas expectativas e decepções, que justificação ética poderá encorajar, nos tempos que correm, a tão insistentemente reclamada comparência da “moralidade” em quase todos os domínios da vida pública e privada? Não falta quem pense que o súbito interesse pela moral oculta, bem lá no fundo, um mal-disfarçado desejo de segurança em face da complexidade que pervade os múltiplos subsolos de sentido em que a existência humana se enraíza e germina.

Como se posiciona o problema da moralidade perante os emergentes desafios didático-pedagógicos com que os sistemas educativos se deparam hoje em dia? Como equacionar o papel formativo do professor nesse contexto?

Sempre que em momentos de instabilidade crítica emerge uma miríade de modelos morais a reclamar o exclusivo das soluções e o melhor desfecho para os problemas, não deixa de ser estranho e paradoxal que, no coincidente momento dessa efervescência moralista, a ética não se coloque em questão para colocar as questões que verdadeiramente exigiriam um persistente e adensado escrutínio crítico.

1. Moralismo e cienticismo

É sabido como, em nome de uma suposta objectividade e exactidão, a racionalidade ocidental erigiu contra as contingências dos individualismos e os acasos dos subjectivismos todo um coerente sistema de procedimentos destinados a anular qualquer foco de desestabilização do saber. Foram, com efeito, os sucessivos refinamentos formais e operativos deste programa de securitização e imunização do conhecimento que permitiram consolidar historicamente não só a prática científica tal como a conhecemos desde a modernidade, mas também a crença cienticista que dela derivou como seu correlato cultural. Sob o signo de um almejado rigor explicativo, a ciência reclamou o direito de, com base nessa profissão de fé, extrapolar idêntico estatuto para o texto do

mundo vivido, a fim de evitar que a o texto vivido do mundo ficasse à mercê dos fatais arbítrios do caso e das erráticas paixões humanas, sem perceber que, não obstante os privilégios que presentemente reclama face aos demais saberes, com ela se cruzam outras dimensões constitutivas da cultura ocidental com as quais a mesma terá que interagir para, no mínimo, justificar eticamente a primazia de que goza no ecossistema do conhecimento humano.

Perante a científica ficção de uma racionalidade que extrai da ciência o modelo que determina a forma como a dinâmica social se faz organizar e representar univocamente num sistema político legitimado com base em valores que a escola deve, por seu turno, transmitir de modo programado e linear de modo a manter o sistema em redundante equilíbrio, foram-se criando esferas institucionalizadas de modelação civilizacional que correspondem a outras tantas metamorfoses a que o ocidente se sujeitou cultural e historicamente: assim, 1. assistimos ao ser humano transformado em cidadão (sem que necessariamente a essa sobredeterminação cívica correspondesse uma efectiva personalização); 2. depois, assistimos à comunidade transformada em sociedade (sem que desejavelmente essa sobredeterminação social correspondesse a uma efectiva participação cívica); 3. por fim, assistimos ao saber transformado em ciência (sem que inexplicavelmente a essa sobredeterminação epistémica correspondesse uma efectivo diálogo com os demais saberes). Para além disso, assistiu-se, no decurso dessa gradual transição de fases, a um irreversível processo de geminação do campo moral com o paradigma cienticista mediante o qual 1. o mundo ficou reduzido à escala da cidade; 2. o habitat vivencial ficou reduzido à escala da escola; e por fim 3. a realidade ficou reduzida à escala de uma construção mental. Em face deste cenário, não será de todo descabido investir a ética da tarefa de inverter a posição de cada um destes três binómios que a desvitalização moralista induziu como domesticação comportamental desligada da vida, de modo a refazer de cada cidade um mundo viável, de cada escola um nicho criativo e de cada constructo mental um texto vivido.

Para visar esse intento, talvez se devesse começar por empreender a desconstrução ética do pacto que sela a conivência da moralidade com essa quase-religiosa crença cienticista de que, no seu fulgor prometeico de exactidão e objectividade, a ciência se apresenta como a única forma válida (e validante) de conhecimento. Ainda assim, o que intriga no cienticismo não é tanto o desconforto que revela quando interdisciplinarmente desafiado a romper o circuito fechado da sua auto-justificação; o espantoso é o modo como os demais saberes se encarregam de reforçar essa percepção sem daí poderem extrair qualquer vantagem. De facto, as ciências ditas humanas e sociais procuraram competir tenazmente entre si para alcançar idêntico estatuto durante os últimos séculos (sensivelmente o mesmo tempo que balizou o desenvolvimento das próprias ciências naturais), sem que tal rivalidade mimética (pedindo licença a René Girard para nos apropriarmos de uma consagrada expressão da sua lavra) se traduzisse em resultados epistemologicamente indiscutíveis e inatacáveis. A explicação não é, de todo, impossível de descortinar. O estudo do homem não se equivale ao dos electrões, células e galáxias, visto que o escrutínio daquilo que envolve todos os seus enlances sociais e enraizamentos culturais não pode ser integralmente explicado com base em modelos empírico-experimentais (determinísticos, hipotético-dedutivos ou probabilísticos) nem em protocolos e rotinas de verificação laboratorial e validação formal dos resultados, mas apenas interpretado no interior de um horizonte de expressão cuja inteligibilidade não pode ser capturada a partir da perspectiva exterior de uma autoproclamada “pura objectividade científica”.

Relacionado com o cienticismo encontra-se também o conjunto dominante de expectativas que se referem à aplicação da ciência como remédio ou panaceia para todas as carências, necessidades e vulnerabilidades humanas. Tecnologia, eis o “abre-te sésamo” que reside no cerne da nossa civilização. É óbvio que as expectativas são totalmente justificadas; ninguém nega que a técnica (fertilizada a montante por muita *hard science* exacta e experimental) transformou o campo da existência

humana – só com descarada má-fé é que se pode menosprezar ou subestimar os êxitos da técnica ao conseguir domesticar as energias da natureza, em providenciar uma certa abundância, diferenciação e sofisticação de bens materiais ao nosso dispor e, acima de tudo, em remover (ou pelo menos atenuar) muito do sofrimento conexo com as limitações e vicissitudes do ser humano. O problema, todavia, é que, no lance virtualmente ilimitado das expectativas que suscita, não se conhece tão bem o conjunto de ameaças que, de forma mais ou menos latente ou camuflada, se insinua nos bastidores desse promissor cenário de realizações miríficas.

Graças à sua eficácia, prestígio e refinamento, habituámo-nos não apenas a depender vitalmente dos resultados da tecnologia, mas acomodámo-nos sobretudo à ideia de que todos os problemas humanos possuem uma origem, um processamento e uma solução de recorte técnico. Se ainda não se encontrou a solução adequada para um tratamento, a resposta correcta para um desequilíbrio, a satisfação plena para uma necessidade, tende-se a pensar que não é porque não existam, mas porque não se dispendeu ainda suficiente tempo e o esforço na investigação científica e respectiva aplicação técnica. Reconfortados por esta anestésica confiança, considera-se, portanto, não existirem limites inerentes à nossa capacidade resolutiva para satisfazer não só as necessidades realmente sentidas e expressas, mas também aquelas colateralmente despertadas e, sobretudo, induzidas por pressão social, sugestão subliminar ou condicionamento agressivo (tão caras à sobrevivência de uma economia de mercado como a nossa, estritamente orientada pelo vector do consumo). A realidade não passaria, nas nossas mãos, de um misterioso e encantador mecanismo cujos segredos serão a breve trecho decifrados, transcritos e reescritos pela ciência, e, no limite, modelizados, sintetizados e modificados pela técnica, colocando ao dispor do homem todos os poderes expressos e latentes da natureza.

Eventualmente tornar-se-á possível para a humanidade dominar a realidade como um todo e viver numa situação onde todos os problemas tenham desaparecido. Este é o sonho de um ambiente totalmente controlado, que incorpora o devaneio onírico do próprio sonhador. A própria natureza humana tem sido objecto não só de intensificado manuseamento experimental, mas igualmente de acelerada manipulação caso se afigure irresistível a tentação sujeitar a complexidade humana aos desígnios (ainda) inconfessos da aplicação v.g. da inteligência artificial, da instrução algorítmica, ou da modelagem biomolecular a domínios – já não tão longínquos quanto isso – como a neuro-psicologia, a ciber-política ou a bio-engenharia. Em qualquer dos casos, as intenções serão certamente as melhores: tornar o ser humano mais feliz, no pressuposto de que se as condições da natureza humana melhorarem graças ao avanço da ciência e da técnica, então a própria natureza humana progredirá incessantemente no seu desenvolvimento moral, religioso e estético. Todavia, aquilo que, no plano moral, veicula um excelente e nobre ideal de perfeição, pode, no plano ético (alicerce invisível dos nossas declaradas convicções, intenções e motivações), camuflar concepções do mundo e da vida que, no mínimo, mais do que nos levar a colocar questões, nos devem colocar em questão.

Ora, num quadro civilizacional tendente a interiorizar à escala global um sistema reticular de interacções decorrentes da partilha exponencial de *facta* e na acumulação massiva de *data*, a quixotesca insistência numa moral capaz de disciplinar a ciência nos seus desvarios e simultaneamente de oferecer, à imagem da ciência, uma via de sentido único para o agir humano, corre o risco de ser liminarmente contraditada pela emergência de um paradigma cuja complexidade se tende a expressar não num sistema fechado de trajectórias lineares, unidireccionais, sequenciáveis, reversíveis e redundantes, mas – como o têm revelado certos desenvolvimentos da física quântica e da neurociência – a desenvolver-se num sistema aberto e acêntrico de fluxos multidireccionais, ajustamentos estocásticos e dinâmicas prospectivas, formando clusters de desempenho

altamente flexível, adaptativo e resiliente e, por conseguinte, insusceptível de exercer controlo prévio, programado e supervisionado de processos e de funções a partir de centros, vértices ou órbitas (veja-se v.g. o emergente e virtualmente inviolável e incorruptível sistema de registo e certificação baseado em *Blockchain Registry Platforms*).

Em face de tudo isto, torna-se por demais evidente que a aplicação unívoca de critérios científicos não só à fé meta-científica que a própria ciência professa nas entrelinhas dos seus *papers* e nos bastidores dos seus laboratórios, mas também à fé para-científica que a sociedade professa nas suas concepções do mundo e da vida, acaba por assumir e manifestar paradoxais contornos de irracionalidade. De facto, aquilo que, por comodidade semântica, designamos prosaicamente de realidade, está apenas parcialmente submetida ao nosso controlo. Podemos ser capazes de resolver alguns problemas, mas qualquer solução, na sua aparentemente inofensiva linearidade, comporta sempre um custo (tantas vezes cobrado sob a forma de indesejáveis consequências catastróficas), cuja magnitude não se avalia com métodos quantitativos ou experimentais, nem se repara com prosápia moralista, mas com imaginação ética prospectiva. Em África, por exemplo, vemos agora que os métodos mais agressivos de intensificação da produção agrícola (com a boa intenção moralista de corrigir assimetrias, maximizar a oferta e alavancar a economia) tiveram o efeito inesperado de acelerar a erosão dos solos e expandir a mancha da desertificação. Outro exemplo: tudo aponta para que a crescente sofisticação e eficácia da produção de antibióticos e retrovirais revela simultaneamente a face oculta e sinistra de novas estirpes de bactérias e vírus com inesperadas capacidades de disseminação e estratégias de multirrestência. Quer dizer: a realidade afigura-se peculiarmente instável e intratável sempre que, sob o signo bem-intencionado da moral, decidimos impor-lhe um controlo humano total e absoluto. É verdade que, ainda a coberto de um certo zelo moralista, podemos defender que os objectivos supremos da ciência e da tecnologia que, já por si só (à margem de qualquer consideração moral),

são por vezes questionáveis, podem ser moralmente definidos, senão mesmo defendidos, como portadores de intrínseca utilidade. São bons porque são úteis. Aparentemente o argumento surge dotado de alguma razoabilidade. Todavia, o que significa e qual o alcance da expressão “para-uso-do-homem”? A menos que os próprios homens se convençam de que podem ser úteis a ponto de serem utilizados por outros homens, a justificação utilitária carece, no mínimo, de uma acareação ética com algumas questões às quais não se pode eximir, sobretudo no limiar bioético das engenharias genéticas (mormente a reprodutiva e a de melhoramento): para além da inquestionável relevância terapêutica, quais são os seus objectivos mais longínquos (e, por isso, mais crepusculares e menos imediatamente visíveis)? Certamente que não se trata de criar o homem pela primeira vez – ele já existe! Será criar mais homens? A partir de que referenciais? Homens melhores? Mas qual o critério de óptimo a partir do qual se afere e percepçiona uma melhoria “em absoluto” ou “por comparação”? Melhor adaptados? Adaptados a quê? Será possível dominar todas as variáveis de um sistema complexo para se aceder ao ponto de vista estacionário de um observador privilegiado que percepçiona a correlação de um dos componentes com a totalidade sistémica onde o próprio observador está inserido de forma igualmente dinâmica e indeterminada? Acabamos por chegar ao limiar de duas questões derradeiras, à medida que o avanço da técnica nos coloca em condições de interferir com a criação do homem: criar “à imagem de quem”? criar “em vista de quê”?

Enfim, compreende-se agora em que medida uma desencantada leitura moralista da ciência converte-se agora no lamento fúnebre por um mundo que a mesma ciência modelou sob o influxo cultural da crença cienticista. Além dos desequilíbrios globais introduzidos na vida do mundo, o próprio mundo da vida viu os seus elementos decompostos, dissecados e analisados até à ínfima partícula subatómica, despidos da sua consistência intrínseca, descritos e reconstituídos mediante modelos teóricos estritamente formalizados e, por fim, reintroduzidos no cir-

cuito dos interesses humanos sem que com ele mantivessem qualquer relação de encanto, apreço e respeito. E quando tudo se reduz a uma relação de objectos, nem o próprio sujeito escapa a esse reducionismo. As entidades institucionalizadas, a quem caberia conduzir os destinos do mundo e dos homens, já não se preocupam nem com o mundo nem com o homem, mas tão-só com o resultado da metamorfose operada. Nesse sentido se tem pedido à política que tudo organize, controle e oriente, para tudo dominar. A *pólis* – outrora gerada no espaço aberto das ágoras e dos fóruns, mas hoje encarcerada em metrópoles espacialmente hiper-densificadas – tudo atrai e absorve, estendendo inclusive o manto diáfano da sua lógica agregadora e concentracionária a um desertificado mundo rural a que oniricamente quer retornar, numa retórica semeada de bosques verdejantes e jardins multicolores. A escola, por seu turno, já não é espaço e oficina de criativo desenvolvimento humano, mas mercado abastecedor de informação centralmente processada, embalada, pré-congelada e pronta a consumir com base em modelos didácticos sem qualquer contrapartida com o que sobre o ser humano ou sobre o mundo se pensou de forma vivida, tudo em nome de um moralismo de alegada inspiração democrática, pensado para garantir quase sempre – quando não apenas – reajustamentos sociais cada vez mais inorgânicos, precários e, a prazo, distópicos.

Só na medida em que restituirmos à moral um sentido de eticidade que aquela nem sempre expressa ou evidencia, é que nos podemos resguardar e precaver dos efeitos nefastos de um moralismo que, sem o saber, nutre e reforça a crença cienticista de que só a ciência com expressão tecnológica nos pode devolver o paraíso perdido das nossas utopias de progresso e plenitude. Mais do que moralizar a ciência e a técnica – ou, pior ainda, transformar a moral numa ciência ou numa técnica do agir humano –, trata-se, ao invés, de reflectir sobre o sentido ético da moralidade.

2. Distinção entre ética e moral

Uma distinção entre ética e moral parece impor-se neste momento. Será ela conveniente? Fará algum sentido? É pertinente?

É sabido que qualquer clarificação comparativa entre dois termos ou conceitos nunca é neutra do ponto de vista linguístico, nem inocente do ponto de vista interpretativo, mas implica pressupostos pré-reflexivos de que o próprio acto de comparar retira vantagem. Nesse sentido, para tirar partido da distinção entre moral e ética, nada melhor do que aceder à etimologia da palavra, ou seja àquilo que os dois termos designam e significam na origem do seu emprego linguístico.

O berço grego do termo ética exhibe, de forma um tanto ao quanto inesperada, uma dupla variação lexicográfica implicando duas irradiações de significado distintas: “*êthos*” e “*éthos*”. Para tornar um pouco mais complexa esta auscultação etimológica, o primeiro termo, “*êthos*”, foi exposto, dentro da própria língua grega, a uma gradual metamorfose semântica: significando originariamente, segundo uma linhagem indo-europeia, o local (toca, covil, ninho) onde o animal se refugia para escapar a uma ameaça (predatória ou climática) ou para manter protegidas as crias recém-nascidas, passou seguidamente, a partir desta ideia de “espaço vital”, a incorporar, com o advento da épica homérica, a ideia de “habitação” onde os humanos cuidam uns dos outros bem assim como dos animais dos quais a sua sobrevivência depende, para finalmente, sob influxo da filosofia prática de Aristóteles, se vincular à noção disposicional de “carácter”. Sucede que, para responder à questão sobre o modo como se realiza a “edificação do carácter”, Aristóteles teve que teorizar o processo de estabilização inerente a um padrão comportamental cuja qualidade resulta do tipo de actos induzidos por aprendizagem baseada em repetição mimética: sem uma referência disponível no reportório lexical da língua grega para designar esse processo de estabilização, o Estagirita cunhou para o efeito o termo “*éthos*”, traduzível por “hábito”, passando a significar desde então o “agir habitual”. Desta feita, dá para

perceber de imediato uma continuidade semântico-pragmática entre “habitação” como estado, “habituação” como processo e “hábito” como mecanismo comportamental qualificador do agir. Sucede, todavia, que, no desenrolar histórico deste percurso, ocorre uma peripécia decisiva: quando, porventura interessado em sondar o fundamento da universalidade e imperatividade das leis, o ilustre jurista romano Cícero abraçou a tarefa de traduzir os tratados éticos de Aristóteles do grego para o latim, fez prevalecer o subsequente sentido de “*éthos*” em face dos dois que o texto aristotélico distinguia claramente (i.e. o disposicional e o habitual), imputando indiferenciadamente a ambas as ocorrências terminológicas a tradução latina de “*mores*” com o unilateral significado de “costumes” ou “preceitos”, conotação essa que, mantendo-se desde então praticamente invariável, ainda persiste no nosso termo português **moral**. Independentemente de se averiguar até que ponto essa ciceroniana redução unilateral de sentido se ficou a dever a um lapso na transposição do alfabeto grego para o latino (admitindo que a homofonia inerente aos dois termos gregos possa induzir facilmente essa subversão gráfica), ou a um deliberado intuito hermenêutico de acomodar a tradução ao travejamento filosófico de uma reflexão sobre os fundamentos do direito – problema, de resto, irrelevante no que concerne ao tema que nos ocupa –, certo é que o termo moral fica desde cedo persistentemente conotado com o exercício de hábitos passivamente adquiridos e mecanicamente reproduzidos; ainda que não errônea, essa persistência conotativa promove e prolonga inadvertidamente o silenciamento daqueloutro sentido inerente a “*éthos*” que urge recuperar sob o signo de uma eticidade domiciliada e disposicional. Embora não necessariamente redutível aos actos automaticamente adquiridos por treino, condicionamento ou indução externa da família, da sociedade, dos poderes legitimados, ou da esfera religiosa, esse recuperado sentido de eticidade não colide, obstrói ou suprime o sentido já estabelecido e sedimentado de moral, mas dilata e potencia o seu alcance normativo e prescritivo.

Não é de estranhar, portanto, que duas das correntes que mais determinaram o rumo da tradição filosófica ocidental, a saber a aristotélica (assente numa matriz teleológica eticamente centrada no exercício da virtude em vista da felicidade e em ordem ao bem comum), e a kantiana (assente numa matriz deontológica moralmente centrada no absoluto respeito a leis e normas relativamente às quais a razão determina que a vontade livremente se sujeite por puro dever), repercutam ambas essa ambivalência e oscilação semântica entre “*êthos*” e “*éthos*”. Prolongando, por conseguinte, a referida dupla linha de sentido da praxis humana – a saber a da interioridade para a dimensão ética, e a da repetição indutora de hábitos virtuosos para a dimensão moral – podemos vislumbrar na ética a procura daquilo que é mais “pessoal”, mais reflectido, numa palavra, mais fundamentado, por depender de uma vivenciada apropriação autónoma, ao passo que na moral podemos apenas assistir ao modo como as leis se formam, hierarquizam e são assumidas de acordo com diferenciadas molduras valorativas. Nenhuma das duas se anula ou atropela: a ética convida a moral a personalizar o dispositivo prescritivo e normativo da conduta humana, levando o sujeito a reflectir “porque é que” age de uma determinada forma e não de outra (no interior de uma modelação decisionária, por exemplo); a moral, por seu turno, desafia a ética a validar universalmente os compromissos práticos apropriados por auto-determinação, levando o sujeito a consciencializar “que tem” de agir de uma determinada forma (por imperativo de consciência, por exemplo). Assim, quando o ser humano acede à tomada de consciência reflexiva, ele depara-se no seu universo cultural com hábitos, costumes, obrigações sociais e individuais – numa palavra “leis” morais – que, provenientes de uma exterioridade familiar ou de uma externalidade social, sem rosto específico, imprimem ao agir um determinado rumo. Ainda assim, o sujeito recebe estas proposições de acções e compreende que, de entre elas, algumas patenteiam algo mais do que um carácter meramente indicativo, assumindo mesmo uma forma prescritiva. Ora, enquanto essas leis não ultrapassarem o aspecto de

exterioridade com que se apresentam inicialmente ao sujeito, falar-se-á de moral heterónoma; no momento em que o sujeito tornar suas essas prescrições normativas, isto é quando for capaz de as apropriar e interiorizar não por serem leis (isso seria legalismo), mas por serem formas imperativas que acolhem livre consentimento na medida em que se lhes reconhece razoabilidade, então falar-se-á de moral autónoma. Sucede que a passagem do cumprimento automático de uma prescrição (signo de infantilidade e servilismo), para a vivencialização autónoma do seu conteúdo (signo de maturidade e domínio de si) não é obra da moral, mas da ética. De acordo com esta abordagem, a ética é a reflexão vivida que percorre o itinerário que vai da autonomia do agir até à sua apropriação personalizada, ao passo que a moral consciencializa o percurso que vai da heteronomia e da institucionalização social do agir para a determinação da sua normatividade ou legalidade.

Há, verdade seja dita, uma espécie de fetiche hermenêutico actual que se compraz em privilegiar e sobrepor o vocabulário da ética ao da moral, como se fosse mais “nobre” e “sofisticado” falar de ética, e mais “prosai-co” e “retrógado” falar de moral... A raiz dessa tendência talvez mergulhe no pressuposto em função do qual a moral estaria na génese das insuportáveis atitudes “moralistas” ou “moralizadoras”, sempre prontas, à luz de uma alegada conduta exemplar e irrepreensível, a refugiar-se no firmamento dos seus princípios e convicções e, por isso, sempre dispostas a julgar e a condenar os comportamentos alheios. Embora real, essa possibilidade não decorre da moral em si mesma, mas antes da sua desvirtuação psicológica, ou seja dos devaneios e efabulações que, em nome da moral, uma consciência imatura engendra como estratégia de reconhecimento social, arrogância espiritual ou obsessão perfeccionista. Na perspectiva que aqui se esboça, verifica-se que a ética não pode prescindir da moral, embora a moral, não devendo prescindir da ética, possa sempre dela desligar-se, correndo então o sério risco de facultar terreno propício aos tiques moralistas atrás mencionados. Enfim, se, por um lado, a ética se ocupa da fundamentação da moral; se, por outro

lado, a moral trata da determinação da obrigação, isto é do “dever ser”; e se, para além disso, a fundamentação da obrigação pode ser analisada em termos não estritamente morais; então, como corolário do exposto, importa sustentar que entre a linguagem do “dever ser” (inerente à moral) e a da “razão de ser” (inerente à ética) não existe, de facto, qualquer hiato ou descontinuidade – podem-se distinguir, sim, mas de modo algum separar ou isolar uma da outra.

3. Modelação ética da educação moral

Como é que se haverá, então, de mobilizar uma comunidade educativa para inseminar no sistema de ensino este tipo de questões, partindo do princípio que a relação pedagógica se pode constituir como horizonte privilegiado de uma desejável modelação ética? Recuperando a distinção atrás referida entre ética e moral, poder-se-ia ainda questionar até que ponto a transmissão escolar de conteúdos morais, axiológicos ou até cívicos, não dependerá da forma como se modela eticamente esse tipo de aprendizagem. Mais ainda: importaria questionar até que ponto um acto pedagógico deve ser eticamente modelado para tornar eficaz a assimilação vivida de qualquer tipo de conteúdo ou informação.

Pensar apenas a partir de *inputs* recebidos é cómodo, mas redundante sempre em pensamento contrafacçãoado porque, no fundo, pensamos a partir de fora, e isso não provoca uma “metabolização” da aprendizagem. Assim, mais do que para dentro (o que seria ainda uma forma disfarçada de externalismo), aprende-se “por dentro”, isto é submersos na totalidade da situação experienciada. Esta submersão experiencial tem duas implicações eticamente relevantes: em primeiro lugar, um ensino que, do ponto de vista do que oferece na e pela aprendizagem, apenas garanta a circulação redundante de conhecimento pelo hábito de repetição não só origina o seu empobrecimento, uma vez que o impede de re-introduzir no sistema uma informação experiencialmente mais enriquecida do que aquela que inicialmente recebeu, mas também deixa aquela difusa impressão de que excelentes classificações obtidas

apenas por memorização de curto-prazo e sem qualquer mediação crítica reflexiva nem sempre proporcionam, no termo de um determinado percurso lectivo (seja ele de que natureza for), aquela “utilidade” que era suposto esperar do que supostamente se aprendeu; em segundo lugar, um ensino que reduza o port-folio das competências pedagógicas a um mero “fazer-saber”, sem que tal se traduza em capacitar os destinatários da formação para um experienciado “saber-fazer” que se alargue progressivamente a um saber-ser e a um saber-estar, labora igualmente num lamentável equívoco. A escola, tal como a fruição de um jogo ou a prática de um desporto, permite que se pense sobre a vida e a partir dela sem que, no acto de a pensar, se tenha necessariamente consciência imediata do que se vivencia. Contudo, por mais coisas que saibamos, nunca saberemos mais para além da complexidade da nossa ignorância (que o ensino ajuda a organizar) perante a vida, realidade que só a experiência vivida ensina a descobrir e a interiorizar.

Do ponto de vista psico-pedagógico, a modelação ética da aprendizagem supõe, por conseguinte, que essa experiência vivida – não susceptível de avaliação, é certo, mas decisiva na assimilação – só se pode desenvolver plenamente e sem constrangimentos num espaço relacional de comunicação. Ser ético (mesmo quando não estou a ensinar moral, ou a moralizar o ensino) significa, logo à partida, permitir que uma relação se organize em torno e em função da verdade, sendo certo que a verdade não é aqui um conceito racional ou um conteúdo cognitivo, mas uma vivência relacional de reciprocidade. Ético é não deixarmos de pensar perante o outro, não deixando ele de ser quem é perante nós. E, mesmo assim, sobra ainda espaço para ambos intuírem, imaginarem e inventarem a melhor forma de comunicar (a) verdade(s), tornando verdadeira a comunicação. Saber “ler” o outro e “ler-me” no outro, no texto vivo e vivido dessa relação, deveria constituir o horizonte ético de qualquer procedimento pedagógico; tal não é fácil, pois implica uma contrapartida que nem sempre estamos dispostos a assumir: ser espectador de uma ou numa relação. Numa relação interpessoal, a dimensão visual

concede prioridade e primazia à dimensão acústica. Mais do que ver, importa saber escutar para ouvir dizer a que sabe o que se sabe. A razão de tal precedência da escuta é simples de apreender do ponto de vista antropológico: o olhar humano tem sempre a capacidade para assistir de fora, sem se comprometer com o contexto; o ouvido, por seu turno tem de manter uma relação de proximidade e imediatez com a fonte emissora da voz, facto decisivo numa relação interfacial “olhos-nos-olhos”, cuja co-presença impede que nenhum deles possa ausentar-se da relação “boca-a-ouvido” sem quebrar a sua reciprocidade imediata. Pensar com o outro, supõe ter acesso à realidade dele mediante a ressonância que ela tem na nossa. Não deixa de ser curioso que na raiz da noção “pessoa” permaneça o étimo latino “per-sonare”, isto é uma realidade que se faz presente e se individualiza pela sonoridade própria de um timbre de voz cujo desígnio é fazer-se-ouvir, dando-se-a-escutar de forma única e singular.

Por outro lado, sempre que uma relação pedagógica – mesmo que apetrechada de competências “técnicas” devidamente “certificadas” – dissolve a escuta viva do pensar, perde o seu lastro de eticidade, visto que tanto a distância intransponível como a proximidade asfíxica não permitem contextualizar a presença do outro perante mim e vice-versa, no confronto de duas faces: sem reciprocidade e interfacialidade, o outro não passa de um epifenómeno emocional para compensar a consciência de vazio ou para colmatar o vazio de consciência.

À luz dos pressupostos éticos de uma relação pedagógica personalizada, talvez possamos escalonar, de forma muito genérica, três tipos de docência:

- o primeiro consiste em ensinar porque já se sabe tudo, vivenciando o processo de aprendizagem do outro de forma aversiva ou reactiva, seja porque a incorporação de dimensões enriquecidas pela experiência vivida desestabilizam um quadro cognitivo demasiado rígido na sua formalização, seja porque qualquer dúvida ou questão colocada

é entendida não como desafiante oportunidade mas como agressiva ameaça às próprias limitações e inseguranças;

- o segundo consiste em ensinar porque se sabe, mas sem saber bem o que se há-de saber para estabelecer uma relação de confiança e reciprocidade que, apesar de assimétrica, tem de conectar alunos que vivem a escola do mesmo modo imprevisível como vivem a vida (ela própria imprevisível);
- o terceiro consiste em ensinar sabendo que se há-de aprender até ao fim, porque, apesar das técnicas, dos programas, das matérias, dos conteúdos e de condutas deontologicamente irrepreensíveis, sobra a constante capacidade de se reinventar no que se ensina e de se redescobrir naqueles e com aqueles a quem se ensina.

Apenas a partir da inspiração vivenciada, da transpiração técnica e da conspiração pedagógica é que o sistema de ensino pode, então, investir a escola do dever ético de acudir aos desafios relacionados com a educação axiológica e cívica, a saber 1. em que moldes o deve fazer, se é que o deve fazer, 2. que valores deve promover, se é que deve promovê-los, 3. que grau de neutralidade deve assumir em face do regime político vigente, se é que o deve assumir.

Destas três questões desprendem-se quatro perspectivas que encorajam a ideia de uma educação cívica e moral nas escolas:

- a perspectiva convencional da educação para os valores, visando garantir, em contexto confessional ou não-confessional, a transmissão e a assimilação axiológica de referenciais estruturadores e dominantes na sociedade sejam eles de tipo político, social ou cultural;
- a perspectiva criticista da clarificação dos valores (proposta por Raths e Simon), visando salvaguardar o carácter eminentemente relacional da educação moral, mesmo com o risco de induzir uma espécie de relativismo comportamental;

- a perspectiva cognitivista da aquisição de valores (inspirada por Kohlberg), pretendendo circunscrever os procedimentos educativos ao âmbito da apropriação de competências morais mediante um protocolo de carácter gradualista e operativo;
- a perspectiva consensualista (preconizada por Habermas e Rawls), logrando estabelecer critérios de moralidade eticamente vantajosos com base em argumentos racionalmente testados e consolidados em debate público.

Partindo do princípio que nenhuma das quatro perspectivas funciona de forma isoladamente reducionista ou totalitária, a preocupação com uma verdadeira educação para a cidadania passa pela preparação do aluno já não para ler o mundo que o rodeia de forma moralmente prescritivista como outrora, mas para se ler no mundo com o qual a sua situação se vê entrelaçada nas mais diferenciadas interdependências, apetrechando-o eticamente com uma capacidade de avaliação crítica (discernimento) e interacção discursiva (argumentação) que, verdade seja dita, só a Filosofia continua em condições históricas e culturais de garantir enquanto saber (trans)formativo.

Conclusão

Se, no afã de liderar um esgotado processo de moralização da sociedade, a Filosofia não ceder à tentação de rivalizar com outros saberes, mas for capaz de se entregar à nobre tarefa de, mediante o texto vivo da sua prática, dotar o acto educativo de um integral sentido ético de personalização:

«[Quando deixa de haver inquietação extingue-se a moralidade e a vida pessoal]: à liberdade sucede-se o legalismo que prolonga as pressões sociais e as intimidações infantis, elimina a invenção moral e socializa-a como critério, classificando segundo uma observância formal os maus e os bons. O legalismo, no entanto, não <anula> a lei, que é ainda necessária a uma liberdade incorporada e socializada.

Mediadora entre a prática e a invenção; entre a intensidade absoluta da opção moral e a comunicação na generalidade da ideia moral, a lei, dirigida pela liberdade é instrumento da nossa contínua libertação e da nossa progressiva agregação a um universo de pessoas morais. A tensão entre a ética da lei e a ética do amor situa o vasto campo da moralidade pessoal entre a banalidade da regra e o paradoxo da exceção, entre a transfiguração paciente do quotidiano e as loucas investidas da liberdade exasperada.»

[MOUNIER Emmanuel, *O Personalismo*, Lisboa: Moraes Editores (1976), 142]

LÓGICA DA LINGUAGEM E JOGO DE COMUNICAÇÃO. DA “REVOLUÇÃO” ANALÍTICA À “REVIRAVOLTA” HERMENÊUTICA

Introdução

A relação ordem – mundo – linguagem

A relação intrínseca entre linguagem e ordem não é apanágio exclusivo da analítica. Na verdade, antes mesmo de ser formulada e sistematizada por Rudolf Carnap na esteira de uma análise lógica da linguagem [*Logische Analyse der Sprache*], tal relação encontra-se já acenada, desde a época clássica, no emprego polisêmico do termo *lógos*.

Na mundividência clássica, *lógos* pode designar palavra ou discurso, razão ou cálculo, norma ou regra, sendo a lógica uma “ciência do discurso” [*tékhnē logiké*] destinada a determinar as condições de uso da verdade no pensamento discursivo de molde a evitar erros e contradições no raciocínio. A linguagem, por seu turno, era concebida como reprodução (sínica) da ordem do mundo, sendo a ordem do mundo aferida mediante a ordem imanente da linguagem. É nestes moldes, pelo menos, que Aristóteles procede à inventariação lógica das categorias predicamentais do discurso entendido como “função judicativa”, reservando para a Lógica o estudo da relação sujeito-predicado enraizada na ordem ontológica da substância [*ousía*].¹

1. Essa ordem ontológica estaria *pre-figurada* na estrutura do modelo *linguístico* indo-europeu, modelo esse radicado, por seu turno, na

Foi sobretudo com Leibnitz que, todavia, a ideia de uma representação da *ordo mundi* na linguagem atingiu a sua máxima precisão. A ideia de uma pura forma do discurso, independente de todo o conteúdo significativo das palavras constitui, com efeito, um tópico recorrente na lógica leibnitzeana. Seguindo as concepções lógicas de Port-Royal, a comunicação universal deve, segundo Leibniz, desvincular-se, tanto quanto possível, das armadilhas da linguagem corrente e elevar-se ao plano de um *calculus ratiotinator* entendido como *characteristica universalis*.²

A fecunda tensão entre lógica e hermenêutica, entre sintaxe e semântica – insinuada já na atenção dispensada por Aristóteles ao cálculo [*pséphos*] e ao signo [*séma*] – atinge, na modernidade, o extremo paroxismo de uma razão cindida, a partir do momento em que Leibniz, fazendo tábua rasa dessa distinção clássica, reduz unilateralmente a linguagem à ordem lógica da matemática, por forma a elevar o saber à sua máxima univocidade.³ A ideia de uma ordem do mundo formatada numa pura lógica da linguagem suscita, todavia, uma questão para a qual os modernos e, contemporaneamente, a logística, não lograram encontrar uma resposta satisfatória: em que modelo de linguagem ter-se-á de inspirar a ordem lógica, de forma a configurar uma ordem cósmica elevada à suprema univocidade? Na ordem contingente das linguagens possíveis, ou na ordem absoluta de uma linguagem ideal? Mais ainda: poderá a lógica desfazer essa aporia pelos seus próprios meios, isto é, sem recorrer a um nível de linguagem que exceda os limites formais que auto-prescreveu para si mesma, ou terá de postular hermeneuticamente o crivo da metafísica, mesmo que isso custe um retorno à linguagem corrente e natural?

virtualidade *onto-lógica* do verbo *ser* [*einai*]. Cf. LOHMANN Johannes, «L'origine du langage», in *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne IX (1959) 322-337

2. Cf. LEIBNITZ G. W., *Essai de Calcul logique* (1689?), in *Opuscules et fragments inédits*, Louis COUTURAT (ed.), Darmstadt, 1988, pg. 250; *Sur la caractéristique et la Langue universelle* (1690?), in *Ibid.*, pg. 284; *Calculus ratiotinator* (1695?) in *Ibid.*, pg. 236

3. Cf. KNEALE William and Martha, *The development of Logic*, Oxford, 1978, pp. 320-332

I. A destilação analítica da linguagem: o Wittgenstein do *Tractatus*. O problema da sustentabilidade interna da análise lógica da linguagem.

É com Bertrand Russel e Ludwig Wittgenstein que, no âmbito da filosofia da linguagem, a relação entre lógica e metafísica adquire contemporaneamente uma peculiar acuidade. Dando voz àquele desígnio que atravessa a história da lógica de intercambiar a ordem do mundo, a ordem da matemática e a ordem da linguagem, seria legítimo esperar que o *Tractatus Logico-philosophicus* pudesse, mediante o pressuposto da forma idêntica entre lógica e mundo, assumir a incontornável tutela de uma “secreta metafísica” da lógica.⁴

A verdade, porém, é que o desígnio da analítica não se baseia no pressuposto dessa “secreta metafísica”. Bem pelo contrário. A avaliar o alcance da análise da expressão simbólica, tal como se encontra definida no *Tractatus*⁵, a analítica representa, na trajetória do pensamento contemporâneo, o expoente máximo da crítica ao discurso metafísico.

Essa crítica da linguagem simbólica à metafísica encontra-se, de resto, bem realçada por Russel nas palavras introdutórias ao *Tractatus* de Wittgenstein:

«(...) O *Tractatus* do Sr. Wittgenstein, venha ou não a provar-se que é a verdade suprema acerca dos temas que trata, merece bem com certeza, em virtude da sua inspiração, profundidade e alcance, ser considerado um acontecimento importante no mundo da Filosofia. Partindo dos princípios do Simbolismo e das relações necessárias entre as palavras e as coisas, acaba por aplicar o resultado desta investigação aos ramos tradicionais da Filosofia, mostrando como em

4. Cf. APEL Karl-Otto, *La Transformación de la Filosofía*, trad. por Adela CORTINA et al., Madrid, 1985, tomo I, pg. 163

5. Cf. WITTGENSTEIN Ludwig, *Tratado lógico-filosófico*, trad. por M.S. LOURENÇO, Lisboa, 1987, 3-315

cada passo a Filosofia tradicional e as soluções tradicionais resultam da ignorância dos princípios do Simbolismo e de um uso impróprio da linguagem. (...)».⁶

O libelo russeliano contra a “filosofia tradicional” antecipa, a seu modo, o mote fundamental do pensamento de Wittgenstein e, sob o influxo deste, o do positivismo lógico: a suspeita da carência de sentido de toda a metafísica.

Segundo Rudolf Carnap, incontornável “guia espiritual” do positivismo lógico, a causa para o malogro das pretensões científicas da metafísica deve-se em larga escala, por um lado, ao facto de os seus (pseudo-) enunciados não resistirem a uma **análise lógica**, e, por outro, ao facto de o seu discurso presumir um (pseudo-)conhecimento da realidade no seu todo, sem estar munida de um padrão lógico isomórfico que dê conta da **ordem unívoca** da linguagem e do mundo.

Para Wittgenstein, pelo menos para o Wittgenstein da “primeira fase”, essa univocidade é dada na combinatória entre **facto** [isto é, «a existência de estados de coisas»]⁷ e **imagem** [ou seja, «a apresentação de estados de coisas no espaço lógico»]⁸ numa **proposição** [quer dizer, através de um «sinal através do qual exprimimos o pensamento»]⁹.

A arquitectónica wittgensteiniana da lógica tende, por conseguinte, a condensar a ordem do mundo e a ordem da linguagem numa espécie de círculo auto-remissivo: assim, se, por um lado, «os factos no espaço lógico são o mundo»¹⁰, por outro lado, também, «o sinal proposicional é um facto»¹¹. Esta estratégia de reenvio entre facto e proposição, entre estado de coisas e pensamento, entre mundo e lógica, parece resolver

6. *Ibid.*, pg. 1

7. *Ibid.*, 2; «o estado de coisas é uma conexão entre objectos» [*Ibid.*, 2.01].

8. *Ibid.*, 2.11; «a imagem lógica dos factos é o pensamento» [*Ibid.*, 3].

9. *Ibid.*, 3.12; «o pensamento pode ser de tal modo expresso, que aos objectos do pensamento correspondem os elementos do sinal proposicional» [*Ibid.*, 3.2].

10. *Ibid.*, 1.13

11. *Ibid.*, 3.14

à primeira vista os intuitos programáticos da analítica, pelo menos do ponto de vista das exigências do “atomismo lógico”, segundo o qual, sendo o pensamento a proposição com sentido¹² e a linguagem a totalidade das proposições¹³, a estrutura do real pode ser logicamente dissecada ou decomposta até à mais ínfima elementaridade.¹⁴ Todavia, na iminência de justificar o “vício dialéctico” do círculo entre factos e proposições, e, além disso, de verificar até onde poderia ir a redução elementar das componentes da expressão, Wittgenstein remete para a noção de “limite formal”¹⁵ o esclarecimento do estatuto fáctico do isomorfismo lógico e dos proto-elementos proposicionais. Tal “limite” permanecerá sempre na periferia de uma análise lógica da linguagem, de tal forma que só uma meta-linguagem¹⁶ pode “misticamente” dar conta dele, mas não coincidir analiticamente com ele.

Ora, aquilo que Wittgenstein considera ser um “limite” da formalização simbólica, poderemos nós entendê-lo como contradição interna do próprio projecto analítico. Com efeito, a “forma idêntica” (isomórfica) que torna possível a figuração do facto mundano no facto lógico da linguagem não pode ser em si representada como um “facto”, razão pela

12. Cf. *Ibid.*, 4.

13. Cf. *Ibid.*, 4.001

14. *Ibid.*, 3.26: «O nome não pode ser decomposto através de nenhuma definição: é um sinal primitivo»

15. *Ibid.*, 4.12: «A proposição pode representar a realidade inteira, mas não pode representar aquilo que ela tem de ter em comum com a realidade, para a poder representar, - a forma lógica. Para podermos representar a forma lógica, teríamos de nos situar com a proposição fora da lógica, isto é, fora do mundo.»

16. «Cada linguagem tem, como o sr. Wittgenstein diz, uma estrutura a respeito da qual, na linguagem, nada pode ser dito; mas pode haver uma outra linguagem, que se ocupe da estrutura da primeira, e que tenha por sua vez uma nova estrutura - para esta hierarquia da linguagem não existe um limite. O sr. Wittgenstein responderia, claro, que a sua teoria se aplica sem modificações à totalidade destas linguagens. A única resposta seria negar que existe uma tal totalidade. As totalidades acerca das quais o sr. Wittgenstein afirma que é impossível falar logicamente [de facto, o todo (...) é o místico (*Tractatus...*, 6.45)], são, no entanto, pensadas por ele como existentes, e são o conteúdo do seu misticismo. A totalidade que resulta da nossa hierarquia seria não apenas logicamente inexprimível, mas uma ficção (...). Esta hipótese é bastante difícil e consigo ver objecções a ela às quais, de momento, não sei responder.» [op.cit., pg. 23].

qual também não pode em absoluto comunicar-se (e por isso conhecer-se). Ora, se nada pode ser dito acerca da forma do mundo – a qual só se mostra no uso da linguagem – nada em absoluto poderá ser dito com sentido acerca da totalidade do mundo e, portanto, acerca de uma ordem do mundo, já que qualquer enunciado dessa classe será, na sua verdadeira pretensão, um enunciado sobre a forma da linguagem e, por isso mesmo, impossível. Sobra um dilema: ou a analítica se enclausura nos limites da sua formalidade e entra em contradição consigo mesma, ou, então, para não incorrer em contradição, tem de pressupor tacitamente uma “secreta metafísica” da figuração lógica do mundo. É justamente essa tácita possibilidade de uma “secreta metafísica” da lógica da linguagem que desafia a analítica, antes mesmo de dirigir a suspeita contra “o sentido de toda a metafísica”, a ponderar *ab ovo ad mala* o sentido hermenêutico dessa mesma suspeita.

É verdade que a moção de censura dirigida pela analítica ao discurso metafísico tem uma indiscutível dose de pertinência e relevância. Contudo, importaria averiguar se esse desígnio não correrá o risco de assentar numa espécie de crença «totalitária» na eficácia de tal suspeita. Não é contra «toda» a metafísica, como pretendeu R. Carnap, que deve ser dirigida a suspeita de carência de sentido, mas, muito provavelmente, contra «uma determinada» metafísica da ordem linguística. Por isso mesmo, ao insistir numa restauração apocalíptica da ordem lógica, a analítica acaba por incorrer num logro semelhante ao que imputa à metafísica, na medida em que se atreve («pseudo-metafísicamente», poder-se-ia dizer também...) a erigir certezas *a priori* sobre a relação isomórfica entre mundo e linguagem, sem para tal se apetrechar hermeneuticamente de uma pré-compreensão do círculo virtuoso que co-implica mundo da linguagem e linguagem do mundo.

A proverbial ironia de Carnap de que, além de ser “pseudo-científica” nas suas pretensões, a metafísica produz, ainda por cima, “má poesia”

por ficar muito aquém daquilo que a arte é capaz de proporcionar¹⁷, pode igualmente ser devolvida às próprias expectativas “científicas” da analítica: além de ser “pseudo-metafísica” na sua pretensão de controlar logicamente a isonomia mundo-pensamento, é também “má ciência”, pela simples razão de não conseguir converter em verificação lógica a validade do círculo facto-proposição. Tal antinomia manifesta, a nosso ver, o embaraço em que incorre todo o desígnio de instituir uma linguagem unívoca na base de um puro construtivismo formal. Aliás, da mesma forma que a velha lógica ontológica sempre acreditou ser capaz de ler imediatamente nas coisas uma única ordem possível do mundo – tão válida para as coisas como para a linguagem –, também a problemática da interpretação das linguagens artificiais formalizadas mostrará agora que o projecto de uma ordem dedutivo-formal em geral não pode transladar-se para as coisas de forma imediata, a não ser pela mediação hermenêutica de uma pré-compreensão do mundo, a ser exercida nos limites extremos de uma meta-linguagem.¹⁸

Ora, é a partir deste ponto de vista meta-linguístico que temos de situar os antecedentes de uma transformação filosófica da analítica. Essa transformação joga-se comutativamente em dois pólos: um de carácter reflexivo; outro de carácter histórico. No âmbito da reflexão, transformar a filosofia analítica implica extrair hermeneuticamente as consequências últimas da suspeita do sentido dirigida contra toda a metafísica; no âmbito histórico, significa acompanhar em Wittgenstein a reorientação transcendental da análise lógica para a teoria dos jogos linguísticos.

17. Cf. CARNAP Rudolf, «Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique de la langage», in Antonia SOULEZ (dir.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, trad. Barbara CASSIN, Paris, 1985, pp. 175-177

18. Cf. APEL Karl-Otto, *La Transformación de la Filosofía*, op.cit., tomo I, pg. 165

II. Da suspeita analítica do sentido da metafísica, ao sentido metafísico da suspeita analítica

Não é possível aceder a uma arquitectura lógica do real sem pressupor já uma *ordo metaphysica* que determine a coextensividade isomórfica do facto, da linguagem e do mundo. Não é essa, todavia, a posição que Ludwig Wittgenstein adopta nos escritos da juventude. Refere o autor, no seu *Tractatus*:

«(...) o método correcto da filosofia seria o seguinte: só dizer o que pode ser dito, i.é, as proposições das ciências naturais (...), e depois, quando alguém quisesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que nas suas proposições existem sinais aos quais não foram dados uma denotação. A esta pessoa o método pareceria ser frustrante – uma vez que não sentiria que lhe estávamos a ensinar Filosofia – mas este seria o único método estritamente correcto. (...)».¹⁹

O critério denotativo constitui, assim, para Wittgenstein, o ponto de vista a partir do qual empreende uma refutação da ideia de metafísica. Quer isto dizer que em causa não está um indeferimento de “toda” a metafísica, mas de “uma” determinada metafísica, a saber, da metafísica avaliada do ponto de vista unilateral da denotação.

O conceito de metafísica implícito no *Tractatus* denota já, por conseguinte, uma teoria **restrita** da figuração do mundo. Com efeito, o mundo é aí redutoramente apresentado como “suma” dos factos, factos esses figurativamente projectáveis como “estados de coisas” no espaço lógico mediante signos, motivo pelo qual, segundo Wittgenstein, «a maior parte das proposições e questões que se escreveram sobre matéria filosófica não são falsas mas sem sentido. Não podemos, pois, responder às questões desta classe de nenhum modo, mas apenas estabelecer o seu **sem-sentido**».²⁰

19. WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus...*, *op.cit.*, 6.53

20. *Ibid.*, 4.003; destacado nosso.

Ora, é a partir desta conclusão surpreendentemente singela que se postula a insustentabilidade formal da Metafísica. As proposições metafísicas carecem de sentido não por se contentarem apenas em efectuar asserções sobre factos empíricos do mundo, mas por pretenderem estabelecer asserções válidas *a priori* acerca do mundo na sua **totalidade**, ou seja, por procurarem ratificar asserções quer sobre a forma do mundo, quer sobre a condição de possibilidade que determina a forma da sua representação. Ora, para Wittgenstein, tal pretensão decorre unicamente «do facto de nós não compreendermos a lógica da nossa linguagem.»²¹

Subscrevendo por inteiro os pressupostos analíticos do *Tractatus*, Carnap (e todo o movimento neo-positivista subsequente) equaciona a questão do sentido do discurso metafísico de uma forma ainda mais incisiva, transferindo-a do plano “coisista” da proposição fáctica para o âmbito “enunciativo” da expressão sintáctica. Para o pensador alemão, não está em causa, sequer, a reapreciação do estatuto filosófico da metafísica, mas uma supressão pura e simples de tal discurso. Para dotar o discurso filosófico do rigor que lhe compete apenas há que substituir as pseudo-proposições metafísicas por enunciados sintácticos logicamente construídos:

«(...) a análise lógica dos problemas filosóficos mostra como (...) os supostos enunciados da metafísica (...) não passam de pseudo-enunciados. (...) De acordo com este ponto de vista preferimos dizer que a lógica da ciência toma o lugar dessa inextricável meada de problemas que identificamos como filosofia. (...)»²²

A crítica “científica” à metafísica não é apanágio exclusivo da filosofia analítica. Embora noutro contexto e com outros apetrechos teóricos, Kant já procedera a tal depuração, ao remeter a metafísica quer para o domínio prático da razão (ao nível dos seus postulados), quer para

21. *L.c.*

22. CARNAP Rudolf, *The Logical Syntax of Language*, transl. Amethe SMEATON, London, 1971, § 72, pp. 278-279

o domínio lógico da dialéctica transcendental (ao nível das ideias transcendentales). Postas as coisas nestes termos, dificilmente deixaríamos de emparceirar Kant e o neo-positivistas no ataque à metafísica. E não só: considerando, com efeito, que Kant distingue entre verdades lógico-formais (adstritas ao âmbito dos juízos analíticos) e proposições empiricamente verificáveis (adstritas ao âmbito dos juízos sintéticos *a posteriori*) poder-se-ia caracterizar kantianamente o alcance epistemológico da analítica da seguinte forma: todos os enunciados da ciência têm de ser ou analíticos ou sintéticos *a posteriori* (isto é, empíricos). Um neo-positivista não levantaria a propósito disso qualquer objecção. O problema é que para os empiristas lógicos, Kant admite, para além das duas espécies de juízos referidos, um terceiro tipo de juízos sem os quais a ciência não pode aceder ao teor de universalidade, necessidade e progressão no conhecimento que lhe é exigido, a saber os juízos sintéticos *a priori*. Esta espécie de juízos (para os quais nem os meios da lógica formal bastam para os conhecer, nem as intuições empíricas são suficientes para os obter) não se afiguram de todo recomendáveis para o desígnio analítico, pois neles assentam os pressupostos metafísicos das ciências empíricas que Kant designou de “proposições da ciência pura da natureza”. Por outro lado, a totalidade destes enunciados constitui para Kant, com efeito, o núcleo duro da “única” metafísica cientificamente possível, de tal modo que toda a ciência da experiência assenta num fundamento sintético *a priori*, formalmente dependente da existência de conceitos *a priori*. Assim, pois, se o nosso conhecimento se reportasse a um mundo independente da consciência, seria incompreensível como poderíamos obter um conhecimento à revelia da experiência; mas se as leis do entendimento forem, *de jure* e *de facto*, as leis que constituem o mundo, é perfeitamente admissível a existência desse conhecimento *a priori* da realidade.

Embora sem contestar a validade da teoria kantiana, a corrente analítica e o empirismo lógico negam o ponto de partida que legitima formalmente o sentido da concepção metafísica de Kant: os conceitos

a priori. Nem na lógica (para os analíticos), nem nas ciências físicas da natureza (para os neo-positivistas), encontramos algo que se apresente ou assemelhe a uma forma apriorística. No que toca à lógica, os seus princípios não assentam em nada que exceda o domínio estritamente formal da sintaxe; no que respeita às ciências físicas da natureza, não é preciso recorrer a condições *a priori* para legitimar o critério empírico de verificação dos seus enunciados. Desta forma, para o empirismo lógico, «l'analyse logique ne triomphe pas seulement de la métaphysique au sens propre et classique du terme, en particulier de la métaphysique scolastique et celle des systèmes de l'idéalisme allemand, mais aussi de la métaphysique cachée de l'apriorisme kantien et moderne. La conception scientifique du monde n'admet pas de connaissance inconditionnellement valide qui aurait sa source dans la raison pure, ni de "jugements synthétiques *a priori*" comme on en trouve au fondement de la théorie kantienne de la connaissance, et a fortiori de toute ontologie et toute métaphysique pré et post-kantiennes». ²³

Ao rejeitarem – neo-positivistas e empiristas lógicos – a possibilidade de o conhecimento depender da existência de juízos sintéticos *a priori*, a tentativa kantiana para, no itinerário transcendental das condições possibilitadoras da ciência, poupar a metafísica à iminência do seu próprio colapso, afigura-se analiticamente inconsequente e, por isso mesmo, também ela desprovida de sentido.

Todavia, é legítimo questionar: não poderá a denúncia da carência de sentido dirigida contra o discurso metafísico ser, a título metafísico, restituída à analítica, envolvendo a pergunta pelo sentido dessa suspeita? Se a essência da representação do mundo consiste, para a analítica, na figuração de factos mediante factos, então como pode a lógica figurar facticamente a isomorfia linguagem-mundo? E será a filosofia analítica capaz de proceder, além disso, a uma “descrição” linguística do uso

23. CARNAP Rudolf – HAHN Hans – NEURATH Otto, «La Conception scientifique du monde. Le cercle de Vienne», in *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, *op.cit.*, pp. 117-118

fáctico dessa isomorfia? Wittgenstein refere que não: com efeito, «a proposição não pode representar a forma lógica, esta espelha-se nela. O que se espelha na linguagem, ela não pode representar. O que se exprime na linguagem, nós não podemos exprimir através dela.»²⁴ Quer dizer: representar a figuração da forma lógica comum à linguagem e ao mundo significa ter que representá-la linguisticamente, o que é impossível, uma vez que essa representação linguística teria de tomar uma posição fora da sua forma de representação.²⁵

Este núcleo proposicional acaba, portanto, por tornar patentes três tópicos fundamentais, aparentemente estranhos à analítica: 1. a consciência dos limites formais da lógica da linguagem, 2. a conversão mística da lógica proposicional a uma meta-linguagem, e 3. o aceno a uma revisão metafísica dos critérios justificacionais na análise linguística.

Ao ter imputado à metafísica um discurso carente de sentido, na base de um critério exclusivamente analítico, o neo-positivismo não se deu conta, por seu turno, da carência de sentido das proposições inaugurais do *Tractatus*, a saber “o mundo é tudo o que é o caso” [*Tractatus* 1] e “o que é o caso, o facto, é a existência de estados de coisas” [*Tractatus* 2]. Contudo, qualquer uma destas proposições cai sob “suspeita”, na medida em que expressa precisamente aquilo que denuncia na metafísica, ou seja, **asserções inaugurais** (de valor quase *a priorístico*) sobre a forma do mundo na sua totalidade. Na verdade, o acto linguístico de inaugurar proposicionalmente um facto lógico pretendendo dar uma fundamentação quase-ontológica (isto é densificada) ao critério de sentido, não só se vê confrontado com a impossibilidade da sua consumação (devido às restrições analíticas que se auto-impõe), como aspira tacitamente a obter algo que, entretanto, denuncia à metafísica de pretender possuir. Parafraseando Carnap, poder-se-ia também dizer que a pretensão ontológica de tais asserções não só não cumpre aquilo que é exigido

24. WITTGENSTEIN Ludwig, *op.cit.*, 4.121

25. Cf. APEL Karl-Otto, *La Transformación de la Filosofía*, *op.cit.*, tomo I, pg. 221

analiticamente de um enunciado científico, como acaba, além disso, por incorrer em “má metafísica”.²⁶ Ora, não será essa “má metafísica” um indicador fenomenologicamente relevante de uma certa aspiração da análise lógica da linguagem a uma leitura hermenêutica e – porque não dizê-lo? – a uma figuração metafísica do mundo?

Em B. Russell, L. Wittgenstein e R. Carnap surpreendemos, com efeito, uma preocupação aparentada com aquilo que Kant considerava ser a busca metafísica do *quid facti*. A única diferença é que, enquanto a filosofia crítica estabelece a possibilidade do conhecimento sintético *a priori*, a análise lógica aspira, com secreta pulsão transcendental aliás, a uma determinação das condições formais de toda a expressão. No fundo, o extraordinário impulso em torno das investigações lógicas reacende uma tradição que, com Hume e sobretudo Locke²⁷, tende a descobrir o valor filosófico da mediação linguística (aspecto que terá constituído, apesar de tudo, uma das lacunas do kantismo).

Para além do *quid facti*, o problema do *quid juris* coloca sob pressão aporética o empirismo lógico, com particular relevo o neo-positivismo subsequente. Também aqui com uma diferença: enquanto Kant acede a uma legitimação da ciência no âmbito de uma filosofia transcendental que procura justificar a possibilidade do conhecimento, Wittgenstein

26. Carnap tentou superar de modo irrefutável o teor ontológico desta asserção wittgensteineana, substituindo o enunciado *pseudo-objectivo* «O mundo é a totalidade dos factos» (Tractatus..., 1.1) pelo enunciado sintático «A ciência é um sistema de proposições» (The Logical Syntax..., pg. 303). Acerca desta permuta, comenta K.-O. Apel: «(...) Esclareçamos que o intento de Carnap em escapar ao modo de falar ontológico coincide e está de acordo com a concepção carnapeana do chamado modo de falar formal, que como tal apenas fala da forma externa, dada através dos sentidos, das proposições e dos nomes. Contudo se levamos a sério esta concepção, a tradução carnapeana perde imediatamente a sua justificação radicada na íntima correspondência entre as proposições sobre o mundo e as proposições sobre a linguagem. (...) Com efeito, só em virtude da correspondência semântico-categorial com a estrutura ontológico-categorial de um facto real se pode conceber a proposição linguística (...) como reprodução figurativa da realidade. (...)» [APEL Karl-Otto, *La Transformación de la Filosofía*, op.cit., tomo I, pp. 222-223].

27. Cf. LOCKE John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Vol. II, coll. and annot. Alexander FRASER, Oxford, 1844, book III, chap. 1, 3-7

(que também faz uso do epíteto “transcendental”) acede a uma legitimação da ciência no domínio de uma filosofia analítica que procura, também ela, justificar a possibilidade das proposições lógicas com sentido. Assim, tal como o sustenta F. Jacques, «pour répondre à Kant, la philosophie analytique a apporté une méthode, un lieu théorique et une contribution qu'on ne peut pas négliger. Qu'on songe combien de questions kantiennees sont puissamment renouvelées: l'existence et la critique de l'argument ontologique, la vérité mathématique, les antinomies et les limitations intrinsèques de la raison pure. Mais chaque fois que la philosophie analytique va jusqu'à poser le problème transcendantal, elle balbutie plus ou moins consciemment.»²⁸

III. A viragem “metafísica” da analítica: o Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*. A teoria dos jogos linguísticos no limiar hermenêutico da linguagem.

Uma leitura atenta das *Philosophische Untersuchungen*²⁹ autoriza-nos a sustentar que a reflexão sobre o “sentido do sentido” linguístico constitui o epicentro das preocupações teóricas do “último” Wittgenstein. Com efeito, a existir um denominador comum às duas fases evolutivas do seu pensamento, ele cifrar-se-á precisamente na linha da **suspeita** contra todo tipo de saber que, em nome ou sob o manto da filosofia, pretenda, à maneira das ciências, erigir proposições ou teorias acerca do mundo.³⁰ Reagindo a essa pretensão, refere Wittgenstein no seu *Tractatus*: «o resultado da Filosofia não é “proposições filosóficas”, mas o esclarecimento de proposições»; e ainda: «o método correcto de Filosofia seria

28. JACQUES Francis, «Philosophie analytique», in *Encyclopaedia Universalis*, vol. XII, Paris, 1977, pg. 991

29. Para situar as referências relativas a *Investigações Lógicas* servir-nos-emos da já citada edição portuguesa do *Tractatus*.

30. Essa continuidade é, de resto, meridianamente abordada e desenvolvida por K.-O. APEL no capítulo «Wittgenstein e o problema da compreensão hermenêutica», in *La Transformación de la Filosofía*, op.cit., tomo I, pp. 339 ss

(...) só dizer o que pode ser dito, isto é, as proposições das ciências naturais – e portanto sem nada que ver com a Filosofia».31

A crítica a uma filosofia capturada pelo sortilégio metafísico e cujo encantamento apenas pode ser quebrado pelos prometeicos recursos da investigação científica, é retomada e enfatizada nas *Investigações Filosóficas*:

«(...) correcto foi não deixar a nossa investigação ser uma investigação científica. A experiência de que «é possível, contra o nosso preconceito, pensar isto e aquilo» não nos podia interessar. (...) E não devemos produzir nenhuma espécie de teoria. Na nossa investigação não deve haver nada de hipotético. Toda a explicação tem de acabar e ser substituída apenas pela descrição. E esta descrição recebe a sua luz, isto é, a sua finalidade, dos problemas filosóficos. É claro que estes não são problemas empíricos, a sua solução estará antes no conhecimento do modo como a nossa linguagem funciona, de maneira a que de facto este modo seja reconhecido – apesar de um instinto para o não compreender. Estes problemas serão resolvidos não pela adução de novas experiências, mas pela compilação do que é há muito conhecido. A Filosofia é um combate contra o embruxamento do intelecto pelos meios da nossa linguagem. (...)».32

O trecho supracitado prepara, em certa medida, o mote que atravessa todo o continente teórico das *Investigações*: a viragem (transcendental, a nosso ver) de uma concepção analítica do mundo da linguagem para uma concepção hermenêutica e pragmática da linguagem do mundo. Tal viragem tem, de resto, uma ressonância quase autobiográfica no modo como o próprio Wittgenstein se vai dando conta dos limites aporéticos de uma concepção estritamente analítica da linguagem. No *Prólogo às Investigações Filosóficas*, desabafa:

31. Cf. WITTGENSTEIN Ludwig, *Tratado lógico-filosófico*, op.cit., 4.112 e 6.53

32. *Idem*, *Investigações Filosóficas*, op.cit., 109

«(...) depois de diversas tentativas mal-sucedidas para soldar os meus resultados num todo, compreendi que nunca conseguiria fazê-lo; (...) as observações filosóficas deste livro são comparáveis a um conjunto de esboços paisagísticos surgidos ao longo de enredadas e longas viagens; (...) assim este livro é, de facto, apenas um álbum (...),»

para mais à frente rematar:

«(...) Há quatro anos tive ocasião de voltar a ler o meu primeiro livro (o «Tractatus-Logico-Philosophicus») e de explicar as suas teses. De súbito, pareceu-me então que devia publicar conjuntamente a minha **velha** com a minha **nova** maneira de pensar: que esta só poderia ser verdadeiramente iluminada pelo **contraste** e **contra o campo de fundo** daquela. (...)»³³

Ora, é precisamente no trânsito da “velha” para a “nova” maneira de pensar que a doutrina wittgensteiniana da linguagem oferece o flanco a uma concepção hermenêutica e pragmática, em detrimento de uma concepção puramente analítica. A mutação de perspectiva é, de resto, bem evidente na crítica cerrada que empreende à ideia de linguagem presente nas *Confissões* de Santo Agostinho; o passo da obra que L. Wittgenstein tem em mente é o seguinte:

«(...) Quando eles (os meus pais) diziam o nome de um objecto e, em seguida, se moviam na sua direcção, eu observava-os e compreendia que o objecto era designado pelo som que eles faziam quando o queriam mostrar ostensivamente. A sua intenção era revelada pelos movimentos do corpo, como se estes fossem a linguagem natural de todos os povos: a expressão facial, o olhar, os movimentos das outras partes do corpo e o tom de voz, que exprime o estado de espírito ao desejar, ter, rejeitar ou evitar uma coisa qualquer. Assim, ao ouvir palavras repetidamente empregues nos seus devidos

33. *Ibid.*, *op.cit.*, «Prólogo», 165-166.

lugares em diversas frases, acabei por compreender que objectos é que estas palavras designavam. E depois de ter habituado a minha boca a articular estes sons, usava-os para exprimir os meus próprios desejos. (...)».³⁴

Nestas palavras do Bispo de Hipona encontra-se subjacente, segundo Wittgenstein, a profissão de fé numa certa ideia de essência da linguagem humana, segundo a qual se crê que as palavras designam objectos, que as frases são concatenações de tais designações e que cada palavra possui uma denotação.³⁵ As ideias de designação objectual, de concatenação designativa e de denotação referencial encerram para o filósofo austro-britânico uma perspectiva atomista da linguagem, isto é, a ideia de que a linguagem pode ser explicada mediante a segmentação sistemática do todo linguístico em parcelas cada vez mais decomponíveis e elementares.

Ora, o que, segundo Wittgenstein, torna insustentável tal concepção é o facto de essa redução analítica menosprezar dois dados pré-reflexivos fundamentais, a saber, 1. a multiformidade de contextos em que a palavra é **usada**³⁶ e 2. a multiformidade de situações em que é **interpretada** ou **compreendida**³⁷.

Vê-se, pois, claramente como o primeiro tópico aponta para uma configuração pragmática da linguagem que o próprio autor não se coíbe de sustentar:

34. *Cum ipsi (maiores Homines) appellabant rem aliquam, et cum secundum eam et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbos naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, babendis, rejiciendis, fugiendisque rebus. Ita verba in variis setentiis locis suis posita, et crebro audita quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam.* [AUGUSTINUS Hipponensis, *Confess.*, I, 8].

35. Cf. WITTGENSTEIN Ludwig, *Investigações Filosóficas*, op.cit., § 1

36. Cf. L.c. e § 3

37. Cf. *Ibid.*, op.cit., § 102

«(...) imagina como se poderia talvez ensinar o uso da linguagem. Apontar-se-á para lugares e coisas – mas aqui o apontar tem lugar também no «uso» das palavras e não apenas durante a aprendizagem do uso. O que é que «designam» as palavras desta linguagem? Como é que se há-de mostrar o que designam, a não ser pelo modo como são usadas? (...)».³⁸

O segundo tópico remete, por seu turno, para uma concepção hermenêutica da linguagem. Quer formulada no limite das suas competências enunciativas, quer moldada no limiar dos seus desígnios performativos, a lógica revela-se incapaz, por si só, de nomear e formalizar analiticamente o **contexto de aplicação** e a **situação de interpretação** em que o acto discursivo se torna plenamente saturado de sentido (na perspectiva do “ponto de vista”³⁹ do dizente) e inteiramente investido de eficácia (no contexto da “forma de vida”⁴⁰ do falante). É justamente a partir desse duplo pressuposto que a experiência do **jogo** parece conter o singular privilégio de configurar analogicamente o horizonte pragmático e hermenêutico da linguagem, na medida em que o recorte pragmático e hermenêutico do **acto lúdico** impede a experiência linguística de ser falaciosamente manipulada pela definição unívoca da explicação, ou mesmo artificialmente reduzida à abstracção do conceito.⁴¹ Por conseguinte, a configuração lúdica da linguagem mostra até que ponto a ficção atomista de uma realidade elementarmente decomposta em coisas [a que se referem nomes (que correspondem a ideias)] dificilmente poderá ser sustentada. Refere o autor:

«(...) podemos evitar equívocos ao dizermos: - [Isto] chama-se assim (...). Isto é: às vezes evitam-se equívocos desta maneira. Mas só é possível conceber assim as palavras (...)? É claro que têm de ser explicadas. – Logo, explicadas a partir de outras palavras! E o que é que

38. *Ibid.*, op.cit., §§ 9-10

39. *Ibid.*, op.cit., § 17

40. *Ibid.*, op.cit., § 18

41. Cf. *Ibid.*, op.cit., §§ 68 e 69, respectivamente.

se faz com a última explicação desta cadeia? (Não digas: Não existe uma última explicação. Seria o mesmo que dizer: – Nesta rua não existe uma última casa; pode-se sempre construir uma nova...). (...),

para concluir depois:

«(...) se a palavra «número» na definição ostensiva de dois é ou não necessária depende do facto de se sem ela a pessoa interpreta a definição ostensiva de uma maneira diferente da que eu quero. E isto depende do facto de as circunstâncias em que é dada e das pessoas a quem dou. E como ela «concebe» a explicação é revelado no uso que faz da palavra assim explicada. (...)».⁴²

Não sendo o conceito de linguagem logicamente verificável⁴³ e, por isso mesmo, não sendo verificável também a infra-estrutura conceptual do discurso filosófico, «os problemas filosóficos surgem quando a linguagem tem um momento de festa»⁴⁴, momento celebrado por assim dizer no “contexto lúdico” do falante.

É na epifania imediatamente reconhecível de um sistema de «parecenças» que o jogo de linguagem recria, sob o signo de «uma **actividade** ou uma **forma de vida**»⁴⁵, as formas de emprego e de interpretação de uma palavra. Explica Wittgenstein:

«(...) Não consigo caracterizar melhor essas parecenças do que com a expressão «parecenças de família»; porque as diversas parecenças entre os membros de uma família, constituição, traços faciais, cor dos olhos, andar, temperamento, etc., etc., sobrepõem-se e cruzam-se da mesma maneira. – E eu direi: os jogos constituem uma família. (...) Mas se uma pessoa quisesse dizer: “Mas todas as construções

42. *Ibid.*, *op.cit.*, § 29

43. Com efeito, esclarece Wittgenstein «não devo serrar o ramo sobre o qual estou sentado» [*Ibid.*, *op.cit.*, § 55].

44. *Ibid.*, *op.cit.*, § 38

45. *Ibid.*, *op.cit.*, § 23; o destacado é nosso.

têm uma coisa em comum – nomeadamente a disjunção de todos os traços comuns” então eu responderia: estás apenas a jogar com palavras. (...)».⁴⁶

É evidente que assistimos a um *salto* qualitativo no modo como Wittgenstein refaz a análise linguística, fazendo-a exorbitar da forma lógica para a **forma lúdica**. Com a noção de “jogo”, Wittgenstein logrou atingir aquilo que uma análise estritamente lógico-formal não lho tinha permitido conquistar: o ponto de vista hermenêutico de uma linguagem aberta à provocação da ontologia e da metafísica. Todavia, nesta viragem reside, a nosso ver, uma verdadeira dificuldade de interpretação do pensamento do “último” Wittgenstein: poder-se-á com efeito formular a hipótese de mera “parecença familiar” dos signos de uma palavra sem incorrer precisamente num conceito essencialista que, justamente, não fica explicado por essa hipótese?

Wittgenstein, ainda assim, nega que, mediante a ideia de jogo, tenha pretendido conhecer e referir algo acerca da essência unitária da linguagem.⁴⁷ Talvez, por isso mesmo, tenha preferido remeter essa ideia para o domínio da **analogia**, em vez de a enclausurar no reduto da explicação:

«(...) O que é que quer dizer saber o que é um jogo? O que é que quer dizer sabê-lo e não ser capaz de o dizer? (...) Não é o meu saber, o meu conceito de jogo, completamente expresso (...) no facto de eu descrever exemplos de jogos de espécies diferentes, de mostrar como, **por analogia** com estes, se podem construir outros jogos de todas as espécies possíveis, de dizer que há situações a que eu já não chamo um jogo, etc. (...)?».⁴⁸

46. *Ibid.*, *op.cit.*, § 67

47. Escutemos o autor: «– Poder-se-ia objectar-me: “Simplificas demais!” Falas de todos os jogos de linguagem possíveis e imagináveis, mas nunca chegaste a dizer qual é a essência do jogo de linguagem e assim da linguagem. (...) E é verdade. – Em vez de especificar o que é comum a tudo a quilo a que chamamos linguagem, eu afirmo que todos estes fenómenos nada têm em comum, em virtude do qual nós utilizemos a mesma palavra para todos - mas antes que todos eles são aparentados entre si de muitas maneiras diferentes.» [*Ibid.*, *op.cit.*, § 65].

48. *Ibid.*, *op.cit.*, § 75; o sublinhado é nosso.

Que ressonâncias hermenêuticas e pragmáticas se propagam nesta ideia de jogo radicada do pensamento de Wittgenstein? Que contributos poderá oferecer tal perspectiva para uma aclaração filosófica do sentido da linguagem?

À luz do distanciamento crítico face às posições inicialmente sedimentadas no *Tractatus*, o impacto onto-lógico do conceito de jogo de linguagem em Wittgenstein pode ser sintetizado em dez cláusulas:

- Primeira: a analítica descreve um sistema de comunicação, embora nem tudo aquilo a que chamamos linguagem é esse sistema.
- Segunda: ensinar a falar não implica apenas explicar a correspondência de uma palavra a um objecto, mas também o adestramento do desempenho linguístico.
- Terceira: o modo de aprender uma linguagem mediante o ensino ostensivo das palavras espelha a forma lúdica como a criança aprende a sua língua materna.
- Quarta: o todo composto pela forma de vida e pelas actividades lúdicas com as quais a linguagem se encontra entrelaçada, constitui o “jogo de linguagem”, razão pela qual toda a linguagem reflecte a forma de vida do utente linguístico, isto é, «depende de facto das circunstâncias em que é dada, das pessoas a quem dou, (...) e do uso que faço da palavra»⁴⁹].
- Quinta: as palavras mostram o que designam pelo modo como são usadas na *praxis* da linguagem, querendo isso dizer que “não falar” não implica apenas “não pensar”, mas implica sobretudo “não-fazer-uso” da linguagem, o que equivale a ponderar o âmbito da extensão e da compreensão do conceito tradicional de racionalidade e de linguagem a uma escala pragmática.

49. *Ibid.*, *op.cit.*, § 29

- Sexta: a noção de jogo não só estilhaça o paradigma taxinómico, ou seja, a obsessão atomista de tudo classificar até à exaustão, como introduz um horizonte teleológico na linguagem, uma vez que «o modo como juntamos as palavras em espécies depende da finalidade da classificação – e da nossa inclinação».50
- Sétima: os espertalhos científicos em que se procura moldar a linguagem, tentando-a reduzir nominalisticamente a unidades elementares, escamoteiam a historicidade multiforme e polissémica do acto linguístico, visto que uma definição unívoca de linguagem «pode em qualquer caso ser interpretada de muitas maneiras»51.
- Oitava: a perspectiva atomista da linguagem só tem sentido se integrada nos princípios metafísicos segundo os quais 1. o todo é mais do que a soma das partes, 2. o composto não se reduz à dissecação dos seus elementos, 3. o complexo dá consistência ao simples, 4. o jogo (e o todo das regras) tem primazia sobre as peças (e os lances isolados) e nunca o contrário, como o faz supor uma redução analítica da linguagem, motivo pelo qual é possível conhecer as regras de uso da linguagem não porque foram ostensivamente explicadas por decomposição exaustiva dos proto-elementos52, mas porque são **compreendidas** pré-reflexivamente no próprio acto do jogo linguístico:

«A uma pessoa poder-se-ia dar a explicação «Esta peça é o rei» – quando se lhe mostram peças de xadrez com uma forma que para ela não é habitual. Esta explicação também só lhe ensina o uso da peça porque (...) o lugar onde ela devia ser posta já estava preparado. Diremos então apenas que a explicação ensina o uso quando o lugar

50. *Ibid.*, *op.cit.*, § 16

51. *Ibid.*, *op.cit.*, § 28; esclarece Wittgenstein: «há um número incontável de espécies diferentes de aplicação daquilo a que chamamos “símbolos”, “palavras”, “proposições”. E esta multiplicidade não é nada de fixo, dado de uma vez por todas; mas antes novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem (...) surgem e outros envelhecem e são esquecidos.» [*Ibid.*, *op.cit.*, § 23].

52. Esclarece Wittgenstein: «Estes proto-elementos eram os “individuais” de Russel e também os meus “objectos” (Tractatus Logico-philosophicus).» [*Ibid.*, *op.cit.*, § 46].

já está preparado. (...) As palavras “esta peça é o rei” só são, pois, uma explicação se a pessoa a quem se explica já “sabe o que é uma peça de jogo”, se porventura já jogou outros jogos ou observou **com compreensão** outras pessoas a jogar (...)»⁵³.

- Nona: o acto de dar um nome é um processo oculto, ou seja «um acto notável da alma, quase um baptismo de um objecto»⁵⁴.
- Décima: a possibilidade criativa do jogo é ilimitada e, nesse sentido, irreductível quer a uma apropriação formal da lógica, quer a uma calibragem normativa da sintaxe, uma vez que tais estratégias condenam a linguagem a um ideal de exactidão sem paraíso perdido nem terra prometida:

«(...) o ideal de exactidão não é unívoco, não sabemos como o devemos conceber, a não ser que tu próprio determines o que é que receberá este nome. Mas vai-te ser difícil fazer uma determinação destas; uma que te satisfaça. (...)»⁵⁵

Chegados aqui, importa colocar o problema crucial que inquieta Wittgenstein na última fase dos seus escritos: «até que ponto é a Lógica algo de sublime?»⁵⁶. Um trecho do § 81 das *Investigações* afigura-se, a esse propósito, deveras elucidativo:

«(...) F.P.Ramsey acentuou em conversa comigo, um dia, que a Lógica é uma “ciência normativa”. Não sei exactamente que ideia é que ele tinha em mente; mas, sem dúvida que estava intimamente relacionada com uma outra ideia que me surgiu muito mais tarde: que, nomeadamente em Filosofia, muitas vezes comparamos o uso

53. *Ibid.*, *op.cit.*, § 31; o sublinhado é nosso.

54. *Ibid.*, *op.cit.*, § 38

55. *Ibid.*, *op.cit.*, § 88

56. *Ibid.*, *op.cit.*, § 89

das palavras com jogos, cálculos com regras fixas, mas não somos capazes de dizer que quem usa a linguagem tem que jogar um destes jogos. (...)».⁵⁷

Quer isto dizer que a peculiar aspiração da Lógica a ter um significado universal e absolutamente unívoco, a servir de infra-estrutura discursiva a todas as ciências exactas e a pretender decompor analiticamente todas as coisas para ver mais fundo e mais longe, já dissimula e, em certo sentido, já indicia um propósito tácito que nada tem de unívoco e analítico: compreender o fundamento de tudo o que está dado na experiência. Tal aspiração nada tem de prometeico, não fosse o facto de, mesmo assim, aquilo que nos é dado compreender não precisar de ser analisado por se encontrar **já-em-aberto** diante dos nossos olhos. Para esclarecer tal “abertura” prévia do sentido do mundo e do mundo do sentido, refere Wittgenstein:

«(...) St. Agostinho (Confissões XI, 14) diz: “quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio”. – Isto não se poderia dizer de um problema científico (...). Aquilo que sabemos se ninguém nos perguntar, e que já não sabemos se tivermos de explicá-lo é algo que temos que trazer à consciência e, que por um motivo qualquer, dificilmente trazemos à consciência. (...)»⁵⁸

Não deixa de ser curiosa esta apropriação “exegetica” de S. Agostinho, tendo em conta que a teoria do jogo linguístico é erigida, em parte, como contraponto da concepção agostiniana de linguagem. Todavia, o vaticínio de Wittgenstein de que, no limite, nunca acederemos à essência da linguagem parece hermeneuticamente relevante. A essência manifesta-se na linguagem, mas não pode ser decomposta por ela. Não é algo que esteja já exposta à luz do dia e da qual possamos ter um vislumbre panorâmico, mas jaz debaixo da superfície, no interior daquilo que uma análise pode pressentir e nem sempre pode desocultar. Talvez

57. *Ibid.*, *op.cit.*, § 81

58. *Ibid.*, *op.cit.*, § 89

por isso mesmo assuma proporções tão drásticas o dilema wittgensteiniano de que

«(...) quanto mais consideramos a linguagem real, mais forte se torna o conflito entre ela e a exigência (...) cristalina da Lógica. O conflito torna-se insuportável; a exigência corre o risco de se tornar vazia. – Aqui o gelo está polido, falta o atrito, e assim, em certo sentido, as condições são ideais; mas exactamente por isso, também não podemos andar. Nós queremos andar, por isso precisamos de atrito. Regressar à terra áspera! (...)?».⁵⁹

A “terra áspera” da palavra é a linguagem onde ela germina, e a linguagem onde ela germina é apenas esse quotidiano vivido (e não há outro!...⁶⁰) onde o “jogo de linguagem” se entrelaça analogicamente na “linguagem do jogo”, e onde a “linguagem do jogo” é a expressão por excelência do “jogo de linguagem”.

Todavia, impõe-se uma questão: não haverá um círculo vicioso entre “jogo de linguagem” e “linguagem do jogo”? Como quebrar o encantamento desta oscilação? Mesmo chocando de frente contra o intuito wittgensteiniano de «reconduzir as palavras do seu emprego metafísico ao seu emprego quotidiano»⁶¹, o encanto do círculo “jogo da linguagem – linguagem do jogo” fica desfeito mediante a resposta àquela questão já acenada a propósito de uma “secreta metafísica” da lógica: será possível mostrar a carência de sentido das questões metafísicas sem sustentar, por sua vez, de forma dissimulada, uma metafísica?

Ora, é precisamente a presença de uma “secreta metafísica” dos jogos de linguagem que nos leva a postular uma transformação hermenêutica e

59. *Ibid.*, *op.cit.*, § 109

60. Refere Wittgenstein: «Quando eu falo acerca de linguagem (da palavra, da proposição) tenho de falar a linguagem de todos os dias. É esta linguagem um pouco grosseira, material, para exprimir aquilo que queremos dizer? - E como é que se constrói uma outra? - E que notável que é podermos de todo fazer alguma coisa com a que temos! (...)» [*Ibid.*, *op.cit.*, § 120].

61. *Ibid.*, *op.cit.*, § 116

pragmática do pensamento de Wittgenstein. Se, com efeito, entendermos o jogo como “texto” e como “trama” que entretecem a forma de vida e a abertura do e ao mundo, então devemos assumir o jogo como problema-chave de uma filosofia hermenêutica. Nesse sentido, ter-se-á, em boa verdade, que falar de hermenêutica sempre que a ideia de “jogo” constitua o elemento configurador v.g. na narração de uma história vivida ou transmitida, no caso de uma tradução, no âmbito de uma conversação, no caso da interpretação exegetica, etc..

A um nível **pragmático**, importa indagar agora pelas *condições de utência* dos jogos linguísticos, posto que a transformação semântica da lógica, consumada por Wittgenstein nas *Investigações*, traz em si própria o gérmen da aspiração da filosofia analítica à pragmática.

IV. A “transcensão” hermenêutica da analítica no “jogo linguístico”: do acordo à comunicação.

O mote dos escritos do último Wittgenstein reside no êxodo metafísico de uma *analítica descritiva* para uma *pragmática construtiva* da linguagem. Wittgenstein é, de resto, o primeiro a manifestar de um modo radical o sentido filosófico dessa travessia: não é o *espaço lógico* de figuração [*Abbildung*] dos possíveis estados de coisas [*Sachverhalte*] que determina *a priori* o sentido do uso das proposições, mas, pelo contrário, é o *uso* dos signos que decide o *sentido* linguístico das combinatórias proposicionais. A tomada de consciência desta viragem pragmática é de capital importância para se perceber o modo como é introduzida a mais radical aplicação do convencionalismo na história da filosofia analítica.

O facto de Wittgenstein referir em determinado passo que aplicar um determinado padrão linguístico num determinado jogo de linguagem ainda não significa **chegar a um acordo**⁶², tem a sua importância porquanto revela que, no fim de contas, o importante é “chegar a acordo”. Em termos pragmáticos, isso implica que, se por um lado, o signifi-

62. Cf. *Ibid.*, *op.cit.*, § 61

cado dos signos depende de uma *regra-de-aplicação*, por outro lado, o próprio sentido de *aplicação-da-regra* depende, por sua vez, de um **acordo convencional** sobre a sua aplicabilidade. O tópico da *convencionalidade*, entendido em Wittgenstein como alavanca de uma semântica construtiva auxiliar, levanta todavia uma questão: a ideia de “convenção” não abrirá as portas, por exigência do próprio pressuposto “construtivista”, a um *decisionismo arbitrário* das aplicações linguísticas?⁶³ Mais ainda: interpretando estas reflexões à luz do “solipsismo” metódico, não teríamos de ser forçados a reconhecer que o convencionalismo constitui, ainda assim, a expressão de um decisionismo arbitrário e irracional de inspiração nominalista?

Ora, será precisamente o concurso **transcendental** de uma “secreta hermenêutica” do “jogo linguístico” que, em última instância, impedirá a doutrina da “convenção linguística” de resvalar para uma posição “decisionista” e “irracionalista”. É certo que, para a grande maioria dos estudiosos e comentadores da filosofia analítica, os últimos escritos de Wittgenstein *parecem* confirmar a rescisão dos critérios de validação objectiva do discurso metafísico, nomeadamente das condições subjectivas que possibilitam a objectividade em sentido kantiano. Todavia, a cruzada que Wittgenstein empreende contra o *solipsismo metódico* em nome do carácter convencional dos jogos linguísticos, desmente categoricamente essa “pulsão” anti-metafísica.

A impossibilidade de **um só indivíduo** poder seguir **de uma só vez** uma *regra* [quem diz “regra”, diz “fazer uma comunicação”, “dar uma ordem”, “compreendê-la”, etc...⁶⁴], a par da consequente validação do princípio de que as acções, a interpretação do mundo e o uso da linguagem têm

63. Esta pergunta reveste-se de uma importância crucial para se compreender quer o trânsito do nominalismo para o convencionalismo, quer o do convencionalismo para a doutrina hermenêutica do **pré-acordo intersubjectivo**. Acerca do princípio da “convencionalidade” na analítica de Wittgenstein, cf. APEL Karl-Otto, *La Transformación de la Filosofía*, *op.cit.*, tomo II, pg. 233 (n. 51).

64. Cf. WITTGENSTEIN Ludwig, *Investigações Filosóficas*, *op.cit.*, §§ 197 ss.

que se encontrar “entretecidos” nos **jogos de linguagem** como elementos integrantes e integradores da forma de vida **social [comunitária]**, constitui de facto o novo alento hermenêutico e transcendental da filosofia wittgensteineana.⁶⁵

De um ponto de vista hermenêutico, os escritos tardios de Wittgenstein revelam claramente

1. uma *sobredeterminação* do atomismo pelo “texto” do jogo linguístico,
2. uma *configuração* dos jogos de linguagem ao contexto aplicacional da regra,
3. uma *dependência* do contexto aplicacional regulativo em relação à convencionalidade, e
4. uma *elevação* da função operativa da convenção ao patamar vivenciado de um **acto de comunicação** ínsito no **pré-acordo hermenêutico** dos falantes.

Do ponto de vista transcendental, a culminância da doutrina dos jogos de linguagem no acto de comunicação implica necessariamente que o acordo acerca dos critérios para se decidir correctamente em todas as situações possíveis da vida depende necessariamente, em cada jogo de linguagem possível, de uma vinculação *a priori* a regras que, apesar de não poderem ser estabelecidas mediante “convenções”, possibilitam, todavia, a eficácia do procedimento convencional. Tais “meta-regras” de todas as regras convencionalmente estabelecidas não pertencem a um jogo linguístico ou a uma forma de vida determinados, mas terão de

65. Esse novo alento não é só hermenêutico, como também **transcendental**. Dado que Wittgenstein não oferece (nem era suposto que o fizesse...) nenhuma garantia *metafísica* – seja ela objectiva, ou subjectiva – acerca do sentido dos *signos* e da validade das *regras*, Apel entende que a entronização do **jogo linguístico** como *horizonte supremo de todos os critérios de sentido e validade* tem de possuir necessariamente um **valor transcendental**, se não quiser incorrer em “défice” justificativo: cf. APEL Karl-Otto, *La Transformación de la Filosofía*, *op.cit.*, tomo II, pg. 234

pertencer, como sublinha Karl-Otto Apel, ao jogo linguístico transcendental de uma comunidade de comunicação.⁶⁶

Ainda assim, importa questionar: bastará o veredicto comunicacional do acordo para se obviar o embaraço do relativismo linguístico, isto é, a eventualidade de se poder efectivamente compreender cada jogo linguístico *unicamente a partir dele mesmo*? Será suficiente a virtualidade do acordo para mediar o conflito de dois jogos linguísticos com regras totalmente *incomensuráveis* entre si? Ora, se tivéssemos de facto que resolver esse conflito na esfera convencional de um “pacto de circunstância”, não se vê como seria possível quebrar o círculo “arbitrio regulativo / acordo lúdico” sem cair justificacionalmente numa regressão *ad infinitum*. Significa isto que a *incomensurabilidade* não só dos jogos de linguagem entre si, como também das múltiplas regras de cada jogo linguístico em si mesmo, deixa de ser uma aporia estritamente *analítica* para passar a ser um problema atinente à *dimensão histórica* da linguagem e, nesse sentido, apenas escrutinável numa perspectiva **hermenêutica**, quanto mais não seja pelo simples facto de qualquer atitude “convencional” trazer já implicada em si mesma um **pressentimento pré-compreensivo** de que os jogos linguísticos são “incomensuráveis” e, portanto, “entrelaçáveis”, em virtude da sua “historicidade”. A propósito da solvência hermenêutica dessa *incomensurabilidade* e *comutabilidade* históricas, K.-O. Apel refere que «podemos concretizar essa necessidade de um jogo linguístico transcendental em todos os jogos linguísticos, tendo em consideração a forma específica de participar em dois jogos linguísticos diferentes, e que consistiria em compreender hermeneuticamente uma forma de vida extrínseca à minha, (...) compreensão essa possibilitada apenas por uma unidade transcendental de interpretação».⁶⁷

66. *Ibid.*, *op.cit.*, tomo II, pp. 234-235

67. *Ibid.*, *op.cit.*, tomo II, pp. 244

É, pois, em face dessa «unidade transcendental de interpretação» que podemos legitimar o postulado de uma consumação hermenêutica e transcendental da analítica. Essa legitimação exige, em suma, que, ao proceder a um rastreamento das posições analíticas, situemos o jogo linguístico numa **viragem transcendental** [*transcendental turn*] do acordo analítico para a intersubjectividade hermenêutica.

Conclusão

Reflexão hermenêutica, contexto lúdico e desígnio transcendental

Apesar de se ter tornado um problema incontornável no marco da filosofia wittgensteiniana, o tópico da “transcendentalidade” ainda se depara na filosofia da linguagem com uma irresoluta ambiguidade. Por um lado, parece indiscutível que a filosofia analítica tentou erigir a análise da linguagem como sucedâneo gnosiológico de uma metafísica da ordem do mundo. Além disso, por outro lado, conceitos tais como “consciência”, “reflexão”, “intenção”, “sujeito” – que fizeram escola desde Descartes a Husserl – são pura e simplesmente conotados na analítica como “psicologismo” (cf. *Tractatus...*, 5.5421)⁶⁸. Tal conotação psicologista não impediu, todavia, Wittgenstein de se referir *reflexivamente* (misticamente, acrescentaríamos nós...) à índole meta-linguística da *forma lógica da linguagem*.⁶⁹ Não obstante, Wittgenstein foi, curiosamente, o primeiro a reconhecer o carácter ambivalente dessa posição, ao dar-se conta de que o dispositivo formal da sintaxe permitia substituir, por um lado, a teoria do conhecimento por uma «crítica da linguagem» [cf. *Tractatus...*, 4.0031; 4.1121] na base de uma “lógica” designada de “transcendental” [cf. *Tractatus...*, 6.13], mas interditava-lhe, por outro, uma reflexão linguisticamente formulável acerca da própria forma lógica da linguagem [cf. *Tractatus...*, 4.121]. Wittgenstein só conseguirá libertar-se dessa aporia na última fase dos seus escritos, precisamente a partir do momento em

68. É nesse sentido que se entende a tese de Wittgenstein, segundo a qual toda «a teoria do conhecimento é filosofia da psicologia» [*Tractatus...*, 4.1121].

69. Cf. *Ibid*, *op.cit.*, 4.121

que se vê constrangido a recuperar o **filão transcendental** da “gramática profunda” do jogo linguístico, gramática essa previamente entretecida nas “formas de vida” e nas “interpretações do mundo” do falante.⁷⁰

O “êxtase” logicista do primeiro Wittgenstein tem o indiscutível mérito, é certo, de dirigir uma suspeita implacável contra os equívocos do solipsismo. Um indivíduo não pode, com efeito, pensar solitariamente, partindo apenas das suas próprias produções de consciência, e, nesse sentido, um filósofo que tenha passado pela analítica contemporânea dificilmente subscreverá a tese de que alguém pode reflectir na periferia da linguagem (ou de um mundo linguisticamente configurado), escudando-se numa auto-reflexão radical, tal como é sustentada pelo solipsismo metódico. Porém, se é verdade que a inspecção analítica da linguagem lança por terra os andaimes e os fundamentos da teoria gnosiológica da consciência isolada, não é menos verdade que, só por si, não basta o carácter supletivo da teoria dos jogos linguísticos para instaurar o ponto supremo de uma reflexão transcendental “sobre” e “mediante” a linguagem. Para atingir essa instância crítica, tanto a análise lógica como a “gramática profunda” dos jogos linguísticos ter-se-iam de assumir como legítimas detentoras das condições de possibilidade do desempenho linguístico. Não é isso, porém, o que se constata na doutrina analítica. Com efeito, a pretensão analítica de “*verificar* objectivamente” a linguagem, mediante o socorro de uma infinita hierarquia de *constructos formais*, incorre num círculo vicioso de impossível superação: por um lado, admite-se como adquirida uma linguagem susceptível de ser objectivamente analisada, e por outro, pretende-se reconstruí-la com pretensões de rigor científico. Assim, na medida em que prescinde da “reflexividade” em favor dos “constructos verificacionais”, a analítica da linguagem cava o fosso que lhe impede de aceder às condições de possibilidade não só do conhecimento, como ainda da própria análise a que se propõe.

70. Cf. *Idem*, *Investigações filosóficas*, *op.cit.*, §§ 337; 507

De onde provém, então, a dificuldade inerente a uma *análise verificativo-construtiva* da linguagem? Apenas do facto de os sistemas linguísticos analisáveis serem **idênticos** às linguagens analisantes, sem que, para tanto, a análise linguística nos dê conta, em termos reflexivos, da **diferença absoluta** entre *linguagem-objecto* e *linguagem-critério*. Estamos, portanto, em presença de uma **formulação dialéctica** que, de modo algum, pode ser “formalisticamente” verificável, nem, muito menos, “construtivamente” justificável. Tal formulação deve ser entendida não propriamente no sentido de uma *apropriação subjectiva* da linguagem-objecto, mas sobretudo no sentido de uma *crítica* acerca da possibilidade de a linguagem se oferecer como *ob-jectum*.

O mesmo erro em que incorre a filosofia moderna, ao acreditar que a consciência pensante é capaz de reflectir solitariamente à revelia do vínculo linguístico, incorre-o também uma filosofia da linguagem que pretenda assumir uma reflexão sobre a pretensão *universal* do conhecimento em termos estritamente analíticos. Na verdade, o projecto analítico enfrenta sérias dificuldades nesse intento, na medida em que, ao erigir uma suspeita implacável contra toda a metafísica, mediante o critério unilateral da *linguagem-cálculo*, o procedimento já arrasta consigo o descrédito da possibilidade dessa reflexão. Com efeito, sabemos como a linguagem-cálculo tende, mediante o respeito integral, tanto das regras sintácticas, como das semânticas, a eliminar a contradição do pensamento e a inibir a auto-referencialidade da linguagem. Todavia, uma teoria que sustente, por um lado, proposições “com sentido”, e suprima, por outro, toda a “auto-referencialidade linguística”, incorre em **contradição** consigo mesma.⁷¹ É, de resto, essa **contradição** que explica o paradoxo radical que informa toda a doutrina do primeiro Wittgenstein, a saber, o facto de se pretender descrever aquilo que, por imperativo analítico, “devemos calar” [cf. “*Tractatus...*”, 7], isto é, descrever a forma lógica da linguagem e do mundo.

71. Cf. BLACK Max, *Language and Philosophy*, Ithaca-N.Y., 1949, pg. 14

Na verdade, a possibilidade de intercambiar “puras” informações objectivas sobre “estados de coisas” na base de um cálculo, bem como expressar, simultaneamente, uma “atitude subjectiva” sobre isso, exige transcendentemente um **pré-acordo** não só sobre as «regras» da linguagem, mas também sobre a sua «aplicação» a estados de coisas experienciáveis, mediante o emprego da linguagem do quotidiano. A inflexão wittgensteineana para a fase analítica dos «jogos linguísticos» reflecte já uma espécie de implícita concessão teórica ao **horizonte lúdico e relacional da comunicação**. Com efeito, só ao nível **comunicacional** de um **pré-acordo** acerca do contexto vital de aplicação das “regras de jogo” da linguagem-cálculo é que a analítica pode efectivamente aceder à reflexão linguística “sobre” e “mediante” a linguagem.⁷² A odisseia wittgensteiniana da analítica para a hermenêutica da linguagem mostra precisamente ao pensador solitário até que ponto, ao operar nos limites comunicacionais do jogo linguístico, deverá renunciar ao seu solipsismo metódico sempre que pretender estabelecer para os outros aquilo que tem validade para si mesmo.

72. Para Apel, tal acesso «pressupõe que os jogos linguísticos (...) levam implícita a possibilidade de autotranscender-se mediante a auto-reflexão, e que tal autotranscensão é efectivamente provocada pela comunicação entre os distintos jogos linguísticos ou formas de vida.» [APEL Karl-Otto, *La Transformación de la Filosofía*, op.cit., tomo II, pg. 307].

MEDIAÇÃO TIPOLÓGICA E ACÇÃO DISCURSIVA. APRESENTAÇÃO PÚBLICA DA OBRA DE FRANCISCO PAIVA, *AUDITÓRIOS: TIPO E MORFOLOGIA*

Considerandos preliminares

A apresentação de um livro, seja ele sobre que matéria for, encerra sempre o desafio de uma epifania singular: doador privilegiado da Palavra, qualquer obra, na sua silenciosa presença, necessita da mediação frágil e arriscada das palavras humanas para começar a dizer-se. E, contudo, quando se pretende dá-la a ver e a ler, dificilmente escapamos ao estranho paradoxo de termos de falar dela e acerca dela, quando afinal de contas devia ser ela a falar connosco e de nós. Mesmo assim há que ousar...

Não é fortuita a minha presença, aqui, hoje, para dar corpo e voz à apresentação da obra de Francisco Paiva «*Auditórios: Tipo e Morfologia*». Na verdade, o convite que o autor me dirigiu e ao qual, devo admiti-lo, decidi anuir não sem alguma hesitação, dada a responsabilidade da tarefa, tem antecedentes, uma história. Trago à lembrança – sem receio algum de cometer qualquer inconfidência – os diálogos e trocas de impressões que, semanas a fio, fazíamos durante os intervalos da investigação ou da preparação das nossas aulas nos Gabinetes de Estudos da Biblioteca Central da nossa Universidade, cruzando de modo informal interesses teóricos, cujo desfecho confluía habitualmente para a relevância operativa do conceito de “tipologia”, problemática transversal às nossas investigações: no meu caso, no contexto de

uma tematização ética sobre mediação decisória, no caso do Francisco Paiva, no âmbito de uma abordagem reflexiva em torno do Desenho e da Arquitectura. Ainda hoje compraz-me pensar até que ponto não teremos praticado, *in vivo* e por breves instantes, esse tão almejado e apregoadado desígnio de interdisciplinaridade na vida académica.

Não quero, todavia, ficar à mercê da mordaz sentença popular «não vá o sapateiro além do sapato». Mesmo partindo do princípio de que a Filosofia soube extrair evidentes benefícios dos dispositivos metafóricos de inspiração arquitectural ou arquitectónica (veja-se Platão, Aristóteles, S. Tomás de Aquino, Descartes, Kant, e muitos outros), obviamente seria por demais temerária, e até insolente, uma incursão por problemas que só ao *métier* do Arquitecto dizem respeito e para os quais careço de qualificação. Assim sendo, ao apresentar o livro do meu ilustre colega, cingir-me-ei apenas a uma brevíssima análise da noção de “tipologia”, em cuja tematização se joga, em meu entender, a relevância e a originalidade da obra em apreço.

Circunscrita a esfera da minha apresentação, tomo como ponto de partida um excerto daquele que me parece ser o capítulo-chave da primeira parte da obra, precisamente intitulado *A pertinência do conceito de tipo*, que passo a citar:

«As alterações introduzidas pelo arquitecto <na fase do projecto> reportam-se forçosamente a um código vigente, mesmo que ele não seja explícito. <Trata-se de um> conhecimento transmitido mais pelos procedimentos, hábitos e modos de operar do que por regras explícitas (...). Neste sentido, o auxílio que as tipologias podem aportar ao projecto verificar-se-á tanto no aspecto criativo quanto no probabilístico (...) até ao grau de complexidade possível de sistematizar, <envolvendo os domínios> deontológico, moral e político. (...) <Tal> processo (...) faz deslizar os problemas da arquitectura para o domínio da semântica, dos aspectos não mensuráveis, da

capacidade relacional e da compreensão do significado das formas, (...) <enfim> de um sentido figurativo (...) do imaginário (...).
(pp. 52-54)

Para captar o alcance da noção de “tipologia” em toda a sua amplitude, gostaria de começar por interrogar o conceito não numa perspectiva demasiado directa e perpendicular, mas por aproximação oblíqua e indirecta ao emprego linguístico do termo “tipo” no nosso discurso habitual. Ao contrário do que possa parecer, o propósito não se encontra isento de dificuldade. Com efeito, do ponto de vista de uma fenomenologia do linguajar quotidiano, pergunto-me: que sentido comum poderá ligar a fisionomia semântica de expressões como, por exemplo, “aquele tipo que ali vai” (cujo emprego pode indicar a percepção difusa de uma identidade que tanto pode ser encarada como “indeterminada” mas também como “pouco recomendável”); ou “ser de tipo x, y ou z” (cuja utilização pode visar em múltiplos contextos a captação viva de uma característica, de um modo ou de um estilo), ou ainda «ser típico de...» (cujo uso pode comportar o vislumbre imediato daquilo que é próprio, singular e único de algo ou de alguém)?

Talvez uma auscultação da ressonância etimológica da palavra “tipo” possa lançar luz sobre o seu significado, procurando reunir e estabilizar numa espécie de *puzzle* alguns dos seus sentidos mais dispersos, flutuantes ou até evasivos.

Etimologia de “typos”

Por mais controversa e inconclusiva que seja a posição dos linguistas sobre a génese da palavra “tipo”, e não interessando, para o caso, entrar numa querela em face da qual o esclarecimento em curso nada lucraria, não deixa de ser curioso o facto de a origem do termo em causa resultar não do contributo unívoco de uma forma verbal apenas, mas da confluência de dois verbos gregos com recorte semântico distinto: com efeito, se a formação da palavra deve muito

1. por um lado, à forma verbal *typto*, que significa originariamente “ferir alguém” com um objecto contundente, “golpear”; também é verdade que,
2. por outro lado, a sua origem não deve menos à forma verbal *typoo*, que significa originariamente formar, figurar, modelar, escupir, gravar.

Esta origem ambivalente explica, em parte, a razão pela qual se torna problemático o intento de isolar um núcleo estável de significação que satisfaça plenamente uma utilização linear e unívoca da palavra “tipo”. Com efeito, à luz desse desdobramento inaugural, o termo *typos* recolhe da ocorrência verbal (1) *typto* os significados de incisão, ferida, cicatriz, e portanto marca indelével, impressão digital, rasto ou pegada, baixo relevo, cunho de uma moeda, a que se juntará mais tarde, no campo da moral, a ideia de um “carácter já formado”; ao passo que, por influxo da ocorrência verbal (2) *typoo*, a palavra incorpora igualmente o significado de forma, contorno, figura, estilo, molde, esboço, tracejado, passando mais tarde a significar, na esfera moral da acção humana, a ideia de um estado disposicional aperfeiçoável.

Segundo o autor da obra que me cumpre apresentar,

«a arquitectura precisa destes reguladores – os Tipos – para que não seja abandonada ao capricho da fantasia ou à anarquia completa do conjunto (...). O Tipo liga-se de forma natural à tradição. Assim, entre o vínculo aos preceitos e regras ou na <sua> acepção mimética, a palavra Tipo é apropriada para designar certas características do edifício, a sua natureza e os usos a que se destina, o seu carácter <e eu atrever-me-ia a acrescentar a sua **“per-sonalidade”** (capacidade para se “a-presentar-pelo-som”)>» (pg. 21)

Em meu entender, se é certo que a polissemia inerente ao termo “tipo” parece tornar complexa e difícil (mas não impossível) uma desejável estabilização conceptual, tal não significa que isso tenha de transportar

consigo uma maldição; bem pelo contrário, essa polivalência de sentido pode traduzir-se numa bênção, já que nela se abre um espaço mediacional onde a modelação tipológica revela simultaneamente um alcance prospectivo na planificação da Acção humana e um desenlace resolutivo na explicitação dos seus resultados. Estou em crer que é por esse motivo que, ao citar directamente Aldo Rossi [*La Arquitectura de la Ciudad* (1969), Barcelona: Gustavo Gili, 9ªed., 1995, pg. 80, n. 8], Francisco Paiva entende como incontornável o desafio que lança ao leitor:

«O problema da tipologia nunca foi tratado de forma sistemática com a amplitude necessária. Hoje está surgindo nas escolas de arquitectura e conduzirá a bons resultados. Desde logo estou convencido que os próprios arquitectos, se desejam ampliar e fundamentar o seu próprio trabalho, terão que ocupar-se novamente de assuntos desta espécie.» (pg. 51).

Ora, um dos aspectos dignos de realce da obra *Auditórios: Tipo e Morfologia* reside no facto – a meu ver particularmente estimulante e original – de o autor enraizar a noção arquitectónica de “tipo” não apenas no plano óptico da distribuição visual da matéria “no” espaço (onde seria mais óbvia e expectável a sua aplicação morfológica), mas também no plano auditivo da modelação acústica “do” próprio espaço (limiar particularmente complexo, mas por isso mesmo muito mais provocador).

O teatro grego como tipo do tipo

Ao consumir a difícil mediação entre os paradigmas visuais da dramatização cénica e a morfologia da escuta, sem a qual se torna impossível induzir no espectador uma catarse da acção, o teatro grego “tipifica” de forma historicamente bem sucedida o modo como a noção de “tipo” assegura não tanto um padrão mimetizável para os teatros que hão-de vir a ser construídos, mas uma **provocação originária** a todas as formas de propiciar e potenciar a **experiência da escuta**, independentemente de se encontrarem arquitecturalmente materializadas num ancestral teatro a

céu aberto ou num sofisticado auditório contemporâneo. Em qualquer dos casos, o teatro grego assume-se como “proto-tipo” do enlace entre a sensação estética de ver o que se faz em cena e o pressentimento ético de que aquilo que cada um deve fazer depende não “do que” mas “do modo como” a escuta dramaturgica for experienciada.

Refere a propósito o autor da obra que se apresenta:

«O teatro do Epidauro, na Grécia, construído em mármore com notável precisão geométrica, é um exemplo paradigmático como uma grande assembleia pode ser concentrada numa concavidade, proporcionando simultaneamente uma eficaz experiência social (...) visual (...) e acústica (...). À falta de invólucro, de aspecto exterior ou fachada, esta obra não chega a ser propriamente um edifício, pelo contrário tende para a essência mesma do espaço ao conservar essa ambiguidade entre a circunscrição física de um lugar e a continuidade territorial. É por assim dizer uma arquitectura (...) monumental que coloca a difícil questão <o tipo de questões que apraz à filosofia, diria eu> sobre a essência espacial da arquitectura.» (pg. 46)

Percebe-se que Francisco Paiva conceda uma ênfase particular a essa vertente “proto-típica” do teatro grego. Associado à cíclica suspensão das rotinas do trabalho no dia-a-dia, o teatro, enquanto acontecimento essencialmente festivo, instaura um outro tempo, o da narrativa mítica e o da consciência humana, vivenciado não tanto como uma pausa “no” quotidiano vivido, mas como via transfiguradora “da” própria vida quotidiana. Ao contrário da produção dramaturgica actual, não há qualquer ruptura física entre a encenação e a assistência. Tal continuidade do espaço cénico era basicamente assegurada por dois elementos arquitecturais decisivos: a **circularidade** e a **estrutural abertura** para cima e para os lados. Não há muros exteriores nem tectos a encapsular o evento dramaturgico. Por outro lado, a orquestra, inicialmente comprometida com o desígnio propulsor da acção, encontrava-se disposta

de forma circular, ao passo que as bancadas, tirando partido da morfologia dos flancos das colinas, formavam um hemicíclo, a bem dizer uma espécie de dispositivo auricular em ponto grande, com o claro objetivo de potenciar em cada ouvinte em particular o efeito panorâmico da encenação. A tipologia arquitetural do teatro grego encontra-se, por conseguinte, mediacionalmente estruturada para viabilizar a co-originiária vinculação entre olho e ouvido.

Ora, importa lembrar que aquilo que hoje em dia concebemos como espaço cénico concentra organicamente a frontalidade da acção num estrado ligeiramente erguido do solo, conjugando a representação com o espaço onde o público se acondiciona de modo tendencialmente rectilíneo e por vezes descontínuo em áreas nitidamente demarcadas como plateias, galerias ou camarotes. Nada disso encontramos no teatro grego: aí o espaço cénico é curvilinearmente coeso na sua volumetria, o que possibilita a relação analógica entre o que está a ser representado e o público e, por via disso, a relação introspectiva de cada espectador consigo próprio e a relação comunitária dos espectadores entre si. Trata-se, para além disso, de um teatro de limiares, construído entre os espaços periféricos reservados para as sepulturas e o epicentro da malha urbana materializado no palácio; preferencialmente assente nos flancos das colinas e a céu aberto – melhor dito, aberto-para-o-céu – tudo se orientava para a amplificação religiosa de uma narrativa transfiguradora (amplificação essa redobrada pela capacidade de ressonância da máscara) e não tanto para a captura puramente emocional e subjectiva da intriga num espaço enclausurado.

Não sendo, de facto, gregos, na verdade tornamo-nos “gregos” não tanto pelo fascínio coreográfico e litúrgico das suas representações teatrais, mas sempre que reavivamos a capacidade para induzir uma certa ordem na alma da cidade (e na cidade da alma, como diria Platão) não só através daquilo-que-vemos mas também da forma-como-ouvimos. Um dos indiscutíveis méritos da obra de Francisco Paiva reside justamente,

a meu ver, no sugestivo esforço teórico de enraizar numa reflexão fundamentada sobre a morfologia dos auditórios a intuição segundo a qual mais do que um “tipo” a imitar, o teatro grego apresenta-se como um “protó-tipo” desafiador, quer dizer uma “pro-vocação” que faz pensar naquilo que faz ver e ouvir. Cito o autor:

«Imposto pela necessária capacidade do edifício resistir aos fluxos, proporcionar uma liberdade de movimentos controlada e ser condição de sociabilidade, podendo mesmo estabelecer uma Rede de relações, o sentido estruturalista do Tipo (...) depende tanto da forma como da prestação em circunstâncias determinadas. <citando Hertzberger> Um anfiteatro (...) é capaz de incitar diferentes usos em diferentes circunstâncias, durante as quais (...) como forma se mantém tão presente e disponível como sempre esteve, (...) permanecendo reconhecível. A sua forma está continuamente aberta a novas interpretações e, conseqüentemente, a novos desempenhos.»
(pg. 45)

Mediação tipológica e acção discursiva

A partir do exposto, são **cinco** as **propriedades mediacionais** do conceito de **Tipologia** que, em meu entender, determinam um dos vectores reflexivos mais relevantes na obra de Francisco Paiva sobre a morfologia dos auditórios: **1. personalidade** (na manifestação) **2. indutividade** (na abordagem), **3. plasticidade** (na adaptação), **4. diferenciação** (na coerência), **5. prospectividade** (na planificação).

A questão que pretendo levantar agora – e com a qual terminarei a minha alocução – prende-se com o intuito de perceber até que ponto as cinco variáveis apontadas adquirem uma peculiar densidade na esfera prática da Acção. Trata-se, com feito, de compreender em que medida o agir humano comporta, ao nível da tomada de decisão ética, a modelação de um esboço que, do ponto de vista propedêutico e prospectivo, contenha a rigorosa nitidez de uma marca ou de uma figu-

ração, sem comportar, todavia, a rígida exactidão de uma pura forma, de uma abstracção. À semelhança da “maqueta” preparatória de uma criação arquitectónica, quer-me parecer que, em **contexto decisório crítico**, a razão prática não pode prescindir da **capacidade tipológica e esquematista** para “esboçar” um problema, procedendo a uma progressiva depuração e a um gradual ajustamento dos seus componentes orgânicos, metodológicos e conceptuais, até à explicitação do resultado final, através da **mediação poiética da imaginação**. Nesse sentido, não é de estranhar que, segundo Aristóteles, a *praxis* política (nível onde se intensifica o circuito ético que urde a acção humana desde a capacidade electiva até à faculdade deliberativa) possa exhibir o título de **saber “arquitectónico”**: relativamente a todos os restantes saberes cabe-lhe, com efeito, desempenhar um papel directivo na orientação para aquilo que constitui o bem último e, conseqüentemente, a finalidade suprema da existência humana em comunidade, ou seja uma vida boa cuja consumação plena não se confunde empiricamente com a efeverscência de uma boa-vida...

Para realizar tal vocação arquitectónica, não basta, porém, ao agente criar as condições certas para o conhecimento do bem supremo; importa igualmente propiciar os meios acertados para o realizar: semelhante à avaliação estocástica de um arqueiro em face de um alvo, consegue-se realizar melhor o bem último fixando os olhos nele e apontando na sua direcção, no suposto que o bem não é apenas “o que pode ou deve ser conhecido”, mas também, e sobretudo, o que “deve poder ser realizável”. Nesse sentido, uma vida ética dotada de racionalidade prática deve comportar uma **capacidade esquemática** para, através da **mediação tipológica** do que se quer, do que se pode e do que se deve, ligar a norma universal ao caso particular de forma suficientemente **modelável, flexível e adaptativa**, impedindo que a acção se desmembre numa grelha pré-estabelecida de formalismos e procedimentos ou se enrede numa meada caótica de detalhes casuísticos. Tudo concorre, portanto, para que a Acção humana tenha de comparecer sem disfarces para dar

razões de um método através do qual ela se torna discursiva nos limites da experiência vivida: é nesse limiar que o acto decisionário realiza uma mediação poética entre universal e particular, entre meios e fins, combinando rigor científico e habilidade pericial sem, todavia, se converter em ciência exacta ou em técnica especializada.

O papel da **imaginação** revela-se, portanto, crucial neste domínio. No acto decisionário não se trata propriamente de idealizar a acção, mas de imaginar o quadro em que vai ser explicitada, tirando partido do efeito indutor de uma espécie de **encenação topológica da experiência vivida**. Na verdade, é através dela que a razão prática concebe e planifica prospectivamente em esboço uma **figuração** de contornos suficientemente nítidos para garantir a coesão da acção e o reconhecimento do agente que nela se revê, mas não demasiadamente rígidos para comprometer a sua aproximação à multiplicidade e variabilidade das situações que enfrenta.

Conclusão

Para concluir este breve périplo em torno da apresentação da obra de Francisco Paiva «*Auditórios: Tipo e Morfologia*», permitam-me que solicite a comparência “tipológica” da voz inconfundível e autorizada de Roland Barthes [in *O óbvio e o obtuso*, Lisboa: Ed. 70, 1984, pp. 201-211]:

«Ouvir é um fenómeno fisiológico, escutar é um acto psicológico. É possível descrever as condições físicas da audição (...) pelo recurso à acústica e à fisiologia do ouvido; mas a escuta não pode definir-se senão (...) pelo seu desígnio. (...) Construída a partir da audição, a escuta é, do ponto de vista antropológico, o próprio sentido do espaço e do tempo, pela captura dos graus de afastamento e dos regressos regulares da excitação sonora. (...) Para o homem – coisa muitas vezes subestimada – a apropriação do espaço é também ela sonora. (...) Morfologicamente (...) a orelha parece ser feita para a captura do indício que passa: ela está imóvel, fixa, erguida, como

um animal numa emboscada, como um funil orientado do exterior para o interior, recebe o maior número de impressões e canaliza-as para um centro de vigilância, de selecção e de decisão; as pregas, as curvas do seu pavilhão, parecem querer multiplicar o contacto do indivíduo com o mundo (...), submetendo essa multiplicidade a um percurso de triagem: porque é preciso (...) que o confuso e indiferenciado se torne distinto e pertinente. (...) A escuta está então ligada (...) a uma hermenêutica: escutar é pôr-se em postura de decodificar o que é obscuro, confuso ou mudo para fazer aparecer na consciência (...) o que é vivido (...) e intencionado como escondido, <colocando> em relação dois sujeitos. Mesmo que a posição de escuta seja pedida a toda uma multidão (...) a injunção de escutar é a interpelação total de um (...) contacto intersubjectivo quase físico (...): «escute-me!» passa a querer dizer «toque-me!», «saiba que eu existo!», conduzindo a uma interlocução na qual o silêncio do que escuta será tão activo quanto a palavra do locutor: **a escuta fala, poder-se-ia dizer...**».

Embora a obra que tive o privilégio de apresentar não vise responder imediatamente à formulação barthiana, nela Francisco Paiva expõe uma tese de grande **interesse “arquitectónico” para a filosofia prática**: a experiência perceptiva da forma visual depende em boa medida da forma como a vivência da escuta modela tipologicamente a forma humana da percepção estética e da decisão ética.

DA BELEZA DO DISCURSO AO DISCURSO DA ACÇÃO: AS RAÍZES GREGAS DA ORATÓRIA E DA RETÓRICA

Prólogo

<S> ἔτι ἐν λείπεται, τὸ ἦν πείσωμεν ὑμᾶς (...)

<P> Καὶ δύναισθ' ἄν (...) πείσαι μὴ ἀκούοντας;

<G> Οὐδαμῶς (...)

<P> Ὡς τοίνυν μὴ ἀκουσομένων, οὕτω διανοεῖσθε¹

1. No princípio era o lógos: a morfogénese da oratória e da retórica

A arte, na sua primordial e mais estruturada consciencialização, é filha do génio grego. Convém, todavia, em abono da verdade, não repousar impavidamente nessa cómoda proclamação, se não a quisermos ver transformada num indesejável truísmo. A visão artística dos Gregos deflagra inicialmente como vivenciado talento criativo, e não tanto como resultado previamente planificado de uma idealização estética, como habitualmente somos induzidos a pensar. Seja como for, nunca é demais insistir nesta primordial criatividade grega para explicar por que razão as suas mais elevadas produções artísticas não dependem apenas de uma desobstruída atenção dos sentidos, mas também, e sobretudo, da conexão íntima entre os desígnios da linguagem e as emoções da

1. SÓCRATES - «Ainda restará uma <saída> – a de vos convencer...»

POLEMARCO - «E poderíeis vós convencer-nos, (...) se acaso não vos déssemos ouvidos?»

GLAÚCON - «Claro que não!» (...)

POLEMARCO - «Então não vos ouviremos, mentalizai-vos disso»

[PLAT., *Respublica*, 327 c]: in *Platonis Respublica*, ed. Simon Slings, Oxford Classical Texts, Oxford: Clarendon Press, 2003

alma. Quando nos referimos ao carácter plástico de uma epopeia ou de um poema, ou então ao recorte arquitetónico de um diálogo ou de uma peça dramática, não nos estamos a referir ao efeito uniformizador de um formalismo puro a que supostamente toda a criação artística grega tivesse que estar vinculada, mas antes ao poder genésico da linguagem, no interior da qual a arte se encontra investida do singular destino de transformar formas vivas numa forma de vida.

A par da arte, a odisseia grega em demanda da forma exhibe uma singular etapa no mais promissor e eloquente testemunho do espírito helénico: a filosofia. Apesar da disparidade, o foco de ambas (arte e filosofia) mantém-se no essencial o mesmo. Com efeito, à semelhança da arte, compete igualmente à filosofia propiciar um tipo de percepção cuja finalidade tem em vista a ordem latente da vida do mundo e do mundo da vida. Não é por mero acaso ou bel-prazer do destino que o povo grego se converte no primeiro povo filosófico por excelência. Tal só foi possível porque o *lógos* que se oculta e desvela na natureza é o mesmo que permite urdir na mesma trama discursiva tanto a forma teórica de um pensamento, como a forma estética de uma criação. Graças ao *lógos*, a filosofia grega não contém apenas, por conseguinte, o elemento racional com o qual, no qual e mediante o qual pensamos; ela propicia também o horizonte perceptivo no qual a presença de alguém ou de algo, a manifestação de um facto, a ocorrência de um acontecimento, disponibilizam o seu “eidos”, i.e. o seu “recorte”, o seu “contorno figurativo”, numa palavra a sua “forma” ou “idéia”.²

Embora cónscios do risco – mesmo que calculado – de incorrer em generalizações apressadas e simplificações forçadas, dificilmente podemos escapar ao pressuposto de que a noção de “forma” oferece uma chave de leitura suficientemente eficaz para interpretar a biodiversidade da cultura grega em todos os nichos do seu ecossistema espiritual, perma-

2. Cf. JAEGER Werner, *Paideia. A formação do homem grego*, trad. Artur Parreira, São Paulo: Martins Fontes, 1995, 11-13

hecendo, por isso, tão válida para entender v.g. o enlace místico entre a música e a matemática em ambiente pitagórico, como para entender a cumplicidade performativa entre a oratória e a retórica em contexto isocrático. Neste último caso, há, com efeito, muito para aprender dos Gregos: a demanda pela forma que permite ao espírito humano apreender os contornos tanto de uma teoria filosófica como de um estilo artístico, é a mesma que confere à oratória – e mais tarde à sua suprema transfiguração epistémica na retórica – um certo *design* cujo poder apelativo exerce sobre nós, ainda hoje, um eficaz e irresistível fascínio.

Vejamos em que sentido.

2. A palavra ao poder em Isócrates: a oratória e a retórica na «educação do príncipe»

Mantendo-se deliberadamente distanciada dos labirínticos meandros do poder político, parece quase inacreditável que uma escola de formação política do tipo da de Isócrates tenha exercido profunda influência num mundo tão impregnado pelo ideal democrático como era o dos Gregos do séc. IV aC. Todavia, bastará a leitura atenta de um punhado de alguns dos seus vinte e um discursos e nove cartas – designadamente *A Nícoles* e *Evágoras* – para vislumbrar o desafio de um problema que, nesse contexto formativo, tinha forçosamente que assumir uma importância decisiva: o da possibilidade de a formação cultural influir no exercício do poder mediante a educação dos governantes.

Ora, não é no endeusamento de uma teoria abstracta, mas antes no valor exortativo do exemplo histórico e da experiência vivida que se alicerçam os pressupostos do pensamento político de Isócrates e que ele, em certo sentido, procura fundamentar. Apenas nesse quadro se percebe o empenho isocrático em defender e exaltar a cultura retórica. A razão é simples: não é tanto à perfeição moral da virtude, mas sobretudo ao aperfeiçoamento discursivo do poder político que a cultura, insuflada pela reflexão filosófica, deve aspirar.

A aspiração humana à posse de virtude constitui – ninguém disso duvida – indeclinável desafio de qualquer horizonte humano de realização, pelo que seria injusto e até absurdo criticar os esforços pelos quais cada um se empenha individualmente por atingir esse fim moral. O ênfase na cultura retórica não pode, portanto, desacreditar a demanda moral da existência humana, pela mesmíssima razão que a riqueza, o poder ou a inteligência também não perdem méritos pelo mau uso que frequentemente deles se faz. Mas a inversa também é verdadeira: de nada serve reputar de imoral o elogio da eloquência, se esta for encarada – e é assim que Isócrates a considera – como um dom do *lógos* cuja força criativa se manifesta culturalmente como característica diferenciadora da vida humana. É o uso da palavra que torna o ser humano digno da sua humanidade.

A capacidade lógica de nos convencermos uns aos outros; de chegarmos a um mútuo entendimento acerca de tudo o que queremos; de estabelecermos acordos, pactos, contratos e alianças, no interesse recíproco das partes livremente vinculadas; de nos fidelizarmos aos juramentos publicamente professados, constitui, no fundo, o horizonte vital que nos permite viver em comum, cooperando e interagindo socialmente de forma politicamente organizada. É através do *lógos* que nos juntamos para debater e deliberar em vista de decisões que interessam a todos, e não apenas a uns quantos. É graças a ele que estabelecemos leis e normas em vista daquela ordenação do que se considera justo ou injusto e sem a qual seríamos incapazes de conviver uns com os outros. A capacidade discursiva constitui, portanto, signo eminente da razão humana.

Se estivermos dispostos a compreender a notável influência que a pedagogia política de Isócrates exerceu sobre os seus discípulos, não nos resta outro remédio senão termos presente o *pathos* da solene proclamação da força da palavra viva e criadora contra o palavreado que parece impregnar toda a força arbitrária e destrutiva. Esta concepção isocrática do discurso eleva a retórica muito acima da fasquia em que foi fixada

pelos seus precursores. Até Isócrates, a retórica estava condenada a desempenhar um papel por certo útil, mas nem por isso muito elevado nem muito menos edificante, se não pudesse oferecer mais do que aquilo que alguns dos seus detractores estavam dispostos a conceder-lhe, a saber uma rotina formal destinada a domesticar a turba ignorante e, nesse sentido, perfeitamente talhada para a prática da demagogia. O esforço de Isócrates centrar-se-á, portanto, em libertá-la do cativo dessa obtusa e obnubilada opinião dominante. Para ele, a verdadeira essência da retórica não reside propriamente na técnica, mais ou menos habilidosa, de conduzir as massas, mas sim naquele no acto tão espontâneo e tão simples que todos os homens realizam diariamente, quando v.g. meditam perante si próprios acerca do bem e do mal que os afecta. Embora o comum dos mortais não possa, no seu linguajar quotidiano, distinguir artificialmente forma e conteúdo, pode, todavia, nesse acto de discursividade interior, exercer uma capacidade de julgar que consiste em ponderar a decisão acertada para cada situação, seja ela banal ou crítica.³

É nesta epifania do lógos que Isócrates alicerça todo um programa legislativo e educativo, procurando reorientar a retórica num sentido que o obscurecimento das inúmeras conotações opinativas não permitia desocultar com inteira fiabilidade: a retórica deveria incorporar, a partir de agora, o desígnio filosófico de uma reflexão acerca daquilo que ela deve ser, a saber o melhor dos dons que poderia receber um governante, um rei, enfim um príncipe (se não nos causar urticária este anacronismo de travo maquiavelino). Para Isócrates, esse dom – cuja manifestação deveria ser apurada e aperfeiçoada como forma de “arte” – deveria traduzir-se no exercício de uma conduta discursiva por meio da qual um monarca governaria da forma mais excelente uma comunidade política. Firmemente ancorada numa ideia de justiça – cuja urgente realização ecoa na cultura grega desde Sólon – a paidéia isocrática vê-se

3. Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, 1117 ss.

assim munida de uma pauta normativa capaz de avaliar a obra política de um governante, ao mesmo tempo que lega à posteridade a topografia teórica de um modelo à luz do qual a educação de um príncipe deveria ser orientada não para a realização de obras políticas, mas para a realização de uma **vida política como obra**. Antes mesmo de Platão ter tempo para explicar na *República* o impacto eidético deste postulado, Isócrates procura já realizar *in vivo* o desígnio que subjaz a esse impulso programático.⁴

Mas em que consiste ao certo uma obra [*ergon*] política? Isócrates considera decisiva a clarificação desta noção, visto que só o alvo final de uma **ação discursivamente exposta** pode, em última análise, iluminar, justificar e avaliar os contributos de cada momento, parte ou etapa na condução do processo até ao seu desfecho.⁵ Escusado será sublinhar a importância desta avaliação ergonómica do poder, materializada num conjunto de preceitos concretos que funcionam como princípios activadores de qualquer poder político. Para esse efeito, Isócrates filtra e depura, uma por uma, um conjunto de características que fazem parte da imagem tradicional de um monarca, transformando-as em sentenças epigramáticas. Tais instruções comportam a qualidade formal de um procedimento discursivo cuja racionalidade não decorre de uma dedução lógica rigidamente observada, mas segue predominantemente um fluxo indutivo de preceitos cuja interligação se intui de maneira natural. Com efeito, apesar do tom exortativo em que os conselhos políticos se parecem segmentar e dispersar, subsiste umnexo interno e unificador: graças a ele, tudo se articula e converge para formar a imagem de um governante retoricamente educado para ser coerente não com as virtudes que foi moralmente adquirindo e somando, mas em função das decisões éticas que tiver discursivamente de modelar em vista dos va-

4. Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, 1122-3

5. Cf. ISOCR., *Ad Nicoclem*, 9; in ISOCRATES. *Orationes et Epistulae*, ed. Basil Mandilaras, Muenchen: K. G. Saur Verlag, 2004

lores professados, das promessas feitas e dos objectivos programados. Nada melhor do que dar voz ao texto isocrático:

Considera como tua guarda pessoal mais segura a virtude dos teus amigos, a benevolência dos cidadãos e a tua própria consciência. Preocupa-te com a economia dos teus súbditos e convence-te de que os que gastam o dinheiro sem proveito esbanjam a tua fortuna, ao passo que os trabalhadores aumentam a tua riqueza. Faz com que a tua palavra seja mais certa do que as juras dos outros. Cura os cidadãos do seu contínuo receio e não os tornes seres dominados pelo temor (...), pois se os viras contra ti, também tu, mais tarde ao mais cedo, te virarás contra eles. (...) Não tomes por modelo quem possui o maior poder, mas sim quem melhor sabe usar o poder que tem. (...) Não escolhas para amigos homens cujo convívio mais te agrade, mas antes os que te ajudam a governar melhor. (...) Escolhe os que irão tratar dos assuntos públicos de que não te podes ocupar pessoalmente, com a consciência de que serás tu o responsável por todos os seus actos. (...) Deixa que se expressem livremente os que têm o coração [a mente] no seu lugar e assim terás homens que te ajudarão a ver claro onde tiveres dúvidas.⁶

Isócrates consagra, no fundo, uma nova forma literária cuja fama haveria muito mais tarde de ganhar lastro no nicho literário medieval de um género de obras de aconselhamento político, habitualmente intituladas “espelho do rei” [*sepeculum regis*]. Posta ao serviço das concepções educativas da escola isocrática, a nova arte retórica – ou melhor dito, a nova forma de uso da arte retórica – traduz uma ideia partilhada pelos grandes educadores do tempo, por mais que estes pudessem divergir entre si quanto à essência da cultura: todos são unânimes em admitir que a verdadeira cultura deve proporcionar ao homem não apenas uma mera acumulação erudita de aprendizagens, mas habilitá-lo a discernir e a saber tomar decisões acertadas. Por isso mesmo, tanto a evidenciação

6. *Ibid.*, *op. cit.*, 9; 21-28

pública do saber como a polemização teórica dela decorrente, deviam ser preteridas – ou no mínimo utilizadas como coadjuvantes – em favor de um tipo de educação que assumisse a retórica como pedra de toque de uma sólida formação do espírito. Seria pedir demais? Talvez não, partindo do princípio que, como até os próprios filósofos acabam por reconhecer após interminável e extenuante discussão teórica, o que, em última análise, verdadeiramente importa acaba, mais cedo ou mais tarde, inevitavelmente atestado no discurso da acção.

3. O poder da palavra em Platão: a tensão erótica entre retórica e filosofia

Descontando algum atrevimento, poder-se-ia sustentar que o escrutínio psicológico das paixões e o exame crítico dos conceitos constituem os ingredientes indispensáveis de toda a retórica. Com efeito, torna-se fácil perceber que, sem o desenvolvimento destas duas dimensões, não há literatura ou oratória que possam gerar aquela centelha de convicção capaz de produzir no leitor ou no ouvinte o correlativo efeito de atracção. Nem os recursos técnicos da linguagem, nem tão-pouco um manual de retórica, podem de forma alguma suprir essa prévia formação psicológica e conceptual. Ora, foi para equacionar até às últimas consequências o problema da retórica e para deixar perfeitamente testadas e assentes as múltiplas conjecturas de Platão sobre essa matéria, que a encenação filosófica do diálogo *Fedro* exhibe o seu gesto mais desconcertante e promissor.⁷

Duas partes da obra dividem entre si o exame da questão fundamental: o que torna atraente um discurso? A que se deve a força arrebatadora que o habita? Para tentar esclarecer o problema, caberá à primeira parte do diálogo proceder ao exame do significado de *eros*, a fim de propiciar o acesso à compreensão do que torna “erótico”, isto é atraente e desejável, um discurso. Para o efeito, Platão recorre à leitura e à crítica de um

7. Cf. JAEGER Werner, *Paideia...*, op. cit., 1256

discurso de Lísias, tomando este como paradigma do brilhante orador que procura aperfeiçoar a sua eloquência dedicando-se ao estudo da retórica. Ao lançar mão de Eros, divindade que tutela o ímpeto da paixão e do desejo amoroso, Platão unifica simetricamente dois pontos de vista conexos: por um lado, procurando mostrar como a partir de uma visão distorcida sobre o verdadeiro significado de eros (como era a de Lísias) é possível tratar o tema muito melhor do que ele o trata; por outro lado, procurando evidenciar em que termos deve o problema de fundo ser colocado, partindo do conhecimento do que ele implica na verdade e não daquilo que ele parece insinuar à primeira vista. A segunda parte do diálogo, por seu turno, oferece um desenvolvimento temático mais denso e ramificado, começando por expor alguns equívocos dos modelos de retórica vigentes no tempo, para seguidamente apresentar Sócrates e a sua dialéctica como o “eros” de uma retórica verdadeira, deixando em suspenso, contudo, o problema de saber se alguma vez será possível elevar a retórica a um nível dialéctico tão depurado. O périplo dialógico, não termina sem que antes se teça um rasgado elogio ao mestre de retórica Isócrates.⁸

Escusado será dizer que os inesperados – ou talvez nem tanto assim, pelo que já se aduziu – elogios tributados a Isócrates ao cair do pano do diálogo revelam mais do que uma oportunista deferência (socrático-) platónica ao experimentado e reputadíssimo mestre ateniense de retórica: por maiores que sejam as reservas que nos levanta o seu tom laudatório, tais elogios revelam até que ponto Platão já não se debate apenas com a estabilização teórica do significado da retórica em si mesma, mas, para além disso, com a possibilidade de ela poder ser ensinada. Uma coisa é certa, a forma como, no *Fedro*, o *pivot* do diálogo (Sócrates, sempre ele...) se desembaraça dos sucessivos impasses para gerar novas aporias e, através destas, novas possibilidades de intensificação do pro-

8. Cf. PLAT., *Phaedrus*, 279 A: in *Platonis Opera*, I-V vols., ed. John BURNET, *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, Oxford: OUP, reimpr. 1961-65

blema, dá-nos boas razões para acreditar que a própria posição de Platão face à retórica não foi linear e constante, mas sofreu sucessivos ajustamentos. É verdade que Platão no diálogo *Górgias* concebe a retórica como ilusória consagração de um saber cujo travejamento não se apoia na verdade mas antes na mera aparência. Todavia, o mesmo Platão que na urdidura narrativa da maior parte dos seus diálogos – para não dizer todos – aplica de forma tão genial a oratória do seu tempo, não pode agora dar-se ao luxo de rebaixar a retórica a uma disciplina despojada de qualquer interesse, sem com isso colocar em causa os dotes oratórios que ele mesmo empenha no esforço de modelar o melhor modo de pensar a forma à mais bela forma de o dizer.

Nada há para estranhar, portanto, que ao polarizar a discussão sobre a retórica em torno do problema do *eros* em concreto, Platão procure domiciliar no mesmo horizonte discursivo a expressão da forma e o conteúdo de verdade.⁹ É certo que alguns dos ilustres representantes da tradição escolar retórica já tinham advertido para o difícil manejo desse tema, porém, verdade seja dita, nunca conseguiram dominá-lo na sua essência; Platão, ao contrário, pega no tema, diverte-se um pouco com ele, explora-lhe o ambivalente jogo de luzes e sombras e, sem darmos por isso, arrasta-nos através de uma subtil enredo retórico para as profundezas da busca pela essência do *eros*, oferecendo-nos, no fim, um desenlace onde, paradoxalmente, põe a nu as limitações da própria construção retórica. Partindo da distinção entre “discursar belamente” e “discorrer bem”, importa, de uma vez por todas, lidar com o nó górdio do diálogo do *Fedro*: até que ponto saber exprimir bem e belamente um pensamento implica necessariamente o conhecimento da verdade?

É justamente nesta encruzilhada que se bifurcam os caminhos da educação retórica e da formação filosófica. Usando Sócrates como autorizado mensageiro desse momento paroxístico, Platão nega à retórica a pretensão de se erigir como “arte” no pleno sentido da palavra; quando

9. Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, 259 E

muito, considera-a uma simples rotina linguística, desprovida de qualquer ligação material à realidade.¹⁰ Para se arvorar em “arte” plenamente consciente do seu estatuto, não resta à retórica outra saída senão a de ter de se apoiar no conhecimento da verdade. Ora, a retórica costuma ser indolentemente definida como a arte de convencer os homens em contexto deliberativo ou judiciário, num cenário agonístico em que a palavra controla o medir de forças entre a afirmação e a objecção, a argumentação e a réplica, a assertividade e a refutação, a tese e a antítese. Tudo bem, nada a obstar quanto a isso... O problema é que esse modelo binário de posição e contraposição não esgota todas as possibilidades discursivas da vida real. Com efeito, segundo Platão, ele manifesta-se também no fluxo quotidiano de todos os pensamentos e discursos humanos, fundamentando-se, em última análise – e esta reviravolta é surpreendente – na capacidade de comparar tudo com tudo.¹¹

Ora, é basicamente ao nível do emprego dos recursos da comparação, da analogia e da metáfora que, em definitivo, a retórica faz valer as suas mais elevadas prerrogativas, tornando eficaz o efeito de sedução e de persuasão comunicacional. É o conhecimento do díspar e do semelhante que serve de pedra de toque a qualquer definição lógica de um objecto. E mesmo supondo que o objetivo supremo de um orador fosse o de enganar por via da retórica todo um auditório, induzindo-o em erro mediante o manejo da aparência e da ambiguidade, mesmo assim, o agente da farsa teria necessariamente de pressupor um conhecimento exacto dos termos empregues na contrafacção discursiva, pois só assim poderia mobilizar a atenção dos visados quer para o grau de consistência interna do discurso, quer para os diferentes graus de similitude entre as coisas nele visadas. Quer dizer, sem a irreduzível presença de uma “forma” objectiva, é impossível ver claro aquilo acerca do qual se

10. Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, 261 A ss.

11. Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, 261 A-D

pode induzir concordância ou divergência, ainda que com o propósito de enganar.¹²

Posto isto, toda a mestria pedagógica a que um retórico recorre para inculcar a arte que maneja aos seus discípulos (ou, enquanto professor disso, para transmiti-la como “competência” aos seus alunos, em registo mais didascálico) não pode esgotar-se no ensino puro e simples de uma técnica oratória. Na melhor das hipóteses, esta constituiria, por assim dizer, a parte propedêutica da retórica; já quanto à retórica *in actu exercito et signato*, convirá sempre lembrar que ela não representa um fim em si mesma e por si mesma, visto que todos os recursos mobilizados para a arte de bem falar, embora indiscutivelmente valiosos para uma desejável e eficaz ordenação do discurso, não chegam para ensinar a alguém a arte de convencer.

Sejamos claros: para sobreviver a retórica tem de aliar-se à filosofia, na medida em que tal aliança é o único meio que lhe permite articular forma expressiva e conteúdo veritativo no mesmo horizonte lógico. Mas será que, após esse enlace, ainda lhe podemos chamar retórica?

4. O discurso “da” acção em Aristóteles: a sublimação retórica da eticidade

Para encerrar este périplo reflexivo, não será de todo descabido oferecer aquilo que considero ser uma abordagem não convencional da retórica aristotélica. Nesse sentido, em vez de nos confinarmos ao tratado da *Retórica* a fim de, à luz daquele vulgarizado trinómio *logos – pathos – ethos*, extrair as implicações éticas da arte de persuadir, tentaremos percorrer um caminho inverso, ou seja sondar o efeito retórico de um agir que se pretende ético, socorrendo-nos para o efeito do tratado *Ética a Nicómaco*. A hipótese a arguer é a seguinte: o que tornará convincente, fiável e credível – por outras palavras, gerador de convicção, merecedor

12. Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, 262 A ss.

de confiança e digno de crédito – o discurso vivido de uma decisão humana? Poder-se-á, nesse caso, postular uma **retórica da acção**?

Acompanhando a análise aristotélica sobre os limites da argumentação dialéctica [seja ela *examinativa* (de tipo assertivo ou refutativo), *argumentativa* (de tipo esclarecedor ou erístico) ou *persuasiva* (de tipo judiciário, deliberativo ou epidíctico)], não é difícil perceber em que sentido a arte da persuasão se inscreve num limiar performativo onde a racionalidade teórica se entrelaça discursivamente com a racionalidade prática. Ora, é precisamente nesse intervalo crítico que se torna possível deliberar, ponderar e decidir não acerca do que já se sabe, mas em vista do que é “imprevisível” e “incerto” e, portanto, ontologicamente “indeterminado” [*hos epi to poly*].¹³ Por outro lado, e precisamente porque o problema se instala nesse limiar crítico, importa desde já antecipar prospectivamente que a arte retórica não se encontra a salvo da possibilidade de nela se infiltrar a perturbante ambiguidade entre intuito persuasivo e intento manipulatório.

Posto isto, caberá segundo Aristóteles, ao **indivíduo prudente** [*phronimos*]¹⁴ oferecer a mediação paradigmática de um texto vivo perfeitamente legível e apto a persuadir não necessariamente por aquilo que diz, mas pela “forma” de “se dizer” quando lida decisionariamente com a contingência.¹⁵ Nesse sentido, o seu agir não é para ser *mimeticamente decalcado* por causa daquilo que ele é, mas *poeticamente seguido* na forma como ele produz e segue uma boa deliberação, após ter ponderado e elegido a melhor opção de entre todas as alternativas em jogo. Quer isto dizer que o

13. Vide a propósito ZINGANO Marco, «Deliberação e indeterminação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 241-276; WINTER Michael, «Aristotle *hos epi to poly* relations and a demonstrative science of ethics», in *Phronesis* 42 (1997) 2, 163-189

14. Cf. ARIST., *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1106b 36 – 1107a 8: in *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, ed. Dimas de Almeida, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2012

15. Vide a propósito GLIDDEN David, «Moral vision, *orthos logos*, and the role of the *phronimos*», in *Apeiron* 28 (1995) 4, 103-128

acto decisionário de moldar uma boa deliberação assume no indivíduo prudente o “eidos”, i.e. a *forma*, de um paradigma indutor de eticidade.

Com a filosofia prática de Aristóteles, assiste-se, por conseguinte, a uma espécie de *ethical turn* que consiste, em contexto grego, na superação de um modelo de “mimetismo moral” fixado no prestígio divinizado de um herói, para um modelo de “atestação ética” cujo valor testemunhal se abre ao *design* de uma *acção*, suscitando admiração mobilizadora e empatia relacional através de um desejo não de decidir ser tal e qual alguém é, mas de decidir fazer do modo como ele faz a decisão que toma. Pelo seu recorte “manufactural”, o modo como o indivíduo prudente delibera em contexto decisionário converte-se num explicitador fenomenológico e num aferidor fiduciário da *acção*. Nesse sentido, aquilo que, em bom rigor, torna credível uma decisão prudencial, reside precisamente no limiar de confluência entre os domínios da ética e da retórica.¹⁶ Para se entender bem o alcance deste vínculo, importa sondar até que ponto uma decisão se torna eticamente credível pelo contorno retórico não do discurso que sobre ela se faz, mas da discursividade do próprio agir.

Ora, tomando o pulso à filosofia prática de Aristóteles, são três as **práticas da razão** que, pela mediação retórica da *acção*, conferem credibilidade ética à decisão prudencial.

A primeira prática da razão reporta-se ao **procedimento tipológico**. Pensar tipologicamente, captando “em esboço” [*typos*] o “delineamento” e os “contornos” situacionais de cada caso concreto e singular, confere uma vantagem acrescida à decisão ética.¹⁷

A segunda prática da razão reporta-se ao **procedimento diaporético**. A meio caminho entre a filosofia e a retórica, diaporética é a forma como

16. Vide a propósito SELF Lois, «Rhetoric and *phronesis*. The Aristotelian ideal», in *Philosophy and Rhetoric* (University Park) 12 (1979) 130-145

17. Cf. ARIST., *Eth. Nic.*, *op. cit.*, I, 1, 1094a

a credibilidade de um acto decisório decorre de um **exame crítico** [*exetasis*] mediante o qual todas operações argumentativas são testadas, avaliadas e validadas no decurso de uma discussão.¹⁸

A terceira prática da razão reporta-se ao **procedimento prudencial**.¹⁹ Este encerra três requisitos 1. **deliberar bem** [*eu bouleuesthai*], no sentido de **calcular** [*logizesthai*] com acerto os meios adequados para alcançar um fim rectamente visado; 2. vincular a **universalidade** [*katholou*] da norma ou do princípio regulador à **particularidade** [*kath'ekaston*] das situações concretas, individuais e singulares e, finalmente, 3. permitir que **experiência** [*empeiria*] determine o **momento oportuno** [*kairos*] para realizar um perspicaz e hábil **discernimento** [*krisis*] entre o que melhor convém à vida humana.

Tendo em vista a hipótese teórica que nos alentou até aqui, só agora estamos em condições de sublinhar os contornos éticos – e não apenas técnicos – da discursividade retórica. Em primeiro lugar, porque, a coberto de um mau uso da retórica, podem, de facto, camuflar-se não apenas motivações psicológicas, como acontece com a sua utilização em estado de ignorância, malevolência ou má-fé, como também apropriações sociológicas, como acontece com a sua utilização para a obtenção dissimulada de uma vantagem, proveito ou benefício. Em segundo lugar, porque a retórica se encontra exposta à possibilidade um emprego sofisticado que outra coisa não procura senão, a coberto daquela, disfarçar-se de saber com a clara intenção de enganar através daquilo que Aristóteles designa de “persuasão aparente”.²⁰ Ora, segundo Aristóteles, a retórica deve apresentar-se não apenas movida pela exigência ética da “honestidade argumentativa” (dando razão do que afirma e sujeitando-se à avaliação e ao exame crítico), mas também investida de um carácter

18. Cf. *Id.*, *Metaphysica*, X, 2, 1053b 11: in *Aristóteles. Metafísica*, ed. Valentin García Yebra, Madrid: Gredos, 1982

19. Cf. *Id.*, *Eth. Nic.*, *op. cit.*, VI, 7, 1141b 23 ss.

20. Cf. *Id.*, *Rhet.*, I, 2, 1356a 35-36; b 1-5: in *Aristotle. Art of Rhetoric*, ed. John Freese, Loeb Classical Library, Cambridge-London: Harvard University Press, 2006

“técnico” que lhe permite visar o “discurso verdadeiro”, mesmo que essa destinação veritativa se encontre à mercê dos que, no seu próprio interesse erístico, exploram a credulidade fazendo-a passar por credibilidade.

Em suma, através do **discurso em acção**, a retórica revela à ética até que ponto uma decisão narra o texto de uma **acção discursiva** cuja racionalidade possui suficiente destreza – não diremos manipuladora, mas antes *manufactural* – para lidar com a radical contingência da praxis humana. Não há que estranhar, portanto, que, para Aristóteles, a decisão – tal como a modela o homem prudente – exiba uma discursividade cuja textura retórica persuade infinitamente mais pelo que dá a ver, a pensar e a fazer, do que, propriamente, pelo que dissimuladamente faz dizer ou diz fazer.

Epílogo

λόγος εἶδωλον τῶν ἔργων ²¹

21. «A palavra é a imagem das obras/acções» [SOLON, apud DL I, 2, 58]: in *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols., ed. Tiziano Dorandi, Cambridge: CUP, 2013

EM LOUVOR DA CRIA[C]TIVIDADE ÉTICA

«(...) Mas agora que esta versão escrevi,
Algo me avisa já para não parar aí.
Vale-me o Espírito, já vejo a solução,
E escrevo, confiante «Ao princípio era a Acção!»¹

E a acção [se] fez palavra... Assim poderíamos captar o vislumbre de um périplo com sentido – e consentido –, assinalando a itinerância ontológica do Verbo em Acção para um Verbo incarnado em Acto. Acto, entenda-se, porque Acção habitada em discursividade activa e actuante no mundo da Vida e na vida do Mundo.

Convoco, a propósito, a autorizada síntese “bio-gráfica” – no sentido de uma vida narrada em *itinerância de escrita*, pois que com os pés também se escreve, caminhando – de Américo Pereira, segundo a qual: «(...) o termo que melhor define a posição de Cerqueira Gonçalves é ação (...). Ação que constitui o núcleo central do real (...) em que o *bios* e o *logos* se fundem, na construção de uma morada que é não só estância, mas também útero criador dessa novidade radical que antecede e supera toda a oposição entre unidade e multiplicidade, numa descoberta do irreduzível ser próprio da diferença: manifestação da perene riqueza criadora de outro metafísico universo de possibilidades, húmus onde tudo mergulha as suas raízes. (...) Criação partilhada de um mundo, holisticamente assumido, espaço aberto, onde todos

1. GOETHE Johann W., *Fausto* [= *Faust. Eine Tragödie* (1788/90), Tübingen: J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1808], trad. João BARRENTO, Lisboa: Relógio d'Água, 1999, 1223 ss.

encontram lugar para a sua presença, tempo para o seu devir próprio, possibilidade de agir na construção de um grande sentido, feito da integração de todos os sentidos interatuantes (...). Estas algumas das preocupações filosóficas fundamentais de Cerqueira Gonçalves, (...) marcando não apenas os seus escritos, sempre em busca de original síntese, como a sua atividade pedagógica e cívica, sempre orientada para o despertar das consciências, na sua vocação de liberdade (...).»²

A partir desta preliminar incursão “bio-gráfica”, gostaria de enfatizar, ainda que de forma muito tangencial e meramente prospectiva, alguns aspectos do que, sem a mínima hesitação, considero ser o travejamento da original e fecunda reflexão ética de J. Cerqueira Gonçalves, começando por me deter num texto da sua lavra – texto pequeno na comedida extensão das linhas redigidas, mas amplo, denso e multifacetado na sua envergadura heurística –, justamente intitulado *Criatividade ética*.³ Por deliberado e calculado risco, decidi, no título que encabeça as linhas deste meu breve contributo reflexivo, intercalar um “c” entre parênteses rectos na palavra **cria[c]tividade**, de molde a dilatar o campo de possibilidades interpretativas pelo entrecruzamento de uma dupla perspectiva:

1. por um lado, o constante apelo do Autor a uma criação original, em virtude da qual «a ética não repete o que já foi manifestado, mas procura o novo»⁴;
2. por outro lado, a sua provocadora abordagem ao conceito de acção humana, perspectivando-a como um “a-fazer” em acto relacional, no

2. PEREIRA Américo, «GONÇALVES, Joaquim Cerqueira», in *Dicionário Crítico da Filosofia Portuguesa*, coord. ML Sirgado Ganho, Lisboa: Temas e Debates / Círculo de Leitores, 2016, 234-235

3. GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «Criatividade ética» [= in *Homenagem ao Prof. Doutor Eduardo Abranches de Soveral*, 14, 2.a série, Porto: Revista da Faculdade de Letras — Filosofia, 1997, pp. 73-78], in *Itinerâncias de Escrita*, vol. II: *Hermenêutica/Filosofia*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2013, pp. 203-208

4. *Ibid.*, in *Itinerâncias de Escrita*, vol. II: *Hermenêutica/Filosofia*, *op. cit.*, 206; destacado nosso.

suposto de que a «liberdade é mais uma actividade de relação do que de autonomia»⁵.

Nessa bipolaridade cria[c]tiva, emerge, todavia, um conjunto de problemas e de aporias que J. Cerqueira Gonçalves não deixará de enfrentar, visto que a reflexão sobre a ética – sejam quais forem os rótulos que esta exiba – assume, em seu entender, determinadas configurações conceptuais e discursivas que só serão suficientemente clarificadas, na sua expressão filosófica, escavando o subsolo da cultura ocidental.⁶

Sem nunca perder de vista esse enraizamento cultural, a reflexão (sobre a) ética de J. Cerqueira Gonçalves não se furta ao desafio de uma problemática clivagem. Com efeito, enquanto leitor atento de Paul Ricoeur, autor cuja obra hermenêutica conhece como poucos – e por isso com o qual dialoga sem provincianos deslumbramentos nem disfarçadas subserviências –, o pensador franciscano não se exime em ir a jogo na controversa distinção entre “ética” e “moral”⁷, conferindo-lhe, no entanto, uma fisionomia de recorte mais ontológico:

«Acolha-se, ou não, a distinção entre ética e moral, dificilmente a primeira consegue dissociar-se do carácter predominantemente normativo da segunda. É a instância do dever-ser que se impõe frequentemente, contrastada com a do ser. É também o modelo da lei a sobrepor-se ao da manifestação espontânea e inédita, mas nem por isso destituída de ordem racional. É ainda a tendência a circunscrever-se a ética ao âmbito estrito da antropologia, para re-

5. *Ibid.*, in *Itinerâncias de Escrita*, vol. II: *Hermenêutica/Filosofia*, *op. cit.*, 208; destacado nosso.

6. *Cf. Ibid.*, in *Itinerâncias de Escrita*, vol. II: *Hermenêutica/Filosofia*, *op. cit.*, 205

7. Vide a propósito RICOEUR Paul, «Éthique et Morale» [confér. au Colloque org. par l'Institut Catholique de Paris sur le thème “L'Éthique dans le débat public”, 1989], in *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 34 (1990) 131-142; reprod. dans «Éthique et morale», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 46 (1990) 1, 5-17 [reed. in *Lectures 1. Autour du Politique*, Paris, Seuil, 1991, 256-269]

ger o comportamento humano, cuja fundamentação é procurada no solo da natureza humana, tenha esta, ou não, por sua vez, um enraizamento ontológico.»⁸

Ciente de um excessivo antropocentrismo da ética, a aposta do Autor em descentrá-la do seu reduto epistémico para uma coabitação com outros saberes expressa uma liminar recusa em conceber a acção humana hipotecada ao cego fatalismo dos acasos e casualidades. Desvirtuada por sucedâneos deficientemente traduzidos aqui em normativismos de matriz cognitiva⁹, ali em axiologismos de expressão formal¹⁰, acolá em deontologismos de recorte jurídico¹¹, nem sempre a ética se afigura imune ao intuito marcadamente objectivista de, por um lado, “naturalizar” a acção humana e, com isso, tentar, por outro, “neutralizar” o carácter radicalmente contingente do exercício daquela. Todavia, sabêmo-lo bem, num mundo desprovido de contingência não haveria lugar para o que, no final de contas, constitui o *pathos* e o *ethos* de uma vida (em) prática. Postula-se uma ética da contingência, sim, mas não circunstancialista; uma ética atenta ao indivíduo, sem dúvida, mas não individualista; uma ética de inusitada provocação *poiética*, evidentemente, mas não de ardiloso intento em procurar manipular ou desqualificar o outro, descurando o horizonte fiduciário em que a acção intersubjectivamente se inscreve.

Desta feita, quer pela tentação de remetê-la para o perímetro moralizante de uma gestão mais ou menos externalista e farisaica do comportamento individual e colectivo, quer pelo intento de expulsá-la para as longínquas periferias de uma dita *hard science*, tende-se, ainda por cima, a exigir à ética a remanescente e paradoxal tarefa de domesticar o tempo vivido da acção, bem como o imprevisível devir histórico

8. GONÇALVES Joaquim Cerqueira, «Criatividade ética», in *Itinerâncias de Escrita*, vol. II: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., 203

9. Cf. *Ibid.*, in *Itinerâncias de Escrita*, vol. II: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., 204

10. Cf. *Ibid.*, in *Itinerâncias de Escrita*, vol. II: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., 204-205

11. Cf. *Ibid.*, in *Itinerâncias de Escrita*, vol. II: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., 205

dos seus enraizamentos, o que, segundo J. Cerqueira Gonçalves, equivaleria a manietá-la à lógica «do imutável, que facilmente se confunde com o passado, com o costume, guindando o estatuto do passado ao da intemporalidade».¹²

Nessa atmosfera de marcado “teor cienticista”, germina e prolifera, de resto, a confusão generalizada e massiva entre “erro” e “mal”:

«O mal (...) propende muito justamente a confundir-se com o erro, na medida em que lesa o padrão normativo estabelecido, tendo apenas na possível rebelião que acompanha, eventualmente, a consumação do erro, o carácter de mal ético. A confusão entre mal e erro, mas, sobretudo, a redução do primeiro ao segundo, assentam, com certa espontaneidade, numa ética que pretende ser ciência, sendo o mal, prioritariamente, um atentado contra a inteligência, ainda que nele intervenha a vontade.»¹³

O mal, com efeito, entranha-se na vontade e no coração, e, quando muito, estranha-se na mente ou na inteligência (apenas neste sentido, o mal “dá-se a” ou “dá que” pensar...); ele vegeta na malevolência, no egoísmo e na crueldade, de modo algum na ingenuidade, na idiotice e na estupidéz. Por isso é que desculpamos um erro cometido por ignorância, lapso ou equívoco e, ontologicamente falando, podemos, apesar de tudo, perdoar um mal cometido por malvadez, má-fé ou iniquidade. Por isso, devolvendo de bom-grado as palavras ao Autor, «se quiséssemos saber em que consiste o mal, (...) diríamos que é o bloqueamento (...) do ser, o seu afunilamento – que tem, no egoísmo, a contrapartida da generosidade –, entendido também em sentido ontológico»¹⁴, tanto mais que, como o mesmo refere noutra latitude reflexiva, «a experiência do ser é

12. *Ibid.*, in *Itinerâncias de Escrita*, vol. II: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., 204

13. *L.c.*

14. *Ibid.*, in *Itinerâncias de Escrita*, vol. II: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., 206

sempre vivência de dom, não posse ou decepção de derrota, por natural incapacidade». ¹⁵

Ora, é precisamente na economia do saber ocidental que a ciência, ao obedecer aos ditames programáticos de uma racionalidade unívoca, quantificadora e preditiva sobre o que presumiu serem os escombros de uma ontologia supostamente desmantelada e superada mediante um persistente e meticuloso programa analítico de invalidação do linguajar metafísico, origina um mal-entendido a que dificilmente a ética, segundo J. Cerqueira Gonçalves, poderia escapar imune:

«(...) precisamente porque carece dos requisitos epistemológicos exigidos pela ciência, (...) dir-se-ia que o não apontar para o dever-ser reduziria a latitude do ser a situações de facto, alternativa que sempre a ética desejou superar. Na realidade, não se trata de tal redução. O que sucede é que a distância entre o que é e o que pode ser ou deve ser não se costuma fazer em termos de desenvolvimento histórico, mas, antes, em forma de dicotomia entre a consumação diversificada do facto e o padrão de direito que se estabelece. Para complicar a situação, sendo porventura este o elemento mais melindroso, o dever-ser é apurado consoante os desígnios antropomórficos que, mesmo não reconhecidos, estão sempre limitados pelo círculo de uma cultura, ao interpretar a natureza.» ¹⁶

Não há que estranhar, por conseguinte, o apelo hermenêutico a uma ética ontológica. Contudo, do que se fala quando falamos em “ética ontológica”? Não escamoteará essa expressão uma subtil e incómoda *contraditio in terminis*? Ora, sucede que somente uma ontologia da relação pode dissolver aquilo que, em tal inquietação, não passa de artificioso e rebuscado contrassenso. Mais do que manipulação para “ser x, y, ou z”, a acção propicia a manifestação do que “está-aí”, “aí” em acto de feno-

15. *Idem*, *Fazer Filosofia. Como e onde?*, in *Itinerâncias de Escrita*, vol. 2: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., pp. 68

16. *Idem*, «Criatividade ética», in *Itinerâncias de Escrita*, vol. II: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., 205

menal doação e relacional presença. Esclarece, a propósito, J. Cerqueira Gonçalves:

«(...) as atracções e peripécias de averiguação do dever-ser são mais inconsistentes e menos irrecusáveis do que a instância do ser, embora este não caiba na categoria de imobilidade, antes aponta para o constante brotar da manifestação. Quer isto dizer que, enraizada a vida humana no ser, incumbe a esta, pela sua vocação ontológica, consentir a participar nessa dinâmica de manifestação, sem estabelecer quaisquer orientações aprióricas, imutáveis e formais. Poder-se-ia afirmar que a única orientação a estabelecer ou a única legislação a respeitar consistirão em não bloquear esse ímpeto de manifestação. É hoje usual designar esta tarefa de expressão ontológica por hermenêutica (...). Por outro lado, não basta enraizar a ética no solo da hermenêutica, já que toda a actividade humana pode ser caracterizada de hermenêutica, ainda a da construção científica, sem que preencha os requisitos de uma ética ontológica (...).»¹⁷

O que implicará, então, ser, ou antes tornar-se “virtuoso” em máximo grau de possibilidade, no horizonte mais vasto de uma ética ontológica, tal como a preconiza J. Cerqueira Gonçalves? A resposta não tarda, na sua fulgurante irradiação:

«se quiséssemos averiguar qual a virtude que acompanha a ética de enraizamento ontológico, diríamos, então, que seria a generosidade, precisamente a generosidade ontológica da manifestação do ser, de que a acção humana é uma das expressões.»¹⁸

Ora, será justamente a partir desta enunciação ontológica que, após assinalar a persistência de uma excessiva antropomorfização da virtude – mercê da qual se sedimentaram em pauta cultural ocidentalizada alguns equívocos relativos à natureza da ética e em face dos quais Sto.

17. *Ibid.*, in *Itinerâncias de Escrita*, vol. II: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., pp. 205-206

18. *Ibid.*, in *Itinerâncias de Escrita*, vol. II: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., 206

Agostinho já se teria, de resto, precavido¹⁹ – o nosso Autor concebe um original quadro interpretativo para o que designa de **criatividade ética** e que ousamos formular sinteticamente em quatro enunciados:

1º a ética não se esgota apenas no mero cumprimento de normas, mas adquire máxima amplitude enquanto comprometida como tarefa de manifestação do ser:

«a ética não repete o que já foi manifestado, mas procura o novo, emprestando sentidos inéditos ao dado de onde parte. De facto, o mal será a repetição, a indolência, a não fidelidade ao ímpeto de manifestação do ser»²⁰;

2º a ética não se contrapõe à dinâmica aberta da historicidade, bem pelo contrário, projecta-se na temporalidade da acção:

«não se trata já da alteração, no tempo, de normas tidas por imutáveis, mas, antes, de manifestações novas do ser, onde tem flagrante pertinência a articulação entre o passado, o presente e o futuro, já que o ser é o a dado irrecusável donde se parte e se manifesta no presente, apontando para o futuro»²¹;

3º a ética envolve a dimensão do agir no seu todo, mas, enquanto vector indiciário de explicitação ontológica, não se cinge exclusivamente à dimensão humana:

«teremos (...) de conduzir a ética à (...) ontologia, o que, a suceder, a intensa manifestação da actividade humana, em vez de revelar tendências predadoras, desenvolverá harmoniosamente toda a diversidade do real, que, aliás, vai ao encontro das próprias possibilidades humanas»²²;

19. Cf. L.c..

20. L.c.

21. *Ibid.*, in *Itinerâncias de Escrita*, vol. II: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., 207

22. *Ibid.*, in *Itinerâncias de Escrita*, vol. II: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., 208

4º a ética evoca um horizonte de liberdade cujo exercício traduz mais uma actividade de relação do que de autonomia

«a liberdade» não se define pelo estabelecimento de horizontes de limites, não fazendo mesmo grande sentido a consabida sentença, segundo a qual a liberdade de cada um deve ter apenas o limite na liberdade dos outros. Pelo contrário, a tarefa da liberdade consuma-se pela amplitude cada vez mais dilatada da liberdade dos outros, já que faz parte da vocação para a liberdade e sinal da sua fecundidade tornar-se fonte de outras liberdades, (...) <e> intensificando a sua liberdade consoante participa no desenvolvimento da liberdade dos outros»²³.

Afigura-se indiscutível até que ponto J. Cerqueira Gonçalves oferece no texto *Criatividade ética* uma original e inovadora perspectiva *ontopoética* cujas implicações **ontológicas** (no tocante à fenomenalidade criativa do ser), **hermenêuticas** (no que concerne à historicidade aberta do sentido) e **relacionais** (no que se refere à promoção inexcedível da liberdade) são merecedoras de atenta e demorada leitura. Ainda assim, é possível reler o desígnio ontológico de uma ética cria[c]tiva em pauta mais enriquecida, convocando para o efeito um texto do Autor cujo influxo, seja-me permitido o intrusivo tom de depoimento pessoal, deixou indelével rasto no itinerário da minha formação filosófica. Refiro-me a *Fazer filosofia. Como e onde*²⁴

Julgo que a interconexão entre os dois hemisférios textuais reforça e enriquece reciprocamente todo o potencial interpretativo que de ambos se desprende. Dessa intertextualidade resulta, logo em primeira mão, uma significativa antecipação da reflexão ética de J. Cerqueira Gonçalves a teses que, em similar vislumbre, retomam os mesmos passos, embo-

23. L.c.

24. Vide *Idem, Fazer Filosofia. Como e onde?* [= Braga: Ed. Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, 1990, 1995(2)], in *Itinerâncias de Escrita*, vol. 2: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., pp. 63-122

ra movendo-se em territórios mental e culturalmente distintos.²⁵ Seja como for, o fundamento que confere solidez e originalidade à posição do filósofo franciscano advém da tese segundo a qual a Filosofia se pode *fazer*, cunhando para o efeito a feliz expressão «natureza poiética da Filosofia», apesar do evidente embaraço que tal designação possa gerar para quem «vê com relutância uma aproximação entre artífices e filósofos»²⁶: e a razão é bem simples de explicar, na medida em que

«o entendimento da filosofia como um fazer não tem sido objecto frequente de reflexão, por se considerar que o movimento do fazer não preserva as insubstituíveis características do saber filosófico – *necessidade e universalidade*. Ao fazer seriam inerentes a contingência e a temporalidade, que se oporiam às exigências da verdade. (...) Essa indeclinável – e incómoda – caracterização era, contudo, atenuada pela perspectiva da sua natureza ética que, por ser interior ao processo humano de pensar, estava menos exposta às contingências das alterações exteriores, tal como as do saber poiético.»²⁷

Diagnosticados os entraves e obstáculos que subjazem à intransigente desqualificação ontológica do *fazer* face ao *agir*, J. Cerqueira Gonçalves pode acenar a uma irrecusável dimensão artesanal da filosofia, segundo a qual

«ao associar-se filosofia e fazer, cada um destes termos irá ganhar um sentido novo, imune de oposição e contrastes: (...) fazer é agir, tal como aquele é constitutivo deste. Sendo a acção de filosofar eminentemente complexa, é natural que entre os seus diversos factores

25. Refira-se, a título de exemplo, John Wall, ao defender uma espécie de simbiose praxiológica entre 1. «creative activity of poetics», 2. «poetic rationality» e 3. «poetic dimensions of morality»: WALL John, «Phronesis, Poetics and Moral Creativity», in *Ethical Theory and Moral Practice*, 6 (2003) 2, 323

26. Toda a primeira parte do *Fazer Filosofia. Como e onde?* se posiciona justamente sob o signo hermenêutico dessa dimensão poiética: vide «Filosofia: um Fazer», in *Itinerâncias de Escrita*, vol. 2: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., pp. 63-86

27. *Ibid.*, in *Itinerâncias de Escrita*, vol. 2: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., pp. 63-64

intervenientes se gere uma tensão que conduz, por sua vez, à sobreposição de uns sobre outros. É assim que, [...] o prestígio do fazer emergiu de outros quadrantes que, de certo modo, obrigaram a filosofia a vê-lo também no seu foro. Não se trata, por outro lado, de uma subordinação da actividade filosófica a tarefas menos nobres, mas antes do discernimento de planos verdadeiramente universais, onde a filosofia se encontra com toda a acção humana.»²⁸

Posto isto, podendo e querendo levar ao limite o sentido extremo de uma teorização ética que, em última análise, vincula a “filosofia prática” e a “prática filosófica” a uma retroactiva circularidade hermenêutica, nenhum executante do *métier* filosófico se deveria furtar eticamente ao duplo gume uma contundente indagação: **O que é que a filosofia faz de mim quando eu a digo? O que é que a filosofia diz de mim quando eu a faço?**²⁹

Nesta *circularidade poiética* em que Ética e Filosofia se vinculam ontologicamente a um inadiável e inédito *a-fazer*, J. Cerqueira Gonçalves reposiciona com desassombro o estatuto *logóico* quer da racionalidade, quer da linguagem.

No que à racionalidade diz respeito, esta

«(...) não é uma estrutura, quadro ou lei fixos, definitivamente constituídos, a servir de paradigma e a regular todos os esboços e reiteraões. Ela é, pelo contrário, a própria realidade com sentido,

28. *Ibid.*, in *Itinerâncias de Escrita*, vol. 2: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., pp. 64-66

29. Muito haveria para dizer relativamente à forma como a ideia de «natureza poiética da filosofia» entreabre as portas à posição adoptada, por exemplo, por Pierre Métivier, para quem, ao comentar a ética de Aristóteles, «la philosophie ici, dans l'intelligence même des réalités morales et dans la constitution d'un ensemble fondé, **s'élabore dans un “dire” et dans un “construire” de la fin**: en d'autres termes, les principales réalités morales sont moins saisies en elles-mêmes que dans leur rapports à ce “dire” e à ce “construire” du souverain bien de l'homme, de son bonheur. Ce mélange donne une **philosophie pratique**, qui réfléchit sur le bien de l'homme, sur l'agir qui y conduit et sur sa réalisation, une **philosophie qui se dit et s'agence** (...)»: MÉTIVIER Pierre, *L'éthique dans le projet moral d'Aristote. Une philosophie du bien sur le modèle des arts et techniques*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2000, 550; destacado nosso.

que emerge na acção, nesse processo de constituição de um todo organizado. Por isso mesmo, a racionalidade não pode ser reduzida aos esquemas mentais humanos, porque estes são também alimentados pela racionalidade mais radical e global da própria estrutura da acção. [...] A negligência desta irrecusável marca da racionalidade é em grande parte responsável por uma assaz comum atitude da filosofia, ao não sentir a necessidade de construir um mundo, de criar um conteúdo novo e inédito. A ela se deve também um sentido passivo de filosofia, que vê, mas não transforma, dificultando assim, as características poiéticas do saber filosófico.»³⁰

Já no que à linguagem concerne,

«sendo o mundo o horizonte da acção e tecendo-se o sentido daquele na linguagem, é de presumir que haja recíproca determinação entre filosofia e linguagem. [...] É por isso que o fazer da filosofia se inscreve intencionalmente no fazer da linguagem, podendo esta esclarecer aquele em muitos aspectos. [...] Da mesma sorte que se associa o exercício filosófico à operação da linguagem, também se deve aproximar de outras constitutivas actividades humanas, em muitos aspectos afins do fazer filosófico, que entram também na estrutura da acção. É privilegiado, a este respeito, o fazer do trabalho e da arte, o qual muito pode esclarecer a tarefa da filosofia (...) como um fazer (...) e acentuar o seu carácter de artefacto, se bem com notas específicas.»³¹

Antes de terminar este breve périplo – que se pretende também acto de tributo e homenagem – gostaria de tecer algumas considerações que, de forma mais ou menos perpendicular ou oblíqua, muito devem à concepção poiética de eticidade, tal como J. Cerqueira Gonçalves a concebe.

30. GONÇALVES Joaquim Cerqueira, *Fazer Filosofia. Como e onde?*, in *Itinerâncias de Escrita*, vol. 2: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., pp. 70-72

31. *Ibid.*, in *Itinerâncias de Escrita*, vol. 2: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., pp. 72, 74, 76

Antes de mais, importa não perder de vista até que ponto o exercício habitado ou habitual da virtude adquire plena densidade teleológica graças a uma espécie de “manufatura” da acção, no interior da qual “fazer bem” é já uma forma fenomenologicamente intencional(liza)da de “fazer o bem”. Nesse sentido, visto que o exercício da virtude deve ser elevado ao máximo das suas mais dilatadas possibilidades em cada acto decisionário, tudo indica que não é por sermos virtuosamente bons no plano moral que necessariamente tomamos boas decisões seja no plano técnico da escolha eficaz e adequada dos meios face aos fins, seja no plano ético da relação intersubjectiva ou interfacial; dir-se-ia antes que, de um ponto de vista onto-praxio-lógico, a probabilidade de nos tornarmos eticamente bons varia na proporção directa da capacidade poética para modelarmos bem as decisões na sua efectivação prática e relacional.

Cada acto virtuoso torna fenomenicamente legível uma acção à qual compete, em última análise, testar e pôr à prova, avaliar e validar, o(s) discurso(s) “sobre” a prática da virtude. Inverter a ordem desta polaridade equivale, nalguns casos, a resvalar para um jactante e insuportável moralismo maquilhado de virtude, cujo objectivo não é outro senão mostrar ou impor aos outros aquilo que farisaicamente nunca se alcança e consuma para si próprio. O modo de “fazer a acção” urde, por conseguinte, um **texto** no qual o discurso “da acção” já se constitui em si mesmo como **narrativa ética em acção**.

Por outro lado, a ética acolhe também o domínio ontologicamente mais vasto e profundo onde se joga o sentido da auto-realização do agente, enquanto «fazedor-do-mundo», envolvendo, por conseguinte, aquilo que, pela discursividade da sua acção, cada indivíduo patenteia de mais próprio, singular e pessoal, enquanto artífice e cuidador do sentido em que, de infinitos modos possíveis, o ser (se) diz (n)o mundo. A posição de J. Cerqueira Gonçalves é, a esse propósito, inequívoca:

«ao dom da realidade, que somente na globalidade da acção pode ser acolhido, responde o filósofo com o fazer do mundo, nesse descentramento disponível e generoso, que excede sempre os pseudo-limites de uma artificiosa finitude.»³²

Na infinita urdidura desta «poética do mundo», nada pode endossar, substituir, ofuscar ou alienar a obra individual de uma decisão tomada ou feita: tomar ou fazer as decisões por inteiro, mantendo-nos inteiros nas nossas decisões, eis um prolegómeno com futuro a toda a acção humana que pretenda auto-realizar-se intersubjectivamente, porventura como resposta ao admirável e exigente apelo de Emmanuel Mounier a uma *décision créatrice* que «prise dans l'obscurité (...) devient l'origine créatrice d'un ordre nouveau et d'une intelligibilité nouvelle, et pour celui qui l'a prise, d'une maturité nouvelle.»³³

Enquanto *obra-a-fazer* entrelaçada nas infinitas possibilidades de *fazer-o-mundo*, cada acção humana

«é caracterizada por uma dinâmica expansiva e relativamente autónoma, efectuando um conteúdo e perseguindo um resultado – um feito –, que está na intencionalidade do processo do fazer, retirando-lhe, por isso, a possibilidade de este se fechar em si mesmo. (...) Mais do que diluir a acção em um conteúdo inerte, trata-se, antes, neste processo, de ver a acção como um conteúdo significativo, onde a estrutura das diferenças e a tendência global para um excesso de realidade imprimem uma dinâmica indeclinável. Designamos esse resultado por mundo, no qual se manifestam as possibilidades do real, que constituem, afinal, a verdade. A intencionalidade do pro-

32. *Ibid.*, in *Itinerâncias de Escrita*, vol. 2: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., pp. 68

33. MOUNIER Emmanuel, *Le personalisme*, Paris: PUF, 1949: apud, éd. électron. PDF, prod. Gemma PAQUET, *Chicoutimi* (QC): Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec <web: <http://bibliotheque.uqac.ca>> 72-73

cesso do fazer tende para a organização de um conjunto que, pela natureza da sua fundamental apetência, propende para a maior universalização, unificação e diferenciação possíveis.»³⁴

Há um provérbio medieval que reza *opus artificem probat*, quer dizer *a obra revela o artífice*, ou também – em opção ousadamente mais “literal”, mas nem por isso menos sugestiva – *a obra põe à prova o artífice*. Preferimos obviamente a segunda acepção. Com efeito, dada a sua tangencial aproximação à estrutura sensorial do paladar (no sentido de *provar*, *captar o sabor...*), a textura semântica do verbo *provar* envolve uma ambivalência que transfigura a originária percepção gustativa tanto na verificação probatória de um resultado (no sentido de comprovação), como na exposição imprevisível a uma experiência (no sentido de provação). Seja como for, não será de todo descabido dizer que *a obra faz o homem*, tanto mais que, como faz questão de sublinhar J. Cerqueira Gonçalves,

«(...) começa a avultar a ideia de artífice para traduzir a condição do filósofo e também a natureza da filosofia, não só como acção, mas ainda como resultado, como obra, que é a razão de ser do artífice, já que o sentido e o valor deste se medem pela amplitude da obra produzida.»³⁵

Concluindo...

J. Cerqueira Gonçalves elabora uma **ontologia da acção** cuja formulação se narra não tanto no pensar de uma verdade “sobre” ou “acerca” do agir, mas na **ontopoiese** de uma **verdade-que-se-faz-obra**, na linha, aliás, daquele discreto inciso aristotélico da *Metaphysica*, segundo o qual «a obra é o fim da verdade prática»³⁶. A ética transforma-se, assim, na **obra de toda uma vida** cujo *élan* nos lança para diante, para o que podemos ain-

34. GONÇALVES Joaquim Cerqueira, *Fazer Filosofia. Como e onde?*, in *Itinerâncias de Escrita*, vol. 2: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., pp. 69

35. *Ibid.*, in *Itinerâncias de Escrita*, vol. 2: *Hermenêutica/Filosofia*, op. cit., pp. 76

36. τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ’ ἔργον: ARIST., *Metaph.*, II (ω), 1, 993b 21

da vir a tornar-nos, e não para trás, paralisando-nos no que deveríamos ter sido e não fomos ou já não somos capazes de ser.

Ao ser medida de si mesmo e das suas acções, aquele que, em pauta ética, age *cria[ctivamente]* converte-se em medida da acção para os demais: enquanto critério vivo ele não dá a ninguém “lições éticas” sobre a vida, não precisa tão-pouco de “exigir respeito”; diríamos, ao invés, que ele mesmo é uma “lição viva” de ética para todos e, nesse sentido, digno de “admiração”. Admiro J. Cerqueira Gonçalves por isso.

ENRAIZAMENTO E DESENRAIZAMENTO EM SIMONE WEIL: O TRABALHO COMO MEDIAÇÃO INCARNADA ENTRE DEUS E MUNDO

Por altura do centenário do nascimento da operária, escritora, mística e filósofa francesa Simone Weil, a revista on-line do Instituto Humanitas Unisinos, na sua Edição de 03 Novembro 2009, convidou um ilustre naipe de especialistas na autora para se pronunciarem sobre a sua vida, obra e pensamento.

Desde logo, dois contributos captaram por completo a minha atenção.

O primeiro, pela voz do filósofo Fernando Rey Puente, cauciona a obra de Simone Weil como uma hermenêutica das culturas pensada de modo original e singular, envolvendo uma dupla incursão exegética: por um lado, a luminosa conjectura de que o mundo grego – cujo impulso originário foi decisivo para configurar e continuar a impregnar toda a cultura e civilização ocidentais – também recebeu, tal como a mundividência judaico-cristã, a graça da revelação divina; por outro, a inusitada convicção de que o cristianismo é, tal como a cosmovisão grega, portador de um impulso essencialmente filosófico e científico, e de que nada foi mais pernicioso para o mesmo do que a separação entre a ciência e a religião cristã, instalada desde o Renascimento. Para Simone Weil, o enlace entre os conceitos gregos de *logos* (palavra) e *arithmos* (número) permite, segundo Rey Puente, reler a tradição grega e a tradição cristã munidos de uma nova chave hermenêutica. Com

efeito, tal como o *logos* que deflagra no famoso Prólogo do Evangelho joanino tanto pode ser lido como “verbo” no sentido performativo ou como “mediação” no sentido matemático, da mesma forma o reencontro de Orestes e de Antígona, na dramaturgia de Sófocles, pode ser lido, em feed-back analógico, como símile simbólico do reencontro da alma humana com Cristo. O pensamento de Simone Weil opera criativamente com um complexo método de “leitura” (conceito central na sua reflexã) na base da qual se entrelaçam diversas e originais analogias entre fatos e culturas aparentemente diversos e desconexos.

O segundo contributo, pela mão da teóloga Maria Clara Bingemer, alerta de modo enfático para o facto de a aproximação de Simone Weil ao Cristianismo ser marcada por uma profunda coerência entre a sua experiência mística e sua efetiva acção intelectual e política, num esforço de síntese que ainda hoje surpreende aqueles que contactam com o seu pensamento. Vinculada ao imperativo ético de comungar com o sofrimento do outro, a mística de Simone Weil afigura-se, por isso, segundo Clara Bingemer, desconcertantemente heterodoxa (no que de melhor sentido podemos colher desta palavra no seu berço linguístico) em face dos caminhos trilhados por outros autores mais conhecidos e divulgados na tradição mística cristã. “Compassivar-se” com o sofrimento do outro, e não apenas teorizar sobre isso; “contextuar-se” com o outro na sua vulnerabilidade, e não apenas dissertar a seu pretexto; “comungar” no *pathos* da vida do mundo para “co-senti-lo” e “con-sentir com ele”, e não apenas para manuseá-lo assepticamente de longe ou olhar para ele ao longe, eis as marcas características da mística do quotidiano de Simone Weil.

Ora, a partir de vozes tão autorizadas como o são, neste caso, as de um filósofo e as de uma teóloga tão profundamente conhecedores do pensamento da filósofa e mística francesa, é ponto claro e assente que, apesar das suas proverbiais diatribes contra o fausto e os privilégios académicos, Simone Weil era acima de tudo uma intelectual que in-

carnava a experiência do pensamento com todas as responsabilidades e consequências daí advenientes. Com efeito, desenraizado da realidade e dos seus dramas, o trabalho intelectual deixa de ser obra da verdade, para se subverter em puro vedetismo ou diletantismo. Convém, aliás, a propósito disso, não esquecer a fisionomia geopolítica da época, no período compreendido entre as duas grandes guerras, quer dizer ainda demasiado cedo para se esquecer dos infames horrores que a primeira disseminou e já demasiado tarde para evitar a sinistra hecatombe que a segunda preanunciava. Simone vive os tempos difíceis do tentacular avanço do nazismo. À medida que, a partir do centro da Europa, vai crescendo a onda de perseguição aos judeus e a tudo aquilo que com eles se conota, a família Weil vê-se forçada a sair de Paris em Maio de 1942, fundindo-se no fluxo migratório que arrastou muitos dos melhores espíritos europeus para os Estados Unidos. Simone ainda hesita, mas acaba por acompanhar a família, não sem assumir como desígnio de vida um compromisso intelectual levado até às últimas consequências – incarnar na vida dos oprimidos e vulneráveis – porventura já inspirada pelo desafio cristão desse paradoxal movimento “kenótico” pelo qual a alma se plenifica por esvaziamento das suas ilusórias autossuficiências. Apesar dos laços familiares que a ligavam à burguesia parisiense culta, ei-la a lutar, na Guerra Civil espanhola, ao lado dos Republicanos, e, a partir de Londres, a conceber planos de acção para a Resistência na França ocupada, ou, então, a tentar sobreviver como operária à duras condições laborais de uma unidade fabril, ou mesmo envolvida em árduas e esgotantes tarefas agrícolas em Marselha.

Simone Weil é uma mística em cuja reflexão se estrutura e se amplifica uma mundividência cristã muito peculiar. No seu pensamento, o cristianismo não surge em ruptura com a tradição grega anterior, mas antes como o seu desenvolvimento natural, numa metamorfose interior iluminada pela graça (conceito fundamental na reflexão weiliana). Aproximar Atenas e Jerusalém – deixando, por vezes, o leitor estupefacto com as correlações que ensaia – num ousado intento de expor à

luz do Evangelho textos gregos de há dois mil e quinhentos anos, já de si luminosos, constitui porventura um dos mais originais e estimulantes desafios do seu pensamento. Numa famosa tirada que revela o acicate provocador da sua portentosa erudição e saber, Simone Weil chega mesmo a considerar que os textos clássicos (sejam eles líricos, épicos, dramaturgicos ou filosóficos) seriam bem mais comoventes e estimulantes para o comum dos homens, i.e. os que sabem o que é lutar e sofrer, do que para aqueles que passam a vida enclausurados entre quatro paredes de uma biblioteca. Na epiderme desses arquétipos textuais, urdem-se enredos, fervem iras, exaltam-se façanhas de heróis semelhantes a deuses, mas, na sua camada mais profunda, move-se, para Simone Weil, a muda perplexidade do homem perante o jogo cego de forças brutalmente ambíguas, a que não escapam nem fracos nem fortes. Por isso, a chave hermenêutica que melhor decifra a *Ilíada* residirá sobretudo no gesto ousadamente livre de sobrepor à “gravidade mortal da força” a “gravidade moral da graça”, num movimento de catábase – muito ao jeito do descensional retorno à caverna platónica – que conduz a vida individual pela estranha e contraintuitiva topografia de um percurso descendente que nos faz “cair para o alto” (WEIL, *A gravidade e a graça*, 1986, 52). É por via dessa sujeição da gravidade à graça que, segundo Simone Weil, as originais intuições literárias dos gregos se conluíam com o espírito cristão do Evangelho na tríplice denúncia 1) do poder convertido em anestesiante coreografia política, 2) do *pathos* humano transformado em degradante espectáculo social e 3) do amor à justiça desfigurado por uma excessiva encenação jurídica, envolvendo as três dimensões – épica, dramaturgica e evangélica – na mesma pericorese espiritual.

Por outro lado, a curiosidade da inteligência humana em desvelar os mistérios da *physis* foi um estímulo importante na filosofia da Grécia antiga. Nesse sentido, polarizadas no sentido profundo do binómio enraizamento-desenraizamento, as reflexões de Simone Weil inspiram-se precisamente na protogénese dessa fonte cultural: “o enraizamento é

porventura a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana. E também uma das mais difíceis de definir. O ser humano tem raiz na sua participação real, activa e natural na existência de uma colectividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro” (WEIL, *O enraizamento*, 1990, 61)

Por outro lado, não há enraizamento possível, segundo a nossa autora, sem o concurso de uma fenomenológica atenção ao real. Tal co-implicação encontra-se domiciliada, aliás, na origem da verdadeira criatividade humana, estabelecendo a ponte (eis uma das predilectas metáforas weilianas da intermediação) entre três hiatos abissais: 1) a imanência humano-mundana e a transcendência divina, 2) a carne viva visível e o corpo místico invisível, 3) o vazio nihilista e a busca de sentido. Dar atenção ao real supõe que a pessoa se esvazie de si própria, do seu insuflado e inflacionado eu-egoísta, para acolher o outro não como imagem reduplicada de si mesmo, mas para incarná-lo na sua pura alteridade, num processo ético que assume a encarnação de Cristo como *metaxy* (isto é como “conexão” e como “mediação”) ontologicamente saturada, capaz de ligar o superior e o inferior e, nessa mesma medida, tudo o que está ao lado.

A essência da coragem consite justamente em perseverar no limiar crítico dessa esperança mediacional. Nesse sentido, não deve surpreender que contemplação e acção constituam dois hemisférios conexos de um compromisso de vida inteiriço e inteiramente enraizado no *pathos* situacional da sua época. Perante a injustiça que grassa no meio operário dos anos 30, a unidade fabril representa para a pensadora francesa a face visível de um ecossistema mental invisível onde a opressão parasita o trabalho humano através de uma lógica de autojustificação mortífera. Graças ao seu envolvimento laboral, Simone Weil pôde testemunhar em carne viva até que ponto “o trabalho faz sentir de maneira fatigante o fenómeno da finalidade disparada como uma bala: trabalhar para

comer, comer para trabalhar...” (WEIL, *A gravidade e a graça*, 1986, 52). Trata-se de uma rotina desvitalizante, mecânica, que leva o indivíduo à alienação, na pura impossibilidade de escapar a um ciclo vicioso cuja espiral opressiva adensa retroactivamente o poder de explorar e o medo de se ver banido do horizonte em que ocorre essa subjugação. Como escapar dessa armadilha autofágica?

Uma vez mais, é aos gregos que Simone Weil recorre em busca de uma chave interpretativa convincente. O problema é que, no contexto da cultura grega antiga, o trabalho é entendido mais como uma atividade do que propriamente uma necessidade e, deste modo, como dispositivo social que, paradoxalmente, escraviza sobretudo aqueles que não dominam o trabalho intelectual. Ora, ao mover-se na bissectriz que instaura, na antiga cultura clássica, uma clivagem entre trabalho manual e trabalho intelectual, Simone Weil pretende apenas evidenciar fenomenicamente um sistema disjuntivo que lhe permita por um lado valorizar a diferenciação e interdependência das duas dimensões e, por outro, criticar a respectiva separação e oposição. Com efeito, se levada ao limite, a extremada separação entre trabalho intelectual e trabalho manual inibe liminarmente a autorrealização do ser humano. Um indivíduo que exerça única e exclusivamente um dos dois tipos de trabalho, seja ele intelectual ou manual, torna-se um ser dividido, dilacerado nas suas mais amplas possibilidades, impedindo-o não apenas de viver simplesmente, mas sobretudo de “viver bem”, para usar um consabido jargão aristotélico.

Para Simone Weil, há que se buscar aquilo que o homem perdeu durante o seu desenraizamento, ou seja fazê-lo retornar às suas origens, levando-o a relacionar-se com o trabalho enquanto “trabalho-livre”. É a própria busca por um trabalho mais digno e libertador que eleva o indivíduo a um estado de liberdade através da contemplação do seu próprio trabalho. Assim perspectivado, o trabalho deixa de ser visto como mimese replicativa de uma função, para passar a ser compreendido como

atenção criativa a uma tarefa. Essa atenção (os gregos chamam-lhe “cuidado”, *epimeleia*) não pode deixar de envolver simultaneamente o corpo e o espírito, sem que aqui se ensinue qualquer lampejo de dualismo – algo com o qual, de resto, o pensamento weiliano jamais condescenderia, dado o recorte mediacional da sua filosofia. Quer isto dizer então que o trabalho intelectual mais não representa, para Simone Weil, do que a condição *sine qua non* de um processo de enraizamento mais amplo que deve culminar numa “espiritualização do trabalho”, mesmo que, mesmo se ou mesmo quando este se expressa de forma manual.

“A força que mata é uma forma sumária, grosseira, da força. Muito mais variada nos seus métodos, mais surpreendente nos seus efeitos, é a outra força, a que não mata; ou seja, a que não mata ainda. Vai matar certamente, ou vai matar talvez, ou talvez esteja apenas suspensa sobre o ser que a todo instante pode matar; em qualquer dos casos, transforma o homem em pedra.” (WEIL, *A Fonte Grega*, 10). O excerto citado inscreve-se num belíssimo texto sobre *A Ilíada* que Simone Weil identifica como o “Poema da Força”. A força que acompanha a vida pode, sem o esforço de atenção, submeter os homens transformando-os em coisas, petrificando-os em “cadáveres adiados”, pedindo de empréstimos as palavras ao nosso vate Pessoa.

Íntima conhecedora da sensibilidade popular e, desde criança, insaciável leitora dos clássicos gregos, Simone Weil chega a sugerir em 1936 ao director de uma das fábricas da Renault algo de inovador e visionário para o mundo do trabalho: um contrato que vinculasse a classe trabalhadora e a literatura clássica – “somente seria preciso saber traduzi-la e apresentá-la. Por exemplo, um operário que vive a angústia do desemprego metida até à medula dos ossos, compreenderia bem o estado de Filocteto quando se lhe tira o arco e o desespero com que olha para as mãos impotentes. Compreenderia também que Electra tem fome, coisa que um burguês seria, à partida, absolutamente incapaz de compreen-

der – incluindo os editores da edição Budé” (WEIL, *O enraizamento*, 2001, 67).

Concluindo...

Tendo o velho filósofo Sócrates em mente, observava Plutarco no início do século II da nossa era:

«Há quem pense que só aqueles que dissertam do alto da sua cátedra e que efectuam as suas deambulações pelos textos é que filosofam. Contudo, que a vida quotidiana numa Cidade seja, também ela, uma **filosofia que se revela** de forma contínua e igual **nas obras e nas acções**, eis o que frequentemente se ignora. (...) Sócrates, por exemplo, não mandava dispor filas de assentos para o auditório, nem se sentava numa cadeira professoral; não tinha horários fixos para discutir ou passear com os seus discípulos. (...) Ele foi o primeiro a mostrar de forma absoluta como, qualquer que seja o tempo e o lugar, a **vida quotidiana pode transmutar-se em filosofia, em tudo o que nos acontece e em tudo o que fazemos**». [PLUTARCHUS, *An seni sit gerenda res publica*, 26, 976d in *Moralia X*, 54]

Simone Weil pertence indiscutivelmente a essa estirpe filosófica.

O CUIDADO “CON-SENTIDO” E (CON)SAGRADO DA VIDA

Introdução

Falar de “sentido” num tempo em que deflagra e alastra um inquietante pressentimento de indefinição e de perplexidade face aos desafios com que nos confrontamos, pode parecer amplamente promissor, embora também comporte uma perturbante e incômoda ambivalência. Com efeito, tempos cuja narrativa dominante parece caucionar a perda de eficácia quer daquelas instâncias representativas que promovem a prossecução dos fins alcançáveis, quer daquelas referências valorativas que asseguram a justificação e alicerçe das acções realizáveis, são propícios à eclosão de desígnios de sentido único que, no seu ímpeto totalitário, se arrogam do direito – não raro sufragado e legitimado – de decretar para todos o que deve ou não deve fazer sentido. Ora, justamente para não criar a errónea expectatativa de que me encontro de posse de uma chave decifradorra (que não possuo) ou em condições de proferir um oráculo revelador (que não consulte), evitarei usar a apoteótica expressão “sentido da vida”, procurando cingir-me apenas às expressões – muito mais modestas e contidas no seu alcance – *vida com sentido* e *vida “con-sentida”*.

Posta a questão nestes termos, gostaria de me vincular preliminarmente a dois eixos de indagação: em primeiro lugar, propodo-me auscultar a razão pela qual faz sentido colocar a questão do sentido, interrogação essa que não passa por colocar o sen-

tido em causa, mas por nos colocar em sentido perante aquela tarefa que Sto Agostinho tão magistralmente lapidou na fórmula *Quaestio mihi factus sum* [«Tornei-me uma questão para mim próprio», *Confess.*, X, 33]; em segundo lugar, propondo-me abordar o multiforme significado da expressão “vida consentida”, no suposto que tudo aquilo com o qual “con-sentimos”, i.e. tudo o que é livremente assumido pelo próprio e sentido conjuntamente com o outro, reclama de imediato a inadiável incumbência de cuidar disso mesmo.

A tarefa é arriscada e, como é fácil de perceber, não se encontra isenta de inconfessáveis mal-entendidos. Destaco apenas um de entre muitos: o abuso da utilização de um autorizado “saber do sentido” como uma forma de legitimar o exercício do poder não enquanto convertido em serviço ou arte de domiciliação, mas enquanto subvertido como instrumento ou dispositivo de domesticação ou de dominação do outro. Ou seja, aquilo que deveria constituir-se como acto polarizador de finalidades ao serviço da verdade da própria ordem existencial, acaba por sucumbir na intensificação des-cuidada – e, por consequência, sem-sentido – de um exercício de prepotência que outra finalidade não tem senão autocentrar-se, justificar-se e perpetuar-se enquanto tal.

Contudo, nunca como agora aquele belíssimo verso do genial poeta grego Píndaro, *skias onar anthropos* [“o homem é o sonho de uma sombra” (*Pyth.*, VIII, 95-97)], me pareceu tão perfeitamente talhado para captar não tanto o carácter efémero do poder humano, mas antes o sentido de radical fragilidade e vulnerabilidade que se repercute na finitude da condição humana. A vida é incomensuravelmente genesíaca, multiplicativa e persistente, mas é também desconcertantemente frágil: eis uma primeira abordagem à noção de sentido, cuja compreensão imediata não necessita de se enredar na estéril e inconsequente dramatização de uma busca dos “sentidos do sentido”. Todavia, como não devemos privar esta essencial demanda de um arrimo conceptual por mínimo que seja, comecemos por conceber o sentido como **modo de orientação**

da acção, entendendo-se “acção” não como um fazer coisas, mas como um **fazer-me como obra aberta à transcendência** e, por consequência, **fragilmente inscrita no mundo da vida e domiciliada na vida do mundo**. Ora, a forma como o homem habita – melhor diríamos, cohabita – a realidade não é apenas racional e teórica, mas é também fundamentalmente prática, volitiva, afectiva, afectável e, por isso mesmo, cuidadosa, cuidadora, cuidante. A manusear com cuidado, portanto...

Intimamente entrelaçada com esta noção de sentido da vida encontra-se a noção de vida “con-sentida”. O conteúdo significativo da expressão permite-nos uma primeira e tateante abordagem ao problema do sentido em termos de uma espécie de passividade relativa a algo que se suporta e perante a qual nos temos de conformar ou resignar. Apesar de inócua, para, todavia, sobre esta acepção uma sujeição, uma submissão à vida que nos é aleatoriamente imposta ou deliberadamente infligida e com a qual nós consentimos que seja assim, insinuando-se aí uma certa restrição, um corte de dinamismo, uma falta de generosidade que, inerte ou impotente, se retrai e amesquinha perante aquilo que a vida sorteia. Descarto-me por completo desta acepção.

Há, com efeito, uma segunda acepção de vida con-sentida, conotável com o significado de vivência assentida, acolhida enquanto capacidade de se coligar em simbiose com a dinâmica, a fecundidade e o carácter genesíaco que a vida tem: uma vida consentida a este nível equivale a uma vida intensificada, defendida e, consequentemente, cuidada. Neste caso, já não se trata de prosseguir uma vida como simples agente, actor, activista ou accionista, ou seja como alguém telecomandado por delegação de outros poderes ou em representação de outras instâncias, mas trata-se antes de apropriar (de fazer seu) o próprio processo vital, numa busca incessante daquilo que promove a vida em si mesma. E quem se encontrará em condições de promover a vida a esse nível? Tão-só o que abre o horizonte do possível, o que intensifica as ocasiões de um viver cujo alcance mais profundo não equivale à sensação de estar “cheio de

vida” ou com uma “vida cheia”, mas à plenitude experienciada de uma *vida em cheio*. Acompanhamento por inteiro esta acepção.

Sobra ainda uma terceira acepção para a vida “consentida”: a vida “co-sentida”, i.e. a vida sentida com e, sobretudo, para o outro; vida assumida na plena dimensão do *pathos*, da empatia, da compaixão e da paciência. Um viver “co-sentido” adquire a este nível de significação uma coextensiva capacidade de identificação com o sofrimento do outro, a bem dizer uma “com-paixão” que se exercita não com o intuito de tornar o acto padecente “refém” do acto compassivo nas suas mútuas dependências, mas tão-só para permitir que o outro diminuído na sua vulnerabilidade se aproxime, que permaneça próximo de nós, que seja efectivamente para nós um próximo. Na disponibilidade para o acolhimento visada nesta vida “co-sentida”, adquire adensada espessura a vítima do sofrimento, todas as vítimas, incluindo as que começam por ser vítimas de si próprias.¹

Posta a questão nestes termos, e para pôr cobro de imediato a uma introdução que já vai longa, em vez de convocar o horizonte demasiado inabarcável “do sentido e do cuidado da vida”, preferiria referir-me ao “cuidado consentido e consagrado da vida” (incluindo aí também a vida consagrada a um objectivo, a uma causa, a uma missão, a um ideal, etc). Na verdade, começar por cuidar pela vida do sentido talvez constitua, para já, o que mais sentido deve fazer para quem se consagra a uma busca do “sentido da vida”, designadamente a que responde ao desafio de se deixar buscar pelo próprio Deus, também Ele fazedor de um sentido outro no qual se entrelaçam os sentidos que vamos fazendo uns com os outros e uns pelos os outros.

1. Cf. FERREIRA Manuel J. Carmo, *Vida consentida ou com sentido?*, Lisboa: Graal, 1999, 5-9, 11-13

1. Teologia do cuidar: a doação (con)sagrada da vida

Perante o que até agora fica exposto, não deveria causar estranheza a referência a uma “Teologia do cuidar”, tendo em conta não só as recentes incursões da teologia prática – sobretudo, em contexto anglossaxónico, num território reflexivo designado *Theology of relational care*² – mas também porque, desde logo, o próprio designativo epitémico “teo-logia” exhibe qualquer coisa de tautológico e redundante face ao acto de cuidar: a “logia” já comporta implicitamente um cuidado pelo divino, quanto mais não seja na capacidade de me deixar questionar perante ele, de me pensar nele e – para aqueles que, como eu, ousam uma “vida consagrada” ao ofício filosófico – de discorrer sobre isso...

Gregório de Nissa – insigne e genial pensador da tradição patrística oriental do séc. IV – oferece-nos no seu magistral tratado *Acerca da criação do homem* uma fascinante *selfie* (perdoe-se-me o atrevido anacronismo) da condição vulnerável do ser humano na sua absoluta dependência de auxílio e cuidado dos outros:

De fato, o homem vem ao mundo, despojado de protecções naturais, inerte, pobre e indigente de tudo em relação às necessidades da vida. Aparentemente, merece mais piedade do que ser declarado feliz. Como armas, ele não possui nem a defesas dos chifres, nem garras (...), nem mandíbulas, nem é munido da natureza letal do aguilhão envenenado, de todas essas coisas, enfim, que a maior parte dos viventes possui naturalmente para a sua defesa contra quem lhes causa dano (...), e nada faria supor que tivesse necessidade

2. Vide a propósito os estudos de McARDLE Patrick (2008). *Relational Health Care: A Practical Theology of Personhood*, Saarbrücken: VDM Verlag, 2008; KLAM Sébastien, *Je te soigne, tu me soignes, Dieu nous soigne: une humanité soignée : l'éthique du care au regard de la théologie catholique*, Thèse de doctorat em Théologie sous l'orient. Christophe BOURIAU, Nancy: Université de Lorraine - Département de Philosophie, 2015; e também, em contexto português, a recente e interessante investigação de SOUSA Antonino, *O cuidar como relação de construção. Aproximação a uma ética teológica do cuidar*, Dissertação de Mestrado sob orient. Jerónimo TRIGO, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Teologia, 2015

*da ajuda de outros para a sua própria segurança. (...) Com efeito, o homem é o menos rápido dos ligeiros, o mais franzino de entre os corpulentos, o mais fácil capturar de entre os equipados com armas.*³

Segundo o teólogo nisseno, aquilo que parece constituir para o homem uma aparente desvantagem na história evolutiva do cosmos, é paradoxalmente o que consagra a sua primazia no desígnio divino da criação, a saber o êxodo da animalidade para o êxito na conquista da posição erecta e bípede, e desta para a libertação das mãos que passam a estar disponíveis para o manuseamento de instrumentos, dispondo assim a boca para o seu uso mais nobilitado: a linguagem; nesta odisséia de complexificação crescente, o homem transfigura a vulnerabilidade em cultura, permitindo-lhe como criatura e, por isso mesmo, com a viva consciência dos seus limites, converter a fragilidade em cooperação com uma ordem superior na tarefa de recriar e cuidar do mundo.⁴

Abordada a questão por este ângulo, importaria não separar o cerne da experiência religiosa dessa arte de cultuar o sagrado tanto para agradecer uma dádiva, como para requerer uma protecção, ou para visar um sentido: tal como a experiência agrária, o culto implica a um certo cultivo, com o inerente cuidado que isso exige. Não é à toa, aliás, que as palavras cultivo, culto e cultura permutam significativamente um conjunto de referências comuns vinculadas à arte de cuidar – i.e. abrir um sulco, semear, regar, ver nascer e proteger – numa sugestiva simetria que une o cultivo da terra e o culto do céu. Quer isto dizer que a ritualidade litúrgica inerente à experiência religiosa de consagrar o tempo durante o qual existimos, o espaço em que nos movemos e habitamos, ou até

3. ἀλλὰ γυμνὸς μὲν τῶν φυσικῶν σκεπασμάτων, ἄοπλος δὲ τις καὶ πένης ὁ ἄνθρωπος, καὶ τῶν πρὸς τὴν χρεῖαν ἐνδεὴς ἀπάντων ἐπὶ τὸν βίον παρ' ἀγεται, ἐλεῖσθαι μᾶλλον ἢ μακαρίζεσθαι κατὰ τὸ φαινόμενον ἄξιος, οὐ προβολαῖς κεράτων καθωπλισμένος, οὐκ (...) ἀκμαῖς, οὐχ ὀπλαῖς, ἢ ὁδοῦσιν, ἢ τινι κέντρῳ θανατηφόρον ἰὸν ἐκ φύσεως ἔχοντι, οἷα δὴ τὰ πολλὰ τῶν ζώων ἐν ἑαυτοῖς πρὸς τὴν τῶν λυπούντων ἄμυναν κέκτηται (...). ὡς ἂν μὴ τῆς παρ' ἐτέρων ἐπικουρίας πρὸς τὴν ἰδίαν ἀσφάλειαν δέοιτο (...). μόνος δὲ πάντων ὁ ἄνθρωπος τῶν μὲν ταχυδρομῶν τῶν ἀργότερος, τῶν δὲ πολυσαρκούντων βραχύτερος, τῶν δὲ τοῖς συμφύτοις ὅπλοις ἡσφαλισμένων εὐαλωτότερος: GREGORIUS NYSSENUS, *De hominis opificio*, VII

4. Cf. *Ibid.*, VIII-IX

mesmo a entrega de toda uma vida, não pode ser culturalmente desligada daquela arte de cuidar do divino para nos deixarmos cuidar por ele.

Seja como for, Deus cuida de nós em cuidado, como se Lhe fosse inerente uma vulnerabilidade que, de certo modo, Ele amorosa e livremente consente em Cristo, Carne vivida e Vida encarnada: uma Vida que toca enquanto tocável, que afecta enquanto afectável.⁵ É nesse *pathos* da vulnerabilidade que se concentra o todo o mistério cristão da vida salvífica. A expressão de Cristo “– Tenho sede!”, balbuciada do alto da cruz, não o irmana apenas nas nossas limitações, ela pede, paradoxalmente, a nossa sede: ele tem sede da nossa sede; tem sede de dar água, esse elemento vital que constituiu o signo da formidável conversão da Samaritana junto ao poço de Jacob, em simétrico e contrastado antagonismo com Pilatos, para quem a água não recria um momento de reviravolta, mas a submersa ilusão de sair de cena “lavando as mãos”...

No *pathos* radical da sua Paixão, Jesus torna-se vulnerável, afectável, pronto a doar Vida, enquanto aguarda (com Paciência infinita, diríamos) que a queiramos mesmo a sério, que optemos positivamente por ela, isto é que consintamos plenamente com ela, deixando-nos envolver pelo infinito cuidado com que nos é doada. S. João, o evangelista do amoroso cuidado de Deus, centra-nos, na narrativa da Paixão, no insólito contexto desse drama:

Ao chegar a Jesus, vendo que já estava morto, não lhe quebraram as pernas; contudo, um dos soldados, com uma lança, trespassou-lhe o lado, e logo brotou sangue e água. [Jo 19, 33-34]

Jesus já está morto, mas, ainda assim, um soldado “rasga-lhe o lado com uma lança e logo brota sangue e água”. Para quê trespassar o lado de quem já está morto? Como compreender semelhante gesto, à primeira vista tão fútil? Mas só à primeira vista... Na verdade, o momento da transfixão liberta uma significativa tensão simbólica: o sangue que

5. Vide HENRY Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Éditions du Seuil, 2000

escorre do lado aberto perfigura uma morte consentida na sua mais radical vulnerabilidade para nos dar vida.⁶ O soldado presumiu ter a derradeira palavra, desferindo um golpe como contraprova empírica do êxito da crucifixão; Cristo, todavia, eleva ainda mais a fasquia doando para além do sangue a linfa vivificante do Espírito. A última palavra e o último gesto nunca poderão ser nossos...

2. Figurações da vulnerabilidade e ética do cuidado

Até que ponto o relato joanino do episódio da transfixão pode iluminar antropologicamente um cuidado consentido e consagrado da vida?

Nada melhor do que uma fábula para captar o que está em jogo:

Certo dia, ao atravessar um rio, Cuidado viu uma porção de solo argiloso. Pensativo, pegou num pedaço e começou a dar-lhe forma. Enquanto meditava no que tinha acabado de fazer, apareceu Júpiter. Cuidado pediu-lhe que soprasse [= que insuflasse espírito = sopro vital] na figura moldada, ao que Júpiter acedeu de bom grado. Contudo, quando Cuidado pretendeu dar-lhe um nome, Júpiter não lho consentiu, antes exigiu que lhe fosse dado o seu próprio nome. Enquanto Júpiter e Cuidado discutiam acerca do nome, surgiu também a Terra dizendo que à figura moldada deveria ser atribuído o seu nome, por ela ter sido formada do seu próprio corpo. Recorreram todos então a Saturno para decidir. E Saturno determinou o seguinte, que lhe pareceu justo: “Júpiter, tu, porque lhe insuflaste o sopro vital, receberás de volta o seu espírito no momento da morte; Terra, tu, porque lhe deste matéria, receberás de volta o seu corpo. Como o Cuidado foi quem primeiro moldou, a ele ficará entregue enquanto viver. E dado que há acesa discussão acerca do nome, decido que seja chamado Homem, visto que foi feito a partir do húmus”⁷

6. Vide a propósito AMARAL António, “Do estético amor da sabedoria à sabedoria do amor oblativo”, in: AA.VV., *Construir a Civilização do Amor*, Lisboa: SCJ, 2007, pp. 97-115

7. *Cura cum quendam fluvium transiret, vidit cretosum lutum; sustulit cogitabunda et coepit fingere [hominem]. dum deliberat secum quidnam fecisset, intervenit Iovis. rogat eum Cura ut ei daret spiritum, quod facile ab Iove impetravit. cui cum vellet Cura nomen suum imponere, Iovis prohibuit suumque no-*

Bem sei que não podemos deixar de sorrir face ao flagrante parentesco exegético entre a fábula de Higino e o relato genesíaco – teologicamente mais elaborado e impactante – da modelação do homem pela sagrada escritura judaico-cristã. Independentemente das nossas afinidades literárias, é-nos oferecida uma fenomenologia da finitude e da vulnerabilidade humanas, em ambos os casos associada à matriz simbólica da argila e do húmus. No âmago metafórico do homem moldado pela perícia manufactural de um oleiro, compreendemos que a existência humana não é apenas frágil e efémera, ela é também, pela finitude da sua condição, estruturalmente afectável, isto é exposta tanto àquilo que depende do seu arbítrio e controlo, como àquilo que decorre quer da pura aleatoriedade (acidental, casual, fortuita, patológica, etc.), quer de uma inevitabilidade infligida por maldade (prepotência, coacção, tortura, violação, chantagem, etc.): é precisamente nesse “encontrar-se exposto” que o significado de “humano” se polariza como “abertura-ao-cuidado” na sua simétrica ambivalência, a saber o dever de “ter cuidado com” e de “cuidar de”, mas também o conexo direito, nem sempre imediatamente atendível, a “ser cuidado por”.

Tal significa que um descuido pode não resultar apenas de uma distração relativa a objectos ou a situações, mas, enquanto referido à situação vulnerável do outro, pode contribuir para destruir, não raro de forma irreversível, a sustentabilidade da própria relação interpessoal. Neste último caso, a coloquial desculpa “foi-sem-querer” apresenta-se mesmo como esfarrapada: alegar um acto involuntário para mascarar ou ilibar a incúria relacional não nos isenta de uma responsabilidade ética seja na circunstância em que agimos irreflectidamente quanto às consequências que não antevíamos (lesando o princípio probabilístico de

men ei dandum esse dixit. dum de nomine Cura et Iovis disceptarent, surrexit et Tellus suumque nomen ei imponi debere dicebat, quandoquidem corpus suum praebuisset. sumpserunt Saturnum iudicem. Quibus Saturnus secus videtur indicasse: “tu Iovis quoniam spiritum dedisti <cum mortis erit spiritum, tu, Tellus, quoniam corpus dedisti>, corpus recipito. cura quoniam prima eum finxit, quamdiu vixerit, cura eum possideat; sed quoniam de nomine eius controversia est, homo vocetur quoniam ex humo videtur esse factos: HYGINUS, Fabula CCXX: Cura

precaução segundo o qual se deveria ter avaliado prospectivamente um cenário de desfecho), seja na circunstância em que agimos negligente-mente quanto ao que estava ao nosso alcance fazer mas não fizemos, ou então fizemo-lo de modo indevido.

Por essa razão, em tempos onde proliferam éticas das virtudes, dos fins, do sujeito autónomo, do dever, da eficácia, do interesse público, da globalização, da neurociência, etc., alguns autores não se poupam presentemente a esforços para conceder à ética da vulnerabilidade e do cuidado um espaço de relevância muito difícil de negar.⁸ E tal não deveria constituir surpresa, tendo em conta que o termo *éthos* já repercute, desde os primórdios da épica homérica [Cf. HOMERUS, *Ilias*, VI, 511; *Ulyssea*, XIV, 411], o “local de permanência” que abriga conjuntamente animais (reunidos no seu abrigo ou no local de alimentação) e humanos (na sua função de guarda e de cuidado daqueles) na partilha de um espaço vital comum.

É a partir desse ecossistema relacional de cooperação diferenciada e de interdependência recíproca que a noção grega *epiméleia* designa a experiência do cuidar, fazendo confluír para a irradiação do seu significado originário a alimentação, a protecção e a transmissão de comportamentos adaptativos ao meio. Desenvolvendo-se a partir do lexema *melété* – cujo significado primordial aponta para atenção que um iniciado ou

8. Refere Corine Pelluchon: «Il sera alors question de ce que l'on peut appeler une éthique de l'autonomie liée à une certaine conception de l'autonomie qui la vide de contenu tout en l'éri-geant en valeur des valeurs. (...) Cette éthique de l'autonomie (...) est paradoxale (...) construit des représentations (...) qui (...) renferment un potentiel de violence et de discrimination à l'égard des personnes qui ne rentrent pas dans les normes établies. A cette éthique de l'auto-nomie liée à une ontologie privative et à une certaine méprise sur la vie s'oppose une éthique de la vulnérabilité dont l'ambition ultime est de corriger les fondements de la philosophie du sujet. Soulignant l'épaisseur du sujet pratique et insistant sur la passivité du vivant, cette éthique de la vulnérabilité invite à remplacer la définition classique du sujet et du rapport de l'homme à l'autre (...). Le cœur de cette philosophie est l'élaboration d'un concept de responsabilité à partir (...) l'altérité»: PELLUCHON Corine, “Du principe d'autonomie à une éthique de la vulnérabilité”, in: Actes du colloque *Grandeurs et leurres de l'autonomie. Pour une prise en compte de la vulnérabilité en médecine*, 29 novembre 2009, pub. in: *Médiasèvres*, 156, Paris: Centre Sèvres, 2010, 83

aprendiz dedicam a um ofício – o termo *epiméleia* aglutina desde logo ao seu redor três significados intimamente conotados com a arte de cuidar: prontidão, solicitude, diligência. Estes três significados, por seu turno, multiplicam seis acepções que compõem uma riquíssima gama de explicitadores inerentes à manutenção da vida privada e comum: 1) promover o crescimento, 2) treinar uma aptidão, 3) dissipar uma ameaça, 4) actuar no interesse próprio em vista do comum, 5) gerir recursos e 6) aplicar-se a fundo a uma tarefa ou estudo.

Cruzando os três significados originários com os seis níveis de explicitação assinalados, proponho três figurações que, em meu entender, melhor ilustram a vinculação ética do cuidado à experiência radical da vulnerabilidade, em três esferas de simbiose relacional: a primeira é a materna e liga-se ao ecossistema familiar; a segunda é a terapêutica e evoca o ecossistema clínico; a terceira é a social e remete para o ecossistema comunitário.

No tocante ao primeiro vector, conotado com aquela dimensão maternal de que Maria de Nazaré constitui incontornável exemplo para a vida cristã, o cuidado materializa-se no desvelo pela vida desprotegida porque recém-chegada, e portanto a necessitar daquele decisivo acolhimento e estímulo que só um suporte familiar estruturado pode proporcionar: encontramos aqui sob o signo da mão coordenada com a visão para acariciar e amparar em desmultiplicada vigilância. Defendendo que tanto homens como mulheres se encontram dotados, embora em graus qualitativamente diferenciados, de competências “maternais”, Sarah Ruddick, intelectual norte americana que desenvolveu investigação relevante em torno de uma filosofia da maternidade, identifica um naipe estável de aptidões ontológicas, de capacidades cognitivas e de virtudes associadas ao cuidado materno: 1) dedicação perseverante (ao nível do trabalho de proteção e de estimulação afectiva), 2) promoção do desenvolvimento integral (ao nível do trabalho de acompanhamento e

estruturação educativa); 3) capacitação relacional (ao nível do trabalho de consolidação da identidade e incentivo à socialização).⁹

Já no que respeita ao segundo vector, conotado com a dimensão terapêutica, o cuidado atinge uma cuminância decisiva na benevolência pela vida ameaçada porque afectada no seu equilíbrio imanente, e portanto a necessitar daquele essencial suplemento de empatia e de esperança que só um suporte terapêutico devidamente habilitado está em condições de garantir: encontramos-nos agora sob o signo da mão que, coordenada com a visão e a escuta para tratar e curar, sela o compromisso clínico – proferido sob a forma de um juramento – de promover a vida sem dolo, discriminação, ou dano letal. Ao procurar dilucidar a relação enigmática entre Medicina e saúde, refere o filósofo da hermenêutica H.-G. Gadamer:

*«a arte de curar inclui não só o bem-sucedido combate contra a doença, mas também a convalescença e, finalmente, o cuidado da saúde. (...) Espera-se do médico que ele “trate” o seu doente. Ora, “tratar” também significa palpare, isto é, percorrer com a mão (a palpa) o corpo do doente, cuidadosamente e com sensibilidade, para perceber tensões e crispações que possam confirmar ou corrigir a localização subjectiva do paciente, chamada dor. A função da dor na vida é a de assinalar uma perturbação no equilíbrio desse movimento vital, em que a saúde consiste. Conhece-se bem o problema (...) de como é difícil localizar uma dor, (...) “inferindo-a” simplesmente com a mão. Em todo o caso, a acção do médico é uma verdadeira arte, quando tal consegue».*¹⁰

Daqui se depreende que tratar não se reduz apenas a curar; se assim fosse, o incurável seria o fim de linha relativamente ao qual se poderia

9. Vide RUDDICK Sara, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, New York, NY: Ballentine Books, 1989

10. GADAMER Hans-Georg, *O Mistério da Saúde. O Cuidado da Saúde e a Arte da Medicina [= Über die Verborgenheit der Gesundheit – Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993], Lisboa: Edições 70, 2009, 105

arbitrariamente por cobro à vida. Ora o incurável não é um limite, antes um limiar – precário e crítico, é certo – mas onde ainda é eticamente possível manter viva a centelha da dignidade em qualquer vida que nele se instale. Cuidar também implica, por conseguinte, aliviar o paciente da experiência-limite dos estados extremos de dor, mesmo que se encontre em situação terminal. A afectação motivada pela dor sinaliza um alerta benéfico e, em condições normais, deve desaparecer completamente, uma vez cumprida a sua momentânea função de sinal de alarme perante uma agressão neuro-psico-fisiológica; o problema põe-se, todavia, ao nível daquela dor extrema, que, sobretudo em estados patológicos severos ou terminais, já não sinaliza uma anomalia, mas algo que persiste para além desta, contendo densidade própria e afectando o indivíduo na sua totalidade neuro-psico-fisiológica, moral e até espiritual. Nestes casos, o paciente que pretenda evitar um tratamento encarniçado, torturante e fútil (porta entreaberta para uma solicitação eutanásica) tem o direito a saber que uma situação dolorosa extrema ou terminal pode ser aliviada em contexto paliativo, em vista de um fim de vida o mais digno possível. Qualquer solução que, por insolente ignorância ou obstinação ideológica, passe por abreviar a vida a pedido de um paciente em face do qual o recurso a cuidados paliativos pura e simplesmente não foi sequer apresentado como alternativa em aberto, afigura-se intelectualmente desonesta e manifestamente desumana.

No que concerne, enfim, ao terceiro vector, conotado com a dimensão social, o cuidado materializa-se na solicitude pela vida excluída porque descartável pelos critérios de relevância social ou de viabilidade económica, a necessitar portanto daquele apoio que só uma intervenção assistencial habilitada e personalizada se encontra em condições de potenciar quer ao nível das políticas públicas, quer ao nível supletivo da sociedade civil: encontramos, desta feita, sob o signo da mão coordenada com a visão e o pé para ir ao encontro, para interagir e integrar. Importa sublinhar a este respeito que o cuidado (con)sagrado à vida,

inuído o da vida consagrada, também se encontra entrelaçado com as dinâmicas da esfera pública, implicando uma co-responsabilização – mesmo que em clausura orante – pelos dramas humanos que quotidianamente se desenrolam na esfera social. Trata-se, antes de mais, de defender e, por isso, de cuidar do campo valorativo a partir do qual se estabelecem fins, se mobilizam recursos e se hierarquizam prioridades. Nesse sentido, uma ética social do cuidado não se contentará com reflectir em termos abstractos sobre o apoio a pessoas vulneráveis, mas acima de tudo de que forma é possível colocar a justiça social no centro dos contratos e dos pactos fiduciários que mantêm as sociedades humanas razoavelmente coesas e viáveis. A mundividência social-cristã, sedimentada no património reflexivo da Doutrina Social da Igreja ao longo dos séculos, revela sobre esta matéria meridiana clareza:

A distinção, de um lado, entre instâncias da fé e opções sócio-políticas e, de outro lado, as opções de cada cristão e as realizadas pela comunidade cristã enquanto tal, implica que (...) a escolha do partido, da corrente política, das pessoas a quem confiar a vida pública, mesmo empenhando a consciência de cada um, não pode ser entendida como uma escolha exclusivamente individual: cabe analisar, com objetividade, a situação própria do seu país e procurar iluminá-la com a luz das palavras inalteráveis do Evangelho; a elas cumpre haurir princípios de reflexão, normas para julgar e diretrizes para a ação (...): os crentes devem (...) procurar esclarecer-se mutuamente num diálogo sincero, guardando a caridade mútua e tendo, antes de mais, o cuidado do bem comum.¹¹

Em suma, o entrecruzamento dos três vectores assinalados – o familiar, o terepêutico e o social – permite-nos extrapolar, em alargamento de escala, um conjunto de critérios inerentes a qualquer projecto de vida centrado no cuidado relacional¹²:

11. AA.VV., *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, org. Conselho Pontifício «Justiça e Paz», Lisboa: Principia Editora, 2005, 574

12. Vide a propósito TRONTO Joan, *Moral Boundaries. A political argument for an ethic of care*, New York - London: Routledge, 1993

1. acolhimento activo do outro
2. atenção escutante da narrativa vulnerável
3. focalização no quadro contextual dos problemas
4. competência na implementação das soluções
5. acompanhamento/monitorização dos processos
6. responsabilidade em face dos resultados explicitados

3. O cuidar “con-sentido” da vida em comum

Cuidar da vida implica, como se vê, cuidar também do seu “sentido” e, importa acrescentar agora, “em comum”, o que, no limite, exige a responsabilidade, não acessória mas essencial, de cuidar da vida da “casa”. Como o termo grego para designar “casa” – o mesmo que também serve para designar “família” – é *oikos*, seja-me permitido que, *pro domo mea*, sugira o neologismo “econologia” para avançar um conceito capaz de entrelaçar economia e ecologia. Trata-se, com efeito, de sublinhar a ideia de que o futuro de uma “casa comum” não pode depender apenas da capacidade para quebrar limites por aceleração vertiginosa de ritmos, por alavancagem especulativa de ganhos, ou por proliferação descontrolada de dados, mas pela capacidade para criar dinâmicas de **sustentabilidade**, cuidando de uma gestão integrada e responsável de recursos, em vista do ecossistema relacional da vida humana. A esse propósito, coligi para o efeito oito cláusulas da Encíclica *Laudato si. O cuidado da casa comum*,¹³ onde o Papa Francisco, com o estilo que lhe é tão peculiar, enfatiza a tarefa do cuidar como exigência centrípeta e instauradora da vida cristã; não irei etiquetá-las ou torturá-las com qualquer comentário lateral, visto que elas falam por si e, na sua límpida sequenciação, reforçam alguns aspectos cruciais da presente reflexão:

13. FRANCISCO I [BERGOGLIO Jorge M.], *Littera encyclica Laudato Si*, 24.05.2015, Libreria Editrice Vaticana [= *Idem*, *Louvado Sejas*, Lisboa: Edições Paulinas, 2015]

«[64] Se pelo simples facto de serem humanas, as pessoas sentem-se movidas a cuidar do ambiente de que fazem parte, os cristãos, em particular, advertem que a sua tarefa no seio da criação e os seus deveres em relação à natureza fazem parte da sua fé;

[68] O descuido no compromisso de cultivar e manter um correcto relacionamento com o próximo, sendo ele devedor da minha solicitude e custódia, destrói o relacionamento interior comigo mesmo, com os outros, com Deus e com a terra;

[78] Um mundo frágil, como um ser humano a quem Deus confia o cuidado do mesmo, interpela a nossa inteligência para reconhecer como deveremos orientar, cultivar e limitar o nosso poder;

[139] Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise sócio-ambiental. As directrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza;

[194] Para que surjam novos modelos de progresso, precisamos de converter o modelo de desenvolvimento global, e isto implica reflectir responsabilmente sobre o sentido da economia e dos seus objectivos, para corrigir as suas disfunções e deturpações. Não é suficiente conciliar, a meio termo, o cuidado da natureza com o ganho financeiro, ou a preservação do meio ambiente com o progresso. Neste campo, os meios-termos são apenas um pequeno adiamento do colapso. Trata-se simplesmente de redefinir o progresso (...) no contexto dum[a] economia (...) sustentável;

[208] Sem a capacidade [de sair de si mesmo rumo ao outro], (...) não se consegue impor limites para evitar o sofrimento ou a degradação do que nos rodeia. A atitude basilar de se auto-transcender, rompendo com a consciência isolada e a auto-referencialidade, é a raiz que possibilita todo o cuidado dos outros;

[231] *O amor, cheio de pequenos gestos de cuidado mútuo, é também civil e político (...); o amor à sociedade e o compromisso pelo bem comum são uma forma eminente de caridade, que toca não só as relações entre os indivíduos, mas também as macrorrelações (...) sociais, económicas e políticas;*

[232] *Cuida-se do mundo e da qualidade de vida dos mais pobres com um sentido de solidariedade que é, ao mesmo tempo, consciência de habitar numa casa comum que Deus nos confiou; estas acções (...) podem transformar-se em experiências espirituais intensas».*

Não há como ignorar: este conjunto de cláusulas impõe inadiáveis desafios a qualquer estilo de vida consagrada. A sociedade espera, hoje mais do que nunca, que as comunidades religiosas continuem a testemunhar com renovado vigor aquela arte de cuidar que tão bem souberam aperfeiçoar aos longo dos séculos quando criaram na sociedade civil uma notável e insubstituível rede de serviços promotores de saúde, de ensino, de assistência social, de cultura e de lazer, em face dos quais o sector público não soube, não pôde ou pura e simplesmente não quis assegurar, tornando-se ele próprio, neste último caso, negligente.

Um esperançoso *cuidar de ti*, e não um amedrontado “ter cuidado contigo”, continua a ser, parece-me, o signo existencial que melhor define a radicalidade evangélica de uma vida entregue à vida dos demais: não necessariamente para fazer coisas por eles, mas tão-só, em face da sua vulnerabilidade, fazê-los ser...

Conclusão

Concluo em síntese recapitulativa.

A questão do sentido pressupõe-se a si mesma. No que à vida concerne – e não é isso o que verdadeiramente importa? – o sentido transcende e simultaneamente perpassa as nossas perplexidades, convocando-as e antecipando-se ao acto de perante elas ser questionado. Em bom rigor, a pergunta que transforma o sentido no seu próprio objecto de inquérito, sobreexcede infinitamente o acto de colocar a questão do sentido.

Impossibilitados pela nossa finitude de aceder com absoluta transparência e com cartesiana evidenciação ao fundo enigmático e misterioso da existência humana, ainda assim – e se a tal nos dispusermos – talvez o seu sentido ecoe na rumorejante doação de uma Presença viva em cuja paradoxal vulnerabilidade somos desafiados a “con-sentir” com Ela.

Apesar de tudo aquilo que a espuma oceânica dos dias deposita na orla costeira das nossas preocupações, a questão do sentido continua a ser, porventura, o problema humano por excelência. Convenhamos, porém: não há qualquer desfecho resolutivo para a questão do sentido da vida. Não, a tensão enigmática continua tão desafiadora e provocante como sempre. A única esperança a que, ao que tudo indica, nos podemos agarrar, intima-nos a cuidar da Vida cuidando do vivente, como se na forma de uma vinculação relacional à compreensão compassiva do outro residisse o sentido pleno daquilo que a vida contém de mais profundo e difícil de vislumbrar. «O que posso fazer por ti, exposto na tua vulnerabilidade?» A resposta talvez a consigamos encontrar no solícito pedido que, no evangelho de Lucas, o bom samaritano dirige ao estalajadeiro: “– Cuida dele; quando eu voltar acertaremos contas” (Lc. 10, 35).

Ora, onde seria suposto tudo convergir para um nivelamento excludente da diferença e para um anulamento do carácter imprevisível – e, por isso mesmo, indomesticável – da manifestação do “outro”, é precisamente aí que a arte de cuidar da vida do vivente se converte em desígnio ético: desvelo, benevolência e solitude, eis o que se espera em face da “in-esperada” imprevisibilidade e da “in-quietante” fragilidade do outro.

Enfim, pretender visar o sentido e o cuidado “da vida” em abstracto (abstracção, aliás, à sombra da qual cada um acaba habitualmente a cuidar da sua “vidinha”...) não fará de todo qualquer “sentido” sem entender o alcance daquele bellissimo inciso immortalizado por S. Ireneu de Lyon, *Gloria Dei vivens homo* [«a glória de Deus é o homem vivo» (*Adv. Haer.* IV, 20, 7)].

Bibliografia

- AA.VV., *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, org. Conselho Pontifício «Justiça e Paz», Lisboa: Principia Editora, 2005
- AMARAL António, “Do estético amor da sabedoria à sabedoria do amor oblato”, in AA.VV., *Construir a Civilização do Amor*, Lisboa: SCJ, 2007, pp. 97-115
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessiones*, in *Corpus Christianorum: Series Latina*, Vol. 27 [Sancti Augustini Opera], Turnholt: Brepols, 1981
- BROWNING Don, *Religious Ethics and Pastoral Care*, Philadelphia: Fortress, 1983
- BRYANT Sophie, “Sympathy”, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 12, ed. James HASTINGS, New York: Charles Scribner’s Sons, 1961, 152-155
- CLEBSCH William – JAEKLE Charles, *Pastoral Care in Historical Perspective: An Essay with Exhibits*. New York: Harper & Row, 1964
- CORDO Margarida, “Cuidar de nós mesmos. Autoestima verdadeira”, *Vida Consagrada* 381 (2014) 283-292
- DAVIES Paul, “Care. Carefulness”, in *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, vol. 1, ed. George BUTTRICK, New York: Abingdon, 1962, 537
- DAVION Victoria, “Autonomy, Integrity, and Care” in *Social Theory and Practice* 19 (1993) 2, 161-182
- ESCOBAR Digna, *Perspectiva fenomenológica sobre el poder del cuidado humano*, Instvoc: Yaracuy, 2004
- FERREIRA Manuel J. Carmo, *Vida consentida ou com sentido?*, Lisboa: Graal, 1999, 5-31
- FRANCISCO I [BERGOGLIO Jorge M.], *Littera encyclica Laudato Si*, 24.05.2015, Libreria Editrice Vaticana [= *Idem*, *Louvado Sejas*, Lisboa: Edições Paulinas, 2015]

- GADAMER Hans-Georg, *O Mistério da Saúde. O Cuidado da Saúde e a Arte da Medicina* [= *Über die Verborgenheit der Gesundheit – Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993], Lisboa: Edições 70, 2009, 105
- GREGORIUS NYSSENUS, *De hominis opificio*, in *Patrologiae cursus completus*, Series Graeca, 44, 123C-256C, ed. J.-P. MIGNÉ, Paris, 1863
- HAMINGTON Maurice – MILLER Dorothy (eds.), *Socializing Care*, New York: Rowman & Littlefield, 2006
- HELD Virginia, *The Ethics of Care*, New York: Oxford University Press, 2006
- HENRY Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Éditions du Seuil, 2000
- IRENEUS LYONENSIS, [Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis] *Libros quinque Adversus Haereses* [Greek and Latin], ed. William Harvey, Cantabrigiae: Typis academicis, 1857
- KLAM Sébastien, *Je te soigne, tu me soignes, Dieu nous soigne: une humanité soignée: l'éthique du care au regard de la théologie catholique*, Thèse de doctorat em Théologie orient. Christophe BOURIAU, Nancy: Université de Lorraine - Département de Philosophie, 2015
- KUHNEN Tânia, “A ética do cuidado como alternativa à ética de princípios: divergências entre Carol Gilligan e Nel Noddings”, in *Revista Internacional de Filosofia da Moral* 9 (2010) 155-168
- MAYEROFF Milton, “On Caring”, in *International Philosophical Quarterly* 5 (1965) 3, 462-474
- McARDLE Patrick (2008). *Relational Health Care: A Practical Theology of Personhood*, Saarbrücken: VDM Verlag, 2008
- NODDINGS Nel, *Starting at Home: Caring and Social Policy*, Berkeley: University of CA Press, 2002
- OGLETREE Thomas, *Hospitality to the Stranger: Dimensions of Moral Understanding*, Philadelphia: Fortress, 1985

- PELAY Raquel, *Reflexiones desde la ética del cuidar*, Madrid: Comisión Sectorial de Humanización y Ética del Cuidar, 2009
- PELLUCHON Corine, “Du principe d'autonomie à une éthique de la vulnérabilité”, in *Actes du colloque Grandeurs et leurres de l'autonomie. Pour une prise en compte de la vulnérabilité en médecine*, 29 novembre 2009, pub. in *Médiasèvres*, 156, Paris: Centre Sèvres, 2010, p. 83-102
- PELLUCHON Corine, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2011
- PIERRON Jean-Philippe, *Vulnérabilité - Pour une philosophie du soin*, Paris: PUF, 2010
- PILLET Erik, *Tous fragiles, tous humains*, Paris: Albin Michel, 2012
- PINDARUS, *Pythicae*, in [Pindari] *Carmina cum fragmentis*, ed. Bruno SNELL – Herwig MAEHLER, Leipzig: Teubner, 1997
- RAFFARD Agnès, “Care et vulnérabilité dans la relation de soin”, *Ethica* 20 (2016) 2, 37-59
- REICH Warren, “History of the Notion of Care”, in *Encyclopedia of Bioethics*, ed. Warren REICH, New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995, 319-331
- RICCEUR Paul, “Autonomie et vulnérabilité”, in *Le Juste*, t. II, Paris: Éditions Esprit, 2001
- ROBINSON Fiona, “Global care ethics: beyond distribution, beyond justice”, in *Journal of Global Ethics* 9 (2013) 131-143
- RUDDICK Sara, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, New York, NY: Ballentine Books, 1989
- SANDER-STAUDT Maureen, “Care Ethics”, in *The Internet Encyclopedia of Philosophy* [<http://www.iep.utm.edu/>] 22/3/2016
- SANDRIN Luciano, *Como enfrentar a dor. Entender, aceitar e interpretar o sofrimento*, Lisboa: Paulinas Editora, 2008
- SANDRIN Luciano, *Cuidarse a sí mismo; para ayudar sin quemarse*, Madrid: PPC, 2007

- SLOTE Michael, *The Ethics of Care and Empathy*, New York: Routledge, 2007
- SOLLICITUDE (Éthique de la), in *Dictionnaire des sciences humaines*, dir. de Sylvie Mesure et Patrick Savidan, Paris: Presses universitaires de France, 2006, 1264
- SOUSA Antonino, *O cuidar como relação de construção. Aproximação a uma ética teológica do cuidar*, Dissertação de Mestrado sob orient. Jerónimo TRIGO, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Teologia, 2015
- TATNELL Ryan – MALPAS Phillipa, “*The morality of care: case study and review*”, in *Journal of Medical Ethics* 38 (2012) 763-764
- TEUBER Andreas, “*Simone Weil: Equality as Compassion*”, in *Philosophy and Phenomenological Research* 43 (1982) 2, 221-237
- TRONTO Joan, *Moral Boundaries. A political argument for an ethic of care*, New York - London: Routledge, 1994
- WEST Robin, *Caring for Justice*, New York: New York University Press, 2000

PARTE II *POLIS:*
AS FISIONOMIAS
DO BEM COMUM

CONSIDERAÇÕES SOBRE A EUROPA. REALIZAR O PASSADO, AGINDO NO PRESENTE “A-FAZER” COMO FUTURO

Não resisto a citar aquela que, a meu ver, constitui uma das passagens mais fascinantes da obra de Étienne Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* (1952), no que concerne à emergência histórica do ideal de uma Europa unida. O passo é extraído de um capítulo onde o ilustre acadêmico francês aborda «O Nascimento da Europa», começando por aludir a um evento que, apesar de mimado em tom anedótico e rocambolesco, exhibe contornos difíceis de ignorar pelo que de paradigmático se insinua nas suas entrelinhas. Respeitando a tradução brasileira, reza assim:

«A Europa Unida nasceu na França, há quase duzentos e cinquenta anos, em consequência de um acidente de veículos. Durante o Inverno de 1706, um padre percorria as estradas da Normandia, quando sua liteira tombou, rompeu-se e o deixou na lama. O acidente era banal (...). Enquanto reparavam o veículo, o nosso eclesiástico refletia sobre as causas da aventura e, logo que regressou ao lar, redigiu uma *Memória Sobre a Reparação dos Caminhos*, que devia ser publicada em Paris (...) em 1708. “Eu acabava de pôr a última demão nessa *Memória*”, nos diz ele próprio, “quando me veio ao espírito um projeto (..) que, por sua grande beleza, me feriu de admiração. (...) Sinto-me tanto mais inclinado a aprofundá-lo, quanto mais o considero (...) vantajoso para os soberanos, <i.e.> o estabele-

cimento de um arbitramento permanente entre eles para terminar sem guerra suas dissensões futuras. Não sei se me engano, mas há fundamento para a esperança de que um tratado se assinará um dia qualquer, e que será sempre possível propô-lo a um ou outro dos interessados, quando for fácil a cada um deles ver que, afinal de contas, terão muito mais vantagem em assiná-lo, do que em não o assinar. É com esta esperança que me entrego com ardor e alegria ao mais alto empreendimento que pode surgir no espírito humano”» (*ibidem*, pg. 173).

Sem sequer adivinhar os contornos daquilo que se começaria a desenhar no utopismo cosmopolita de uma *pax perpetua* assegurada por arbitragem de uma organização dotada de poder inter-nacional e supra-estadual (cujo legado se materializaria, um par de séculos depois, na instituição de uma Sociedade das Nações, mais tarde ONU), Charles-Irénée Castel – tal era o nome do nosso desafortunado clérigo (mais tarde conhecido por *abée de Saint-Pierre*) – acabara de aduzir aquele princípio de **cooperação pactuante** que, pela interconexão subsidiária entre liberdade de associação, reciprocidade de interesses e mutualização de benefícios, haveria de inspirar, em meados do séc. XX, o ideal de integração de estados soberanos numa Comunidade Europeia. Como toda a geração intelectual “ilustrada” do seu tempo, este excêntrico sacerdote, formado de acordo com os cânones da jurisprudência setecentista, deve parte da sua premonitória visão a uma geração de precursores teóricos que, com maior ou menor consciência do impacto das suas ideias, anteciparam, por assim dizer, a aurora desse intento unificador.

Na verdade, a ideia de uma Europa unida pairava no ar desde o declinar do século XVI. Já em 1623, um certo Émeric Crucé publicara um tratado intitulado *Le nouveau Cynée*, no qual propunha, em jeito de panaceia, a instituição de um **pacto multilateral** como *conditio sine qua non* de uma «concordia geral» com base na qual poderiam ser lançados os alicerces de uma zona de **livre comércio** entre os povos católicos da Europa de então. É certo que a apologia de “confederações pacíficas” mergulhava

as suas raízes mais profundas na Idade Média, mas, num século que, de forma mais ou menos ostensiva, acreditava ter já cortado as amarras com esse período precedente, era perfeitamente compreensível que tal herança fosse liminarmente subestimada. Não a rejeitando de todo, Crucé procura, todavia, acomodá-la a uma mundividência política que concebia os tratados de paz mais para conter danos num razoável limiar de resiliência política do que para erradicar definitivamente os ímpetos beligerantes e as incessantes hostilidades entre as nações. Defendendo a gestão supranacional de um contínuo e activo esforço de **“produção de paz”** (muito longe da ideia ingenuamente passiva de “evitar-fazer-a-guerra”) cuja eficácia e sucesso dependeria da adopção multilateral de uma **moeda única** e de padrões de **medida harmonizados**, Crucé – justamente considerado um dos pioneiro teóricos do “direito internacional” – faz-nos perceber até que ponto o efeito amplificador da mutualização federada das interdependências (sem quase nada a perder e muito a ganhar, na medida em que o outro é incluído e integrado como oportunidade) se sobrepõe com vantagem ao efeito redutor das introjecções soberanistas da auto-suficiência (com quase nada a ganhar e muito a perder, na medida em que o outro é encarado e repellido como ameaça). A ideia não era propriamente original, mas continha um promissor potencial de aplicabilidade que não passou despercebido às mentes mais atentas do tempo.

Em 1598, com efeito, logo após a negociação dos termos do acordo de Paz de Vervins que deu por findo o envolvimento beligerante da Espanha nas Guerras Religiosas na França, o monarca Henrique IV tenta operacionalizar politicamente aquilo que Crucé conseguira apenas acenar de um ponto de vista teórico: instaurar uma “concordia geral” com base num pacto entre Estados que designou de “Sociedade europeia”. Certo é que, com algum engenho diplomático e um pouco de sorte conjuntural à mistura, essa forma de “coexistência pacífica” que tomava a dinâmica altamente fluida dos corpos sociais como matriz analógica da dinâmica extremamente volátil das relações internacionais, permitiu que, durante

algum tempo, um número restrito de soberanos com credos religiosos diferentes e opostos pudessem coabitar um espaço comum sem qualquer intuito beligerante. O passo seguinte era mais que previsível: se o modelo parecia funcionar com razoável êxito em microescala, porque não organizar um corpo social semelhante, aplicando o mesmo modelo à escala de uma realidade dotada de maior extensão territorial e heterogeneidade política formada pelo conjunto das nações europeias? A acreditar em Maximilien de Béthune (duque de Sully) – ministro de Henrique IV que registou as principais ideias políticas deste nas suas famosas *Mémoires* – o monarca francês teria da «união europeia» uma percepção suficientemente clara para ser comunicada e feita aprovar por todos os «soberanos cristãos», procurando, por via desse curioso apelo estratégico de retorno a um berço “cristão” comum, transcender negocialmente os inevitáveis impasses motivados pela segmentação “protestante”. O «grande desígnio» – assim era conhecido na gíria política de então o projecto unificador de Henrique IV – obedecia a quatro requisitos incondicionais e inalienáveis, a saber

- 1º manter intangíveis os interesses de cada Estado em relação àquilo que já haviam conquistado até então;
- 2º assegurar uma contribuição monetária de cada Estado para as despesas comuns de todos, com base num «princípio de quotização proporcional»;
- 3º garantir a união de todos os Estados europeus na figura tutelar de um «Conselho» supranacional de 60 representantes;
- 4º sediar esse Conselho numa das cidades situadas no «centro» da Europa, dando-se como exemplos Nancy, Metz, Colónia ou, suprema ironia do destino, Estrasburgo.

Quer dizer, no espaço de pouco mais de um século, um clérigo, um intelectual e um soberano, contribuiram para formar e densificar uma espécie de “massa crítica” com base na qual se foi modelando prospectivamente a possibilidade, os limites e o destino de uma Europa unida.

Antes mesmo de ter sido apropriado por eurocratas mais ou menos deslumbrados com o seu estatuto, a aspiração a uma unificação europeia atravessou toda uma época marcada pela apoteose da Razão e das Luzes, germinando em espíritos de condição social e formação cultural muito heterogênea, razão pela qual convém não esquecer que, apesar do inegável mérito quanto à relevância e originalidade das suas reflexões, figuras com Castel, Crucé e Henrique IV, não podem ser desvinculadas do fervor “racionalista” e “iluminista” que animava o espírito do seu tempo, bastando para tanto tomar como exemplo o insuspeito *abbé de Saint-Pierre*: à semelhança de grande parte da classe letrada que frequentava e promovia círculos de debate e divulgação científica, filosófica e artística, o nosso clérigo integrou em Paris o grupo de eruditos que gravitava em torno de Bernard de Fontenelle, leu Descartes e, à revelia de qualquer indicação expressa do filósofo nesse sentido, propôs-se a «aplicar o método cartesiano aos problemas da política». Tal desiderato, porém, suscita de imediato uma questão: terá a demanda de uma “construção europeia” que permanecer refém da imagem que o racionalismo iluminista lhe devolve no espelho das suas certezas, crenças e expectativas, a ponto de não nos ser consentida a captação dos contornos de um processo cuja “fisionomia” se foi moldando em horizonte mais amplo e simultaneamente mais profundo?

A demanda de uma Europa cuja identidade se urde no *ethos* de uma “casa comum” ou, se se preferir, no *pathos* de um “destino comum”, nem sempre revela a inopinada origem do gesto mitológico que a personifica. Com efeito, ao contrário do que se poderia esperar de uma realidade cujo nome se inspira numa princesa fenícia raptada, enquanto brincava numa praia, por Zeus metamorfoseado de touro branco e por este transportada no dorso até Creta, onde, após amoroso enlace, são concebidos três filhos (de entre os quais Minos, paradigma representativo da civilização minoico-cretense que estará na origem proto-histórica da cultura grega), não deixa de ser desconcertante que, desconhecedor do seu berço periférico, excêntrico e superveniente, o mote de uma “iden-

tidade europeia” tenha servido e continue a servir – resta saber a que preço – de mal-disfarçado móbil para projectos de fracturante dominação político-económica (à luz de modelos polarizados, axiais, ou de geometria variável), de obsessiva domesticação tecnocrática (mediante dispositivos de supervisão exógena, correctiva e punitiva), ou de alucinada clausura etnocêntrica (em vista da obstrução de fluxos migratórios societariamente percebidos como ameaça).

Uma coisa é certa:

« – A paz mundial não poderá ser salvaguardada sem esforços criadores à medida dos perigos que a ameaçam. A contribuição que uma Europa organizada e viva pode dar à civilização é indispensável para a manutenção de relações pacíficas...»

Quando, a 9 de maio de 1950, Robert Schuman proferiu estas palavras como lance preliminar uma Declaração cujo articulado se considera estar na origem da Comunidade Europeia, o então Ministro francês dos Negócios Estrangeiros pensava sobretudo em “carvão” e “aço”, o que, dadas as circunstâncias, se afigurava perfeitamente compreensível, pois sem a criação vinculativa de um mercado comum que compatibilizasse os emergentes interesses dos países detentores desses dois recursos numa Comunidade Económica (CECA), dificilmente a Europa se reergueria dos escombros que praticamente a sepultaram num confronto beligerante de consequências incomensuráveis. Sem essa urgência cooperante e progressivamente inclusiva, tornar-se-iam vãos, por conseguinte, todos «os esforços criativos» para revitalizar um continente cujas feridas de guerra mal haviam cicatrizado, pelo que se revelava vital e decisivo «subordinar o conjunto da produção franco-alemã de carvão e de aço a uma Alta Autoridade, numa organização aberta à participação dos outros países da Europa».

Embora os pressupostos pacifistas e integracionistas da Declaração de Schuman continuem hoje geneticamente válidos, na verdade há muito

que foram ultrapassados pela inércia da sua própria circunstância, visto que, se por um lado depressa se percebeu que a prossecução de uma finalidade comum «por meio de realizações concretas que criem em primeiro lugar uma solidariedade de facto» (ibid.) se revelou afinal esvaziada do seu originário élan programático, também por outro passou despercebida por demasiado tempo uma estranha amnésia da comunicação política por aquilo que verdadeiramente poderia conferir um mínimo de coesão a esse teleológico desígnio de cooperação solidária, a saber o **potencial integrador da cultura**.

Ora, talvez esse déficit de memória cultural possa explicar, quer-nos parecer, a razão pela qual o almejado processo de uma integração europeia tenha permanecido muito aquém dos seus mais promissores intentos. Incapaz, com efeito, de criar um compassado equilíbrio entre alargamento extensivo das idiosincrasias específicas (de lógica aglutinadora e crescimentista) e aprofundamento intensivo das matrizes comuns (de lógica homeostática e sustentabilista), intalou-se a ilusão de que a dinâmica agregadora que permitia somar países atrás de países ao núcleo originário fundador seria mais que suficiente para dispensar as sociedades politicamente envolvidas de adensar com-os-outros (e não apesar-deles) os seus múltiplos e recíprocos sentidos de pertença, representação e interacção. Com efeito, um criterioso incentivo de aprofundamento poderia muito bem, a par de uma correlativa disponibilidade de alargamento, ter contribuído para consolidar a tão almejada cooperação solidária intereuropeia, sem que isso redundasse forçosamente numa inconsequente anulação das idiosincrasias culturais historico-politicamente diferenciadas. Contudo, verdade seja dita, tal não passou de uma onírica efabulação, na medida em que, o processo de construção comum da casa (*oikos*) ficou ora capturado, do ponto de vista sistémico, por uma *oiko-nomia* a reboque, nas suas entrelinhas, de uma inconfessa *teologia salvífica* do crescimento (de alavancagem industrial no início, de protecção agrícola logo a seguir, de harmonização cambial e unificação monetária depois e, finalmente, de livre e global

circulação de pessoas, bens, serviços e capitais), ora manietado, do ponto de vista arquitectónico, a um travajamento político-constitucional cuja natureza comunitária não raro se afigura aporética na sua transposição e aplicabilidade aos diferentes ordenamentos jurídicos nacionais (veja-se v.g. a sucessiva revisão de tratados da União Europeia e as larvares hesitações quanto à opção por um modelo de partilha ou de transferência de poder entre os estados-membros, isto para não falar da estabilização dos critérios e direitos de cidadania em ecossistemas democráticos crescentemente entrópicos).

Quer isto dizer que a arquitectura de construção do espaço económico-político da Europa quedou-se apenas pelo espessamento da sua volumetria geo-política, tecno-burocrática e macro-económica, sem se fazer acompanhar de um *design* de **aprofundamento identitário por via da cultura**, ficando desta feita o **ideal de coesão solidária** – bem patente no espírito visionário não só de Robert Schuman, mas também no de outros pais fundadores como Jean Monet, Winston Churchill, Alcide De Gasperi, Konrad Adenauer, Joseph Bech, Johan Willem Beyen, Walter Hallstein, Sicco Mansholt, Paul-Henri Spaak e Altiero Spinelli – à espera de um Godot que, de facto, nunca mais chegou e muito provavelmente jamais haverá de chegar.

Apesar das suas labirínticas, oscilantes e erráticas deambulações, a Europa manifesta, como bem intuirá George Steiner, um peculiar sentido de espacialidade através do qual qualquer experiência humana pode “manu-facturar”, “per-correr” e, por isso mesmo, “e-videnciar” a fisionomia cultural da sua paisagem:

«metaforicamente, mas também materialmente, esta paisagem foi **moldada**, humanizada, **por pés e mãos**. Como em nenhuma outra parte do globo, as costas, os campos, as florestas e os montes da Europa, de La Coruña a S. Petersburgo, de Estocolmo a Messina, **tomaram forma**, não tanto devido ao tempo geológico como ao tempo histórico-humano...» (in *Uma ideia de Europa*, p. 28).

Ora o que permite “moldar” – para usar as palavras de Steiner – uma materializada e concreta fisionomia identitária de “Europa”, encontra-se, por mais paradoxal que pareça, embrionada naquela crucial dimensão que foi sendo, senão expurgada, pelo menos esquecida nos discursos oficiais, na narrativa tecnocrática e na retórica política daqueles de quem politicamente se esperava que soubessem cuidar em primeira mão da sua gest(ação), a saber a **cultura**.

São três, a bem dizer, os componentes de uma protogénese cultural europeia cujo rasto se foi progressivamente dissolvendo, se não em deliberada omissão, pelo menos em negligente esquecimento: a cultura cretense, a cultura ateniense (o mesmo é dizer greco-romana) e a cultura cristã. Andrés Ortiz-Osés condensa admiravelmente cada um deles, referindo, no tocante ao berço cretense, que a Europa exhibe um lastro feminino e matriarcal não tanto devido à origem mitológica do seu nome (a que já aludimos atrás), mas sobretudo pela preponderância religiosa de uma deusa-Mãe em virtude da qual a mesma ilha era designada de “máttria” (e não “pátria”, como ocorrerá um pouco mais tarde e noutras latitudes), bem assim pelo facto de o respectivo Labirinto, por onde deambulava o afamado e funesto Minotauro (arquétipo das forças obscuras e indomáveis da natureza), mimetizar uma caverna-matriz: nesse sentido, «a Europa não tem um nascimento patriarcal, mas matriarcal, pois provém de uma ilha no meio do Mediterrâneo governada pela Deusa, e não da cabeça de Zeus, como mais tarde Atena e a cultura de Atenas. A cultura cretense traduz a racionalização ou europeização da cultura egípcia: em frente a Creta está Alexandria. Creta é o domínio do mito e da imaginação simbólica, da exuberância oriental contida no Ocidente, tal como é mostrado nos preciosos afrescos do Palácio de Cnossos» (in *Europa: orígenes culturales*, pg. 16). Já no respeitante ao berço ateniense, a Europa extrai dele, segundo o autor, a sua configuração racional (*lógos*) e política (*pólis*) sob a égide de Atena, a deusa já não de origem matriarcal (mediterrânica), mas nascida da cabeça de Zeus – divindade dotada de instinto paternal (protector) por influxo nórdico

das culturas indoeuropeias e de poder régio (subjugador) por influxo oriental das culturas mesopotâmicas; progredindo para sul até Creta, aí onde Teseu, entra no Labirinto para enfrentar o Minotauro e dele sai munido do fio oferecido pela sua amada Ariadne, a cosmovisão ateniense impõe a uma estruturação matriarcal pré-existente uma ordem patriarcal e régia baseada num modelo de organização que, através da abstracção do significado pré-politizado da tribo e da inteligibilidade pré-razional do mito, culminará na metamorfose do estado da Razão em razão de Estado enquanto paradigma político da Europa (ela própria cidade-Estado por antonomásia); essa Razão que Atenas outorga encerra, todavia, uma aporética ambivalência, pois se por um lado ela promove a superação democrática do elemento tribal e irracional, por outro, quando a apologia grega da fruição da “vida-bom-em-vista--do-bem-comum” pela deliberação ponderada da Ética se encontra e funde com o pragmatismo romano da administração da “coisa-pública--em-vista-do-interesse-geral” pela ordenação normativa do Direito, a razão de Estado adquire um carácter abstracto que autocraticamente se procura impor “de cima para baixo” e perpetuar “in-definidamente”: nesse sentido, «em Atenas, testemunhamos a transição de uma antiga cosmovisão naturalista, dominada pela Deusa, para uma cosmovisão olímpica dominada por Zeus/Júpiter. O orgulhoso *Logos* grego funda-se na repressão/opressão do mito simbólico, isto é na paixão (*pathos*). No entanto, é necessária uma grande mediação entre paixão e razão, *pathos* e *logos*, (...) <realizada> pelo cristianismo como religião europeia fundacional, com as suas obscuras sombras e a sua brilhante luminosidade» (in *ibidem*, pg. 17). No referente, pois, ao berço cristão, o grande contributo polariza-se em torno da noção de pessoa, entendida na sua radical dimensão intersubjectiva e relacional, isto é precisamente naquele plano que atinge o âmago da axiologia mais profunda do Evangelho, à luz da qual a estranheza, a rejeição e a indiferença não só expõem e testam a fé do crente perante a vulnerabilidade do outro, como lhe exige a inadiável tarefa de o incluir solidariamente numa “frátria”: nesse sentido, «o

cristianismo procede do judaísmo mediterrânico, sintetizando tanto o fundo matriarcal do Mediterrâneo quanto o fundo patriarcal hebraico. Mas a originalidade do cristianismo original de Jesus de Nazaré consiste em ultrapassar e co-implicar a pátria na fraternidade do senso comum / comunitário – Igreja – como fraternidade universal. O Deus cristão não é mais a Deusa Mãe do Mediterrâneo, nem o Deus Pai do Antigo Testamento, mas o Deus-à-mão: a encarnação de Deus na humanidade aberta de Cristo. O cristianismo é uma religião nascida no Próximo-Oriente, mas que renasce em Roma e se dissemina pelo Império Romano, tornando-o a religião do Império, com a sua herança imperial, mas de um império temporal convertido em espiritual (...) A origem da Europa resulta fundamentalmente de uma combinação entre o *eros* mediterrânico e a *razão* indo-europeia, entre o catolicismo ortodoxo do sudeste e o protestantismo centro-nórdico, mas deve tornar-se uma fraternidade entre o matriarcal e o patriarcal. Dionisíaco e Apolíneo, o coração e a razão. No centro ou no meio da virtude está a mediação de contrastes, norte e sul, frio e calor, abstração e paixão.» (in *ibidem*, pg. 17-18).

Mais do que um conceito ou uma representação eidética, a Europa encontra-se, ao que se vê, entregue à tarefa discursiva de se “a-presentar” como realidade ou, melhor dito, como “realização” daquela capacidade mediacional para entrelaçar extremos, polaridades e tensões aparentemente inconciliáveis pela partilha comum de um *logos* que, já desde Aristóteles, se postula como signo r(el)acional do *zoon politikon* (in *Política*, I, 2, 1253a 2-3) e, por influxo do cristianismo, como possibilidade “in-carnada” de “coabitação-na-diferença” (*oikoumene*). Sem qualquer menosprezo pelo gesto metafísico que lhe procura captar uma essência – seja esta entendida como unidade substancial, definição conceptual, princípio universal ou noção abstracta –, a Europa só se apropriará dessa tarefa na medida em que recuperar o espanto e a perplexidade de se descobrir (ou não deveríamos dizer antes inventar?) como **problema** que, *ab ovo ad mala*, continuamente a desafia e a mo-

biliza na imprevisível topografia do seu devir histórico. E quando uma realização assim se dá-a-pensar, o lance aporético que a configura medularmente, condena, por assim dizer, ao fracasso qualquer veleidade de a capturar como um *a priori* absolutamente constituído, fazendo emergir o seu **lastro cultural comum**.

Ora, aquilo que confere à “europeidade” uma matriz comum, um certo ar de família, pode ser “identificável” no “texto-em-acção” de um “estar-a-ser” cuja auto-interpretação depende da conjugação crítica de **expectativas pragmático-existenciais** que instauram teleologicamente a doação de sentido ao fluxo acontecimental e de **representações simbólico-normativas** que ordenam sistemicamente o exercício do poder legitimado, graças à **mediação cultural** de um **horizonte de pertença** individual (pessoal) ou colectiva (comunitária). Sucede, todavia, que a intercompreensão cultural de uma identidade europeia vive marcada por uma radical ambiguidade: se, por um lado, ela parece colocar-nos no trilho dessa vontade tão ocidental de darmos a nós próprios um nome (como bem intuiu Eduardo Lourenço, na sua obra *L'Europe Introuvable: jalons pour une mythologie européenne*, designadamente in *De l'Europe comme culture* (*ibidem* pp. 21-29) em função do que somos ou devemos-ser; por outro, ela parece retardar *ad aeternum* esse mesmo intento, oferecendo, quando muito, o desafio de nos surpreendermos no que “estamos-a-ser” ou naquilo em que nos “estamos-a-tornar”. O limiar onde a Europa se projecta em demanda dessa identidade “procurada-já” e “ainda-não-adquirida”, fechar-se-á a partir do momento em que deixar de se oferecer como repto esfíngico de múltiplos itinerários e encruzilhadas ou, se se preferir, como signo daquela indesatável aporia que Jacques Derrida, em *L'autre cap*, formula em provocante bifurcação: «ou retornar a uma Europa que ainda não existe, (...) ou retornar a uma Europa das origens que importaria em suma restaurar, recuperar, reconstituir, durante uma grande festa de reencontros» (*ibidem* pp. 14-15).

Desde que, graças à dinâmica globalista dos descobrimentos, a Europa se viu desafiada a rever-se nos “outros”, o gesto metafísico subjacente à tarefa quase sisífrica de procurar para si mesma um nome que lhe destine algo a “fazer”, paradoxalmente já está “aí” oferecido como horizonte de todas as realizações possíveis. Apesar dos múltiplos nexos que se entrelaçam num ecossistema de estados soberanos capazes de interagir em vista da prossecução de interesses comuns, a Europa não se cristaliza numa essência, não se reduz a um somatório de partes, não se esgota numa totalidade funcional. Deixemos, por isso, de lado a Europa dos mapas e dos gabinetes. Não é propriamente o sentido geográfico e burocrático que nos preocupa agora. Na verdade, se, de acordo com Eric Voegelin, a experiência política se repercute na forma como cada comunidade humana ordena elementar, existencial e transcendentalmente as representações simbólicas da sua auto-compreensão noética, histórica e societária (vide *The New Science of Politics: an introductory essay*, 1952), afigura-se legítimo sondar o que é que configura simbolicamente a **auto-compreensão cultural** de uma certa “europeidade”. O que se interroga, ao fim e ao cabo, tange, no que à Europa diz respeito,

«(...) a unidade de uma vida, de um agir, de um criar espirituais: com todas as finalidades, interesses, cuidados e esforços, com as formações finalisticamente produzidas, as instituições, as organizações. Aí agem os homens individuais em múltiplas sociedades de diversos níveis, em famílias, tribos, nações, todas íntima e espiritualmente ligadas (...) na unidade de uma forma espiritual. Às pessoas, às associações de pessoas e a todas as suas realizações culturais deve ser outorgado, com isso, um carácter que universalmente as vincula».

Extraídas de um singular e luminoso recanto da obra de Edmund Husserl, *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*, estas palavras expõem com uma notável profundidade aquilo que o filósofo alemão pressentia como sentido teleológico da figura espiritual a que chamamos Europa (*ibidem*, 319). Polarizada por esse fim (*telos*), a Europa não é algo

que se encontre propriamente prescrito numa deontologia ou inscrito numa ortodoxia que determine aquilo que a Europa «deve» ou «há-de-ser», mas algo que se consciencializa como parentesco interior de um “ter-que-se-fazer” que integra as multiformes e plurívocas idiosincrasias culturais na “universalidade concreta” – segundo a feliz expressão de Joaquim Cerqueira Gonçalves, no seu texto «L’Europe des cultures, des pensées e de la pensée» (*ibidem*, pg. 68) – de um “estar-em-casa”, afinal a nossa casa comum europeia...

Bibliografia

- DERRIDA Jacques, *L'autre cap*, Paris: Minuit, 1991
- GILSON Étienne, *A Evolução da Cidade de Deus*, trad. João Tórres, São Paulo: Herder, 1965
- GONÇALVES J. Cerqueira, «L’Europe des cultures, des pensées e de la pensée», in *Itinerâncias de Escrita*, vol I: *Cultura/Linguagem*, Lisboa: INCM, 2011, 62-69
- HUSSERL Edmund, *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia* [= *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*], trad. Pedro M. S. Alves, Covilhã, LusosofiaPress, 2008
- LOURENÇO Eduardo, *L’Europe introuvable: jalons pour une mythologie européenne*, Paris: Métailié, 1978
- ORTIZ-OSÉS Andrés, «Europa: orígenes culturales», in *Acontecimiento*, 111 (2014) 16-18
- SOARES Leonardo, *Pré-história de um conceito: o mito de europa*, <http://dx.doi.org/10.17851/2317-2096.19.4.137-148>
- STEINER George, *A ideia de Europa*, Lisboa, Gradiva, 2005
- The Schuman Declaration – 9 May 1950 in https://europa.eu/european-union/about-eu/symbols/europe-day/schuman-declaration_en
- VOEGELIN Eric, *The New Science of Politics: an introductory essay*, Chicago: University of Chicago Press, 1952

D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES E O PENSAMENTO SOCIAL CRISTÃO

Prólogo

Profeta é aquele que abre horizontes para que a liberdade ganhe substância; que não intimida as consciências, mas que lhes cultiva o húmus para fazer crescer os valores; que nada impõe mas propõe o essencial; que aponta caminhos e não apenas posições; que não sossega mas inquieta.

Sem essa dimensão da profecia, ínsita no magistério episcopal de D. António, a leitura do seu pensamento e da sua acção fica condenada a ser feita à luz do que no presente convém justificar ou legitimar, precisamente ao contrário do que se pretende: ser lidos por ele, deixando-nos provocar pelo que ele desenha para o futuro. Por todas as razões, importa não usar a figura de D. António como pretexto de um optimismo deslocado nos tempos actuais. A sociedade portuguesa levou a cabo uma decisiva transição para a democracia. Mas a democracia ficaria defraudada sem a vigilância de quem sabe que esse regime é por definição, uma tarefa incumprida. É a própria estabilidade das instituições políticas que exige uma permanente renovação da vida democrática – na política e na sociedade civil. Abusando das palavras do poeta, falta cumprir a democracia em Portugal, e é neste contexto que ganha relevo histórico a figura do Bispo do Porto.

O pensamento social cristão

O pensamento social cristão não se cinge apenas à história da doutrina social da Igreja, através dos textos eclesiais emitidos com *nihil obstat* que, em contexto pastoral ou teológico, foram sendo produzidos sobre a matéria, ou de organizações de leigos eclesialmente dependentes. Nem tão-pouco se identifica com a história das ideias e dos partidos que se reivindicaram da democracia cristã – aliás, o primeiro partido genuinamente democrata-cristão português até se designou “Partido Nacionalista”. O mesmo se aplica aos movimentos sociais cristãos: também eles não decorrem de modo linear das encíclicas sociais do magistério de Leão XIII a João Paulo II – muito embora delas tivessem recebido notável e decisivo impulso –, mas são um processo multifacetado nas suas diversas aclimações culturais, sociais e políticas.¹ A expressão “Doutrina Social da Igreja” contém uma indeterminação. “Da Igreja” indicará que, entre outras doutrinas sociais, existe uma que assume coloração específica no âmbito da reflexão eclesial, ou aí se pretenderá afirmar que a doutrina social é exclusiva do magistério da Igreja? Por tudo isto, para situar a penetração da axiologia cristã no tempo em que se insere o pensamento social de D. António Ferreira Gomes em sucessivos testemunhos com rupturas patentes e continuidades latentes, elegemos um arco temporal de que vai dos anos 30 aos anos 80. É nesse arco que temos de situar a sua luta por um regime de liberdades ordenadas que o conduziu, ao longo da década de 50, à recusa progressiva do regime autoritário e, em 74-75, a lutar com êxito, e

1. É particularmente feliz a fórmula de José Adelino Maltez - a quem este estudo muito deve - neste ponto: «a penetração da axiologia cristã na sociedade demoliberal contemporânea, ultrapassa, em muito, os partidos e movimentos que invocam o nome de cristãos e é, sem dúvida, bem mais antiga que a própria estruturação das encíclicas leoninas. Antes da democracia-cristã leonina, já existia um liberalismo católico; antes e depois da *Rerum Novarum* estruturou-se, de forma autónoma, aquela vertente do pensamento ocidental que não se considera filiada nos limites do Iluminismo ou dos seus descendentes, positivistas e utilitaristas, ou do absolutismo idealista»: in «Movimentos sociais-cristãos em Portugal», *Boletim GEPOLIS*, 3, 1996, 5

em unísono com a Igreja portuguesa, contra as tentativas totalitárias de conquista do poder.

Regime autoritário e pensamento social cristão

O regime autoritário reclamava-se nas origens, e na letra, de uma inspiração na doutrina social cristã. Esse timbre social cristão do regime verificava-se pelo facto de apenas excepcionalmente existirem divergência, na década de 30, entre ser católico e ser salazarista. Na política internacional, o regime não foi totalitário nem antisemita quando abundavam tais tendências, e manteve uma neutralidade benevolente para com os Aliados na 2ª Guerra mundial. Afinal, Salazar era coevo da primeira geração democrata cristã (com personalidades como Luigi Sturzo, Alcide de Gasperi, Amintore Fanfani, Antoine Pinay, Konrad Adenauer²) e fôra um coerente militante católico, um construtor do Centro Académico da Democracia Cristã e um antigo deputado do Centro Católico³, alguém, em suma, que constituía *uma espécie de oferta que a Igreja fizera à Pátria num momento crucial*, como lhe chamou D. António Ferreira Gomes.⁴ Tudo isso não obsta a que Salazar instrumentalizasse o movimento político católico e o pensamento social cristão para os fins políticos do Estado Novo.

2. Cf. PRITTIE Terence, OSTERHELD Horst e SEYDOUX François, *Konrad Adenauer*, Bonn, Aktuell, 1983; EINAUDI Mario, *Christian Democracy in Italy and France*, Notre Dame: UND Press, 1952; Notre Dame: FANFANI Amintore, *Catholicism, Protestantism and Capitalism*, UND Press, 1984

3. O Centro Católico Português, ao contrário do *Zentrum* alemão e do *Partito Popolare Italiano* de Luigi Sturzo, não foi um movimento laico, mas um movimento católico integrado na Igreja, o que afectou a sua autonomia após o início do Estado Novo.

4. «Lembro bem a comoção e o entusiasmo, o sobressalto de esperança com que acompanhamos os inícios da carreira de Vª Exa. (...) Além de tudo o mais que sentíamos como portugueses, acrescia que, sendo Vª Exa. para além da sua competência profissional, apenas conhecido pelas suas actividades no campo católico, era uma espécie de oferta que a Igreja fazia à pátria num momento crucial»: «Carta a Salazar», in D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, *Antologia do seu Pensamento* (selecção de textos e notas por Arnaldo de Pinho), Porto: Fundação Engº Eugénio de Almeida, 1990

Entretanto, noutros países europeus, a democracia cristã ajudou a reconstruir o Estado, a sociedade civil e a iniciativa privada, segundo os modelos da economia social de mercado (a *Sozialmarktwirtschaft* de inspiração predominantemente germânica⁵), bem como a organização política democrática. A segunda geração democrata-cristã, que chegou ao poder, pugnou pela complementaridade dos valores da liberdade, solidariedade e justiça. Liberdades económicas e liberdades políticas exigiam-se mutuamente. O Estado era estimulado a promover a autonomia da sociedade civil e da iniciativa privada. Os direitos naturais ou fundamentais, consagrados na Declaração Universal dos Direitos do Homem, eram considerados anteriores e superiores aos direitos positivos criados pelo Estado. Consagrava-se assim, o princípio da subsidiariedade em fórmulas personalistas e em programas governamentais.

Ao invés do que sucedeu em quase toda a Europa Ocidental, o pós-guerra em Portugal não constituiu um momento de ruptura política; por diversos motivos predominaram as continuidades. Apesar de se qualificar como democracia orgânica, o regime não se coadunou às instituições demoliberais do pós-guerra. Continuou a invocar a doutrina social cristã, mas viu nela surgir divergências que, final da década de 50, quase foram alternativas políticas. Aderiu à OCDE, mas não aproveitou as disponibilidades do Plano Marshall. Participou na fundação da NATO, apesar de manter fórmulas e instituições antidemocráticas. Perpetuou o intervencionismo económico, apesar de fundador das principais organizações internacionais do livre-comércio, nomeadamente a EFTA. O fim da guerra não foi uma nova fase da vida colectiva. Acompanhar as modas políticas do tempo nunca foi o forte de Salazar.

5. Sobre o tema cf. PEACOCK Alan e WILLGERODT Hans (eds.), *Germany's Social Market Economy: Origins and Evolution*, New York: St. Martin's Press, 1989. Na elaboração da Economia Social de Mercado avulta o papel de autores alemães e austríacos como Johannes Messner, Arthur Utz von Fridolin e Eberhardt Welte.

A recepção da segunda fase da democracia-cristã

Apesar de excelentes contributos particulares, está ainda por fazer um balanço da recepção em Portugal da segunda fase da democracia-cristã.⁶ Mas se, devido aos motivos já apontados, essa recepção e o activismo decorrente passam por grupos diversos e relativamente isolados, com o que isso significa de expressão política fraca, não deixava de ser uma terceira via alternativa às doutrinações opostas, e violentamente confrontadas, do Estado Novo e do comunismo marxista.

Desde o início da década de 50, e a fim de combater a carência de pensamento social num país ainda céptico e anti-clerical, a multiplicidade de movimentos da Igreja, integrados ou não na Acção Católica, divulgam o pensamento social cristão. O tom do confronto com o marxismo é dado pelos livros de Jacques Maritain, personalista, então editados em português na década de 40.⁷ A Companhia de Jesus tem um importante papel na renovação da filosofia política, de que é exemplo *A Idade do Social*, de Lúcio Craveiro da Silva, S.J. As propostas económicas seguem no essencial as linhas de Amintore Fanfani em *Catolicismo, Protestantismo e Capitalismo*. O Congresso da JUC de 1953 lança as sementes de uma geração de católicos, descomprometidos com a construção do Estado Novo. Em 1957 estão na revista *Encontro*, dirigida por João Salgueiro, com a colaboração de João Bénard da Costa e Pedro Tamen. As organizações da Acção Católica adoptam uma agenda de questões sociais em que se confrontavam com posições esquerdistas, nomeadamente de sindicalistas e estudantes. As divergências doutrinárias, contudo, não impedem frentes comuns entre oposicionistas, atentas as profundas diferenças entre a doutrina social da Igreja e a ideologia marxista. Em 1957, a JOC passa a ser dirigida por João Gomes, com a colaboração de Manuel Serra. O

6. Cf. CRUZ Manuel Braga da, *As Origens da Democracia-cristã em Portugal e o Salazarismo*, Lisboa: Presença, 1976

7. Autor de *La Personne Humaine et la Societé*, de 1939, *Direitos do Homem e Lei Natural*, de 1942; *Cristianismo e Democracia*, 1943; *Princípios de uma Política Humanista*, de 1944; *A Pessoa e o Bem Comum*, de 1946. Já não é o Jacques Maritain de *Anti-Moderne*, próximo do maurrasianismo, e prefaciado por João Ameal.

institucionalismo jusnaturalista de raiz cristã impõe-se entre os monárquicos que mantêm vitalidade doutrinária, nomeadamente o grupo da revista *Cidade Nova*, onde se destaca Henrique Barrilaro Ruas. Neste terreno crescem os apoios para a candidatura presidencial de Humberto Delgado e para a “Revolta da Sé”. Em Maio de 1958, surge uma carta ao jornal *Novidades*, criticando o apoio deste órgão oficioso da Igreja ao Estado Novo, e subscrita por um grupo de católicos (em que se destacarão, no pós-74, como militantes do PS, João Gomes, Manuel Serra, Nuno Portas; no MDP, Mário Murteira e Francisco Pereira de Moura; no MES Nuno Teotónio Pereira; e no PPM, Barrilaro Ruas).⁸

A intervenção de D. António na década de 50

É neste contexto da década de 50, aqui meramente esboçado, que se inserem os *Documentos Pastorais do Bispo do Porto, desde 1952 até Janeiro de 1959*⁹, onde o autor reflecte o pensamento social-cristão que defende uma terceira via, considerando comunismo e liberalismo como «uma heresia ou acervo de heresias» (p. 163), pelo que «o nosso Não ao ateísmo comunista não subentende Sim ao capitalismo liberal, individualista» (p. 164), bem como «a defesa duma Europa produto da Renascença e do Protestantismo, que sempre nos enjeitou, a nós peninsulares, e pela qual não somos responsáveis» (p. 164). Para ele, «a liberdade postula moralidade, a democracia requer virtude; o cristianismo é por isso verdadeiro fermento da liberdade, a escola da genuína democracia» (p. 163). Critica também o socialismo, por «pôr o económico em lugar do espiritual; substituir o moral pelo jurídico, criar a virtude e eliminar ao vício por decreto, fazer o sócio à custa da pessoa, vingar a justiça em detrimento da liberdade, levar a sociedade humana pelos caminhos do formigueiro

8. Cf., a propósito da oposição dos católicos ao salazarismo, ALVES P. José Felicidade, *Católicos e Política. De Humberto Delgado a Marcello Caetano*, Lisboa: ed. de Autor, s.d.. Sobre a doutrina social católica na época Cf. NUNES Adérito de Sedas, *Princípios de Doutrina Social*, Livraria Morais, Lisboa, 1961 (2ª ed).

9. D. ANTONIO FERREIRA GOMES, *Endireitai as Veredas do Senhor! Alguns Documentos Pastorais do Bispo do Porto, desde 1952 até Janeiro de 1959*, Porto: Figueirinhas, 1970.

e da colmeia, enfim fazer a fraternidade sem paternidade e a comunhão sem caridade, tudo isto é Anti-evangelho: pôr o homem em lugar de Deus e a ‘sociedade’ em lugar da Igreja» (p. 234). Nada que a doutrina social da Igreja não afirmasse. A questão melindrosa residia em saber se esta “terceira via doutrinária” poderia ser operacionalizada no terreno concreto das reivindicações cívicas e das lutas políticas.

É por sua vez nesta moldura pessoal, longamente meditada, que se insere a carta do Bispo do Porto dirigida a Salazar em 13 de Julho de 1958, e que, pelas circunstâncias da sua divulgação manipulada pelo governo, e das consequências pessoais e públicas, acabou por constituir uma magna carta de denúncia do regime autoritário, e um marco incontornável do pensamento social cristão em Portugal. O Bispo do Porto, aceitando em Salazar *a lucidez do raciocínio e o bem fundamentado das posições* em matérias de política externa e de política ultramarina, recusa liminarmente a política social, através do que qualificava como uma posição *de filosofia política e de sociologia*, «na medida em que aqui se incluem as questões fundamentais da liberdade e autoridade, da justiça e da ordem, da pessoa e da colectividade - e em boa verdade não vejo como afastar essas questões de perspectiva tão larga e de expressão tão categórica.” Considerando que o problema essencial não é directamente a defesa da Igreja, mas da ordem civil e social, declara que a maior necessidade dos católicos é ultrapassar a mentalidade do Centro Católico que cada vez mais se torna uma mentalidade de catacumba ou mesmo de perdição, da qual a Igreja já só pode esperar um “amor de Perdição”. Taxativo na recusa do comunismo – «o comunismo não tem razão nenhuma, <embora> (...) pense que o comunismo pode coincidir com certas incidências concretas da sociologia cristã, que lhe é anterior» – observa de forma incisiva que a Igreja «comprometeu-se não com o Estado corporativo mas com a ordem corporativa da sociedade», citando Pio XII, para quem «se cometera uma injustiça, ao mesmo tempo que se perturbaria seriamente a ordem social, se fossem retirados aos agrupamentos de ordem inferior as funções que esses agrupamentos estariam em condições de exercer

eles próprios». É com base na análise da situação concreta, tal como lhe era transmitido dos «dois pólos» opostos – «o da tradição e o da re-cristianização: do que fica no meio se poderá julgar» – por sacerdotes e responsáveis de centros paroquiais, por dirigentes e membros da Acção Católica, por universitários e pelos que com ele conviviam, que ganha eco o lamento de D. António: *«Está-se perdendo a causa da Igreja na alma do povo, dos operários e da juventude; se esta se perde, que poderemos esperar da sorte da Nação?»*.

A missiva encerrava com um inquérito sumário a Salazar – e a ninguém terá escapado a ironia de o Grande Inquisidor estar a ser inquirido, embora epistolarmente. Tais perguntas, afinal, enunciavam os requisitos para operacionalizar o pensamento social cristão e provocaram a reacção pessoal de Salazar e dos órgãos ao serviço do regime. Era preciso criar uma maioria sociológica favorável aos objectivos da segunda geração democrata-cristã: *“Tem o Estado qualquer objecção a que os católicos façam a sua formação cívico-política?”*. Era preciso criar uma vida cultural animada pela doutrina social da Igreja: *“Tem o Estado qualquer objecção ao ensino da doutrina social?”*. Era preciso criar uma organização política capaz de sustentar esse ideário, sem que o comprometimento da Igreja Institucional inviabilizasse o projecto: *“Tem o Estado qualquer objecção a que os católicos iniciem um mínimo de organização e acção políticas?”*.

Até que ponto estes posicionamentos – de D. António e dos grupos católicos que nele se reconheciam – não passam de uma série de excepções que confirmavam a regra do compromisso tácito com o regime, assumido pela hierarquia e pela maioria da Igreja, e particularmente simbolizado pela atitude do Cardeal Manuel Gonçalves Cerejeira? E até que ponto este conjunto de rupturas actuou como fermento na oposição tradicional – que aliava republicanos, comunistas, monárquicos e católicos, por ocasião das eleições de 1958 – criando uma ampla frente oposicionista que, embora sem êxito político imediato, criou as bases para a ampla consolidação da democracia no pós 25 de Abril? São per-

guntas a que não é fácil responder sem um balanço – ainda por fazer – das relações entre cristianismo e democracia, em Portugal, desde o pós-guerra até 1975.

Reacção e Exílio

Também não é evidente até que ponto o próprio Salazar se convenceu de que a Igreja em Portugal poderia vir a adoptar o discurso e os programas da democracia cristã, então correntes no resto da Europa. É certo que, em discurso de 6 de Dezembro de 1958 à direcção da União Nacional, Salazar analisa a ruptura de grupos e individualidades católicas com o referido organismo, agitando a ameaça do alastramento do comunismo, e avisando o Vaticano de que as relações entre Igreja e Estado e a própria Concordata poderiam estar em perigo.¹⁰ Tais ameaças veladas à Igreja, que era um pilar do regime, traduzem-se em hostilidade a certas actividades católicas: a Acção Católica perde estatuto legal; os sacerdotes são proibidos de pastoral nos sindicatos; ao último Congresso de sindicalistas da Acção Católica não se permitiu a publicação das Actas; a PIDE interfere nos Congressos de organismos da Acção Católica e alguns dos seus dirigentes são suspensos; enfim, os esforços para fundar uma Universidade Católica foram bloqueados. Contudo, não é possível generalizar estas dolorosas e dolosas medidas contra a Igreja numa recusa à instituição no seu todo. Sendo o anti-comunismo o argumento de Salazar que mais eco encontrou, o melhor comentário foi feito por Francisco Lino Netto¹¹, porta-voz do Centro de Informação Católica. Um regime comunista era implausível em Portugal, por contrário à índole popular; assim, a atracção pelas ideias comunistas não derivava de virtudes intrínsecas destas mas de aspirações por justiça que não encontravam satisfação na situação; e mesmo que tal argumento fosse

10. *Portugal: An Information Review*, 2nd year, nº 6, p.320, Nov.-Dec. 1958

11. *Considerações de um católico sobre o Período Eleitoral*, Lisboa, 1958 (mimeografado). Reproduzido em alguma imprensa francesa da época, o que levou Lino Netto e outros dezasseis católicos a serem acusados de difamação anti-nacional. Posteriormente foram amnistiados.

falso, caso houvesse perseguições, caberia ao cristão, em princípio, estar do lado dos perseguidos e não dos perseguidores.

Não nos cabe aqui delinear o exílio de D. António Ferreira Gomes – a forma de perseguição que sobre ele se abateu – nem a determinação com que a Santa Sé o manteve como bispo do Porto, embora retirando-o de Portugal. Tratava-se de uma oportunidade perdida (houve outras) de iniciar uma evolução no interior do salazarismo; tratava-se de uma cicatriz na Igreja, que manteve as suas liberdades dentro do compromisso com o regime. A maioria sociológica cristã e a hierarquia da Igreja mantiveram os seus procedimentos na “democracia da sociedade civil” – como a designou Adriano Moreira – alheando-se das aspirações de democracia política. A ausência de D. António ditou a desancoragem política dos católicos opositores. Seguiram-se outros caminhos e novas propostas, a par de continuidades várias. Editoras como a Aster e a Tavares Martins, onde avultam figuras como Costa Maia, Hugo de Azevedo, Carlos E. Soveral, Barrilaro Ruas, Agostinho Veloso S.J. entre outros, traduzem filósofos e teólogos católicos de vanguarda como Romano Guardini, Henri de Lubac, Dietrich von Hildebrand, Bernard Haering, Michele Federico Sciacca. No campo social, avulta o magistério de Adérito de Sedas Nunes no Gabinete de Estudos Sociais, a criação da revista *Análise Social* e a tradução, em 1960, de obras como *Igreja e sociedade económica* de Jean-Yves Calvez e Jacques Perrin e o *Catecismo Social* de Eberhard Welty. O personalismo existencialista de E. Mounier – aliás presente em D. António – marca a partir de 1963 o magistério de António Alçada Baptista e do Círculo do Humanismo Cristão, da Livraria Moraes e da revista *O Tempo e o Modo*.¹² O chamado “progressismo cristão” nasce a partir da crítica ao salazarismo e, depois de ensaiar fórmulas democráticas, é ocupado pelos que, depois do diálogo com o marxismo e de colaboração com o PCP, ultrapassam este pelo

12. A partir de 1968, com João Bénard da Costa e Helena Vaz da Silva, a revista acolhe os *novos amanhãs que cantam*. Na década de setenta, a revista passou a órgão do maoísmo, com Amadeu Lopes Sabino e Arnaldo de Matos.

esquerdismo revolucionário. Sem outras amarras filosóficas do que o existencialismo cristão, tornou-se o principal terreno onde o marxismo se desenvolveu. De existencialismo marxista, depressa passou a querer ser o único humanismo, e ideologia de golpe de Estado, conforme o exemplo de Manuel Serra.

Outros católicos não-situacionistas enveredam pela colaboração possível com o regime de Marcello. Entre os adeptos da via reformista, os chamados “tecnocratas” seguem as passadas de Maria de Lurdes Pintasilgo, João Salgueiro e Xavier Pintado, e passam a responsáveis por cargos públicos ou políticos. Outros – como João Pedro Pinto Leite, Magalhães Mota, Francisco Sá Carneiro e João Pedro Miller Guerra – formam a ala liberal da oposição. A SEDES emergirá como ponto de encontro desta geração que se reencontrará no 25 de Abril. Exemplar da sua posição é a entrevista de 15 de Abril de 1971, de Francisco Sá Carneiro, a um jovem jornalista do *República*, Jaime Gama; face à pergunta se poderia assumir-se como democrata-cristão, responde que «se amanhã me pudesse enquadrar em qualquer partido, estou convencido de que, dentro dos quadros da Europa Ocidental, comumente aceites, iria para um partido da social-democracia».

Profeta uma vez, sempre profeta

O fim do exílio de D. António em 1969 coincide com as ambiguidades da “Primavera” marcelista. Seria possível recuperar o tempo perdido? Criar a maioria sociológica apoiante da democracia-cristã? Difundir a doutrina social de Igreja? Criar a organização cívica e política dos cristãos? O tempo histórico acelerou até à revolução de Abril. Os acontecimentos sucediam-se, agora, a um ritmo célere e a instauração desejada da democracia veio agravar o fosso entre a doutrinação social cristã e as escolhas políticas inadiáveis.

As condições enunciadas por D. António na *Carta a Salazar* não se verificavam: não existiam condições sociológicas para um partido

democrata-cristão; era patente a carência de vida cultural animada pela doutrina social da Igreja; não existia qualquer organização política capaz de sustentar as posições do pensamento social cristão, nem o comprometimento da Igreja Institucional. A Igreja e os católicos, face ao processo revolucionário (PREC), teriam primeiro que submeter-se para sobreviver, para depois lutar para impor a sua diferença. Quando chegou a primeira potencial grande crise – com as exigências do movimento pró-divórcio, pugnando pela alteração do Código Civil vigente, que consagrava a Concordata com a Santa Sé – evitou-se a ruptura com o novo poder político. A Igreja condescendeu, sendo assinado um acordo com o Vaticano. Era já tarde – e indesejável do próprio ponto de vista da Igreja – para criar um partido político cristão em Portugal em 1974. A maioria sociológica que o apoiaria não hostilizara o regime anterior; as elites que o poderiam dinamizar não tinham estruturado um movimento cultural democrata-cristão, isto é, um movimento laico enraizado na sociedade civil e independente das estruturas eclesiais; a própria Igreja acompanhara, no compromisso histórico com o salazarismo, a maioria sociológica referida. Enfim, começava a evidenciar-se o esgotamento dos partidos democratas cristãos no panorama europeu. A adaptação defensiva da Igreja às novas regras políticas – em que se destaca o papel tenaz do falecido Cardeal D. António Ribeiro – deu liberdade a todo o católico de escolher entre os partidos democráticos, integrando uma frente de resistência ao assalto ao poder por parte das forças totalitárias. A legitimidade do voto popular de 25 de Abril de 1975 que atribuíra uma maioria esmagadora aos partidos democráticos (PS, PPD e CDS) veio conformar o bem fundado deste posicionamento. Era desnecessário um partido democrata cristão porque os cristãos estavam em todos os partidos democráticos. Liquidando a herança anti-clerical da Primeira República, o cristianismo deixava de ser sinal de divisionismo político, e em parte contribuía mesmo para a unidade democrática, no que foi uma das principais heranças de D. António Ferreira Gomes.

Entretanto, os ataques à Igreja não cessaram imediatamente. D. António Ferreira Gomes – que recebia a atenção da comunicação social – foi, mais uma vez, dos primeiros a clamar no deserto, investindo os desmandos do PREC e contra os métodos pseudo-democráticos do gonzalvismo.¹³ Não se coíbia também de investir os que, a pretexto de apolitismo, se refugiavam na doutrinação sem tirar as consequências para uma intervenção política: «Geralmente fala-se da “doutrina social da Igreja” mas evita-se falar da sua doutrina política».¹⁴ As agressões crescentes à livre expressão das posições católicas culminaram no silenciamento da voz livre da Rádio Renascença.¹⁵ D. António desfere sucessivos libelos acusatórios. Veja-se a título de exemplo *É preciso desmistificar a Revolução*¹⁶, ou o alerta numa das homílias onde refere que «a defesa contra o pessimismo doentio e egocentrista não nos leve porém a um optimismo iluminista do “melhor dos mundos” (...), dum mundo sem pecado original nem actual, a uma mística da humanidade <imaculada> (...) e totalmente natural».¹⁷

Se antes reagira contra a “Situação”, colocando a tónica na justiça social, reage agora, enfatizando a liberdade, contra o esquerdismo de silhue-

13. Cf. os principais escritos de D. António no pós-1974, in *Paz em Portugal pela Reconciliação dos Portugueses*, Porto: Telos, 1975 e *Rearmamento Moral e Desmilitarização*, Porto: Telos, 1976

14. «Quanto responsáveis <da Igreja> aborrecem e fogem a confessar que, mesmo só ideologicamente, se situam em relação à política: que nada entendem de política, que não querem saber de política, que não fazem política. (...) Geralmente fala-se da “doutrina social da Igreja” mas evita-se falar da sua doutrina política (...); se aquela, porque não esta? (...) Por estas e muitas outras razões semelhantes creio bem que, nestes séculos de democracia política e já de democracia social, nenhum homem responsável da Igreja poderá dizer que não quer saber de política ou que nada percebe de política»: «A colegialidade episcopal e a vida cívica»: in *Cartas ao Papa sobre alguns Problemas do nosso Tempo Eclesial pelo Bispo Resignatário do Porto*, Figueirinhas, Porto, 1986, 153-154.

15. Saliente-se o papel do Arcebispo Primaz de Braga, D. Francisco Maria da Silva, cujos principais textos de intervenção estão editados em *Mensagem ao Clero e Fiéis*, Braga, 1975 e *Através da Tormenta. Temas Sociais. Outros Temas*, Braga, 1976. Veja-se o texto da proclamação feita à manifestação de 10 de Agosto de 1975, *Quem nos governa há-de tomar consciência do que o povo quer e do que o povo não quer*.

16. Reflexão de Agosto de 1975, vertida no periódico *Igreja Portucalense*, 28 (1975) 19-34.

17. Publicada em «Paz em Portugal pela reconciliação dos portugueses», in *op. cit.*

ta democrática e cuja apetência totalitária desencadeou a reacção de humanistas laicos e humanistas cristãos: «*agora que a Igreja, nos países civilizados (democráticos) adquiriu a sua liberdade e não há mais razão para a confusão ou união dos poderes, é tempo de os homens da Igreja se convencerem, plena e eficazmente, de que combater, menosprezar ou menos valorizar a liberdade, é, além de uma agressão à essência do homem, tornar radicalmente incompreensível e inexplicável a existência do mal no mundo, e portanto pôr em causa a própria existência ou atributos de Deus*».¹⁸

No Verão Quente de 75, quando o país parecia encaminhar-se para o totalitarismo comunista através da subversão conduzida pelo aparelho “gonçalvista”, surge a contra-subversão a partir da sociedade civil, num movimento que parte da rua contra o poder que se estabelecera no Governo, na Administração e na Comunicação Social. Nesta inversão do PREC, a Igreja, a partir do povo, recuperou o seu poder de influência e a sua legitimidade, sem incorrer na tentação de abrir conflito com as forças laicas, republicanas e socialistas, aliás também enxovalhadas pelo mesmo PREC.¹⁹ Estava presente nos principais partidos democráticos: no PS, onde dirigentes cristãos admitiam um diálogo discreto com forças laicas; no PSD, onde o impulso católico dos fundadores, nomeadamente Sá Carneiro e seus pares, cresceu mediante uma aliança com a maçonaria conservadora que não queria subscrever cedências ao marxismo; no CDS que congregou forças jovens da ala católica, onde se destacam Freitas do Amaral e Amaro da Costa, sem vínculo aos progressistas cristãos dos anos 60. A Igreja teve a sabedoria prática de não ressuscitar conflitos entre a “loja” e a “sacristia”, o “avental” e a “batina”, clericalismo e anti-clericalismo. Pelo contrário: através da reacção popular, a Igreja ajudou a firmar um compromisso histórico entre o humanismo laico e o humanismo cristão face ao totalitarismo. A partir de então, os socialistas não mais podiam ser atacados pelo facto de

18. «A colegialidade episcopal e a vida cívica», in *Cartas ao Papa*, op. cit., 170

19. Caso típico é o encerramento do *República*, jornal do socialismo e da herança maçónica, dirigido por Raul Rego.

muitos terem sido comunistas e anticlericais. Por seu lado, os católicos não podiam esquecer que progressistas cristãos estiveram na revolução comunista contra a democracia, e deixaram de poder ser atacados pelo facto de terem sido aliados do autoritarismo salazarista. A sociedade portuguesa encerrava uma das suas guerras civis ideológicas. No essencial, as liberdades da Igreja permitiam-lhe assegurar a presença de católicos nos principais partidos políticos portugueses, sem ficar confinados num partido democrata-cristão, eventual bode expiatório dos anti-clericais. O magistério da Igreja libertava-se da tutela informal do Estado, mantendo alguma influência junto dos decisores políticos.²⁰

Vectores do pensamento social cristão de D. António

O pensamento social cristão do bispo portuense encontra-se disseminado pelos seus escritos pastorais de mais de quatro décadas. Espraia-se pelas temáticas das liberdades económicas e políticas, da sociedade civil, e do bem comum; situa os conceitos e categorias numa espiritualidade concreta, norteado pelos princípios de justiça social e da subsidiariedade, conforme o entendimento das encíclicas papais sobre a matéria; sedimenta-se na tradição específica portuguesa dos problemas do Estado de Direito, da autodeterminação popular e do direito das gentes²¹; e é particularmente insuflado pelo ânimo profético contra o poder tirânico do Estado. D. António joga, portanto, no movediço tabuleiro de uma filosofia social e política: «Todos estamos de acordo que há dois proble-

20. Segundo Adelino Maltez, «em Portugal, os mais conseguidos movimentos sociais cristãos sempre se constituíram como contrapoder. A estrutura sociológica e o imaginário do povo português, porque majoritariamente conformados pela educação católica, levariam à rejeição epidérmica de qualquer partido ou movimento político que desencadeassem qualquer agressão ideológica face à matriz católica básica»: «Movimentos sociais-cristãos em Portugal», in *Boletim GEPOLIS* 3, Dep. de Filosofia / IIAIC, UCP, 1996, 5

21. «Para nós portugueses e para a nossa específica tradição dentro dos povos ibéricos, é de notar-se - e não sei se tem sido entre nós suficientemente notado - que estamos historicamente situados na charneira ou nó vital dos problemas do crescimento do Estado de Direito, da autodeterminação popular e do direito das gentes»: «Paz em Portugal pela reconciliação dos portugueses», in *op. cit.*, 26

mas fundamentais, sem cuja solução não poderá haver paz social, sejam quais forem as aparências.»²² Quais são esses problemas?

«O primeiro é que os frutos do trabalho comum devem ser divididos com equidade e justiça social entre os membros da comunidade, quer no ponto de vista dos indivíduos quer no dos sectores sociais (...).»²³ A justiça apresenta-se a D. António como cânone para avaliar a sociedade e como finalidade social do bem comum: toda a questão estará em saber como dividir as tarefas da justiça pelo Estado, pela sociedade civil e pela iniciativa privada.²⁴ O segundo problema é o da participação da cidadania: «seja qual for o conforto ou riqueza que se atribuam a um indivíduo ou classe, nunca eles estarão satisfeitos enquanto não experimentarem que são colaboradores efectivos, que têm a sua quota-parte na condução da vida colectiva, isto é, que são sujeito e não objecto da vida económica, social e política».²⁵

Em sociedades pluralistas, os cidadãos não são apenas governados nem apenas objectos de direitos e deveres. Se as sociedades tradicionais estavam dependentes do Estado ou das autoridades governamentais para discernir e promover o bem comum, uma vez que as capacidades e o conhecimento dos factores de progresso social não estavam disseminadas, nas sociedades pluralistas modernas existem muitos agentes, aquém e além do Estado, capazes de promover o bem comum, numa malha que entrelaça cidadania e participação na dinâmica dos poderes locais, por um lado, e das organizações intenacionais, por outro.

No espaço que se abre para o livre exercício de capacidades humanas, avulta a economia. No que respeita às liberdades económicas, D. António antecipa ilações da doutrina social da Igreja que virão a ser

22. In «Carta a Salazar», in *op. cit.*

23. In *ibidem*

24. O conceito de justiça social é nomeado na Carta encíclica de Pio XI *Quadragesimo anno*, §§ 57, 58, 71, 88 e 126 (além de referido em 74 e 88).

25. «Carta a Salazar», in *op. cit.*

extraídas já na década de 80.²⁶ Em termos de economia de mercado, atribui importância crucial ao processo produtivo e à distribuição da riqueza produzida; com efeito, o problema da distribuição é posterior ao da produção. A chamada ordem espontânea do mercado é um exercício de liberdade humana que resulta de livres escolhas e cria uma ordem diferente da ordem natural. Esta ideia de justiça é complementada com uma concepção que valoriza a empresa como comunidade de esforços em consertação social, e de reinvestimento dos lucros na promoção dos recursos técnicos e humanos: «da empresa como comunidade livre de trabalho em que operários, quadros, técnicos, gerentes e patrões ou Estado-patrão, defendendo cada um os seus legítimos interesses, se considera no entanto solidário no bem da empresa, que é o bem de todos».²⁷

A justiça social requer, por um lado, que o Estado contribua com o que chamamos hoje bens públicos, como sejam instituição da propriedade privada, garantia dos mercados, incentivos e apoios sociais ao exercício da iniciativa e da criatividade pessoal, entre outros. Consciente do impacto e das pré-condições sociais das medidas económicas²⁸, D. António

26. Registe-se, pela antecipação, o acolhimento em Portugal da obra de Michael Novak, *O espírito do capitalismo democrático* (1984), e o papel do Cónego João Evangelista Jorge e da diocese de Coimbra na sua divulgação. Após a Encíclica *Centesimus annus*, de 1991, foram significativas as recepções positivas. Cf Actas do Colóquio realizado em 1995, na UCP, subordinado ao tema «2º Aniversário da *Centesimus Annus*» (vide *Boletim GEPOLIS*, *op. cit.*) contando com a participação de Pedro Arroja, Jorge Braga de Macedo, José Adelino Maltez, Fernando Micael Pereira, Xavier Pontado e Mendo Castro Henriques.

27. «Como seria bom, a partir da lição dos factos, pregar a sã doutrina social da Igreja (parece que bastante olvidada) da empresa como comunidade livre de trabalho em que operários, quadros, técnicos, gerentes e patrões ou Estado-patrão, defendendo cada um os seus legítimos interesses, se considera no entanto solidário no bem da empresa, que é o bem de todos. E todos reconhecerão que a empresa, sendo parte do bem colectivo (...) deve ter lucros que lhe permitam, além da remuneração do trabalho de cada um, amortizar débitos e equipamentos, actualizar máquinas e instrumentos de trabalho, acompanhar o desenvolvimento tecnológico, e se possível avançar para novos empreendimentos. (...): «A colegialidade episcopal e o Reino de Deus», in *Cartas ao Papa*, *op. cit.*, 110.

28. «Ouvi e li, com o maior interesse, o discurso de Vª Exa. de 31 de Maio. Enquanto trata das políticas externa e ultramarina e do problema económico, salvas pequenas diferenças, não pude senão admirar a lucidez do raciocínio e o bem fundamentado das posições; quando porém cheguei ao problema social, tudo começou a ser difícil...»: in *Carta a Salazar*, *op. cit.*

demarca-se do que chama o “financismo” de Salazar – «as finanças são o primeiro servidor e não podem ser, senão excepcional e transitoriamente, o senhor da Nação»²⁹ – e alerta para a pobreza e o o envilecimento das classes desfavorecidas, sobretudo a rural.

A ênfase de D. António no princípio de associação é evidente. Na esteira do que o magistério proclamara contra o liberalismo selvagem, defende o direito de associação profissional e sindical dos trabalhadores, bem como o princípio de uma ordem dos corpos intermédios da sociedade civil, consagrando, nomeadamente, a liberdade de intervenção sindical como direito natural dos trabalhadores e outras formas de acção social voluntária. À luz deste princípio, antecipa o princípio instaurador da autonomia da sociedade civil. Quanto mais alargadas as associações livres, mais evidente, rica e mais estimulante será a vida social. As possibilidades de actuação social que estão na base da sociedade civil não se definem apenas pelos estritos deveres políticos.

Tocamos aqui no cerne do pensamento do bispo portuense sobre a justiça social, termo que suscita diversidade de interpretações.³⁰ Para ele, justiça não pode ser apenas justiça comutativa, virtude própria do liberalismo ou das trocas – o que deixaria o mercado sem a norma da lei; também não pode ser apenas justiça distributiva, virtude própria do socialismo – o que atribuiria poder excessivo ao Estado, distribuidor de riquezas. Tem que existir justiça social, no sentido específico de que a sociedade – e não o Estado – deve ser o seu protagonista: as

29. «Um financismo (...) invertido num economismo despótico, actuando dentro de uma sociedade cujos erros venho procurando apontar, não podia deixar de resultar e resultou efectivamente em benefício dos grandes contra os pequenos e finalmente na opressão dos pobres. (...) Falando assim eu não quero pelos excessos do socialismo ou pelo descalabro financeiro; apenas não posso deixar de pensar que (...) se o equilíbrio financeiro é óptimo, nunca deve deixar de estar ao serviço do homem»: in *Carta a Salazar*, *op. cit.*

30. Cf. as duras críticas ao conceito de justiça social em HAYEK Friedrich, *Law, Legislation, and Liberty*, Vol. 2: *The mirage of social justice* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), designadamente Chapter 9 “Social or Distributive justice” 62-100. Sobre o tema cf. NOVAK Michael, *The Catholic Ethic and and The Spirit of Capitalism*, New York: The Free Press, 1993, 62-88

prestações em impostos dos cidadãos ao Estado têm que ser acompanhadas por participação e cidadania. D. António diagnostica que «o Estado-providência está manifestamente em crise»³¹ e aponta o remédio: «a constituição de (...) mediadores entre o Estado e os utentes da sua providência».³² As soluções sugeridas passam pela descentralização de poderes em esferas mais próximas dos cidadãos, por um lado, e restituição de poderes devolutos do Estado à rede de instituições da sociedade civil. Não é por acaso que D. António vivia intensamente os afazeres dos Centros Paroquiais da sua diocese. Enfim, é este posicionamento da justiça em sede da sociedade civil – e não do Estado – que confere conteúdo ao princípio de subsidiariedade³³ referido como «o princípio da complementaridade ou função supletiva do Estado», e «princípio de peso de filosofia social».³⁴

31. «A crise cultural generalizada não pode deixar de reflectir-se na Sociedade e no Estado (...). Fala-se de uma crise geral da civilização, que se estão esgotando os meios e institutos civilizacionais, que os costumes particulares e públicos não respondem ao estado de liberdade de que felizmente nos dotamos. Assim, por exemplo, o Estado Providência, generosa criação do nosso tempo, está em falência financeira e económica resultante da falta de honestidade do cidadão para com o Estado; mas não se vê maneira de corrigir ou reprimir os costumes que a tal falência conduzem. Como dizia o historiador clássico, não podemos já suportar os nossos males nem os seus remédios»: «Diálogo da Igreja com a Cultura», in *Cartas ao Papa*, op. cit., 49

32. «Esta criação generosa da civilização moderna que é o Estado-providência está manifestamente em crise: o Estado propõe-se prover a tudo (...), mas ao Estado todos (ou quase todos) mentem e roubar ao Estado não é roubar mas indemnizar-se. Assim o Estado vai a caminho da falência em toda a parte. Para obviar à crise do Estado-providência, sociólogos e economistas (...) não vêem mais do que uma solução em sociedade livre: a constituição de núcleos de informação e interajuda à base da comuna ou freguesia, que sejam mediadores entre o Estado e os utentes da sua providência. É que as relações de vizinhança são reais e sensíveis, enquanto as relações com o Estado são geralmente abstractas e teóricas: para o Estado o cidadão não tem cara, é apenas um número; e um número não pode corar nem envergonhar-se...»: in *Carta a Salazar*, op. cit.

33. Princípio da subsidiariedade que, na definição de João Paulo II, afirma que «uma sociedade de ordem superior não deve interferir na vida interna de uma sociedade de ordem inferior, privando-a das suas competências, mas deve antes apoiá-la em caso de necessidade, e ajudá-la a coordenar a sua acção com a das outras componentes sociais, tendo em conta o bem comum» (CA, § 49).

34. «Podia justificar a minha discordância aduzindo o princípio da complementaridade ou função supletiva do Estado, válido como em tantas outras e ainda mais, nas matérias económico-sociais; podia lembrar aquele outro princípio gravíssimo de filosofia social, de que “se cometeria uma injustiça, ao mesmo tempo que se perturbaria seriamente a ordem social,

D. António é um homem da resistência: «Resistência foi para a Ética e Sociologia católicas, o conceito base de comportamento cristão, face a qualquer mal e designadamente face ao poder tirânico»³⁵ É da resistência às injustiças praticadas que emerge a tomada de consciência dos problemas das comunidades.³⁶ E é desta consciência que resulta a concepção personalista de liberdade: «a liberdade é, sem dúvida, um bem e um direito, inerentes à pessoa humana, mas é antes obrigação de consciência e uma virtude a cultivar (...), difícil e às vezes heróica».³⁷ Todavia, essa liberdade não é inata nem infusa. Supõe um processo de aprendizagem e de educação cívica, bem como um exercício prudente no seio das liberdades ordenadas que devem assistir ao corpo social.³⁸

É a exigência de direitos, liberdades e garantias que solicita ao católico uma dimensão política. A participação política não decorre dos preceitos do regime instuído, mesmo que esse regime seja, desejavelmente, a democracia. «A verdade é que, histórica e culturalmente, a democracia não é um dado espontâneo mas uma meta».³⁹ A democracia não é um objecto de que as pessoas se apropriem mas sim um processo de participação, que requer uma peculiar vigilância. A democracia não é uma terra conquistada mas uma terra prometida.⁴⁰

se fossem retiradas aos agrupamentos de ordem inferior as funções que esses agrupamentos estariam em condições de exercer eles próprios» (Pio XI)» in *Carta a Salazar, op. cit.*

35. «Carta-prefácio», in FREIRE José, *Resistência Católica ao Salazarismo-marcelismo*, Porto: Telos, 1976

36. Cf. a propósito «A colegialidade episcopal e o Reino de Deus», in *Cartas ao Papa, op. cit.*, 101 37. In *Ibidem*, 99

38. «A liberdade é sem dúvida um direito, inerente à natureza do homem; e não se deve esquecer que por aí se deve começar, porque o homem é um sujeito de direitos e só por isso sujeito a obrigações. Mas não se deve esquecer também que a todo o direito corresponde um dever: o homem, sujeito de direito, tem o dever de ser livre. E a liberdade é uma virtude e virtude bem difícil, que exige tantas vezes coragem, abnegação, e até sacrifício. Por isso tanto mais precisa de educação»: «A colegialidade episcopal e a vida cívica», in *Cartas ao Papa, op. cit.*, 160 39. In *Ibidem*, 159

40. «Estou longe de considerar a democracia como um todo monobloco ou qualquer coisa que surgisse de uma revolução popular, como um ídolo armado e equipado, qual Minerva da cabeça de Juno. (...) A verdade é que, histórica e culturalmente, a democracia não é um dado espontâneo mas uma meta, meta e objectivo para que se vem tendendo desde o início da his-

Neste sentido, a esfera do bem comum considera tanto o todo social como a dignidade individual da pessoa livre, requisitos em qualquer situação histórica. D. António critica Marx, segundo a qual cada indivíduo se identificaria com o seu género pelo comunismo. Recusa frontalmente o princípio marxista da essência genérica do homem (*Gattungswesen*), que nega o bem comum de indivíduo e sociedade.⁴¹ A esta concepção que se cumpriria na abstracção “mística” do reino do homem universal, contrapõe o realismo de uma concepção comunitarista na qual «a pessoa humana é no mundo o único sujeito de liberdade e portanto o único centro de direitos e deveres, tanto na ordem pessoal como social».⁴²

É relativamente mais fácil, no entanto, desejar o bem comum do que discernir no que ele consiste. Tal discernimento depende de conhecimento dos problemas concretos de cada situação, ou seja da mudança social. A mudança não é um processo automático ditado por necessidade ou determinismo histórico, mas antes um processo criativo em que a base institucional é a liberdade do sujeito humano. Nas sociedades tradicionais, era mais fácil a um governo central deter a soma de instrumentos para responder aos problemas da mudança social. Mas nas sociedades contemporâneas, a principal fonte de dinamismo promana do livre espírito de invenção e inovação. Na verdade, instituições económicas como o mercado livre, propriedade privada, incentivos e

tória cultural, que se vem desenvolvendo ao compasso da marcha civilizacional do homem e que só terminará com o termo da civilização»: *Ibidem*, 158-159

41. «Desta aspiração ao homem universal tivemos, no nosso tempo, o exemplo mais flagrante que abalou a história do nosso século. O marxismo, no seu cariz mais sedutor e perigosamente utópico (...) procede da ideologia do homem universal. (...) Marx chega a proclamar que, pelo comunismo, cada indivíduo se identificaria com o seu género (...). O individualismo próprio do seu século seria afogado na própria hipérbole: já não haveria homens, haveria a Humanidade! É fácil prever as consequências deste “corpo místico” por força de lei e pelo caminho da revolução total»: «A colegialidade episcopal e o Reino de Deus», in *Cartas ao Papa*, *op. cit.*, 102

42. «Porque dotado de liberdade, o homem deve normalmente associar-se com os seus semelhantes e constituir-se finalmente em corpo político, no qual se dá as leis e instituições, que são a base e tutela da sua vida e liberdade (...). A isto acresce que (...) tudo quanto pode ser a dignidade, a aspiração e a verdadeira felicidade do homem, isso é Cristo»: «A colegialidade episcopal e a vida cívica», in *Cartas ao Papa*, *op. cit.*, 179-180

lucro, circulação de capital, já existiam em sociedades tradicionais. O que é novo, segundo o bispo do Porto, são as instituições que acolhem as capacidades de invenção, inovação e descoberta, ou seja, a imagem do Criador impressa no ser humano.⁴³ Modelo dinâmico e não estático de mudança social, esse impulso criativo encontra o seu ponto ómega na instauração do Reino de Deus.⁴⁴

Fundamentos teológicos

O pensamento social cristão de D. António Ferreira Gomes move-se nos trilhos de uma reflexão que procura decifrar o fluxo histórico como horizonte onde a Criação divina harmoniza as tensões criadoras e responsabilizadoras das sociedades, fundamentando-se em três campos teológicos, a saber o mistério do Reino de Deus e a instauração da Civilização do Amor; a comunhão da Igreja como reflexo da vida Trinitária; e o ministério de Cristo à luz da Encarnação e da Redenção.

O mistério do Reino de Deus traduz o horizonte teológico em que temos de equacionar a tensão (não a colisão) entre a ordem transcendente do divino e a ordem política das sociedades. Nesse sentido, o Reino de Deus afigura-se como realidade escatológica e interinamente presente na História, aguardando a adesão da consciência a partir de uma leitura dos sinais dos tempos. Ora, é na experiência plena da liberdade que se adensa a emergência do Reino de Deus. Essa liberdade não se perde em pulsões políticas libertárias ou libertinas: vai-se determinando naquilo que o bispo do Porto designa de «ulterior crescimento da civilização

43. Aspecto vincado por Michael Novak na sua recente obra *The Catholic Ethic and and The Spirit of Capitalism* (vide supra nota 30).

44. «O Reino de Deus não tem de colidir com os “reinos” do homem, porque os supera, passalhes por cima sem necessidade de choque; a Lei nova, promovendo a liberdade dos filhos de Deus, vai a caminho da civilização do Amor, em que as leis quer civis quer religiosas são queridas pelo próprio bem da lei e como princípio da paz e liberdade»: «A colegialidade episcopal e o Reino de Deus», in *Cartas ao Papa*, *op. cit.*, 99

cristã, traduzida e concretizada em civilização do amor e fraternidade humana». ⁴⁵

A comunhão da Igreja exige uma lógica institucional que não é de conquista do poder mas de *sollicitudo rei socialis*⁴⁶, de desvelo pela coisa social, cuja realização encontra fundamento dogmático no dinamismo intrínseco do Deus uno e trino. Enquanto trinitária, a vida divina modela o âmago da tarefa humana: cumprir a vida familiar e comunitária. A vida comunitária e comunicativa da Trindade possui a sua expressão mais eminente na experiência eclesial da comunhão dos filhos de Deus reunidos em assembleia (*ekklesia*). Para D. António, esse destino de comunhão veiculado pela Igreja não deve estar desincarnado de uma dupla tarefa social e política, a saber apresentar-se como sinal potenciador de uma comunidade de cidadãos que vive de modo responsável; e afigurar-se como paradigma de justiça social e paz universal, em vista da instauração de uma comunidade internacional mais justa, centrada na “civilização do amor”.⁴⁷ Conceitos irrealistas? Mais propriamente ideais-a-realizar que devem ser confrontados com aquilo que os chamados “realistas” das relações internacionais não souberam ler nas revoluções de 1989.

Com efeito, a eleição pontifícia do polaco Karol Wojtyła em 11 de Outubro de 1979, premonitória do fim do comunismo e do regresso à Europa dos povos de Leste, marcou o verdadeiro fim do pós-gurra da Igreja Católica, iniciado apenas com os desafiantes magistérios de João XXIII e de Paulo VI nos anos 60. Através de reformas gradativas, no interior das quais a Encíclica de Leão XIII, *Rerum novarum*, se assu-

45. «O Sacerdote, o Filósofo e o Poeta perante Deus», in *Cartas ao Papa*, op. cit., 80-81

46. Título da Encíclica de João Paulo II, de 1979

47. «Parece que chegou para a Igreja e para o seu Ministério da Palavra o dever de pregar (...) o reino de Deus em gérmen e em esperança para o nosso tempo, que o mesmo é dizer uma civilização de liberdade, amor e paz, nos domínios mundial, nacional, regional, local e pessoal»: «Não terá ainda soado a hora de pregar uma civilização de liberdade e amor?», in *Voz Portucalense*, 39 (1977) 21

me como epicentro originário de uma inovadora e sempre actualizada Doutrina Social da Igreja, foram surgindo os novos resultados adaptados ao globalizado mundo contemporâneo. A *Populorum progressio* de Paulo VI, de 26 de Março de 1967, veiculou a resposta da Igreja ao risco de um planeta unidimensional. Enquanto a *Centesimus annus* retoma a *Rerum novarum*, a *Quadragesimo anno* e a *Mater et magistra*, já a *Sollicitudo rei socialis*, de 30 de Dezembro de 1987, comemora o vigésimo aniversário da *Populorum progressio*, lançando a dimensão ecuménica da Igreja que, nas palavras de José Adelino Maltez, «mais que qualquer outra organização internacional, deu voz aos povos mudos do mundo e fez com que o colégio cardinalício passasse a ser assumido pelos povos do Terceiro Mundo». ⁴⁸ O pensamento social cristão adquire hoje uma importância crucial, decisiva para as questões da globalização económica e da interdependência mundial subsequente ao fim de uma guerra fria, cujos tons ameaçadores, aliás, parecem muito longe de definitivamente dissipados.

A Igreja não é uma associação privada para promover experiências religiosas gratificantes; é sinal de uma ordem espiritual comprometida com a consciência individual de cada pessoa, com a sociedade e com a história. Por isso mesmo, a realidade eclesial só se cumpre no horizonte da mediação, encarnação e redenção de Cristo. O pensamento social cristão exige uma antropologia. Por seu turno, o humanismo encontra um ponto de ancoragem numa teologia do Verbo incarnado, pois *não há antropologia sem cristologia*. ⁴⁹ Deste epicentro cristológico decorrem exigências para uma praxis social cristã. Em primeiro lugar, a exigência de abertura da consciência a uma espiritualidade do concreto, traduzível

48. MALTEZ José Adelino, «Movimentos sociais-cristãos em Portugal», *Boletim GEPOLIS*, 3, 1996, 5

49. Título de reflexão pastoral vertida em *Igreja Portucalense*, 42 (1978) 16-24. Noutro passo, o bispo portuense explicita: «Desde que o verbo de Deus assumiu a natureza humana pode bem dizer-se que a Humanidade ou o Homem essencial foi assumido ao Absoluto e passou a ser em Cristo (...) a medida de todos os valores: (...) Cristo, o Homem-Deus passou a ser o critério objectivo para julgar toda a essência e existência dos seres na sua infinidade concreta»: «Do primeiro princípio da justiça e do direito», in *Igreja Portucalense* 56/57 (1980) 10-17

naquilo que designa de «liberdade incarnada no mundo».⁵⁰ Em segundo lugar, a exigência de uma teologia que elege a dramática da cruz – à maneira de Urs von Balthazar – como lugar da salvação humana e cósmica, e como «hermenêutica do fenómeno político» na feliz expressão de Arnaldo de Pinho.⁵¹ Veja-se a esta luz o lamento profundo de D. António em 1976, ao opôr uma certa visão triunfalista e gloriosa da «revolução» ao trilha doloroso, à via sacra, do compromisso cívico quotidiano: caminho menos espectacular mas mais eficaz a médio prazo.⁵² Por último, exige-se uma eclesologia atenta às interpelações do mundo e às expectativas da sociedade. No quadro político das instituições democráticas, a liberdade religiosa permite que, sem subserviências, cumplicidades ou omissões comprometedoras, mas também sem paternalismos ou triunfalismos, «a Igreja pregue o Evangelho como Reino de Deus e de sua justiça, e portanto como fermento e portador de uma civilização universal de Verdade e Amor».⁵³

Epílogo

Em suma, não entende o sentido profético do pensamento social cristão de D. António quem dele esperar um oráculo, um patrocínio ou uma justificação para um estado de coisas presente, para compromissos políticos que são sempre precários e resultantes dos equilíbrios sociais possíveis. Tanto durante o regime autoritário como depois da instauração do regime democrático, D. António foi sinal de contradição, profeta que clamou no deserto de um futuro político por cuidar, de horizontes

50. «Verdadeira valorização da liberdade humana», in *Igreja Portucalense*, 39 (1977) 5-9

51. Cf. PINHO Arnaldo, *Uma Cristologia para a Identidade Cristã na Modernidade. O pensamento cristológico de D. António Ferreira Gomes*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1989, 137

52. «Entre muitos “cristãos para o socialismo” o que me parece ser uma carência positiva é exactamente a desta teologia da cruz; na verdade, até parecem esquecer o que Marx tanto disse acerca da classe operária como mediadora universal, do proletariado como grande vítima (...): pensam apenas no triunfo, (...) na glória»: «Marx ou Cristo?», in *Igreja e Missão*, 77/79 (1976) 470-480

53. «Não terá soado ainda a hora de pregar a liberdade e o amor?», in *Igreja Portucalense*, 39 (1977) 17-23

cívicos por desvelar, de tarefas sociais por cumprir. A fina percepção teológica dos sinais dos tempos leva-o a referir «um tempo crucial em que já chegaram ou estão chegando ao fim vários processos seculares».⁵⁴ A sua interpretação orienta-se para a provocação do futuro, para a responsabilidade do que aí vem. Tal sentido ético, cívico e político de “responsabilidade pelo futuro” (fazendo-nos eco de leituras complementares de João Paulo II e Hans Jonas), encontra-se bem sugerida naquele passo das *Cartas ao Papa* onde intima: «o cristão não viverá no seu tempo com medo do futuro...»⁵⁵

Nesse sentido, o pensamento social cristão do bispo portuense nem inventa um ontem tenebroso, nem legitima um hoje paradisíaco, nem vislumbra um futuro necessariamente radioso. Recusaria certamente as as duas interpretações históricas que hoje se digladiam: a de Francis Fukuyama que anunciou o «fim da história» em visão muito próxima das teorias da convergência das sociedades industriais, e a de Samuel Huntington que enfatiza o «choque das civilizações» como decorrente dessa mesma globalização. Ambas as visões pareceriam deslocadas a D. António Ferreira Gomes. O seu pensamento exige-nos aprofundar o sentido universal dos direitos do homem, tornando as respectivas exigências mais ecuménicas e consentâneas com as novas exigências e ameaças; exige-nos equilibrar a economia de mercado globalizado com as exigências concretas da economia real e com o provimento de bens públicos traduzido em respostas que têm que ser locais; exige-nos cumprir a democracia, tendo a coragem de tomar medidas que, no quadro mais fundo de uma educação para a cidadania⁵⁶, articulem o poder legi-

54. «O processo de liquidação do princípio da imanência que durou toda a idade moderna, o processo da cultura ocidental como única e exclusiva, (...) o processo do cientismo tecnológico enquanto havido como salvador, o do sociologismo como totalitário, absorvente e triturador da pessoa»: «Não há antropologia sem cristologia», in *Igreja Portucalense*, 42 (1977) 16-24

55. «A colegialidade episcopal e o Reino de Deus», in *Cartas ao Papa*, *op. cit.*, 105

56. «Não sendo, pois, a democracia um dado imediato e acabado, mas um processo de humanização indefinida, que vem desde o princípio da ordem cultural e só terminará com ela, creio bem que a missão da Igreja, naquilo que (...) se refere à vida pública dos povos e da Humanidade, é promover e educar para “mais e melhor democracia”»: «A colegialidade episcopal e a vida cívica», in *Cartas ao Papa*, *op. cit.*, 160

timado por eleições com modelos interactivos de devolução de poderes às regiões e à sociedade civil e de partilha de soberania nas organizações internacionais. «Nos tempos que correm, já não há Deus nem Diabo. Há só pobres e ricos. E salve-se quem puder...». Para responder a este sobresalto de alma da boa velha cozinheira Gertrudes nos *Contos Exemplares* de Sophia de M. Breyner, exemplificativo das condições sociais que provocaram a revolta do bispo portuense, importa ser «mais que o construtor da Igreja, o construtor da Esperança», tal como é referido no Prefácio à obra da insigne poetisa. D. António Ferreira Gomes foi um construtor da Esperança – e assim há-de continuar enquanto perdurar a memória da sua profecia e a profecia da sua memória...

LÉON DEHON: PERSONALISMO E ÉTICA SOCIAL-CRISTÃ NO SÉC. XIX

Introdução. O “pathos” social de Léon Dehon

Poder-se-ia facilmente vislumbrar, na figura de Léon Dehon, um conjunto de características bem reveladoras da confortável posição social da sua família, na França dos meados do séc. XIX: acesso facilitado a bens familiares provenientes de rendimentos fundiários; formação intelectual de excelência, ramificada em vários campos do saber (literário, filosófico, jurídico, económico e teológico) e a culminar com a obtenção de vários doutoramentos (filosofia, teologia e direito canónico) nas escolas e nas universidades que frequentou; refinada sensibilidade cultural e estética, enriquecida por inúmeras viagens à volta do mundo a expensas paternas.

O que move, então, um jovem com um lastro social deste nível a deixar-se tocar pela questão social? Birra familiar? Afirmção pela negativa? Vontade de destoar? Espírito de irreverência? Se assim fosse, então a estatura pessoal, moral e espiritual de Leão Dehon dir-se-ia refém dos voláteis e diletantes humores de mais um jovem endinheirado como tantos outros. Mas não. A opção de Léon Dehon pela *res socialis* exhibe, desde muito cedo, o texto vivido de profunda preocupação pela condição humana excluída, vulnerável e desprotegida, e mais tarde espiritualmente alicerçada numa intensa devoção religiosa ao Coração de Jesus, típica da época, cujo desenlace haveria de culminar na criação de diversas obras de cariz social (sobretudo colégios para jovens desfavore-

recidos) e na fundação de uma congregação de vida religiosa, conhecida por Sacerdotes do Coração de Jesus, teologicamente centrada na entrega oblativa à contemplação espiritual e à promoção da justiça.

Léon Dehon não era um “socialista” que por acaso tinha fé e se tornou padre, pese embora a maledicente reputação de “vermelhusco” nalguns círculos eclesiais mais conservadores. Foi antes de mais uma figura para quem a resposta ao compromisso de consagração sacerdotal a Cristo e à Igreja (em cuja profissão de fé romana houve quem descortinasse melindrosas conotações ultramontanas) adensou, ao contrário do que muitos estariam dispostos a imaginar, um inadiável e inequívoco compromisso com o ideário de justiça social que, nesse período, começava a germinar nalgumas consciências livres, esclarecidas e inconformadas. Para Léon Dehon, a questão social decorre inevitavelmente de uma leitura exigente e radical do Evangelho, pelo que, como bem assinalou o reputado filósofo dehoniano Yves Ledure [cf. LEDURE, *Orar quinze dias com o Padre Dehon*, pp. 18-19], apenas no cruzamento crítico do desvelo social pela justiça com o repto evangélico da Caridade universal e do Amor oblativo é que se poderá apreender os contornos de inegável modernidade de uma proposta de vida espiritual que, atenta à vida concreta dos homens a evangelizar, não raro colidia em contraciclo com uma praxis eclesial que, de facto, nos finais do séc. XIX, ainda não tinha despertado completamente para o impacto socio-político da sua acção pastoral.

É justamente no horizonte aberto à conciliação tensional dos pólos da profecia cristã e do compromisso social [cf. MOUNIER, *O Personalismo*, 160-164] que Léon Dehon empreende uma inovadora travessia “personalista” pela ética social-cristã, como se pode depreender pela leitura de dois textos fundamentais do segundo volume das suas *Obras Sociais*:

1. no «Manual Social Cristão» [MSC], de 1894, enunciará os fundamentos filosóficos e teológicos de uma ética social, bem como o diagnóstico

- sociológico e doutrinal das formas de perversão socialista e capitalista de alguns princípios básicos de economia social;
2. nas «Directivas Pontifícias Políticas e Sociais» [DPPS: traduziu-se “Directions” por “Directivas”, e não por “Orientações”, para manter o alinhamento da sigla com o título original], de 1897, explicitará os vectores doutrinários do magistério de Leão XIII sobre a melhor forma de organizar uma economia social e política assente nas forças dinâmicas da sociedade civil e nos princípios programáticos da democracia-cristã.

Através desses dois textos, Léon Dehon esclarece em que medida a tensão entre sociedade e cristianismo constituem os dois pólos de um frágil equilíbrio que só uma ética personalista pode, efectivamente, explicitar, desenvolver e articular.

I. Léon Dehon e a urgência de uma economia social e política

Datado de 1894, o *Manual Social Cristão* de Léon Dehon constitui, porventura, um dos primeiros e mais autorizados comentários à Encíclica papal *Rerum Novarum*, de 1891, reconhecido de resto pelo próprio pontífice Leão XIII que por várias vezes lho exprimiu mediante calorosas palavras de reconhecimento.

As ramificações teóricas do texto são imensas, como se calcula. Por isso mesmo, não deixa de ser significativo que o passo inaugural da reflexão social de Léon Dehon se desenvolva em torno da noção não de indivíduo, mas de **pessoa**. É, justamente, a partir desse horizonte personalista, que faz sentido imputar-lhe uma ética social:

«embora os indivíduos constituam os elementos últimos do corpo social, o certo é que eles possuem, independentemente do corpo que compõem, um valor próprio, um valor **pessoal**. *Pessoal* é o ter-

mo exacto, dado que os homens reunidos num corpo social (...) possuem, nesse conjunto, uma dignidade inalienável, direitos e deveres» [DEHON, *MSC*, I, 1, § 1, pg. 3: destacado nosso

A distinção e prioridade da pessoa humana sobre o corpo social revela-se crucial, na medida em que permite desde logo deduzir o princípio de igualdade. Tal igualdade, que possui um lastro ontológico e não depende, como habitualmente se pensa, de uma veicidade ideológica ou de uma probabilidade sociológica, constitui para Léon Dehon o verdadeiro fundamento ético da justiça, no campo da economia social:

«Ao merecer por igual o respeito e a justiça, todo o homem merece o direito a encontrar nesta vida condições que alimentem a sua vida intelectual, moral e religiosa; (...) direito ao pão de cada dia para si e para os seus; (...) direito a um tratamento humano que lhe garanta o suficiente de instrução e liberdade. (...) Proclamar (...) que a economia é e deve ser imoral, equivale a exprimir, de forma brutal, que o trabalhador não passa de um utensílio, sem qualquer direito ao respeito e à justiça.» [DEHON, *MSC*, I, 1, § 1, pp. 3-4].

Esta tese impõe a extracção ética de duas consequências diametralmente opostas, perante as quais há que optar: ou se elege a via social cristã da justiça e da caridade e, nesse caso, haverá ordem e paz social, ou se envereda pela via da exploração desumana e impiedosa, que, mal interpretada e, pior ainda, mal operacionalizada, conduz inexoravelmente ao socialismo e à luta de classes. Segundo o Pe. Dehon, é para impedir o efeito paralisante deste impasse na vida comum, que o Estado deve, no quadro de uma economia política, assegurar a via da pacificação social, sob o risco de se desintegrar e colapsar:

«o Estado (...) deve ao indivíduo, à família, aos diversos agrupamentos, todos eles confirmados pela história e pela experiência, uma protecção diligente e eficaz, uma segurança. E dado que não é dele que os indivíduos obtêm a sua existência, o Estado não deve

substituir-se aos indivíduos, tratando-os como suas criaturas, mas tão só coordená-los num corpo organizado, assegurar o seu interesse próprio e fazê-los contribuir para o bem-comum (...) a um duplo nível: suprir o que os particulares não podem fazer e, naquilo que podem fazer, ajudá-los a fazer melhor e a progredir.» [DEHON, *MSC*, I, 1, § 3, pp. 7-8].

Não é com ímpeto centralista, controlador ou intervencionista, que o Estado cumpre a sua função essencial, mas enquanto dotado de uma visão supletiva, reguladora e indutora dos dinamismos sociais e económicos. Apelando para a filosofia aristotélico-tomista acerca da justiça proporcional e dos regimes políticos justos, Léon Dehon vislumbra no princípio de subsidiariedade a redefinição de uma tarefa mais elevada para o Estado, do que aquela com que classicamente se auto-investiu: para evitar intervir ao mínimo onde não deve e naquilo que não sabe fazer bem, o Estado deve estimular a iniciativa privada e, simultaneamente, para intervir ao máximo onde só ele deve, pode e sabe fazer, o Estado deve esforçar-se por defender o bem-comum.

Ora, é precisamente na esfera da sociedade civil, que Léon Dehon defende uma ética social, de fundamento personalista e firmamento cristão, susceptível de realizar a mediação viva, a síntese orgânica, entre o pólo liberal da iniciativa privada e o pólo social do bem-comum, à luz de cinco princípios, aos quais deveriam corresponder cinco direitos e respectivos deveres.

Em primeiro lugar, **o direito e o dever de associação:**

«O défice de espírito colectivo provém sem dúvida do egoísmo humano. Importa restituir ao povo os meios para se associar (...) em defesa dos seus interesses. Através de conferências, da imprensa e dos livros, há que levar o povo a compreender a inteligência do associativismo, fazendo-lhe sentir as suas vantagens e necessidade.» [DEHON, *MSC*, I, 1, § 5, pg. 11];

Em segundo lugar, **o direito e o dever de propriedade privada**:

«Sendo o trabalho humano uma realidade eminentemente **pessoal**, são as suas próprias faculdades que estão em jogo: se essas faculdades se exercem sobre um objecto que não pertence a ninguém, tal objecto (...), desde que sujeito a um processo de aperfeiçoamento ou transformação, pertencerá com plena justiça ao trabalhador como equivalente do seu trabalho (...), ou sob a forma remuneração, se o objecto sob o qual incide o trabalho é propriedade de outrem.» [DEHON, MSC, I, 1, § 6, pp. 12-13; destacado nosso];

Conexa com o direito e o dever de **obtenção de propriedade**, encontra-se a tese do direito e dever de **uso e fruição da propriedade**. Não se trata de ocioso rendilhado argumentativo. Com efeito, a tónica é colocada naquilo que fenomenologicamente poderíamos designar de destinação (aqui entendida não como “pré-determinação”, mas como “pro-missão”) oblativa do ser humano, o qual se realiza de forma muito mais eminente num horizonte de doação “a-propriadada” (de-si-próprio-para/com-o-outro) do que na perspectiva de uma recepção “apropriante” (para-si-mesmo-através/apesar-do-outro):

«[Há que proceder à] distinção entre justa posse de riqueza e uso legítimo da mesma. Enquanto a propriedade privada é legitimada pelo direito natural (...), já quanto ao uso da mesma, a Igreja responde sem hesitar: **mais do que apropriar-se das coisas externas como se fossem privadas, o homem deve dispor delas como se fossem comuns**, de tal sorte que a partilha com os demais se afigure fácil em caso de necessidade. (...) Foi o esquecimento desta doutrina eclesial que deixou os ricos à vontade para dispor dos seus bens de forma egoísta e anti-social, e que suscitou no coração dos pobres sentimentos de rancor e inveja» [DEHON, MSC, I, 1, § 6, pp. 14-15; destacado nosso].

Ontologicamente falando, os bens são próprios e individuais, quanto à sua vinculação jurídica, mas, no plano teleológico, o seu uso é comum e social, quanto à orientação finalística. Esta tese, de remoto afluoramento tomista, configura, a meu ver, uma verdadeira inovação teórica da tradição social cristã, que escapou sempre a teóricos liberais e marxistas. Em bom rigor, ela é a única capaz de fundamentar uma teoria do equilíbrio entre o princípio liberal da propriedade privada e o princípio social do bem-comum.

Em terceiro lugar, **o direito e o dever de trabalhar:**

«O trabalho é o único meio de que qualquer ser humano dispõe para fazer face às necessidades da vida. Isso significa que os recursos à disposição do homem não são susceptíveis de uso, a não ser pelo trabalho. Entregando-se até aos trinta anos a uma actividade laboral, o Homem-Deus conferiu ao trabalho uma verdadeira dignidade. Santificado nesta perspectiva (...), qualquer trabalho – seja ele manual, intelectual ou artístico – é em qualquer circunstância respeitável e meritório.» [DEHON, *MSC*, I, 1, § 7, pp. 16-17];

Conexo com esse direito e dever de trabalho, Léon Déhon concebe uma espécie de código ético laboral, cujos princípios alguns teóricos contemporâneos de Gestão e Marketing não hesitariam em assimilar à tão actualmente propalada “ética empresarial”, ou também dita “responsabilidade corporativa ou social das empresas”:

«1º que o trabalhador beneficie de uma participação o mais justa possível nos lucros do seu trabalho bem como uma compensação acrescida para os riscos que nele enfrenta;

2º que a jornada de trabalho seja suficientemente limitada para que o trabalhador disponha dos meios para se dedicar de forma regular ao cuidado do corpo e do espírito;

3º que a aprendizagem do trabalhador ultrapasse a subdivisão demasiado estrita e especializada da função em que se encontra, de forma a que a qualificação lhe proporcione uma visão panorâmica da sua profissão como um todo, e lhe permita apreender noções gerais relacionadas com outras profissões similares.» [DEHON, *MSC*, I, 1, § 7, pp. 18-19]

Em quarto lugar, **o direito e o dever de remuneração:**

«Não, a fixação do salário não depende única e exclusivamente de um livre contrato entre patrão e assalariado (...)! Se o trabalho fosse puramente pessoal e discricionário, então o trabalhador poderia até estipular, se quisesse, um salário abaixo das suas necessidades; o problema é que o trabalhador se encontra em face de um dever ao qual não se pode furtar: para poder conservar a sua vida, ele tem direito a uma remuneração compatível com a sua subsistência. Toda a negociação salarial contrária a este pressuposto lesa o princípio de equidade natural, cujos fundamentos a economia liberal contesta, com a convicção demasiado fácil de tantos católicos» [DEHON, *MSC*, I, 1, § 8, pp. 19-20]

Em quinto lugar, **o direito e o dever de capitalização:**

«Entendido como instrumento de produção criado pelo homem, será o capital um agente de produção em si mesmo? Propriamente falando, não é. Nenhum instrumento age por si próprio. É verdade que o homem se serve de instrumentos para produzir, contudo os instrumentos, por si só, não têm capacidade produtiva. A função do capital consiste, por conseguinte, em auxiliar a produtividade. Nesse sentido, tal como qualquer instrumento de produção, ele será sempre necessário e útil, (...) e, desse ponto de vista, condição necessária, mediação indispensável (...), de qualquer projecto produtivo» [DEHON, *MSC*, I, 1, §5, pp. 22-23]

Esta económica profissão de fé no capital enfrenta, todavia, uma séria aporia, quando se trata de atribuir valor ao capital em função de um ganho ou proveito, como acontece com a obtenção do lucro no sistema produtivo, do juro no sistema creditício, ou da valorização de uma cotação no sistema accionista. Para Léon Dehon, o problema não reside na mais-valia que se extrai do capital: num certo sentido, ela é até legítima e justa, pois quem investe, empresta e aplica capital, tem direito a esperar um retorno valorizado. O problema coloca-se a) quando o lucro abandona uma margem de rentabilidade razoável para se converter em ganância; b) quando o juro exorbita de uma taxa razoável e se transforma em usura; c) quando na cotação de uma acção em bolsa é insuflado, por indução especulativa, um valor virtual que a realidade não traduz. Nestes casos, quem é que, em última análise, sofrerá com a síndrome da ressaca matinal após uma noite de excessos especulativos no mercado de capitais? Para Léon Dehon são sempre os elos mais frágeis da cadeia económica ou financeira a sofrer as consequências: no sistema produtivo, o trabalhador, que à saída da fábrica não consegue comprar os produtos que ele mesmo produziu; no sistema de crédito, o mutuário, que não consegue acompanhar uma subida exorbitante da taxa de juro; no sistema accionista, o pequeno investidor, que fica expropriado das suas parcas poupanças após o esvaziamento de uma bolha especulativa.

O sistema capitalista comporta, de facto, uma ambiguidade insanável: quando perversamente manipulada, a maximização capitalista do rendimento pode gerar um ciclo auto-destrutivo do humano, na medida em que rompe os frágeis equilíbrios entre economia e sociedade. As reticentes posições de Léon Dehon face aos judeus encontram aqui, porventura, uma advertida e avisada lucidez. Convém desde já dissipar liminarmente um possível mal-entendido: a dita reacção aos judeus não possui quaisquer contornos de insinuação étnico-racial contra o povo em si ou a cultura que representa e, por conseguinte, só com muita má-fé

é que a podemos rotular de anti-semita (pelo menos à luz do que, na escala massiva das derivas totalitárias do nacional-socialismo, o conceito de anti-semitismo representa com base numa autorizada tipificação politológica); e mantenho sérias e fundadas reservas se possuirá contornos de insinuação religiosa, pese embora a reputação de “teocidas” com que, ao tempo, vastos sectores da ecuménica Igreja bem-pensante rotulavam em surdina os judeus. Seja como for, nem xenofobia anti-judaica nem etnocentrismo anti-semita ou anti-sionista. A posição de Léon Dehon face aos judeus é, acima de tudo, e não digo que seja pouco, sociologicamente “preventiva”: com efeito, parte da comunidade judaica (designadamente a que protagonizava os interesses da alta finança) representava, a par da franco-maçonaria, aquilo que hoje chamaríamos, sem qualquer prurido, de *lobby*. Com uma única diferença: é que enquanto um *lobby* é, hoje, democraticamente tolerado enquanto portador de interesses transparentes e legítimos, já os interesses políticos da franco-maçonaria e os interesses económicos do capitalismo judaico em França, para além de politicamente opacos, no caso daquela, afiguravam-se socialmente injustos, no caso deste. Herdeiro de uma tradição gaula (por vezes demasiado petulante e chauvinista, convém admiti-lo) de luta pelas liberdades cívicas, Léon Dehon via nesses grupos de interesses o mesmo tipo de forças cuja impunidade oculta e errática qualquer revolução (liberal, republicana e democrática) procurou justamente debelar, em nome de uma sociedade não apenas justa e fraterna, mas também transparente, nos seus processos de afirmação e comunicação públicas [cf. DEHON, *MSC*, I, 4, §§ 1-6; 1-6, pp. 71-86].

Por outro lado, Léon Dehon também não é anti-capitalista primário, mas, acima de tudo, insurge-se contra uma forma desvirtuada de capitalismo que, na vertiginosa espiral de maximização do lucro ou do rendimento, acaba por ferir de morte a dignidade humana daqueles que são descartados de um processo de desenvolvimento e prosperidade económica, por serem considerados inviáveis, improdutivos, desinformados, desafortunados, inadaptados, indolentes, e outros qualificativos

empregues para sossego da má-consciência ultraliberal. Refere Léon Dehon:

«Temos a ousadia de pensar que o capitalismo não é absolutamente injusto. Todo o capital que visa uma aplicação cria serviços que merecem ser recompensados, e nesse sentido tem uma função socialmente útil. (...) Todavia, para que o capital não engendre invejas e desprezo, importa que se exerça sob duas condições: primeira, que seja legitimamente adquirido; segunda, que os rendimentos dele resultantes sejam digna e legitimamente reaplicados. Pergunto: será legítimo o capital adquirido por um empresário que fica com a parte de leão dos proventos, mantendo os operários sujeitos a uma compensação salarial exígua? (...) Serão cristãmente empregues os capitais do senhorio que vive placidamente no seu egoísmo, rodeado até de algumas práticas religiosas, mas sem obras que se vejam, sem acção social cristã, sem estudos sérios e sem uma religiosidade esclarecida e operante, diante da classe dos que mais sofrem? De modo algum. São justamente essas formas de aquisição indigna e de aplicação aviltante dos rendimentos que desonram o capital e tornam o capitalismo malquisto.» [DEHON, *MSC*, I, 2, § 12, pp. 38-39]

Este diagnóstico do capitalismo ficará completo com a reflexão contida noutro escrito das *Obras Sociais*, intitulada “A usura no tempo presente” (1895), onde, na segunda parte, inventaria as facetas mais visíveis de um capitalismo historicamente desonrado e socialmente aviltante: monopólios e açambarcamentos, especulações e golpes bolsistas, agiotagem comercial, chantagem económica e financeira, investimento em negócios ilícitos, publicidade enganosa e burla financeira, especulação cambial, inflacionamento exagerado dos preços, políticas salariais compressivas, só para referir as mais sinistras e inquietantes, do ponto de vista social [cf. DEHON, *UTP*, II, 1-9, pp. 24-332].

Se Léon Dehon não é anti-capitalista primário, também não é anti-socialista temerário. Ele demarca-se sobretudo de um certo socialismo

que, procurando dissolver o indivíduo dotado de qualidades, aptidões, competências e capacidades, transporta os germes de anarquismo social e político. É essa patologia que, de forma magistral, o Léon Dehon desconstruirá nos derradeiros parágrafos do capítulo V do “Manual Social Cristão” [cf. DEHON, *UTP*, II, 1-9, pp. 324-332], concluindo aí a sua análise com o manifesto de um putativo candidato a eleições legislativas, cujo título “Porque não sou socialista” assume como seu:

«– O socialista quer alojar-me numa casa construída com o suor do meu rosto, casa que ele administrará e da qual me expulsará quando lhe aprouver. Eu, porém, quero abrigar-me numa casa de onde ninguém me expulsa;

– O socialista quer encaminhar-me para o departamento da generosidade universal, alimentado com o meu trabalho, departamento que ele administrará e no qual me receberá se bem lhe apetecer. Eu, porém, não estou nada interessado em estender a mão a departamento tão generoso;

– O socialista quer obrigar-me a colocar os meus filhos em escolas pagas com o meu dinheiro, para os instruir e educar à sua imagem. Eu, porém, quero escolher a escola que melhor convier para os meus filhos e quero pagá-la com o meu próprio dinheiro;

– O socialista quer obrigar-me a passar a velhice e a morrer num asilo construído e abastecido com o meu dinheiro, onde os seus amigos folgarão às minhas custas e no qual me admitirá se eu e os meus filhos votarmos nele. Eu, porém, quero passar os meus últimos dias com a minha família e morrer em paz na minha própria casa;

Estas são apenas as pretensões do socialista moderado! O socialista radical quer dar-me a vocação e a carreira que serão mais do seu agrado... Fazer-me trabalhar e depois racionar o meu pão... Abdicar

do meu Deus, da minha família e da minha liberdade... Lançar-me à água ou no forno crematório para aliviar a sociedade do meu peso quando já for velho e incapaz de trabalhar...

Obrigado amigo socialista, mas aprecio muito mais a minha liberdade, a minha casa, a minha família, a minha fé e as minhas esperanças.

Eis a razão por que não sou nem quero ser socialista.» [DEHON, *MSC*, I, 5, § 12, pg. 101]

II. A ética social-cristã de Léon Dehon

O termo “socialista” não tem para Léon Dehon a mesma ressonância conotativa que tem hoje para nós. Não adianta, portanto, retrospectivar ideologicamente as nossas actuais acepções de socialismo, porque, pura e simplesmente, o nosso contexto sócio-político, do ponto de vista cultural, é díspar do contexto finissecular oitocentista: em vez de uma sociedade terciária de serviços, de automação de processos, informacional e de base cognitiva, tecnológica e digital como a nossa, tínhamos uma sociedade tendencialmente industrial, cadenciada pelos ritmos fabris transformativos, tecnologicamente incipiente, de baixa ou nula qualificação, com processos comunicacionais imperativos, directos e inflexíveis; por outro lado, em vez de interações laborais em rede e tendencialmente globalizadas, multipolares e interactivas como a nossa, tínhamos modelos de relativa rigidez hierárquica, tendencialmente marcados pela relação directa, unilateral e assimétrica entre proprietário e assalariado; em vez da disseminação social de uma classe média com direitos, liberdades e garantias adquiridas e com uma relativa capacidade aquisitiva e de consumo como a nossa, tínhamos uma massa social altamente proletarizada, com uma percepção muito fragmentada e diluída dos seus legítimos direitos, designadamente os ligados a uma compensação salarial que raramente acompanhava as necessidades familiares decorrentes de uma forte deflagração de natalidade.

Por tudo isso, Léon Dehon não deixou de assinalar a mesma ambiguidade que já tinha criticamente detectado no capitalismo, a saber o facto de o socialismo ter sido em parte incubado no movimento liberal revolucionário e dele se ter desviado, numa trajectória de desvirtuação progressiva cujas etapas Léon Dehon pressentirá e que estão hoje à vista de todos nós, sem necessitar de qualquer exegese acrescida, a não ser para justificar o que a história de facto injustificou: a emergência totalitária do comunismo, no pós-Guerra, e o seu posterior colapso, por influxo da acção trilateralmente faseada de Lech Walesa, João Paulo II e Mikahil Gorbachev.

Mais do que “socialismo”, Léon Dehon propugnou sempre por um “cristianismo social” cujo repto ecoa ainda hoje aos nossos ouvidos, «il faut aller au peuple», «temos **que ir ao encontro do povo**»:

«porque ele vive em permanente mal-estar, porque sofre, porque experimenta um estado de miséria que não merece, porque não lhe acode nenhum apoio (...). Como podemos chegar até ele? Por palavras e obras. Pela informação pública e privada. Pelas associações religiosas e profissionais. Há que entrar no seu lar e no seu local de trabalho. Há que convocá-lo para reuniões e agrupá-lo em associações, a fim de o qualificar e consolar, para apoiá-lo no seu sofrimento e reerguê-lo quando se encontra deprimido, para escutar os seus queixumes e expectativas, para o orientar nas suas reivindicações, enfim, para o conduzir a Cristo» [DEHON, *MSC*, II, I, pg. 153]

No seguimento dessa exigência cristã de compromisso social, Léon Dehon procurou ainda sistematizar um conjunto de orientações do magistério de Leão XIII em matéria económica, política e social, que intitidou de “Directivas Pontifícias Políticas e Sociais”, datado de 1897. Aí retomará as razões aduzidas noutros textos, no tocante às causas de mal-estar social do tempo presente, a saber o “mal individualista” e o “perigo socialista” [cf. DEHON, *DPPS*, II, I, pp. 443-444], acrescentando agora mais dois aspectos inovadores: a defesa da sociedade civil, no

plano do desenvolvimento socio-económico, e o elogio da democracia-cristã, no plano do regime político-constitucional.

Quanto à sociedade civil, defenderá:

«A sociedade civil estrutura-se em vista de duas finalidades: em primeiro lugar, em vista da *protecção* dos direitos e das liberdades, tanto dos indivíduos como dos grupos particulares, a fim de lhes permitir procurar e alcançar o seu aperfeiçoamento próprio; em segundo lugar, em vista da *assistência* devida à actividade dos cidadãos quer pela organização de serviços públicos, quer mediante um sentido de providência universal, que tanto pode ser assegurado pela organização social como pela legislação política, para promover o bem-comum material e moral, visto que a protecção dos direitos, a tranquilidade e a paz social também são uma das partes constitutivas da finalidade da vida em sociedade.» [DEHON, *DPPS*, I, I, pg. 388]

Quanto à democracia cristã, esclarecerá:

«Ao aceitardes as formas, os estilos de linguagem e as instituições da democracia, uma só deve ser a vossa ideia, torná-la cristã. (...) Do ponto de vista da filosofia social, a democracia [cristã] pode ser definida no seu conceito essencial como “uma organização civil na qual todas as forças sociais, jurídicas e económicas cooperam para o bem-comum, com a preocupação constante de prover às situações sociais mais vulneráveis. (...) Do ponto de vista económico, a democracia cristã não reivindica uma distribuição absolutamente igualitária da riqueza, mas apenas a necessidade de, à luz do sentido proporcional do dever, articular o conceito de propriedade com a capacidade para partilhar com os necessitados aquilo de que não temos necessidade.» [DEHON, *DPPS*, I, I, pp. 463-468]

A vinculação filosófica (de base personalista) e doutrinal (de base cristã) de Léon Dehon à ética económica e política da Doutrina Social da

Igreja, faz-lhe conceder ao socialismo uma longa tradição histórico-filosófica, cuja estação de partida situa na Antiguidade de Platão, e a de chegada na Contemporaneidade de Marx (na Alemanha), Bakunine (na Rússia) e Mazzini (na Itália), com paragens intermédias em Tomás Moro, Campanella, Rosseau, Saint-Simon, Fourier, Owens e Comte: todavia, do ponto de vista formal, recusará todas as suas implicações ideológicas, por considerá-las incompatíveis com o princípio personalista que deve inspirar a praxis social cristã.

Seríamos, contudo, injustos para com o seu legado teórico, se considerássemos a teoria social de Léon Dehon tributária apenas da Doutrina Social da Igreja, esquecendo que esta se filia, por seu turno, na linhagem histórica de um Pensamento Social Cristão, cujas raízes se estendem desde aquela Patrística que, com Gregório Magno, por exemplo, investiu as atitudes sociais indutoras de pobreza, até à teorização tomista da justiça social. Pessoalmente, defendo mesmo que esta tradição social cristã só se afigurará plenamente inteligível se a enraizarmos num outro subsolo, que designaria de Pensamento Social proto-clássico: aí teríamos de surpreender, já na Grécia arcaica, a origem ocidental da questão social com o antiquíssimo poema épico de Hesíodo “Trabalhos e Dias”, cujo enredo se pode resumir à súplica do protagonista, símbolo da humanidade trabalhadora, dirigida ao ocioso irmão que o quer assaltar, “não me prives do que me custou tanto a produzir”, prolongando-se a partir daí na cultura grega desde o tratamento tragediográfico da punição divina reservada aos crimes de lesa sociedade contra a vulnerabilidade humana (designadamente na recusa de hospitalidade aos viajantes, desvalidos e estrangeiros), até ao esforço aristotélico para, no tratado da “Política”, deslocar o desumano fenómeno da escravatura de uma argumentação meramente instrumental em que o escravo é equiparado a uma coisa ao dispor de alguém, para uma fundamentação filosófica em que o escravo já não é reduzido a um “instrumento de produção”, ao nível dos demais instrumentos físicos ou materiais, mas valorizado, “enquanto vivente corpóreo dotado de alma”, como “meio

de acção” que coopera com o que tem de melhor, o seu corpo, em vista de um determinado fim, ou seja o bem estar de toda a família, na qual ele próprio se integra e com a qual interage. Os escritos sociais de Léon Dehon constituem um contributo precioso para todo este caudal imenso de intuições literárias, filosóficas e doutrinárias, que fluem no leito de uma Tradição Social Europeia, que é, afinal, a de todos nós.

Conclusão: a ética social dehoniana face à persistente deriva neoliberal

A tremer, o aprendiz lançou-se aos pés do seu Mestre e disse:

— Suplico-te Mestre, deixa-me partir!

— De onde te vem esse pavor, aprendiz?

— Dei de caras com a Morte, na feira, e ela fixou-me nos olhos...

— Para onde irás, então aprendiz?

— Para Samarcanda, Mestre: nesse enorme mercado, diluir-me-ei na multidão, e a Morte nunca mais me encontrará...

O Mestre resolveu ir ter com a Morte à feira.

— Porque é que aterrorizaste o meu aprendiz ó Morte?

— Eu? – ripostou – Não lhe fiz mal algum! Quando nos cruzámos, decidi com os meus botões encontrar-me com ele em Samarcanda...

[*apud* HENRY Michel, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catatrophe*]

Quando Francis Fukuyama, no seu “The End of History and the Last Man” (1992), sugeriu que a partir do momento em que o Ocidente se desembaraçou das experiências totalitárias e inumanas dos comunismos, colectivismos e estatismos, oferecendo ao mundo a democracia, os direitos humanos e a economia de mercado como panaceia de todos os problemas, não faltou neo-liberal que, a partir daí, proclamasse a conquista de uma espécie de paraíso perdido ou de terra prometida pela Humanidade. Porém, tal como aconteceu com o colapso do comunismo (e o comunismo, à semelhança de qualquer totalitarismo, só morreu porque eram tão mortíferos os campos de concentração em Auschwitz,

como os de trabalhos forçados na Sibéria), podemos hoje questionar-nos, não sem alguma perplexidade, se a suposta libertação oferecida pela escatologia neo-liberal não nos estará a conduzir para uma Samarcanda pujante de vida, mas onde a Morte já não precisa de marcar encontro, porque mortífera se tornou a própria lógica que determina os seus fluxos e ritmos internos.

A ética social de Léon Dehon, moldada no horizonte do personalismo cristão, mostra bem a razão pela qual liberalismo e socialismo constituem, no fim de contas, o verso e o reverso, uma versão geminada, do mesmo ímpeto mortífero de desumanização: o socialismo torna-se mortífero (o planificador comunista que o diga...) quando, em nome de uma Classe, de um Colectivo ou mesmo do Estado, encerra na câmara de tortura de um totalitarismo desresponsabilizante, alienante e nivelador a vida pessoal dos que ousaram desenvolver individuais capacidades criativas; o liberalismo torna-se mortal (o *yuppie* neoliberal que o diga) quando, em nome do Mercado, abandona aos humores flutuantes do jogo entre oferta e procura e à vertigem especulativa a frágil vida pessoal dos desinformados, necessitados e incapacitados. Entre a roleta russa num campo de concentração, e a montanha russa de uma praça financeira, é muito difícil, senão mesmo dilemático, decidir, porque, de facto, quando perversamente utilizadas (o que não é raro), ambas encerram reais possibilidades de auto-destruição do humano.

Ora, é precisamente para dissipar essa pulsão autodestrutiva que vale a pena continuar hoje a reler e a meditar na ética personalista que inspirou o pensamento social de Léon Dehon, esperando que o carisma profético daqueles que herdaram o seu legado espiritual saibam, em face dos actuais sinais dos tempos, efectuar diagnósticos tão lúcidos e sugerir remédios tão eficazes, quanto aqueles que inspiraram o seu fundador. Para tal, não precisamos de exorcizar nem o socialismo, nem o liberalismo. Talvez tenhamos, isso sim, de restituir-lhes aquilo que, na génese histórica de cada um deles, se afigurou como promissor apelo

de personalização: se assim for, em cada um de nós palpitará um socialista, sempre que o primado social do bem-comum prevalecer sobre as pulsões egoístas de um estéril individualismo; tal como em cada um de nós pulsará um liberal, sempre que a prioridade individual da livre iniciativa se sobrepuser aos mecanismos alienantes de um paralisante colectivismo.

A ética social de Léon Dehon tem um passado, mas não é do passado; e embora não seja ainda do futuro, terá futuro, sempre que, nós a quisermos fazer presente.

Bibliografia

- AA.VV., *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, org. pelo Pontifício Conselho Justiça e Paz, São Paulo: Ed. Paulinas, 2005
- ALVES João Lopes (coord.), *Proceedings of the International Symposium on “Ethics and the Future of Democracy”*, Lisboa: Sociedade Portuguesa de Filosofia – Edições Colibri, 1998 [cf. designadamente o painel «Justice, Ethics and Democracy», pp. 237-333]
- ARROW Kenneth, *Social and Ethical Aspects of Economics*, Vatican City, 1992
- DEHON Léon, «Manuel Social Chrétien, 1894» [sigla utiliz. MSC]; «L'usure au temps présent, 1895» [sigla utiliz. UTP]; «Directions Pontificales Politiques et Sociales, 1897» [sigla utiliz. DPPS], in *Oeuvres Sociales. 1894-1897*, vol.II, Edizioni Dehoniane, 1976
- HENRY Michel, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris: Odile Jacob, 1990
- HENRIQUES Mendo Castro, «Que há de novo na sociedade civil?» [Separata], in *Cultura* (Centro de História da Cultura – UNL) 16 (2003) 275-289
- JOÃO PAULO II, *Encíclica “Centesimus Annus”*, 1991

- KÜNG Hans, *Uma Ética Global para a Política e a Economia Mundiais*, Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 1999 [cf. designadamente 2ª Parte – «A economia mundial entre o estado do bem-estar social e o neocapitalismo», pp. 275-471]
- LEDURE Yves, *Orar quinze dias com Léon Dehon, Fundador dos Sacerdotes do Coração de Jesus*, Apelação: Paulus, 2005
- LEDURE Yves, «Les pré-supposés anthropologiques du phénomène religieux», in *Le Christianisme dans la Société. Actes du Colloque international de Metz* (mai 1995), sous dir. P.M. BEAUDE - J FANTINO, Paris: Cerf, 1998, 33-48
- LEÃO XIII, *Encíclica “Rerum Novarum”*, 1891
- MOUNIER Emmanuel, *O Personalismo*, Coimbra: Ariadne, 2004
- SILVA Lúcio Craveiro da, *A Idade do Social*, Braga: Livraria Cruz, 1959
- SILVA Manuela (coord.), *O trabalho na economia e na sociedade portuguesas do século XXI. Desafios e oportunidades para uma nova ecologia social*, Lisboa: Comissão Nacional Justiça e Paz – Ed. Cidade Nova, 2004

DO PODER DO SAGRADO À SACRALIZAÇÃO DO PODER. PRECEDENTES GREGOS DE UMA TEOLOGIA POLÍTICA?

Questões preambulares

Todos conhecemos bem aquele proverbial passo do livro XII da *Metafísica* onde Aristóteles refere:

«Que existe apenas um Céu, é evidente. Se existissem tantos céus quantos os homens, então o princípio relativo a cada um seria uno na forma mas múltiplo em número. Porém, tudo o que é múltiplo em número contém matéria (...). Ora, aquilo que primeiramente é [= a substância/essência primeira] não tem matéria, uma vez que é acto puro. Assim sendo, o primeiro motor imóvel é uno em razão e em número, como também é uno o que é movido eterna e continuamente. Em suma: há apenas um céu (...).»¹

Tendo por base este excerto, a tradição exegética do *corpus aristotelicum* autoriza-nos a pensar que a teologia filosófica do Estagirita constitui uma espécie de entronização metafísica da substância divina, tendo por base uma analítica do movimento.

1. ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν. εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὡσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἶδει μία ἢ περὶ ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῶ δέ γε πολλαί. ἀλλ' ὅσα ἀριθμῶ πολλά, ὕλην ἔχει (...): τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον: ἐντελέχεια γάρ. ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῶ τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον ὄν: καὶ τὸ κινούμενον ἄρα αἰεὶ καὶ συνεχῶς: εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος:
ARIST., *Metaph*, XII, 8, 1074a 31-39

Todavia, na densa formulação teológica de Aristóteles, insinua-se, a nosso ver, uma *epokhê* religiosa cujos contornos se deixam delinear de forma nítida nas derradeiras linhas do já mencionado Livro XII do mesmo tratado:

«foi transmitido pelos antigos e antepassados na figuração de um mito que perdeu para as gerações vindouras, que estes <corpos celestes> são deuses e que o divino reveste toda a natureza. O restante foi mais tarde acrescentado de forma mitológica, com a finalidade de persuadir a massa popular em proveito das leis e do interesse comum: e por isso é que <os deuses> se assemelham à forma humana (...), como referem alguns».²

Quer-nos parecer que este passo contém – germinalmente, por assim dizer – o que poderia muito bem constituir o preâmbulo de uma fenomenologia religiosa cuja tematização se antecipa à respectiva sedimentação filosófica numa teologia. A legitimidade hermenêutica de tal pressentimento, é, todavia, colocada em crise pela própria mão aristotélica, desta feita num brevíssimo e muito pouco frequentado passo do cap. 2 do Livro I da *Política*, onde nos é dito:

«Todos os homens dizem que os deuses são governados por um rei, porque os próprios homens foram originariamente governados por reis e alguns ainda o são. Tal como os homens modelam os deuses à sua imagem, também lhes atribuem um modo de vida».³

Ora, conjugando a referência na *Metafísica* a uma antiquíssima e imemorial tradição religiosa indutora da obediência às leis e da adesão ao

2. παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσήκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν: τε γὰρ ἀνθρωποειδεῖς (...) τισὶ λέγουσι: ARIST., *Metaph.*, XII, 8, 1074b 1-14

3. καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασὶ βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν οἱ δὲ τὸ ἀρχαίον ἐβασιλεύοντο, ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἶδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἀνθρώποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν: ARIST. *Pol.*, I, 2, 1125b 24-25

bem comum, com a referência na *Política* à instauração da realidade divina como resultado de uma projecção humana (na esteira, por certo, do anti-politeísta Xenófanés de Cólofon⁴ – e, portanto, quem se atreverá a afirmar que Ludwig Feuerbach foi o primeiro a teorizá-lo⁵?), não é difícil perceber até que ponto o pensamento de Aristóteles antecipa remotamente os desafios inerentes a uma Teologia Política cuja problematização depende de um entrelaçamento de questões que importa para já clarificar:

1. em que subliminar concepção teológica mergulham as raízes mais profundas de um poder político legitimado (e, já agora, *mutatis mutandis*, de um poder não escrutinado dos mercados)?; e no tocante ao desígnio racionalizado de uma teologia, em que subsolo religioso se alicerça o seu travejamento reflexivo e argumentativo?; e no que concerne à própria percepção religiosa, de que instância ainda mais fundamental extrai a força da sua sacralidade, graças à qual pode obviar uma legitimação do poder político, nem que seja mediante um processo de apropriação imanentizada e secularizada de conceitos teológicos, como bem vislumbrou Carl Schmitt⁶?
2. adensando o nóculo das questões anteriores: até que ponto o próprio processo de monoteização da narrativa religiosa não terá ele mesmo resultado de uma apropriação invertida do exercício do poder massivo de um sobre todos os demais – pantocrático diríamos – e subsequentemente transferido, por projecção, como admite Aristóteles, para uma esfera transcendente, e, por isso mesmo, intangível e inexpugnável na sua divinizada onipotência?

Ora, como tudo o que fala grego não fala lá de longe para nós, mas fala sobretudo connosco, vale a pena dar-mo-nos ao trabalho de desbravar

4. Vide XENOPHANES, Fragm. DK 21 B

5. Vide FEUERBACH Ludwig, *A essência do cristianismo*, Lisboa: FCG, 2001, p. 24

6. Vide SCHMITT Carl, *Teología Política*, trad. Francisco J. CONDE – Jorge N. PÉREZ, Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 54

o caminho que conduz à morfogénese do problema em causa. Muito provavelmente ter-nos-emos de confrontar, sem prejuízo de outros cenários interpretativos, com aquele momento grego em que a experiência humana da relação entre Religião e Política se vivenciou e tematizou, tornando-se historicamente disponível para um processo de secularização que, por mediação do cristianismo, germina embrionariamente na medievalidade, intensifica-se na modernidade e – porque não dizê-lo? – ecoa ainda, ao que se vê, na contemporaneidade.

Impõe-se-nos, antes de mais, uma questão: o que se pretende visar com a designação “teologia política”? Como eliminar a ténue impressão de desfazamento entre os dois termos da denominação? Mais concretamente: o que é que os desígnios divinos têm a ver com os assuntos humanos?; o que é que o orbe celeste tem a ver com a urbe terrena?

É certo que, de um ponto de vista cultural, a história ocidental elevou até ao máximo das suas possibilidades a experiência de vivenciar e pensar a relação entre o divino e o humano. Mas o arco histórico da cristianização também mostrou algo mais: desde a oficialização constantiniana do cristianismo como religião do Império até aos actuais procedimentos jurídicos concordatários, a relação entre as esferas do divino e do humano pautou-se sempre por tensões e distensões. A dinâmica daí resultante traduziu-se na capacidade crítica para absorver choques, paradoxos e ambiguidades, bem patentes, só para referir alguns exemplos, nas intrigas cesaropapistas, na querela das investiduras, na apologia do duplo gládio, enfim, no aproveitamento religioso do palanque político para a mobilização espiritual de cruzadas, práticas inquisitoriais, reformas e contra-reformas, guerras de religião, e vice-versa, no aproveitamento político do púlpito religioso para a justificação temporal de algumas derivas imperialistas e totalitárias.

Todavia, não nos iludamos. O que constitui uma espécie de diaporama esclarecedor do problema pode, ao invés, contribuir para o seu obscure-

cimento. Encarar a Teologia Política como epifenómeno especulativo das bipolarizações Deus-César, Tiara-Coroa, Temporal-Espiritual, Igreja-Estado, Confessional-Laico, pode arvorar em estereótipo banal e inútil aquilo que, no fundo, não pode ser isolado de um processo mais vasto e complexo. Tais dicotomias não só não traduzem a amplitude do problema na sua disseminação histórica, como, nalguns casos, nelas se repercutem versões, muitas vezes deficientemente clonadas, de imemoriais cosmovisões maniqueístas ou gnósticas.⁷ Se a profundidade de campo for mais dilatada e generosa, então o problema adquire, não digo mais, mas sim uma outra luminosidade. Nesse caso, importará não tanto focar e enfatizar cada um dos pólos da tensão, mas captar a forma do seu processo de recíproca permuta de posições e de refluxos: quer dizer, mais decisivo do que validar a relevância entre o divino (de que a Teologia é expressão suprema) e o humano (de que a Política é horizonte inalienável), importará perceber como é que, no horizonte da experiência humana, o sagrado se torna politizável e, no seu recíproco movimento inverso, como é que a política se torna sacralizável. O problema não habita, por conseguinte, no antagonismo entre a cidade de Deus e a Cidade dos homens, abusando da glosa agostiniana, mas antes na metamorfose que conduziu o espírito humano a partir da experiência política dos deuses da Cidade até à experiência religiosa da cidade de Deus, culminando tal processo na desconstrução moderna dessa ficção, graças a pensadores como Baruch Spinoza, autor de um texto incontornável, precisamente intitulado *Tractatus Theologico-Politicus*, onde, por exemplo, se atribui à sociedade secular a decisiva tarefa política de inibir e desactivar o poder destrutivo da intolerância religiosa.

Partindo, então, do conceito prospectivo de secularização, e solicitando a comparência dos conceitos coadjuvantes de mediação, apropriação e legitimação, procuraremos indagar até que ponto o cristianismo já

7. PÉTREMENT Simone, *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Paris: Cerf, 1984; VOEGELIN Eric, *Ciencia, Política y Gnosticismo*, Madrid: RIALP, 1973

transporta em si as sementes de um processo de secularização cuja vinculação a uma Teologia Política encontra um inesperado precedente em contexto filosófico grego, na interação entre Religião e Política.

I. Secularização e cristianismo

Quando o ocidente assistiu pela primeira vez ao emprego terminológico de “secularização”, o sentido que lhe estava associado transcendia o plano meramente jurídico-político da sua aplicação. É certo que o termo serviu originariamente para tipificar a expropriação pública de bens e de domínios detidos e usufruídos pela Igreja. Contudo, o seu emprego já herdava do legado medieval uma orientação latente que se projectou no fluxo de dois acontecimentos históricos intimamente relacionados: o primeiro liga-se à querela das Investiduras, em cujo enredo se procurava determinar a fonte legitimadora de dois poderes globais e ecuménicos, o da hegemonia imperial e o da primazia eclesial; o segundo liga-se à subsequente proclamação da *libertas ecclesiae* (etimologicamente traduzível por “liberdade de associação ou congregação”), em cuja ambiguidade semântica confluiu não apenas o direito de associação religiosa (no sentido mais literal e previsível de *ekklesia* - Igreja), mas, sobretudo, a ideia de um direito de livre associação civil (no sentido mais lato de *ekklesia* - Assembleia), desprovido de qualquer constrangimento estranho à esfera do seu exercício. Sabemos todos como este processo engendrou um duplo movimento: um, simbólico, que consistiu na dessacralização do Imperador Henrique IV por decisão unilateral do Papa Gregório VII, no seu “*Dictatus Papae*”; e outro, institucional, que, inversamente, acabou por culminar na concepção moderna de Estado soberano, saturado de vontade popular, de expressão territorial e de legitimação jurídico-constitucional.

Ora, é neste quadro ambíguo e oscilatório de delimitação política do poder religioso e de auto-divinização quase-religiosa do poder político que adquire relevância a ideia de Teologia Política. De resto, dizer Teologia

Política nesta fase histórica tão precoce afigura-se a bem dizer redundante. Na verdade, graças ao influxo da filosofia grega, a *theologia* não pôde – nem muitas vezes quis deixar de ser –, além de outras dimensões, também política: com efeito, na penumbra de muitos dos momentos críticos de estabilização doutrinária e dogmática do cristianismo, nela se insinuaram também motivações políticas, na expectativa de uma legitimação que, só por si, o exercício do poder não podia outorgar.

Por outro lado, a possibilidade de uma Teologia Política, implícita ou não, nas arrumações epistemológicas de cada tempo, emergiu em boa parte do facto de a praxis cristã ser já portadora das sementes de um processo histórico de secularização – ainda que deste não tivesse consciência – e da respectiva necessidade de legitimação discursiva. A crença na mediação do “Verbo-que-se-faz-carne-e-que-habita-entre-nós” (Jo 1, 14), para utilizar um reconhecível inciso joanino, constituiu irrecusável oportunidade para o levar a cabo. A tradição política ocidental saberá apropriar-se dessa possibilidade inscrita no próprio cristianismo, precisamente no momento em que já se pressentia o *telos* que finalizaria o processo secularização, a saber a divinização da razão como critério supremo de verdade e a consagração da autonomia do sujeito emancipado como fundamento último da acção. Refere-nos, a propósito, Miguel Baptista Pereira em *Modernidade e Tempo: para uma leitura do discurso moderno*:

«Na história do Ocidente a secularização é um acontecimento cultural em que o mundo e a sociedade entram, pela primeira vez, nos projectos racionais da compreensão humana, o que significa fundamentalmente que o mundo e a sociedade fogem à tutela exclusiva da Igreja e da religião, isto é, começam por si mesmos a projectar por meios racionais o seu próprio futuro. (...) Daí uma dupla imagem de

Deus: a imagem (...) que o advento da razão emancipada critica, e uma imagem de Deus que não se construa em função da menoridade do homem mas antes exija a sua maioridade.»⁸

A vinculação da noção de secularização à Modernidade afigura-se, portanto, inquestionável e bem atestada. Contudo, num sugestivo e esclarecedor artigo intitulado «Secularization: Notes Toward a Genealogy», Jan Bremmer oferece-nos sobre a origem do termo «secularização» uma incursão conjectural suficientemente consistente para merecer alguma demora e devido acolhimento:

«Eventually, they all derive from the Latin *saecularis*, the adjective of the noun *saeculum*. The etymology of the latter word is unknown, like many words with *-ae-*. Originally, the term denoted a long period of time, and it is perhaps best known in the *Ludi saeculares* of Augustus. Only in Christian times did the meanings of *saeculum* and *saecularis* undergo important changes. Prominent Christian theologians, such as Tertullian and Augustine, developed the notion of *saeculum* as *the world in which we live*, a world that is characterized by sin and the rejection of God. This notion remained alive having the whole time Latin played an important role in the world of scholars and clergy, and it is therefore not surprising that *saecularis* gave birth to the terms *secular*, *secularism*, and *secularization*.»⁹

A partir dessa clarificação etimológica, Jan Bremmen insere o fenómeno da “secularização” (“secularization”) enquanto conceito (“noun”) num longo e complexo processo histórico-cultural que emerge na segunda metade do séc. XVI e estabiliza no início do séc. XX, cuja evolução diacrónica ousamos sintetizar na seguinte sinopse esquemática:

8. PEREIRA Miguel Baptista, *Modernidade e Tempo: para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra: Livraria Minerva, 1990, 43-44

9. BREMMER Jan, «Secularisation. Notes Toward a Genealogy», in *Religion: Beyond a Concept*, ed. DE VRIES Hent, New-York: Fordham University Press, 2008, pp. 432-433

ESPAÇO	TEMPO	ACEPÇÃO TERMINOLÓGICA
França	2ª metade Séc. XVI / transição Sécs. XIX- -XX	O termo “sécularisation” surge associado ao verbo “séculariser” (vide v.g. <i>Encyclopédie</i>) significando a transferência de bens em posse da Igreja para o domínio público ¹ , sendo nesse exacto sentido que o termo será dado a conhecer pela primeira vez na Alemanha pelo Duque de Longueville (representate francês que conduziu as negociações que culminaram no tratado de Westfália, em 1648), a fim de designar em termos diplomaticamente neutros a controversa transferência de propriedades episcopais para mãos privadas ² ; muito mais tarde, já na transição do séc. XIX para o séc. XX, os discípulos da escola eclética de Victor Cousin propugnarão um uso sistemático do termo em vista de um «ensino secular da filosofia» como consequente corolário de uma «secularização do Estado» fundamentada numa «filosofia secularizada» ³
Alemanha	Séc. XVII	Os termos latinos “saecularisatio” e “saecularizare” surgem associados a literatura panfletária da Igreja católica e em alguns tratados de autores protestantes ⁴
	Séc. XVIII	Os termos “Secularisiren”, “Secularisirung”, “Secularisation” entram no léxico germânico como homónimos, ao passo que o lexema “Säkularisation” designa juridicamente o acto excepcional de transferência e apropriação de bens eclesiásticos em vista da sustentabilidade económica do Império germânico (vide v.g. <i>Reichsdeputationshauptschluss</i>) ⁵
	Séc. XIX	Pensadores alemães (vide v.g. Hegel) usam “Verweltlichung” (mundanização) como sucedâneo terminológico de secularização, embora outros (vide v.g. Marx e Dilthey) recorrem ocasionalmente a “Säkularisation” para indicar a autonomia da vida humana face à esfera eclesial ⁶
	Início Séc. XX	O termo “säkularisation” adquire visibilidade académica e divulgação cultural por via da sociologia e da teologia protestante (vide v.g. Weber e Troelsh), assinalando a progressiva importância dos clubes e das associações laicas (não necessariamente anti-religiosas...) na consolidação de uma dinâmica social e económica proporcionalmente inversa à correlativa perda de influência de um catolicismo excessivamente clericalizado ⁷
EUA	Início Séc. XX	O termo “secularization” surge ligado ao debate em torno da relação tensa e multifacetada entre Política e Religião, quer no quadro empírico de uma análise normativo-legal e jurídico--constitucional das políticas educativas norte-americanas (vide Brown), quer no quadro teórico de uma discussão mais densa e fundamentada (vide v.g. Becker) ao nível do nexo dialéctico entre impulsionamento da mobilidade social e construção da personalidade individual ⁸

1. Cf. BREMMER Jan, «Secularisation. Notes Toward a Genealogy», in *Religion: Beyond a Concept*, ed. DE VRIES Hent, New-York: Fordham University Press, 2008, p. 433

2. L.c.; vide, a propósito, TSCHANNEN Olivier, *Les théories de la sécularisation*, Genève: Droz, 1992, pg. 112

3. Cf. BREMMER Jan, «Secularisation. Notes Toward a Genealogy», in op. cit., p. 436; vide, a propósito, TSCHANNEN Olivier, *Les théories de la sécularisation*, op. cit., 1992, pg. 112-113

4. Cf. BREMMER Jan, « Cf. BREMMER Jan, «Secularisation. Notes Toward a Genealogy», in op. cit., p. 434

5. Cf. L.c.

6. Cf. L.c.; vide, a propósito, o estudo de MONOD Jena-Claude, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumemberg*, Paris, Vrin: 2002

7. Cf. BREMMER Jan, «Secularisation. Notes Toward a Genealogy», in op. cit., p. 434

8. Ibidem, op. cit., p. 434-435

Depois deste período de sedimentação conceptual, o emprego explícito do termo “secularização” adquire ao longo do séc. XX contornos renovados nas ciências ditas humanas, deflagrando em expressões como “secularização da história”, “secularização como processo social”, “secularização como desencantamento”, abrindo espaço para controvérsias e discussões interdisciplinares ainda em curso nos tempos actuais. Na Inglaterra, por exemplo, pese embora o facto de a “National Secular Society” se ter empenhado na separação entre Igreja e Estado desde a segunda metade do séc. XIX, o termo “secularization” surge, ao contrário da Alemanha, não apenas numa fase relativamente tardia, mas também algo circunscrito aos debates teológicos da década de 60 acerca da sustentabilidade teórica de um cristianismo secularizado, como se vislumbra v.g. em Eric Mascall e John Robinson, ambos co-implicados na reflexão dos teólogos americanos Paul van Buren e Harvey Cox.¹⁰

Seja como for, para lá das peripécias da cunhagem do nome e do conceito, é perfeitamente visível até que ponto a secularização atravessa toda a Modernidade como um dos seus vectores mais constitutivos, e também em que medida isso pôde acontecer por se encontrar inscrita como possibilidade virtual e real na mundividência cristã. Mas teremos de ficar por aqui? Poderá o contexto que permitiu a eclosão e o desenvolvimento de uma ideia de Teologia Política encontrar antecedente e paralelo noutra latitude temporal, que não a determinada pelo horizonte cristão da secularização, a partir dos conceitos de mediação, apropriação e legitimação que nos têm servido de guia? Vejamos.

II. A imanentização do divino em contexto grego: da religião política à teologia política

Para sondarmos o alcance de uma Teologia Política, talvez tenhamos de situar a origem remota do processo de secularização ocidental na produção mitográfica de Homero e, sobretudo, na de Hesíodo. Num

10. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 436

certo sentido, o par *Iliada -Teogonia* (o par *Odisseia -Trabalhos e dias* situa-se num outro plano de abordagem que não este...) estão na génese do que se poderia designar por Religião Política. Com efeito, tanto a *paideia* heróica de Homero, como a *didaskalia* teogónica de Hesíodo, conferiram à primitiva épica mitográfica uma nova forma orgânica e um novo molde funcional. Ao fixar por escrito não apenas as façanhas heróicas, mas também os poderes específicos e as relações funcionais das divindades que se infiltravam na acção humana, a escritura épica introduziu uma assinalável metamorfose na concepção grega de religião, tornando-a apta a ser apropriada e reconfigurada pela experiência política. Com efeito, na fixação mitográfica da estratificação religiosa do poder das divindades olímpicas já se insinua, em bom rigor, uma forma de secularização e de apropriação imanentizada do sagrado. Ora, há uma questão que, a propósito, importa desde já colocar: a que tipo de experiência humana se reportariam as épicas homérica e hesiodina, ao modelarem por escrito não só uma coabitação de deuses e homens, mas também uma hierarquização das próprias divindades entre si? Ao atribuírem às divindades um molde antropomórfico, uma linhagem genética e uma posição gradativamente estratificada, Homero e Hesíodo tinham, ao que tudo indica, os olhos postos na ascensão social da primitiva classe aristocrática grega: todavia, de onde provirá tal poder a essa classe emergente?

Como em qualquer sociedade de tipo cosmológico, a estrutura subjacente à organização das sociedades minóica e micénica é piramidal. Todavia, a de Creta e a de Micenas contêm uma peculiaridade decisiva: desde logo, a existência de uma bipolarização entre o *demos* (a massa popular desprovida de qualquer privilégio ou mérito e sujeita a tributações) e o *anax* (o monarca-divino enclausurado no seu palácio fortificado, rodeado de sacerdotes, de guerreiros, de escribas e de um punhado de dignitários palacianos dependentes de um elaborado código de fornecimentos, favores e gratificações); todavia, entre os dois níveis posiciona-se o *demiourgos* (que, em grego, significa “o artífice do

povo”, e que podemos traduzir por “o que está ao serviço do povo”): este, na sua condição demiúrgica, garante uma mediação orgânica entre o distante poder sagrado do monarca-divino – posto que o *anax* não “representa” deus, ele “é” deus – e a igualmente longínqua massa dos súbditos, o que significa que, face ao *anax*, o demiurgo dispensa vassalagem e, sobretudo, tributos, e face à massa dos súbditos, ele representa uma extensão tangível de um poder real ocluso e invisível.

Ora, é toda esta unidade que as invasões dóricas irão desagregar por volta de 1100 aC. Com a queda do império micénico, o sistema palaciano fica completamente desmantelado. A palavra *anax* desaparece do vocabulário e, para designar a função real, o termo será substituído pelo sucedâneo *basileus*, cujo emprego no singular significa “altaneiro” – logo “notório” e daí “notável” – e no uso plural (i.e. *basileis*) a categoria de “os Superiores”, todos eles, em ambos os casos, situados no topo da hierarquia social. Pergunta-se: como se terá operado tal metamorfose, já que é precisamente a *aristeia* (i.e. a excelência) desta classe emergente que Homero e Hesíodo tencionam exaltar nas suas modulações épicas? Em nosso entender, só à luz dos conceitos filosóficos de apropriação, mediação e legitimação é que a questão se pode clarificar.

Ora, interessa para o caso realçar que, nas sociedades minóica e micénica, a figura do demiurgo possui estatuto mas não poder. Com a crise micénica da soberania-divina – já em plena eclosão das invasões dóricas – o demiurgo haverá de ter um poder gradualmente assimilado daquele outro poder que antes mediara, mas, desta feita, sem beneficiar da condição sacralizada de que os primordiais titulares da soberania-divina estavam investidos. Em larga medida, faltará aos poderes aristocráticos emergentes parte daquela legitimidade que junta à eficácia do poder exercido o reconhecimento da sua respectiva “a-propriação”, fazendo dele uma *enkrateia*, i.e. um poder “dominante”: o poder foi apropriado, é certo, mas a natureza divina de quem outrora o possuía não, e sem esta

aquele fica exposto ao risco de um permanente sobressalto e, no limite, de uma intempestiva dissolução. Como suprir esse déficit de sacralidade?

É justamente no contexto volátil e ambíguo da busca de legitimação de um poder já não concentrado na figura de um soberano-divino, mas agora fragmentado em potestades aristocráticas, que assistimos a um subtil e gradual processo de apropriação mitográfica da vivência religiosa do sagrado, levado a cabo por Homero e Hesíodo. No fundo, o relato épico grego confere forma plúmitiva à ascensão das *basileiai* aristocráticas, legitimando-lhes um poder análogo ao poder divinizado do *anax* supremo. As intrigas divinas no Olimpo e os dramas teogónicos das lutas constantes, dos destronamentos sucessivos, dos morticínios ininterruptos de titãs, divindades e heróis, culminando na apropriação do topo por Zeus, representam uma certa expectativa de ordem que a dramaturgia de entronização das soberanias mesopotâmicas oferecem em espelho às mitografias tardias na sua tarefa de legitimar um poder emergente para uma realidade social em reconfiguração. Modelando o mundo das divindades e dos heróis com que cada estirpe aristocrática se identifica, as narrativas épicas proporcionam às *realezas* recém-instituídas todo um dispositivo de legitimação, à luz do qual se estipula para cada um a sua qualidade guerreira (*aristeia*), a sua origem (*genos*), o seu raio de acção (*ergon*) e a sua rede de relações (*syntax*). Os deuses da épica mitografada tornam-se, assim, não só os modelos supremos, mas também os legitimadores imanentizados de uma religiosidade eminentemente política.

A sobreposição ambígua entre o poder do sagrado e a sacralização do poder no mesmo estuário épico torna praticamente ociosa a tarefa de discernir se estamos em presença de uma Religião política ou de uma Política religiosa: arriscamos a pensar que estamos na confluência das duas. Na verdade, a redacção da *Ilíada* de Homero situa-se já no interior de uma reorientação da épica indo-europeia: a da transição dos aedos, munidos da sua lira, para os rapsodos que recitam de bastão na mão.

A função do *skeptron*, associada ao bastão rapsódico – e mais tarde ao ceptro das realezas – encontrava-se originalmente ligada ao “bastão de marcha” transportado por qualquer tipo de mensageiro, mediador ou portador de uma palavra autorizada. Na transfiguração política do seu uso religioso, o bastão, quando empunhado na sua erecta verticalidade, materializa em metáfora viva a eficácia de uma mediação que une céu e a terra, o superior e o inferior, o divino e o humano. Em *O vocabulário das instituições indo-europeias*, Émile Benveniste esclarece que o bastão

«é o atributo do itinerante, que avança com autoridade não para agir, mas para falar. Estas três condições (o homem a caminho, o homem de autoridade, o homem portador de palavra) implicam uma só função. (...) O ceptro converte-se, pois, num signo místico de legitimação: a partir desse momento, qualifica o personagem que se converte em porta-voz divino, em personagem sagrado, cuja missão é transmitir uma mensagem com autoridade.»¹¹

Ora, é justamente no limiar histórico de um processo de divinização de um poder (na figura da recém-chegada realeza aristocrática, *basileia*) entretanto apropriado de um poder divinizado (na figura já extinta do soberano pantocrático, *anax*) que, através do efeito legitimador das narrativas épicas, assistimos à génese de uma nova forma de experiência humana em comunidade organizada: a *polis*. Ela coincide exactamente com aquele momento em que a noção de *poder* público (*arkhê*) se autonomiza da noção de *força* suprema (*krateia*), delimitando o campo de uma realidade que, só agora, poderemos rotular de propriamente política. A diferença é abissal: já não estamos mais em face de um poder de tipo palaciano, ocluso, inimputável, concentrado na pessoa do soberano--divino e que, como vimos, o rei-aristocrata ainda procura mimetizar; estamos agora no âmbito de um poder que se exerce no espaço aberto da ágora, quer dizer de um poder que se obtém não por apropriação

11. BENVENISTE Émile, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid: Taurus, 1984, 256

mas por escolha. Trata-se agora de um poder que, independentemente de ser unipessoal, tribal, familiar ou classista, deixa de ser intangível para passar a responder publicamente pelo seu exercício, num quadro diferenciado e complexo de funções organicamente bem tipificadas em magistraturas deliberativo-legislativas, governativas e judiciais.

É verdade que os termos *arkhai* e *arkhontes*, i.e. “magistraturas” e “magistrados”, ainda devolvem um eco quase inaudível do esquema piramidal e hierarquizado quer de um modelo micénico de soberania divina, quer de um modelo dórico de superioridade aristocrática, em face dos quais o modelo da polis se procura supostamente demarcar. Seja como for, o poder da palavra religiosa que se consubstancia como palavra divina do poder, cede agora espaço a esse poder designativo, persuasivo e performativo da palavra humana de que a polis tanto necessita, mas que, apesar de tudo, ainda se esforça por sacralizar, recorrendo ao potencial fiduciário de um panteão povoado por uma multidão de divindades, desta feita cada vez mais “politizadas”. Num contexto como este, os dispositivos mitográficos começam a dar sinais de esgotamento, revelando-se progressivamente desajustados. A narrativa épica, que servia às mil-maravilhas o propósito aristocrático de legitimação de um poder apropriado, dá lugar agora a uma nova forma de legitimação política: a legitimação do poder pelo discurso lógico sob os auspícios da Filosofia. Entendamo-nos: a Filosofia que vemos brotar na Jónia, no dealbar do séc. VI aC, não recusa liminarmente o mito, apenas transforma a “mito-grafia” precedente em “mito-logia”. Com os Pré-socráticos, o discurso lógico ainda caminha, de início, a par do mito; posteriormente, continuará a pensar sobre ele; finalmente, ocupará o seu lugar, originando aquilo que, em contexto grego, já não é mais Religião Política, mas propriamente Teologia Política. Num certo sentido, a Teologia foi, na sua morfogénese grega, não só naturalmente Filosófica, mas também necessariamente Política. Quer dizer, pela *logia* que ostenta em epígrafe, a Teologia grega contribuiu para conferir a legitimação de que a nova

forma de organização da Polis grega carecia e que os textos épicos já não se encontravam em condições de oferecer.

A consciência filosófica desse limite épico, bem como a correlativa necessidade de legitimar o emergente poder político dos magistrados (*arkhontes*) por via “logóica”, atinge em Platão o seu extremo e desconcertante paroxismo. Com efeito, n’*A República* (que, em bom rigor, se deveria traduzir por “*Cidadania*”, por fidelidade à intitulação matricial *Politeia*) não se preconiza apenas uma política económica, social e educativa; Platão sugere que se invente também uma Teologia Política que refunde e legitime um poder instaurado, organizado e exercido segundo critérios filosóficos de Justiça:

«Eu respondi: – Ó Adimanto, de momento, nem eu nem tu somos poetas, mas fundadores de uma cidade. Como fundadores, cabe-nos conhecer os moldes segundo os quais os poetas devem compor as fábulas, (...) mas não é a nós que cumpre elaborar as histórias.

– Está certo – declarou <Adimanto> –. Mas no tocante aos próprios moldes da teologia, queria eu saber quais seriam.

– Seriam do teor seguinte – respondi –. Tal como Deus é realmente, assim é que se deve ser representado (...).¹²

Conclusão

Seguindo a lição de Eric Voegelin na sua *New science of politics*, qualquer tipo de poder é portador de uma verdade cosmológica (na sua vontade de organização), de um vínculo existencial (na sua função de representação), e de uma referência transcendente (na sua necessidade de

12. καὶ ἐγὼ εἶπον: ὦ Ἀδείμαντε, οὐκ ἐσμὲν ποιηταὶ ἐγὼ τε καὶ σὺ ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ’ οἰκιστὰὶ πόλεως: οἰκισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς (...), οὐ μὴν αὐτοῖς γε ποιητέον μύθους, ὀρθῶς, ἔφη: ἀλλ’ αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἶεν; τοιοῦδε πού τινες, ἣν δ’ ἐγώ: οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὦν (...): PLAT., *R.*, 378 e – 379 a

legitimação).¹³ Nesse sentido, é tão plausível afirmar que toda a Teologia é, por natureza, política no seu fundamento cosmológico e existencial, como sustentar que toda a Política, embora transpire e conspire na terra, tende a uma legitimação de tipo teológico na sua vontade de firmamento.

Ora, enquanto as épicas homérica e hesiodina espelharam um esforço para legitimar a superioridade aristocrática das *basileiai*, abrindo o precedente para a concepção grega de auto-suficiência (*autárkeia*) da Polis, já o cristianismo, na sua subliminar projecção secularizada, abriu, por seu turno, o precedente para uma concepção de autonomia, num itinerário que evolui gradualmente desde os reinos feudais da medievalidade e dos principados renascentistas para os Estados soberanos da modernidade, envolvendo, de permeio, alguns projectos de episódica e efémera dimensão imperial.

É no interior desses nós mediacionais e secularizados de legitimação do poder que se domicilia uma Teologia Política que, no fundo e salvas as devidas distâncias, muito deve à germinal concepção de Religião Política na Grécia antiga.

Bibliografia Auxiliar

- Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. A complete translation of the Fragments in Diels*, transl. Kathleen FREEMAN, Oxford: Blackwell, 1948
ARISTÓTELES, *Metafísica*, ed. trilingue, trad. Valentín Yebra, Madrid: Gredos, 1982
ARISTÓTELES, *Política*, ed. bilingue, trad. António Amaral e Carlos Gomes, Lisboa: Vega, 1998

13. VOEGELIN Eric, *A nova ciência da política*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, pp. 38-87

- BENVENISTE Émile, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid: Taurus, 1984 [vide Parte II: Poder, derecho, religión (cap. 3. La realeza helénica, pp. 252-258; cap. 4. La autoridad del rey, pp. 259-263; cap. 7. Kratos, pp. 280-287; cap. 8. Realeza y nobleza, pp. 288-290)]
- BREMMER Jan, «Secularisation. Notes Toward a Genealogy», in *Religion: Beyond a Concept*, ed. DE VRIES Hent, New-York: Fordham University Press, 2008, pp. 430-437
- FEUERBACH Ludwig, *A essência do cristianismo*, trad. Adriana Serrão, Lisboa: FCG, 2001
- LESKY Albin, *História da Literatura Grega*, trad. por Manuel Losa, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995 [vide III: A epopeia homérica (A. A Ilíada e a Odisseia: 2. Assunto e estrutura da Ilíada, pag. 37; 4. A questão homérica, pp. 53-56)]
- MONOD Jena-Claude, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumemberg*, Paris, Vrin: 2002
- PEREIRA Miguel B., *Modernidade e Tempo: para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra: Livraria Minerva, 1990
- PÉTREMENT Simone, *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Paris: Cerf, 1984
- PLATÃO, *A República*, trad. por Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983
- SCHMITT Carl, *Teología Política*, trad. Francisco J. Conde – Jorge N. Pérez, Madrid: Editorial Trotta, 2009
- TSCHANNEN Olivier, *Les théories de la sécularisation*, Genève: Droz, 1992
- VEGETTI Mário, *L'homme et les dieux*, in A.A.VV., *L'Homme Grec*, sous la dir. de Jean-Pierre Vernant, Paris: Éditions du Seuil, 1993 [vide pp. 319-355]

- VERNANT Jean-Pierre, *Origens do pensamento grego*, trad. por Manuela Torres, Lisboa: Teorema, 1997 [vide cap.s II: A realeza micénica; III: A crise de soberania; IV: O universo espiritual da polis (pp. 23-76)]
- VOEGELIN Eric, *A nova ciência da política*, trad. Por José Viegas Filho, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982 [vide Parte I, cap. 4: A representação no sentido existencial (pp. 38-39); Parte II, cap. 2: A sociedade como representante da ordem cósmica (pp. 50-53); Parte IV, cap. 1: A vitória do Cristianismo. Desdivinização da esfera política e redivinização (pp. 85-87)]
- VOEGELIN Eric, *Ciencia, Política y Gnosticismo*, Madrid: RIALP, 1973

SOCIEDADE CIVIL E ASSOCIATIVISMO: A ARTE DE VIVER EM COMUM

Introdução

Todos conhecemos – e nunca será demais recordá-lo – aquela afamada passagem do livro dos Génesis, onde Deus, ao finalizar a obra da criação, depois de ver que tudo era bom, parece ter deixado escapar algo: «não é bom que o homem esteja só» (Gn 2,18). Independentemente do nosso grau de adesão religiosa à narrativa sagrada, o relato épico da criação divina coloca o homem no fio da navalha de um desafio: o de tornar humana a argila de que foi feito, assumindo em mão o aperfeiçoamento solidário da sua aparente condição solitária. A passagem do conhecimento de um “eu” cheio da certeza de si ao reconhecimento de um “tu” em cuja presença enigmática e provocadora se deve domiciliar um “eu-contigo-e-para-ti”, parece constituir o ápice criativo da realização humana não apenas enquanto indivíduo ou sujeito, mas enquanto pessoa em relação com o outro.

Está-se mesmo a ver: a trama relacional que entrelaça – desde a elementar forma do vínculo conubial até às formas mais vastas e complexas que urdem a vida colectiva – cada uma das vidas humanas, só numa comunidade de vida adquirem sentido pleno. Enquanto jogados nesse horizonte relacional, não somos impedidos apenas a olhar-para-o-outro, mas igualmente interpelados no sentido de, na medida do possível, olhar-por-ele.

Aristóteles, um dos primeiros pensadores a reflectir de forma sistematizada e estruturada nessa dimensão relacional da vida humana, gostava de enfatizar, com a argúcia que lhe era peculiar, que o homem sem convivência social seria como que a peça isolada de um jogo, i.e. irreconhecível como tal e, portanto, inútil; nessa condição absolutamente solitária, seria ou um deus ou uma fera, i.e. tornando-se sobrehumano ou desumano para os demais. Mas porque efectivamente não é nem deus nem fera – embora por vezes dê mostras de parecê-lo –, ele atesta a sua humanidade estabelecendo interacções de tipo amoroso, amigável ou mutualista quer em comunidades (das familiares às religiosas), quer em colectividades (das desportivas às filantrópicas), quer em associações (das profissionais às corporativas), quer em parcerias (das comerciais às científicas), quer em alianças (das partidárias às militares), quer em tratados (dos internacionais aos globais).

Na verdade, mesmo antes de assumir um pacto de sujeição a uma autoridade legitimamente constituída (seja ela política, militar, civil ou religiosa), o ser humano já selou implicitamente um pacto de associação cuja razão de ser assenta no gesto inaugural de se vincular ao outro não para ter poder sobre ele numa lógica de dominação ou de subjugação, mas para lhe proporcionar o poder de realizar o seu potencial numa lógica de serviço e de promoção. Sucede, todavia, que esse acto instaurador de vinculação social baseada na confiança, na liberdade e na reciprocidade não pode de modo algum ser desligado da forma como o ser humano adquire e distribui o que tem ao seu dispor em termos de bens e recursos.

Ora, entre as legítimas possibilidades que se polarizam entre, por um lado, a propriedade pública dos bens e recursos do Estado, cuja posse sendo de todos acaba por ser de ninguém, e, por outro, a propriedade individual dos bens e recursos privados, cuja posse redundando na maximização dos interesses particulares, existe um limiar intermédio cuja formulação encontra no pensador medieval S. Tomás de Aquino um

estimulante precedente teórico: trata-se da tese que consagra a ideia de um «destino universal dos bens privados em vista do bem comum». Em breves traços, a dita tese tomista postula que a propriedade é de cada um quanto à posse, mas não exclusivamente para si quanto ao uso, na medida em que este deve ser otimizado em benefício de cada comunidade. Aos nossos ouvidos, o argumento de S. Tomás pode soar a contrassenso, mas é cristalino na sua formulação: «*Relativamente às coisas exteriores tem o homem dois poderes. Um é o de administrá-las e distribuí-las. E, quanto a isso, é-lhe lícito possuir coisas como próprias, (...) <visto que> ele é mais solícito em administrar o que a si só lhe pertence, do que o comum a todos ou a muitos. (...) O outro poder que tem o homem sobre as coisas exteriores é o <de fazer> uso delas. E, quanto a isso, o homem não deve ter as coisas exteriores como próprias, mas como comuns, de modo que cada um as comunique facilmente aos outros, quando delas tiverem necessidade*»¹. Reformulando: os bens pertencem a cada um a título de propriedade, mas a sua apropriação adquire uma mais-valia relacional enquanto administrados e dispostos no seu uso para o bem comum.

O quadro conceptual tomista serve, por assim dizer, de mote preliminar a três eixos de análise: o primeiro prende-se com a relação intrínseca entre **sociabilidade** e **associação**; o segundo atém-se ao vínculo essencial entre **associativismo** e **compromisso cívico**; o terceiro decorre do nexó irreduzível entre **sociedade civil** e **bem-comum**. Detenhamo-nos em cada um deles.

1. Sociabilidade e associação: arqueologia conceptual em Aristóteles e Tocqueville

O ser humano não se constrói nem se realiza isoladamente; tal indicativo constitui a chave de sentido para estruturar uma existência que, por mais solitária que se pretenda, só se mantém e perdura na abertura relacional à presença do outro. A abertura que a relação promove desem-

1. THOMAS AQUINAS, *Suma Theologiae*, q66, IIa-IIae, art. 1º e 2º

penha, por conseguinte, um papel essencial na socialização da pessoa, adensando as suas mais amplas possibilidades quando é edificada na base da confiança recíproca, ainda que tal condição fiduciária corra o risco de constantemente se enredar nas armadilhas de um individualismo disfarçado de igualitarismo. Em face de tal possibilidade, adverte Emmanuel Mounier, na sua obra *Tratado do Carácter*: «se existe entre os seres humanos uma igualdade essencial que contesta todas as igualdades empíricas, trata-se de uma igualdade de vocação, não de nivelamento. Ela deve abrir a todos a possibilidade de um destino equivalente, (...) em que a generosidade é a regra própria. Quando o sentimento igualitário apenas visa uma ordem matemática de distribuições, ele entrega à avaréza instintiva aquilo que parece brotar dos bons sentimentos (...); nesse caso, o indivíduo quer sacrificar à comunidade algumas das suas pulsões que a sua inveja natural levanta contra vida social, mas <só na medida em que espera obter dela> um equivalente estrito. Se <tal não lhe for> concedido, exige que ao menos os outros sejam privados do <que lhes é> devido, (...) <transformando em> hostilidade primitiva (...) <uma> ligação positiva <e uma> identificação <com o> outro <aquilo que não passa de mero> egoísmo individual. Por isso <muitos daqueles> que estão sempre a reclamar pelos seus “direitos”, (...) recorrem <a> todos os meios para que as suas acções sejam feitas pelos outros, dispensando-se a si próprios de fazê-las»². Ora, justamente para precaver o risco – sempre possível – de colapsar numa pulsão individualista, é que a tarefa constitutiva de socialização só se afigura viável enquanto politicamente organizada, por mais insólito ou paradoxal que isso possa parecer.

Num afamado e amplamente glosado passo inaugural do tratado da *Política*, refere Aristóteles: «**o homem é por natureza um vivente político** (...), e a razão (...) é óbvia: (...) apenas o homem, de entre todos os animais, é detentor de palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou

2. MOUNIER, *Traité du caractère*, II, 509; trad. apud COSTA Daniel, *A emergência e a insurgência da pessoa humana na história*, Tese de pós-graduação em Filosofia, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009, pp. 595-596

sofrimento, (...) o discurso, por outro lado, serve para exprimir o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. (...) Ora, é a comunidade destas [subent. experiências] que produz a família e a cidade».³ Na urdidura teórica do excerto, duas implicações podem ser desde já extraídas: 1. o homem é um vivente político porque, na sua condição radical, é possuidor de palavra e, por conseguinte, aberto por natureza à comunicação relacional; 2. o discurso não serve apenas para nomear, declarar, enunciar, mas para exprimir vivências práticas cujo sentido adquire máxima espessura num horizonte de cooperação. Noutro passo da *Política*, não menos relevante para o nosso propósito, o nosso filósofo grego afirma: «é evidente que a cidade é, por natureza, anterior ao indivíduo porque se um indivíduo separado não é auto-suficiente, permanecerá em relação à cidade como as partes em relação ao todo (...). Quem for incapaz de se associar ou não sinta essa necessidade por causa da sua autosuficiência não faz parte da cidade e, nesse caso, será um bicho ou um deus».⁴ A partir do exposto, Aristóteles mostra até que ponto o horizonte da suprema realização humana se configura na experiência de partilha relacional de um espaço comum, teleologicamente hierarquizado desde os níveis mais elementares de cooperação familiar até aos níveis mais complexos de vivência em comunidade política. Não há socialização sem politização, e vice-versa. Ora, é justamente no ponto de intersecção dessa confluência que a experiência associativa adquire máxima relevância, enquanto expressão de uma cidadania participativa.

A reflexão de Alexis de Tocqueville pode ser-nos útil nesta incursão, justamente por nos mostrar, de forma bem elucidativa, até que ponto o espírito cívico que subjaz à tradição cultural norte-americana decorre de um impulso associativo e participativo cujo persistente cultivo se revelou vital para a manutenção das suas instituições políticas. Chegado a Nova Iorque em 1831, e após uma aturada observação *in loco* do fun-

3. ARIST., *Pol.*, I, 2, 1253a 2-18

4. *Ibid.*, 1253a 20-29

cionamento do regime político e da vida social dos norte-americanos, o autor condensa e sistematiza o precioso resultado das suas investigações na sua afamada obra *A democracia na América*, inicialmente publicada em dois volumes entre 1835 e 1840. Nessa obra, o autor não se limita apenas a descrever origens étnicas, usos e costumes, organização social e modos de funcionamento do sistema político. Ele pretende também sondar um fenómeno de difícil apreensão empírica, cujo desafio politológico consistia em esclarecer a relação entre Estado e Sociedade civil, no contexto de um desígnio de democratização universal e irreversível não apenas da sociedade norte-americana, mas também de todas as sociedades que pretendessem atingir os seus níveis desenvolvimento daquela.⁵ Cedo se apercebeu o autor de que o desfecho bem-sucedido desse modelo inspirador muito dependia do equilíbrio entre duas dimensões humanas aparentemente inconciliáveis na sua imediata oposição, mas desejavelmente articuláveis na sua promissora simbiose: liberdade e igualdade. Refere Tocqueville: «a igualdade produz, com efeito, duas tendências: uma conduz os homens diretamente à independência e os pode impelir de repente para a anarquia; a outra os conduz por um caminho mais longo, mais secreto, mais seguro, para a servidão».⁶ Embora apocalíptica, a afirmação consigna apenas o lance prelude de uma interpelação ainda mais desconcertante: a democracia não nasceu para nos educar, como se de uma instância normativa e correctiva se tratasse; pelo contrário, para que a democracia não se vire contra nós, cabe-nos cultivá-la e requalificá-la incessantemente, dada a fragilidade e vulnerabilidade da sua origem, natureza e limites. À primeira vista, o pensador francês parece frustrar as nossas expectativas mais optimistas: mais do que garantir a igualdade – podendo sempre esta resvalar para um mortífero igualitarismo – um Estado politicamente mobilizado por desígnios de-

5. Vide CREMONESE Dejalma & CORREA Ricardo, «Participação e associações livres: os fundamentos da democracia em Tocqueville», in *Revista Espaço Acadêmico* (UEM) 88, (2008) pp. 1-7

6. TOCQUEVILLE Alexis de, *A democracia na América*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1987 (3. ed.), p. 512

mocráticos só atinge historicamente a sua plena maturação sistémica, funcional e orgânica se alicerçado na participação directa dos cidadãos na gestão da coisa pública e na administração dos assuntos comuns.⁷

Não é de estranhar, portanto, que a exuberante descrição tocquevilleana da vitalidade cívica dos norte-americanos da época orbite em torno do conceito de «associação». Com efeito, a América representa para o autor o espaço não apenas geopolítico mas também “mental” e “espiritual”, diríamos assim, a partir do qual a dinâmica associativa pode projectar todo o seu potencial de desenvolvimento.⁸ Não resisto em dar voz à forma como o autor condensa a sua reflexão num breve *flash* do quotidiano: «mal desembarcamos em solo americano, vemo-nos no meio de uma espécie de tumulto; de todas as partes eleva-se um confuso clamor; mil vozes chegam ao mesmo tempo aos nossos ouvidos, cada qual a exprimir algumas necessidades sociais. À nossa volta, tudo se movimenta: aqui é o povo de um bairro que se reúne para saber se há-de construir uma igreja; ali, trabalha-se para escolher um representante; mais além, os delegados de um cantão dirigem-se à cidade a toda pressa, a fim de deliberar sobre certos melhoramentos locais; noutra parte, são os agricultores de uma aldeia que abandonaram seus afazeres para discutir o plano de uma estrada ou de uma escola. Reúnem-se cidadãos com a finalidade exclusiva de declarar que desaprovam a marcha do governo, ao passo que outros se reúnem a fim de proclamar que os homens da administração são os pais da pátria».⁹ A participação cívica, segundo Tocqueville, não é anárquica, mas antes pressupõe um ecossistema de interesses e de poderes organizados em instituições de diversa índole, cujo entrelaçamento reticular deve ser politicamente assegurado em vista do bem de cada comunidade livremente constituída.¹⁰

7. Cf. *Ibid.*, p. 127

8. Cf. *Ibid.*, 146-147

9. *Ibid.*, 187-188

10. Cf. *Ibid.*, 391

2. Associativismo e compromisso cívico: fisionomia portuguesa

Será verdadeiramente democrática uma sociedade que apenas se limite a adoptar a democracia como regime político? Não necessariamente. A correlação entre as duas possibilidades é apenas nominal e formal, visto que, na prática, as condições que permitem sedimentar uma democracia no subsolo do seu enraizamento cívico depende, em boa medida, da forma como Estado e Sociedade civil interagem no ecossistema das suas instituições políticas e dinamismos sociais.

O conceito de “democracia associativa” contém implícita, por conseguinte, a ideia de que a democracia está, funcional e normativamente, dependente de uma vida associativa intensa.¹¹ Nesse sentido, as associações são uma pré-condição indeclinável do funcionamento da democracia: esta revelar-se-á tanto mais forte quanto mais elevados forem os índices de participação cívica, o que, verdade seja dita, parece não ser apanágio da realidade portuguesa. Impõe-se, portanto, um brevíssimo diagnóstico.

Em primeiro lugar, importa sublinhar que as associações não são todas iguais. Existem diversos tipos de movimentos, entidades e organizações de cariz associativo, cuja designação assume contornos jurídicos diferenciados: podem ser cooperativas, de voluntariado, sem fins lucrativos, etc. Quanto ao âmbito geográfico de implantação, elas podem ser locais, regionais, nacionais e supranacionais. No que concerne ao modelo organizativo, as mesmas podem exibir uma forma mais ou menos flexível, consoante o tipo de gestão que lhe é inerente. Neste particular, o que se passa concretamente em Portugal?¹² Estudos levados a cabo por Manuel

11. Vide, a propósito, o esclarecedor estudo de COELHO Sandra, *Participação social e associativismo em Portugal: breves apontamentos de um estudo de caso de uma associação de promoção do Comércio Justo*, Porto: Instituto de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1-18

12. Para um breve conspecto sobre a evolução histórica do Associativismo em Portugal, vide TAVARES Cárina, *O Associativismo e a Participação Cívica dos Jovens em Meio Rural*, Dissertação de Mestrado em Serviço Social, Universidade Católica Portuguesa, Centro Regional das Beiras - Pólo de Viseu Departamento de Economia, Gestão e Ciências Sociais, Viseu, 2011, pp. 15-19

Villaverde Cabral sobre a sociedade portuguesa¹³ dão conta, com efeito, de uma crescente distanciação entre agentes sociais e actores políticos, a par de uma desmobilização cívica associada ao acumular de défices de cidadania nas várias esferas sociais. Onde residirão as causas de tais bloqueios e constrangimentos?

Embora convenha não esquecer a multiseccular influência social das Misericórdias, historicamente considera-se que foi nos primórdios do século XIX que o associativismo em Portugal teve a sua primeira manifestação. É no contexto da revolução liberal que um conjunto de associações populares procuram dar resposta a problemas de matiz essencialmente laboral. Com a instauração da República, caberá predominantemente aos sindicatos agrícolas dar corpo e voz ao impulso associativista que, tímida mas gradualmente, parece começar a consolidar raízes na sociedade portuguesa. É, todavia, com o eclodir da revolução de Abril de 74 que se abre abrem definitivamente um espaço de crescente influência e impacto para o associativismo, a reboque das liberdades e direitos de cidadania que o novo dispositivo Constitucional parecia consagrar. Com o processo de adesão do país à Comunidade Económica Europeia (CEE), no idos anos de 85-86, o movimento associativo conhece uma considerável alavancagem, somando novas associações aos movimentos associativos já preexistentes. Por fim, com o torrencial afluxo de fundos comunitários, no quadro de reforço da coesão social e económica europeia, proliferam nas últimas duas décadas oportunidades de envolvimento da sociedade civil como resposta imediata ao desenvolvimento estrutural do país.

Entretanto, em jeito de balanço desse ciclo histórico, são produzidos vários estudos comparativísticos sobre índices de associativismo no contexto europeu, nos quais Portugal exhibe rácios persistentemente

13. Cit. por LOPES João Teixeira, «Política do vivido e acção política», in *Democracia, Novos Desafios e Novos Horizontes*, Oeiras: Celta Editores 2004, p. 303

baixos por habitante.¹⁴ Graças ao tratameto e cruzamento estatístico de dados cada vez mais extensos, heterogéneos e fiáveis, somos chamados à atenção para as profundas assimetrias espelhadas nos indicadores respeitantes ao associativismo português quando comparados com os da esmagadora maioria dos países europeus, designadamente os nórdicos. É certo que metade das associações que hoje temos em Portugal surgiram no pós 25 de Abril de 74, não só dando seguimento às actividades de colectividades mais “convencionais”, mas também propiciando novos formatos de associativismo: de defesa do património, dos consumidores, do ambiente; de apoio à vítima; de moradores; de estudantes; da família; da pessoa portadora de deficiência etc., e, mais tarde, na década de oitenta do século XX, de forma estruturada com as IPSS’s (Instituições Particulares de Solidariedade Social). Apesar disso, não deixa de ser perturbante – ao arrepio, alias, de alguns clichés enraizados no imaginário colectivo – que as estatísticas disponíveis indiquem de forma persistente uma escassíssima participação dos portugueses em organizações associativas, fenómeno que não parece dar sinais de reversão num momento em que a democracia representativa, exibindo de há algum tempo a esta parte alarmantes sintomas de erosão orgânica e sistémica, se vê cada mais confrontada com o papel que poderão vir a ter (se é que já não têm...) as novas tecnologias da informação e da comunicação – particularmente a Internet e as redes sociais – enquanto meios capazes de mobilizar os sujeitos para a intervenção cívica e colectiva.¹⁵

14. Vide designadamente VALA Jorge - CABRAL Manuel Villaverde & RAMOS Alice (Orgs.), *Atitudes Sociais dos Portugueses 5 Valores Sociais: mudança e contrastes em Portugal e na Europa*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003; também a propósito VIEGAS José - FARIA Sérgio & SANTOS Susana, «Envolvimento associativo e mobilização cívica. O caso português em perspectiva comparativa e evolutiva», in *A Qualidade da Democracia em Debate. Deliberação, Representação e Participação Políticas em Portugal e Espanha*, org. José VIEGAS - Sérgio FARIA & Susana SANTOS, Lisboa: Mundos Sociais, 2010, pp. 157-180

15. Vide em particular MORAIS Ricardo - SOUSA João, «Do envolvimento associativo à mobilização cívica: o potencial das redes sociais», in *Atas do VII Congresso Português de Sociologia - Sociedade, Crise e Reconfigurações, Área Temática Arte, Cultura e Comunicação, Mesa nº 4 - Cultura Digital, Ciberespaço e Cidadania*, Manuel Carlos Silva & Ana Romão (Eds.), Associação Portuguesa de Sociologia (APS), Faculdade de Letras, Faculdade de Psicologia e Educação, Universidade do Porto, 2012

Ao compilar uma apreciável massa de dados com base em vários estudos dispersos, a Confederação Portuguesa das Colectividades de Cultura, Recreio e Desporto¹⁶ disponibilizou recentemente um precioso conjunto de indicadores a partir dos quais facilmente se infere que o associativismo se polariza em Portugal em torno de três eixos principais: cultura, desporto e lazer. Todas as restantes esferas, desde as assistenciais às sindicais, ainda se encontram consideravelmente desguarnecidas ou já em notória perda de influência e de impacto: no caso daquelas, no que respeita aos modelos de intervenção em face dos novos desafios sociais; no caso destas, no tocante às narrativas que estruturam e operacionalizam as prioridades reivindicativas.

Ainda assim, pergunta-se: as causas da “crise” de associativismo que parecem persistir no país dependerão apenas de um descomprometimento egoísta dos indivíduos? Para evitar a armadilha de um diagnóstico “moralista”, há quem aponte razões sistémicas bem mais pragmáticas e profundas, designadamente

- a renitência do poder político em articular Democracia Representativa com Democracia Participativa e Democracia Associativa
- a tendência do Estado para enredar e asfixiar as associações em meandros legislativos e burocráticos;
- o peso das colorações político-partidárias nos apoios concedidos a projectos de perfil associativo

3. Sociedade civil: paixão pelo bem-comum

A par das noções de Estado soberano e de Liberdade individual, o conceito de Sociedade civil emergiu na modernidade como susceptível de elevar à sua máxima expressão um conjunto de potencialidades com imediato impacto na vida individual e colectiva das sociedades. Dotada de uma autonomia suficientemente criativa para potenciar o legítimo

16. Vide GOMES Margarida, *O Associativismo*, in <http://efa-cidadaniaeprofissionalidade.blogspot.pt/2011/06/o-associativismo.html>

anseio de satisfazer supletivamente uma gama multiforme de necessidades, expectativas e potencialidades em vista do bem comum, a ideia de sociedade civil foi-se constituindo no interior de um complexo processo de diferenciação política e de cooperação societária para responder ao desafio humano de articular mediacionalmente o difícil equilíbrio entre a tutela pública do Estado e a iniciativa privada do Mercado.

Com o evoluir do tempo, verificou-se, todavia, que o Estado se foi tornando cada vez mais absoluto e até mesmo totalitário, enfraquecendo e asfixiando as energias criativas individuais e, com isso, adiando *sine die* as possibilidades de consolidação da sociedade civil; por outro lado, ao invés, naqueles raros casos em que a comunidade de cidadãos escapou com maior ou menor dificuldade dessa cilada mortífera, selando, para além do pacto de obediência e sujeição ao poder político instituído, pactos de cooperação reforçada, a sociedade civil cresceu e com ela o Estado ganhou acrescida vitalidade.

Ora, num tempo crepuscular de indefinição e encruzilhada como o nosso,

- a. em que a dinâmica história já não é protagonizada e calibrada pelas tradicionais rivalidades ideológicas de outrora;
- b. em que o estado se tomou grande demais para as pequenas tarefas (ainda por cima realizando-as mal e lentamente) e pequeno demais para os desafios globais;

não há que estranhar que o espaço deixado vago pela falta de presença dos clássicos modelos de organização do mundo e da sociedade seja ocupado por novas entidades orgânicas que, à luz do direito de associação, pretendem contribuir para a realização das potencialidades humanas além do sector privado e aquém do Estado.

Torna-se, pois, mais do que nunca, premente e legítima a questão: fará ainda sentido fazer a apologia da vida associativa no contexto crítico

de uma sociedade civil ameaçada por uma gradual reconfiguração de referências e valores?

Antes de mais, porém, importa tentar apreender o que é a sociedade civil.

Para além dos incontornáveis marcos teóricos¹⁷ que pontuam o contexto mental em que o conceito foi sendo forjado e recebendo novas aportações conceptuais – começando na modernidade com Hegel¹⁸, e continuando o seu percurso na actualidade com Habermas¹⁹ e a dupla Cohen-Arato²⁰, só para citar alguns exemplos – há um decisivo contributo que, dada a sua inegável e ainda não suficientemente atendida originalidade, convém não manter ocultado, a saber a perspectiva da

17. Vide a propósito LOEBEL Eduardo, «Sociedade Civil: Uma Perspectiva Histórica e Sociológica», in XXXI EnANPAD Rio de Janeiro, 2007, pp. 1-16

18. Para Hegel, só no plano da moralidade (*Sittlichkeit*) é possível articular o binómio Estado/Sociedade em três momentos [cf. HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*, São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 149] que correspondem a três esferas da acção humana: família, sociedade civil e Estado (*Ibid.*, p. 36). Baseada no associativismo e emergindo da pura afirmação dos interesses particulares, a Sociedade civil assegura dialecticamente um sistema conexo de necessidades (*Ibid.*, p. 167-168); apud LOEBEL Eduardo, «Sociedade Civil: Uma Perspectiva Histórica e Sociológica», vide supra not. 17

19. Segundo o ponto de vista de Habermas [cf. HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnelle*, Paris: Fayard, 1987] a capacidade de responder a exigências funcionais impostas pelo meio justifica a razão de ser dos sistemas institucionais, em face dos quais o mundo da vida se consolida em formas integradas de vida social por meio de normas consensualizadas num fluxo dinâmico de participação cuja racionalidade não só permite a diferenciação de subsistemas autónomos, como também instaura o horizonte utópico de uma sociedade civil bipolarizada no mundo da vida das pessoas e das famílias (esfera privada), por um lado, e do cidadão (esfera pública), por outro; apud LOEBEL Eduardo, «Sociedade Civil: Uma Perspectiva Histórica e Sociológica», vide supra not. 17

20. De acordo com a perspectiva de Cohen – Arato [cf. COHEN Jean – ARATO Andrew, *Civil society and political theory*, Cambridge: MIT Press, 1992], a sociedade civil abre e circunscreve o nível institucional do mundo da vida cuja explicitação envolve, num primeiro nível, a dimensão cultural e linguística, e, a um segundo nível, os respectivos componentes institucionais ou sociais, mediante um dispositivo comunicacional alicerçado em processos reprodução e de difusão cultural, de diferenciação estrutural e de reforço de socialização, por meio de instituições especializadas na transmissão de tradições, solidariedades e identidades, v.g. igrejas, associações culturais, escolas, etc. (*Ibid.*, p. 429); apud LOEBEL Eduardo, «Sociedade Civil: Uma Perspectiva Histórica e Sociológica», vide supra not. 17

Doutrina Social da Igreja [DSI].²¹ A esse propósito, não deixa de ser interessante notar que, no seu formato politológico mais elaborado, o conceito de «sociedade civil» tenha sido introduzido em Portugal pelo Professor Adriano Moreira num ainda pouco divulgado artigo «Estado, Igreja e Sociedade civil», publicado em finais da década de 70 na *Revista Portuguesa de Filosofia*.²² À luz do exposto, mantém-se actualíssima a chamada de atenção eclesial para a importância dos «corpos intermédios» no intuito de articular o papel dinâmico do Mercado como o papel estabilizador do Estado, impedindo que aquele se torne predatório e que este se torne prepotente: «o dever do Estado, em relação a estes bens, é antes o de valorizar todas as iniciativas sociais e económicas que têm efeitos públicos, promovidos pelas formações intermédias. A sociedade civil, organizada nos seus corpos intermédios, é capaz de contribuir para a consecução do bem comum pondo-se em uma relação de colaboração e de eficaz complementaridade em relação ao Estado e ao mercado» [DSI § 356]. Quer isto dizer que os ditos «corpos intermédios» dificilmente poderão estruturar os múltiplos campos de intervenção da sociedade civil sem que, para tal, se encontrem capacitados para gerar um necessário impulso de subsidiariedade: «a sociedade civil é entendida como o conjunto das relações entre indivíduos e entre sociedades intermédias, que se realizam de forma originária e graças à “subjetividade” criativa do cidadão. A rede destas relações revitaliza o tecido social e constitui a base de uma verdadeira comunidade de pessoas, tornando possível o reconhecimento de formas mais elevadas de sociabilidade. (...) Todas as sociedades de ordem superior devem pôr-se em atitude “subsidiária”, i.e. de apoio, promoção e incremento em relação às menores. Desse modo os corpos sociais intermédios podem cumprir adequadamente as funções que lhes competem, sem ter que cedê-las injustamente a outros entes sociais de nível superior, pelas quais acabariam por ser

21. Vide AAVV, *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, org. Conselho Pontifício «Justiça e Paz», Lisboa: Principia Editora, 2005

22. Cf. MOREIRA Adriano, «Estado, Igreja e Sociedade civil», in *Revista Portuguesa de Filosofia* XXXV (1979) 4, 337-349

absorvidos e substituídos na sua dignidade própria e no seu espaço vital» [DSI §§ 185-186].

Os benefícios e virtudes das redes institucionais e dos grupos comunitários tornam-se obviamente indiscutíveis, mas simultaneamente portadores de uma ambivalência: deles tanto pode resultar um excessivo optimismo face à capacidade de iniciativa dos cidadãos, como uma generalizada descrença sobre o papel do poder político e da sua expressão legitimada em Estado. Os dois extremos são negativos, porquanto nascem da incapacidade para perceber até que ponto a dinâmica da sociedade civil interage com a dinâmica do estado em concursividade inclusiva e supletiva e não em competição excludente e inibidora. Por essa razão se afigura tão esclarecedora a posição da Doutrina Social da Igreja no tocante ao problema do ponto de fricção entre as dimensões política e cívica da vida em comunidade: «a responsabilidade de perseguir o bem comum compete não só às pessoas consideradas individualmente, mas também ao Estado, pois que o bem comum é a razão de ser da autoridade política. Na verdade, o Estado deve garantir coesão, unidade e organização à sociedade civil da qual é expressão, de modo que o bem comum possa ser conseguido com o contributo de todos os cidadãos. O indivíduo humano, a família, os corpos intermédios não são capazes por si próprias de chegar ao seu pleno desenvolvimento; daí serem necessárias as instituições políticas, cuja finalidade é tornar acessíveis às pessoas os bens necessários — materiais, culturais, morais, espirituais — para levar uma vida verdadeiramente humana. O fim da vida social é o bem comum historicamente realizável» [DSI § 168].

Posto isto, poder-se-ia, em suma, definir genericamente a sociedade civil como uma rede intermédia de bens e serviços facultados por instituições de origem privada e finalidade pública cuja cooperação espontânea e criativa visa a prossecução de actividades artísticas, cívicas, recreativas, filantrópicas, espirituais, assistenciais, sociais, económicas e patrimoniais, articulando de forma organizada interesses, meios e recursos em vista da promoção do bem comum. Ocupando um espaço

intermédio entre a licitude do interesse privado e a legitimação do interesse público, a sociedade civil exerce o seu poder fáctico em torno de um amplo e diferenciado espectro de realizações cuja abrangência se alarga progressivamente desde as famílias e micro comunidades até às organizações não-governamentais de alcance global, passando por igrejas, institutos religiosos, universidades, fundações, clubes desportivos, meios de comunicação, redes de informação, grupos de pressão e associações de múltipla natureza e extensão, com as mutualistas, artísticas, assistenciais, lúdicas, profissionais, etc. O espectro de possibilidades, como se vê, é vastíssimo.

Já em termos mais restritos, a sociedade civil pode, por outro lado, ser definida como um domínio de ordem espontânea e criativa, no qual entidades de cariz associativo se dedicam à promoção de um multifacetado leque de actividades que se polarizam em torno de interesses locais, regionais, cívicos, recreativos, culturais, desportivos, ambientais, patrimoniais, reivindicativos, entre outros mais. Em suma, constituída por dinâmicas associativas de origem privada e finalidade pública, a sociedade civil viabiliza a coexistência de instituições entrosadas e sobrepostas em rede, abrindo um espaço de autonomia criativa para onde podem convergir simultaneamente o valor supremo do sector privado, i.e. a liberdade de iniciativa, bem como o valor sagrado do sector público, i.e. a promoção do bem comum. É com base nessa dinâmica reticular que o associativismo pode e deve contribuir para materializar todo o potencial das comunidades humanas através de um processo de subsidiaridade matizada, de devolução de poderes, de organização de interesses e de participação cívica, conforme aquela sábia máxima “tanta sociedade quanto possível, tanto estado quanto necessário”...

Conclusão

A participação dos portugueses nas actividades associativas afigura-se de baixa densidade e de reduzida intensidade. Uma larga franja de portugueses não colabora nem muito menos pertence a nenhuma

associação. E mesmo quando pertence, muito dificilmente participa: o cartão de sócio jaz algures no fundo de uma gaveta raramente aberta. Só após o 25 de Abril de 1974 é que se poderá falar de um aumento da participação social, muito provavelmente em virtude do abrandamento da pressão social e cívica em que o país mergulhara durante um longo ciclo de paternalismo político. Porventura a descompressão social motivada pela transição de um regime autoritário para um sistema democrático ajude a explicar o fenómeno: ainda assim, os escassos estudos empíricos disponíveis sugerem que o incremento de consciência cívica e política se fica a dever mais à inércia colectiva inerente a uma fase de transição do que propriamente a uma alteração substantiva de mentalidades, valores e comportamentos normalmente implicados numa transição de fase. Talvez essa diluída expressão social da dinâmica associativa dos portugueses possa encontrar explicação plausível não apenas numa assimilação ainda muito pouco interiorizada do direito constitucional de livre associação, mas também, o que não é de excluir, devido à imaturidade do sistema democrático português no que concerne à acumulação daquele capital de confiança indispensável não só para acreditar no poder político, como, mais decisivo ainda, para, em espírito de entreatada e colaboração, interagir e cooperar com eficácia na prossecução de objectivos comuns.

Seja como for, certo é que, mesmo continuando a exhibir índices de associativismo participativo muito baixos – para não dizer confrangedores, quando comparados com outras latitudes – parece existir um crescimento gradual na vontade de “aderir” a iniciativas de afirmação cívica (muitas delas disruptivas, intermitentes e inorgânicas, é verdade), numa tendência consistente que não encontra para já qualquer desmentido estatístico. A chave para potenciar esse desejo de “marcar presença” e de “fazer-se ouvir” parece dever-se a uma Sociedade civil cada vez mais consciente do seu potencial de diferenciação. Com efeito, ao preencher mediacionalmente o limiar onde o Estado e o Mercado se bifurcam nos seus interesses e se entrechocam nas suas finalidades, a Sociedade civil

oferece às comunidades humanas organizadas uma possibilidade de realização criativa que combina simultaneamente a liberdade de iniciativa, típica da esfera privada, bem como a prossecução do bem comum, típica da esfera pública. É nesta mistura bem doseada de estímulo à iniciativa privada e de paixão pelo bem comum que se plasma a vida associativa no seu todo, através de um processo de complexificação crescente baseado em liberdade criativa e confiança recíproca.

Independentemente daquilo que a dinâmica histórica lhe reservar, uma coisa parece certa: se e quando ocorrer, a devolução de poderes à sociedade civil apenas terá viabilidade se for operada no quadro de um estado de direito democrático, de modo a assegurar ao maior número possível de indivíduos os benefícios de uma cidadania participativa. Uma valorização da sociedade civil que se faça em detrimento da sustentação política numa comunidade de cidadãos iguais e livres subestima fatalmente o enraizamento humano naquela inalienável identidade cultural de que qualquer dinâmica associativa faz parte e que a mesma pode e deve potenciar.

Bibliografia referenciada

- AAVV, *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, org. Conselho Pontifício «Justiça e Paz», Lisboa: Principia Editora, 2005
- ARISTÓTELES, *Política*, Lisboa: Nova Vega Editora, 2016
- COELHO Sandra, *Participação social e associativismo em Portugal: breves apontamentos de um estudo de caso de uma associação de promoção do Comércio Justo*, Porto: Instituto de Sociologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1-18
- COHEN Jean – ARATO Andrew, *Civil society and political theory*, Cambridge: MIT Press, 1992
- CREMONESE Dejalma & CORREA Ricardo, «Participação e associações livres: os fundamentos da democracia em Tocqueville», in *Revista Espaço Académico* (UEM) 88, (2008) pp. 1-7

- GOMES Margarida, *O Associativismo*, in <http://efa-cidadaniaeprofissionalidade.blogspot.pt/2011/06/o-associativismo.html>
- HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnelle*, Paris: Fayard, 1987
- HEGEL G. W. F., *Princípios da filosofia do direito*, São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 149
- LOEBEL Eduardo, «Sociedade Civil: Uma Perspectiva Histórica e Sociológica», in XXXI ENANPAD Rio de Janeiro, 2007, pp. 1-16
- LOPES João Teixeira, «Política do vivido e ação política», in *Democracia, Novos Desafios e Novos Horizontes*, Oeiras: Celta Editores 2004
- MORAIS Ricardo - SOUSA João, «Do envolvimento associativo à mobilização cívica: o potencial das redes sociais», in Atas do VII Congresso Português de Sociologia - Sociedade, Crise e Reconfigurações, Área Temática Arte, Cultura e Comunicação, Mesa nº 4 - Cultura Digital, Ciberespaço e Cidadania, Manuel Carlos Silva & Ana Romão (Eds.), Associação Portuguesa de Sociologia (APS), Faculdade de Letras, Faculdade de Psicologia e Educação, Universidade do Porto, 2012
- MOREIRA Adriano, «Estado, Igreja e Sociedade civil», in *Revista Portuguesa de Filosofia XXXV* (1979) 4, 337-349
- MOUNIER Emmanuel, *Traité du character*, II, 509; trad. apud COSTA Daniel, *A emergência e a insurgência da pessoa humana na história*, Tese de pós-graduação em Filosofia, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009
- TAVARES Cárina, *O Associativismo e a Participação Cívica dos Jovens em Meio Rural*, Dissertação de Mestrado em Serviço Social, Universidade Católica Portuguesa, Centro Regional das Beiras - Pólo de Viseu Departamento de Economia, Gestão e Ciências Sociais, Viseu, 2011
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Madrid: B.A.C., 1960
- TOCQUEVILLE Alexis de, *A democracia na América*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1987 (3. ed.)

- VALA Jorge - CABRAL Manuel Villaverde & RAMOS Alice (Orgs.), *Atitudes Sociais dos Portugueses 5 Valores Sociais: mudança e contrastes em Portugal e na Europa*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003
- VIEGAS José - FARIA Sérgio & SANTOS Susana, «Envolvimento associativo e mobilização cívica. O caso português em perspectiva comparativa e evolutiva», in *A Qualidade da Democracia em Debate. Deliberação, Representação e Participação Políticas em Portugal e Espanha*, org. José VIEGAS - Sérgio FARIA & Susana SANTOS, Lisboa: Mundos Sociais, 2010

Bibliografia complementar

- ALMOND Gabriel & VERBA Sidney, *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton (NJ): Princeton University Press, 1963
- AVRITZER Leonardo, «Sociedade civil: além da dicotomia Estado-mercado», in *Sociedade civil e democratização*, coord. Leonardo AVRITZER, Belo Horizonte: Del Rey Ed., 1994, pp. 23-40
- AVRITZER Leonardo, *Sociedade Civil e Democratização*, Belo Horizonte: Editora Del Rey, 1994
- CARVALHO António, *Associativismo, Inovação Social, Desenvolvimento*, Algés: Confederação do Desporto de Portugal, 2002
- DAGNINO Evelina, «Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania», in *Os anos 90*, org. Evelina DAGNINO, São Paulo: Brasiliense, 1994, pp. 103-115
- EBERLY Don E. (ed.), *Building a Community of Citizens: Civil society in the 21st Century*, Lanham: UPA, 1994
- HENRIQUES Mendo C., «Que há de novo na sociedade civil?» [Separata], in *Cultura* (Centro de História da Cultura – UNL) 16 (2003) 275-289
- MACEDO Jorge Braga – MALTEZ José Adelino & HENRIQUES Mendo Castro, *Bem Comum dos Portugueses*, Lisboa, Vega, 1999 (2ªed.)

- MEISTER Albert, *La Participation dans les Associations*, Paris: Éditions Économie e Humanisme, 1974
- PUTNAM Robert, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New-York: Simon Schuster, 2000
- SCHERER-WARREN Ilse, *Redes de movimentos sociais*, São Paulo: Loyola, 2005 (3ª ed.)
- VIEIRA Liszt, *Cidadania e globalização*, Rio de Janeiro: Ed. Record, 2004 (7ª ed.)

PARTE III *RELIGIO:*
SACRALIDADE
E TRANSCENDÊNCIA

TEOLOGIA FILOSÓFICA E FILOSOFIA DA RELIGIÃO: UMA DISCRETA E TANGÍVEL (DES)CONTINUIDADE NA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

De acordo com a lição aristotélica, a **filosofia primeira** [*prote philosophia*] reporta-se não só ao saber das primeiras causas e dos princípios supremos [cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982a 32 - 982b 2], mas também ao conhecimento do **ser-tal-como-ser** [*to on he on*] e respectivos atributos [cf. *Ibid.*, IV, 1, 1003a 20]. Todavia, ao sondar o fluxo de problemas e de aporias que percorre o Livro XII da *Metafísica*, bem como o reportório de metodologias e soluções de que o Estagirita lança mão para os enfrentar, importa não perder de vista que o rigoroso escrutínio metafísico da **substância** [*ousia*] tende a prolongar-se mais no campo de uma teologia filosófica do que propriamente no de uma fenomenologia da experiência religiosa. Isso não significa que o que designamos de filosofia da religião se encontre, à partida, liminarmente descartada desse horizonte reflexivo; todavia, ela insinuar-se-á, em tal contexto, a título meramente epilodal, afigurando-se intempestiva qualquer exegese que nos distraia do cenário estritamente ontológico em que se desenrola o enredo da especulação aristotélica sobre o ser.

Embora Aristóteles utilize amiúde o inciso **o ser diz-se de muitos modos** [*to on pollakos legetai*: cf. *Ibid.*, I, 9, 992b 19; IV, 2, 1003a 33; b 5; VI, 2, 1026a 33; 1028a 5; VII, 1, 1028a 10; 1028a 33], é na noção de substância

que assenta aquela ciência que, desde o empreendimento editorial de Andronico de Rodes, persistiu sob o designativo de **metafísica** [*ta meta ta physika*]. Grafada umas vezes como *ousia* [forma participial de *einai*: ser] e outras quantas como *hypokeimenon* [forma participial de “*hypokeisthai*”: encontrar-se debaixo; estar sob], a noção de substância incorpora na metafísica aristotélica três matizes distintos [cf. *Ibid.*, VII, 3, 1029a 3]: o de **matéria** [*hylē*], o de **forma** [*eidos* ou *morphe*], e o de **sínolo** [*synolon*: **composto** (**hilemórfico** <matéria e forma>)]. Esta tríplice acepção confere ao conceito de substância não uma significação linear e unívoca, mas uma gama polícroma de sentidos, a saber: **essência/existência determinada** [*ousia / to ti en einai*: cf. *Ibid.*, VII, 6, 1031a 18]; **suporte onde algo assenta** [*hypokeimenon*: cf. *Ibid.*, VII, 3, 1028b 36]; **género/espécie** [*eidos/genos*: cf. *Ibid.*, 28, 1024a 29ss]; **ipseidade** [*kath' auto*: cf. *Ibid.*, V, 18, 1022a 25-27]; **unidade** [*to hen*: cf. *Ibid.*, XI, 3, 1061a 16ss.]; **quididade definível** [*horistikon*: cf. *Ibid.*, V, 9, 1017b 23] e **subsistente separado** [*khoriston*: cf. *Ibid.*, VIII, 1, 1042a 30]. É neste quadro de variáveis conceptuais que Aristóteles delimita o raio de acção da filosofia primeira tomada como **ciência** [*episteme*], i.e. um saber exercido como **procura** [*zetesis*] das **causas** [*aitiai*] e dos **princípios** [*arkhai*] e como **fundamento** [*hypokeimenon*] ou <a>**firmamento** [*ousia*] do ser.

Além de ter definido a filosofia primeira como conhecimento do ser-como-tal e como teoria da substância, Aristóteles homologou-a também como ciência de carácter **divino** [*theion*]. Sucede, todavia, que não esclareceu de forma liminar e concludente se esse carácter divino decorreria de um saber apropriado à **divindade** [*ho theos*] ou, então, de um saber que, apesar de humano, incide numa substância que, pela sua primazia ontológica, seria **concernente ao divino** [*peri tou theou*]. Seja como for, tal aceno teológico não parece constituir, na filosofia aristotélica, argumento válido e fiável para obviar, no imediato, uma fenomenologia da religião. Para além do mais, a discussão aristotélica da primazia da ciência da substância separada, eterna e imóvel face às restantes ciências

teoréticas, designadamente face à Física, dita Filosofia segunda ou da natureza, e face à Matemática [cf. *Ibid.*, VI, 1, 1026a 19-23], encerra uma ambiguidade difícil de ignorar: se, por um lado, não passa despercebido o silêncio face à emergência do fenómeno religioso, por outro, não deixa de suscitar alguma perplexidade o emprego persistente de termos fortemente associados ao contexto teológico como **teologia** [*theologia*: cf. *Meteor*, 353a 35] e **teólogos** [*theologoi*: cf. *Ibid.*, III, 4, 1000a 9; XII, 6, 1071b 27; 10, 1075b 26], ou com a expressão **os que pensam acerca do divino** [*theologesantes*: cf. *Ibid.*, I, 983b 29], só para referir, de passagem, alguns exemplos. Ora, é no intervalo aporético dessa ambiguidade que se joga, na metafísica aristotélica, o que, em nosso entendimento, se afigura como indeclinável tensão entre uma *teologia explícita*, vertida em enunciação assertiva e categórica, e uma *religião implícita*, remetida para um plano suspensivo e hipotético.

Retomemos o nó górdio da dificuldade. Ao qualificar de **ciência mais divina** [*theiote episteme*: cf. *Ibid.*, I, 2, 983a 6] o saber que constitui o vértice culminante da hierarquização dos diversos níveis de conhecimento, o que terá em mente Aristóteles? Um saber que é divino porque é possuído por uma realidade divina? Ou um saber que é divino porque aqueles que a ele acedem possuem um conhecimento acima do qual nada mais há para conhecer ou pensar? Tal indecisão nunca chegará a ser clarificada, posto que Aristóteles em parte alguma facultava uma topografia indutiva, deducional ou empírica do campo de onde extrai o qualificativo **divino** [*theion*], atributo de que lança mão para assegurar o desenlace da sua argumentação metafísica. Uma coisa é certa, o manuseamento aristotélico da noção de **divino** [*theion*] reporta-se, do ponto de vista epistemológico, ao que presentemente se poderia designar de, passe o anacronismo, *teologia filosófica*, cujos contornos se esboçam já na expressão autóctone **filosofia especulativa teológica** [*philosophia theoretike theologike*: cf. *Ibid.*, VI, 1, 1026a 19]. Ora, tendo em conta que a doutrina do **ser-tal-como-ser** [*to on he on*] culmina, no Livro XII da *Metafísica*, no

domínio incorruptível e separado da substância imóvel [cf. *Ibid.*, XII, 1, 1069a 33], pode-se adiantar – sem prejuízo, à partida, de melhor interpretação – que a teologia filosófica aristotélica se enraíza numa analítica do movimento.

Ora, de acordo com Aristóteles, o movimento tipifica-se, de forma gradativa, em quatro géneros de substâncias. Os dois primeiros géneros são de natureza sensível: no primeiro encontram-se as substâncias sensíveis corruptíveis; do segundo constam as substâncias sensíveis mas não corruptíveis [cf. *Ibid.*, XII, 1, 1069a 30ss]. Por seu turno, as substâncias sensíveis corruptíveis caracterizam-se por estarem sujeitas a todos os “tipos de movimento”, a saber geração e corrupção, crescimento e diminuição, alteração e translação [cf. *Ibid.*, XII, 2, 1069b 8ss]. Em bom rigor, todas as modalidades de ser que exprimem substancialmente o movimento podem ser redutíveis a uma **figuração** [*skhema*] transitiva e cinética: de certo modo, **todos os outros movimentos decorrem do movimento local** [*Ibid.*, XII, 8, 1073a 12]. De entre as substâncias sensíveis destacam-se os corpos supralunares, cuja natureza incorruptível se deve a uma espécie de materialidade não perecível e eterna, a saber o éter, ou “quintessência”. Este género de substâncias depende de um tipo de movimento que Aristóteles considera ser o mais perfeito dos movimentos locais, i.e. a translação circular, própria das esferas celestes [cf. *Ibid.*, XII, 6, 1071b 11; 7, 1072a 22; 8, 1073a 13 ss.]. Confinadas a um eterno movimento circular, tais substâncias não se geram nem se corrompem, não aumentam nem decrescem, enfim não se alteram. Acima das substâncias sensíveis não corruptíveis encontram-se não só os entes supra-sensíveis não separados dos entes corpóreos (como os entes matemáticos), como ainda a substância separada de todas as restantes, designado pelo Estagirita de **primeiro motor** [*proton kinoun*: cf. *Ibid.*, XII, 8, 1074a 36]. Como ente supremo, o primeiro motor determina-se, na sua natureza substancial, como **eterno, imóvel e separado dos sensíveis** [*aidios ...*

akinetos ... kekhorimenos ton aistheton: cf. *Ibid.*, XII, 7, 1073a 4-5], residindo aí, de um ponto de vista ontológico, o seu transcensivo carácter divino.

Recapitulando, as substâncias podem ser então tipificadas, de acordo com as supramencionadas quatro instâncias, como sensíveis e corruptíveis [entes corpóreos sublunares], sensíveis não corruptíveis [entes corpóreos etéreos], supra-sensíveis não separadas [entes matemáticos] e supra-sensível, imóvel e eterna [substância divina]. Os dois primeiros tipos circunscrevem tanto as substâncias corruptíveis como as incorruptíveis, constituídas de matéria e forma; todavia, enquanto as substâncias corruptíveis provêm de sínteses individuais, resultantes das combinatórias hilemórficas dos quatro elementos primordiais [terra, água, ar e fogo], já as incorruptíveis provêm da difusa materialidade do éter. Já as substâncias supra-sensíveis, tanto as matemáticas [não separadas] como a divina [separada], apresentam-se como formas puras, absolutamente privadas de matéria.

Ora, é justamente da imaterialidade da substância supra-sensível separada que decorre não só o carácter metafísico da sua imóvel mobilidade, mas também a índole formal da sua pura actualidade. O subtil exame da morfologia do acto, em Aristóteles, é sintomático: designado ora por *energeia* ora por *entelekheia*, a distinção indicia uma flutuação conceptual nada negligenciável de um ponto de vista ontológico. Ao empregar o termo *entelekheia*, Aristóteles salvaguarda o estatuto de absoluta pureza dos actos que não provêm da actualização de uma potência – trata-se, com efeito, daquele tipo de acto não actualizado, acto absolutamente primeiro, puro, finalizado e perfeito (i.e. acabado e terminado), o qual, em última análise, possibilita ou consuma o processo de actualização da potência, ou seja que assegura a passagem da potência a acto; já ao acto que resulta simplesmente da actualização finalizável e aperfeiçoável de uma potência, Aristóteles designa de *energeia* [cf. *Ibid.*, IX, 1, 1045b 35ss.; 8, 1050a 23]. Esta distinção permite situar a questão teológica no

seu adequado nicho metafísico: a substância divina **é acto** não no sentido energético, pois não pode proceder de uma potência [se procedesse não seria, na verdade, divina], mas no sentido enteléquico, visto que se trata de um acto puro, ou seja, actuante, activo, ou actualizante. Mais: a primazia da forma em relação à matéria espelha analogicamente, a prioridade do acto sobre a potência, posto que a potência existe em vista do acto, e não o contrário [cf. *Ibid.*, IX, 8, 1050a 3-9].

Além disso, com o acto correlacionam-se ainda as duas restantes causas: a final e a eficiente. A causa final é intrinsecamente acto porque o fim, aquilo em vista do qual uma coisa é o que é, não pode ser algo potencialmente diferido *ad infinitum*, pois se o fosse nada existiria de facto [cf. *Ibid.*, II, 2, 994a 5-7; 20-21]. Tal como a causa final, também a causa eficiente tem de ser originariamente acto, porque só em estado actual uma coisa pode ser princípio de outra. A impossibilidade metafísica de **remeter para o infinito** [*eis apeiron ienai*] a busca regressiva da causa primeira ou a busca prospectiva da causa última, possui uma contrapartida óbvia: é necessário deter-se [*anagke stenai*: cf. *Ibid.*, XII, 3, 1070a 4] num determinado ponto, caso contrário destruir-se-ia a possibilidade do conhecimento e, nesse caso, como conheceríamos então as coisas que são infinitas em acto? Apropriando-nos da voz aristotélica, dir-se-ia que

«nenhuma espécie de infinito [lit. Indefinido = ilimitado] possui existência, ou então a infinitude não é infinita; mesmo que fossem infinitas as espécies de causas, tão-pouco poderia haver conhecimento, visto que só julgamos saber quando efectivamente conhecemos as causas: ora, o infinito como adição sucessiva de partes não é possível ser percorrido num tempo finito».¹

1. και ἀπειρῶ οὐδενὶ ἔστιν εἶναι: εἰ δὲ μή, οὐκ ἄπειρόν γ' ἐστὶ τὸ ἀπειρῶ εἶναι. ἀλλὰ μὴν και εἰ ἀπειρά γ' ἦσαν πλήθει τὰ εἶδη τῶν αἰτίων, οὐκ ἂν ἦν οὐδ' οὕτω τὸ γινώσκειν: τότε γὰρ εἰδέναι οἰόμεθα ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν: τὸ δ' ἄπειρον κατὰ τὴν πρόσθεσιν οὐκ ἔστιν ἐν πεπερασμένῳ διεξελθεῖν: *Ibid.*, II, 2, 994b 27-31

Numa tentativa para superar este contexto aporético, Aristóteles sugere não apenas a existência de múltiplos motores imóveis como mediação causalística dos múltiplos movimentos singulares, como ainda a existência de um Primeiro princípio motriz, absolutamente imóvel, como causa suprema de todos os movimentos do universo [cf. *Ibid.*, XII, 7, 1072b 8-11]. Tal princípio tudo move sem ser movido por nada, devendo por isso destacar-se como puro acto não apenas *imóvel* [*akinetos*], mas também *eterno e primeiro* [*aidios ... protos*: IX, 8, 1050b 5-6].

Visto que a teologia aristotélica decorre, como se vê, mais de um exame metafísico da substância do que de uma experiência religiosa, hierofânica, do divino, quer-nos parecer que só muito incidental e obliquamente se poderá reconduzir a ontologia do Estagirita a uma filosofia da religião. Esta, com efeito, tenderá a conjugar experiencialmente o ente divino como *datum revelationis*, ao passo que uma *filosofia especulativa teológica* procura, antes de mais, implicá-lo epistemologicamente num *factum substantialis*. É no empolamento de uma analítica do movimento que se adivinha, por conseguinte, um certo esvaziamento religioso da reflexão filosófica sobre a substância divina em Aristóteles. O Livro XII espelha bem, do princípio ao fim, a especular eclosão da substância sob o signo do movimento:

«o princípio e o primeiro dos seres é imóvel, tanto em si mesmo como acidentalmente, sendo que o primeiro movimento <que ele produz> é eterno e uno. Ora, posto que o que é movido tem necessariamente de ser movido por algo, que o primeiro motor é imóvel em si, que um movimento eterno tem de ser imprimido por um ser eterno e um movimento uno por um ser uno; posto que, por outro lado, para além do simples movimento de translação do universo [movimento esse que, em nosso entender, é imprimido pela substância primeira e imóvel], vemos que existem outros movimentos translativos eternos como o dos corpos celestes [pois, como vimos na *Física*, o movimento de um corpo que se move circularmente é

eterno e insusceptível de repouso], é necessário que cada uma destas translações seja também produzida por uma substância imóvel por si mesma e eterna».²

Mediante uma sequenciação quase silogística dos elos argumentativos, Aristóteles conduz a reflexão até ao limite da sua tensão aporética: como poderá o Primeiro motor mover, permanecendo absolutamente imóvel? O desfecho é surpreendente: o Primeiro motor move à imagem das faculdades desiderativa e intelectual presentes na alma humana. O objecto amável do desejo não pode deixar de ser belo e bom; todavia, a Beleza e o Bem movem teleologicamente o amante sem que se movam ou sem que nada os mova, tal como, de resto, o inteligível que move o entendimento sem se mover e sem por ele ser movido [cf. *Ibid.*, XII, 7, 1072a 27-35], e o mesmo se aplica analogicamente à dialéctica do amante e do amado: a substância suprema move da mesma forma que o objecto do amor move atraindo o amante. Não se trata de causalidade eficiente, do tipo daquela inerente, por exemplo, à mão do artesão que esculpe uma estátua de mármore; trata-se mais propriamente de causalidade finalística [cf. *Ibid.*, XII, 7, 1072b 1-4], sendo precisamente neste escopo teleológico que importa situar a teologia aristotélica. Com efeito, a suprema substância divina não é cosmogénica, não cria o mundo *ex nihilo*, mas, imprimindo-lhe tensão finalística, é cinética, tudo movendo enquanto desejada, inteligida ou amada [cf. *Ibid.*, XII, 7, 1072b 3]. O primeiro motor subsiste, por conseguinte, na sua pura imobilidade, mantendo o mundo num eterno movimento actual.

2. ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινουὶν δὲ τὴν πρῶτην αἰδίον καὶ μίαν κίνησιν: ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι, καὶ τὸ πρῶτον κινουὶν ἀκίνητον εἶναι καθ' αὐτό, καὶ τὴν αἰδίον κίνησιν ὑπὸ αἰδίου κινεῖσθαι καὶ τὴν μίαν ὑφ' ἐνός, ὁρῶμεν δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντὸς τὴν ἀπλήν φορὰν, ἣν κινεῖν φαμὲν τὴν πρῶτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὖσας τὰς τῶν πλανήτων αἰδίους (αἰδίον γὰρ καὶ ἄστατον τὸ κύκλω σώμα: δέδεικται δ' ἐν τοῖς φυσικοῖς περὶ τούτων), ἀνάγκη καὶ τούτων ἐκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὐτὴν καὶ αἰδίου οὐσίας: *Ibid.*, XII, 8, 1073a 24-34

Partindo do pressuposto segundo o qual a supra-sensível substância motriz é divina porque é imóvel, Aristóteles empreende, no Livro XII da *Metafísica*, um curioso rastreio teológico desse princípio. Com efeito, tal motricidade imóvel expressa a Vida na sua forma mais digna e excelente – a vida da pura intelecção [cf. *Ibid.*, XII, 7, 1072b 26-30], pese embora uma vida assim apenas poder ser fruída pelo homem em efémeros *lapsos de tempo* [*mikron khronon*: cf. *Ibid.*, XII, 7, 1072b 14-16], visto que não há modo de colmatar a radical e abissal desproporção entre uma intelecção humana capaz de apreender isto e aquilo, e uma inteligência divina que se compraz em intelecção de si própria enquanto *intelecção do inteligir* [*noesis tou noetou*: cf. *Ibid.*, XII, 7, 1072b 18-24]. Uma intelecção de tal natureza «ou bem que não entende nada [e, nesse caso, assemelhando-se em tudo a um ser que dorme, de onde provém a sua dignidade <divina>?]; ou bem que entende alguma coisa». A resposta afigura-se óbvia: «nesse caso, só entenderá o próprio acto de entender» [*Ibid.*, XII, 9, 1074b 15-19 ... 23]. Apesar da linearidade da formulação, persiste, ainda assim, uma dificuldade: a auto-intelecção é divina porque é pensada por um intelecto que, na sua indeclinável auto-posição, se entende a si próprio, ou é pensada por um intelecto que é divino porque se entende a si próprio? Não se pode dizer que tal ambivalência tenha passado incólume pelo crivo de Aristóteles.

O modo como, segundo Aristóteles, o movimento primeiro da intelecção do entender se conecta com o movimento segundo da intelecção do inteligível apoia-se, em larga medida, numa interpretação original da cosmologia vigente. O pensador macedónio sempre admitiu que o Princípio divino, por si só, não basta para mover todas as esferas celestes que compõem o mundo supralunar. O ente divino *produz o movimento primeiro que é eterno e único* [*kinoun ten proten aidion kai mian kinesin*: cf. *Ibid.*, XII, 8, 1073a 25]. Todavia, entre esta primeira instância motriz e os corpos que se movem no mundo sublunar existe um orbe intermédio onde inúmeras esferas interagem reciprocamente. Quem move esta

plétora de corpos celestes? A resposta pode ser dupla: ou é movida por movimento oriundo da primeira esfera e transmitido consecutivamente até à última; ou é movida por outras substâncias supra-sensíveis imóveis e eternas que movem de modo análogo ao Primeiro motor.

Recusando à partida a solução mecanicista da transmissão consecutiva do movimento, Aristóteles adota a solução mediacional inerente à segunda alternativa. Segundo o autor, os movimentos das esferas encontram-se de facto ordenados de diversos modos a fim de produzirem as translações específicas de todos os corpos celestes em geral e de cada um em particular. Uma formulação mecanicista seria insuficiente para explicar esse movimento celeste, pois deixaria por explicar a natureza trans-mecanicista do acto primeiro do primeiro motor. Aristóteles sugere, por conseguinte, a teoria da multiplicidade dos motores pensados como substâncias supra-sensíveis capazes de mover finalisticamente à semelhança do Princípio motriz divino: a suprema substância divina moveria, então, a primeira esfera celeste, enquanto outras substâncias supra-sensíveis, a um nível intermédio, moveriam as restantes. A combinação teórica de elementos cosmológicos [de matriz físico-astrológica] e princípios filosóficos [de índole metafísica] é relevante para se perceber o modo como a teologia aristotélica se encontra epistemologicamente sobredeterminada pelo esclarecimento de problemas cujas raízes mergulham no âmbito de uma física dos movimentos celestes. Com efeito, é na base de cálculos fornecidos pela cosmologia do seu tempo que Aristóteles, introduzindo embora algumas correcções que pessoalmente entendia necessárias, estabelece em cinquenta e cinco o número de esferas que determinam o curso orbital dos corpos celestes, admitindo ainda que o seu número pudesse decrescer para quarenta e sete [cf. *Ibid.*, XII, 8, 1074 a 1-17]. Seja como for, é na interacção destes movimentos supralunares que reside o fundamento mediante o qual se podem **explicar os fenómenos** [*ta phainomena apodosein*: cf. *Ibid.*, XII, 8, 1074a 1] que urdem a textura da realidade. A impossibilidade de remeter para o infinito a busca de um princípio ou causa, bem como a necessidade de

deter tal procedimento num ponto intransponível, tornam a constituir, neste ponto, um marco de crucial importância: com efeito, segundo o Estagirita,

«se toda a translação é relativa a algo que se translata, nenhum movimento translativo existe por causa de si nem por causa de outra translação, mas <pelo movimento> dos astros [...], como não é possível regredir ao infinito, então algum dos corpos divinos que se movem através do céu será fim de todos os movimentos translativos».³

Da conclusão supramencionada resulta a tese aristotélica da unidade e unicidade do Primeiro motor imóvel, bem como, *ipso facto*, da unidade e unicidade do próprio universo:

«que existe apenas um céu, é evidente. Se existissem tantos céus quantos os homens, então o princípio relativo a cada um seria uno na forma mas múltiplo em número. Porém, tudo o que é múltiplo em número contém matéria (na verdade, a forma de uma multiplicidade é uma e a mesma, como acontece com a de “homem” <aplicada a muitos>, mesmo que “Sócrates” seja um). Por seu turno, aquilo que primeiramente é [= a substância/essência primeira] não tem matéria, uma vez que é acto puro. Assim sendo, o primeiro motor imóvel é uno em razão e em número, como também é uno o que é movido eterna e continuamente. Em suma: há apenas um céu».⁴

A solução é elegante. Contudo, ainda assim, Aristóteles não clarifica com suficiente nitidez a relação entre a divindade do Primeiro motor imóvel e a eternidade das substâncias motrizes, tal como a relação entre

3. εἰ γὰρ [...] φορὰ πᾶσα φερομένου τινός ἐστιν, οὐδεμία φορὰ αὐτῆς ἂν ἔνεκα εἴη οὐδ' ἄλλης φορᾶς, ἀλλὰ τῶν ἄστρον ἔνεκα. [...] ἐπειδὴ οὐχ οἶόν τε εἰς ἄπειρον, τέλος ἔσται πάσης φορᾶς τῶν φερομένων τι θείων σωμάτων κατὰ τὸν οὐρανόν: *Ibid.*, XII, 8, 1074a 25-32

4. ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν. εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὡσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἶδει μία ἢ περὶ ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῶ δέ γε πολλαί. ἀλλ' ὅσα ἀριθμῶ πολλά, ὕλην ἔχει (εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πόλλων, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς): τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον: ἐντελέχεια γάρ. ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῶ τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον ὄν: καὶ τὸ κινούμενον ἄρα αἰεὶ καὶ συνεχῶς: εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος: *Ibid.*, XII, 8, 1074a 31-39

estas substâncias supra-sensíveis eternas e imóveis e os corpos celestes que elas movem. De que modo, então, a imóvel e divina substância motriz inteligirá o mundo? A resposta é desconcertante: se a divina auto-intelecção apenas atrai à semelhança da atracção que o amado exerce no amante – ainda que, tal como aquele, disso não possua qualquer saber –, então os entes individuais [tomados na sua limitada e finita particularidade, singularidade e concretude] não podem constituir objecto de directo conhecimento pela realidade divina: este conhecimento da imperfeição resultaria ele próprio imperfeito e, conseqüentemente, uma *diminutio essendi* incompatível com a perfeição divina. Os entes individuais, tomados na sua concreta singularidade, são indiferentes ao pensamento divino. Nesse sentido, a divindade é objecto de amor, mas não ama; na melhor das hipóteses, apenas se ama a si própria, no eterno comprazimento de uma auto-intelecção, pelo que os entes individuais não se tornam objecto do seu amor. É verdade que os seres singulares e individuais dependem ontologicamente da realidade divina, mas dependem dela apenas na medida em que tendem-para-ela, sem que, em algum momento que seja, esta desperte da sua absoluta *impassibilidade* [*apahteia*].

Sucedem que, nos interstícios desta formulação subsiste, contudo, a nosso ver, uma *epokhê* religiosa, cujos contornos são reabilitados *in extremis*, deixando-se delinear de forma nítida nas linhas finais do Livro XII:

«foi transmitido pelos antigos e antepassados na figuração de um mito que perdurou para as gerações vindouras, que estes <corpos celestes> são deuses e que o divino reveste toda a natureza. O restante foi mais tarde acrescentado de forma mitológica, com a finalidade de persuadir a massa popular em proveito das leis e do interesse comum; referem alguns que <os deuses> se assemelham à forma humana e a outros animais, e outros atributos idênticos aos referidos, de forma que se alguém ao separá-los tomar deles apenas <o sentido> primeiro, isto é facto de acreditarem que as substâncias

primeiras são consideradas deuses, teremos de admitir isso como divino, assim como também o facto de tais opiniões, muitas vezes desenvolvidas na medida do possível por cada arte e filosofia, e de novo perdidas, terem permanecido até hoje como vestígios <desse saber ancestral>. E apenas neste sentido é que são para nós evidentes as opiniões dos nossos antepassados em face das suas primeiras <tradições>».⁵

O referido passo contém, ao contrário do que se estaria à espera, uma visão embrionária, implícita, daquilo que poderia muito bem constituir o impulso preambular de uma fenomenologia da experiência religiosa. Tivesse Aristóteles aproveitado todas as virtualidades oferecidas pelas “opiniões dos antepassados” e pelas narrações míticas dessa primordial “tradição divina”, e muito possivelmente não teria legado à posteridade uma filosofia teológica determinada pelo escrutínio metafísico do movimento, mas também, por que não dizê-lo?, uma filosofia da religião insuflada pela explicitação das condições existenciais de apropriação e aplicação dos atributos divinos. Mas, não acalentemos ilusões, tal não passa de um lance hipotético, de alcance muito vago, sinuoso e residual. Na prática, apenas poderemos confrontar a filosofia teológica aristotélica com os limites do seu mundo discursivo e, *mutatis mutandis*, com o mundo dos seus limites especulativos.

São várias as aporias que decorrem desses limites. Em primeiro lugar, importa salientar que a questão teológica releva de uma fundamentação para o problema do movimento cinético. A que se deve a primazia e protagonismo metafísico do movimento tomado na sua acepção

5. παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπάλαιων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσήκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν: ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἔτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένους, ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρῶτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρήσθαι νομίσειεν, καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλὰκις εὐρημένης εἰς τὸ δυνατόν ἐκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκεῖνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. ἢ μὲν οὖν πάτριος δόξα καὶ ἢ παρὰ τῶν πρῶτων ἐπὶ τοσοῦτον ἤμῃν φανερὰ μόνον: *Ibid.*, XII, 8,1074b 1-14

translativa? Em segundo lugar, convém destacar a radical ambiguidade metafísica entre o carácter divino do motor imóvel e o carácter motriz do ente divino. É Deus quem assegura a existência do movimento, ou é o movimento que prova a existência de Deus? Em terceiro lugar, o esforço em compaginar o horizonte epistemológico da enunciação do problema do movimento com o quadro fenomenológico dos atributos divinos, não acompanha o circuito hermenêutico inter-remissivo segundo o qual não basta que Deus seja explicado epistemologicamente (no caso vertente, *por causa do movimento*), mas é necessário que Deus se destaque como fundamento ôntico da própria possibilidade discursiva da causalidade. Por último, parece-nos relevante salientar que a concepção teológica de Aristóteles escamoteia o critério e o horizonte hermenêutico de onde extrai o atributo de “divino” com que qualifica o motor imóvel.

Em suma: tudo se conjuga, no Livro XII da Metafísica, para a constituição de uma teologia onde, em bom rigor, a primazia metafísica da substância divina depende mais de uma analítica epistemológica do movimento do que propriamente de uma dissecagem das múltiplas manifestações da atitude religiosa ou da vivência do sagrado, à sombra da qual pudesse germinar e vingar uma filosofia da religião.

DEUS E MOVIMENTO NO LIVRO XII (Λ) DA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES: A TEOLOGIA NA ENCRUZILHADA DA FILOSOFIA PRIMEIRA E DA EPISTEMOLOGIA.

Introdução

O termo “metafísica” e a sua propensão para uma “filosofia teológica”

Aristóteles não criou o termo “metafísica”. Tão-pouco ele ocorre em qualquer parte da sua obra, por muito que o tentemos capturar na formidável extensão dos escritos que lhe são atribuídos no conjunto do *Corpus*. A indexação do termo à filosofia aristotélica revela-se, portanto, no mínimo curiosa, para não dizer insólita.

Do pouco que se sabe da origem do mote em apreço, é dado assente que o primeiro editor do *Corpus aristotelicum*, Andronico de Rodes, socorre-se no séc. I a.C. da expressão *ta meta ta physika*, ou seja, “os livros que vêm depois dos da física”, para designar os catorze livros dedicados àquele saber que Aristóteles designa de “filosofia primeira” (*prote philosophia*)¹.

1. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI (E), I, 1026a 24, 30. No tocante às referências textuais do *opus aristotelicum* seguimos as seguintes edições críticas: ARISTOTLE, *The Complete Works: the revised Oxford translation*, Jonathan BARNES (ed.), Princeton University Press Princeton, 1998; ARISTOTE, *La Métaphysique*, Jean TRICOT, Vrin, Paris, 1974; ARISTOTELES, *Metafísica*, Valentín García Yebra (ed.), Gredos: Bibl. Hispánica de Filosofía, Madrid, 1990 (ed. trilingue: grego/latim/castelhana). A tradução do original grego para o português, em todas as citações directas, é da nossa responsabilidade.

Ora, podendo “*meta*”, na sua grega plurivocidade semântica significar, entre outras acepções, “depois” tanto em sentido temporal como locativo, terá o editor Rodense pretendido significar apenas a posição cronológica dos manuscritos em causa, ou terá obedecido a uma exigência de arrumação epigráfica? É difícil avaliar com cirúrgico rigor o desígnio editorial de Andronico, e nesse sentido superar a ambiguidade gerada pela polissemia de “*meta*”. Uma coisa parece certa: quer a intitulação dos manuscritos tenha obedecido a um critério de sucessão cronológica, quer a um critério de sequenciação epigráfica, o seu sentido foi, na senda aliás de luminosa intuição teofrastina, adquirindo ao longo do tempo suficiente espessura hermenêutica para patentear a *Metafísica* já não na sua posição espacial ou temporal em relação às investigações da Física, mas sim como indagação das coisas que estão **após** (isto é, “para além de”, ou mesmo “acima de”...) **as coisas físicas**. Na verdade, tal acepção, refractária já à ociosa controvérsia acerca do critério editorial, afigura-se-nos mais sugestiva e pregnante para entender o que Aristóteles terá justamente pretendido exprimir no objecto visado pela filosofia primeira, a saber, a indagação do “ser-tal-como-ser” (*to on he on*)². De resto, para tipificar essa indagação ontológica, Aristóteles emprega indiscriminadamente termos como “saber” (*sophia*)³, “filosofia” (*philosophia*)⁴, a já mencionada “filosofia primeira” (*prote philosophia*)⁵, e mesmo “filosofia especulativa teológica” (*philosophia theoretike theologike*)⁶. Esta última acepção parece-nos decisiva, posto que permite fazer desaguar no mesmo estuário um **saber** (*sophia*) que, ao assumir a busca científica das causas e dos princípios do ser, se repercute, em última análise, numa **ciência** (*episteme*) que determina a demanda epistémica da Causa primeira e do Princípio dos princípios.

2. Cf. *Ibidem*, IV (Γ), 1, 1003a 20

3. Cf. *Ibidem*, I (A), 2, 982a 6

4. Cf. *Ibidem*, XI (K), 3, 1061b 5-6; 4, 1061b 25

5. Cf. *Ibidem*, VI (E), 1, 1026a 24, 30

6. Cf. *Ibidem*, VI (E), 1, 1026a 19

I. O timbre epistemológico da Metafísica

O conhecimento da realidade pode correlacionar-se em dois níveis distintos: pela “id-entificação” do “quê” e pela “ex-plicação” do “porquê”. No primeiro caso, ocorre a percepção da fulminante epifania do que aí está doado, posto ou constituído; no segundo, além da intuição do estar da coisa, tal como se patenteia na experiência da sua irrefragável presença, também acedemos à respectiva razão de ser. Por conseguinte, possui ciência quem conhece o porquê de um ente, coisa, fenómeno ou ocorrência. Quem alcança esse nível causal, além de saber que as coisas existem, sabe também porque é que são assim e não de outro modo. Refere Aristóteles:

consideramos mais dignos de valor e mais sabedores os mestres-de-obra em cada <ofício> do que os operários – e além disso mais entendidos, porque conhecem as causas do que estão a fazer (ao invés daqueles que, tal como alguns seres inanimados, fazem alguma coisa, é certo, mas fazem-no sem saber o que fazem) (...); além disso, supomos como mais sábio no tocante a toda a ciência aquele que <conhece> com mais exactidão e é mais capaz de ensinar as causas, (...) posto que ensinam de facto aqueles que explicam a causa de cada coisa.⁷

A definição de ciência introduz-nos, portanto, na compreensão do significado de causa. Quanto aos princípios, é mediante e a partir deles que tudo é conhecido.⁸

Causas e princípios constituem-se, assim, como condições e fundamentos estruturantes das coisas, na medida em que lhes conferem uma possibilidade de ser como são e de serem conhecidas como tal. Todavia,

7. τὸς ἀρχιτέκτονας περὶ ἕκαστον τιμιωτέρους καὶ μᾶλλον εἰδέναι νομίζομεν τῶν χειροτεχνῶν καὶ σοφωτέρους, ὅτι τὰς αἰτίας τῶν ποιουμένων ἴσασιν (τοὺς δ' ὥσπερ καὶ τῶν ἀψύχων ἔνια ποιεῖ μὲν, οὐκ εἰδότες δὲ ποιεῖ ἢ ποιεῖ) [...], <ὕπολαμβάνομεν> ἔτι τὸν ἀκριβέστερον καὶ τὸν διδασκαλικώτερον τῶν αἰτιῶν σοφώτερον εἶναι περὶ πᾶσαν ἐπιστήμην: [...] οὗτοι γὰρ διδάσκουσιν, οἱ τὰς αἰτίας λέγοντες περὶ ἕκάστου: *Ibidem*, I (A), 1, 981a 30 - 981 b 2 (...); 2, 982a 13 (...); 29-30

8. Cf. *Ibidem*, I (A), 2, 982b 2-3

tal binómio carece ainda de um ajustamento complementar: o esclarecimento dos atributos “primeiro” e “supremo”, com os quais qualificamos as causas e os princípios.

Quando se visa o conhecimento das causas e dos princípios de algo, possui-se ciência disso, mas não necessariamente ciência dita *metafísica*. Desta, só se pode esperar efectiva operacionalidade, na medida em que se aceder a tais causas e princípios sob determinada condição, a saber como **primeiras causas** e os **princípios supremos**. Com efeito, segundo Aristóteles,

aquele que escolhe o conhecimento pelo conhecimento preferirá o que for mais ciência, ou seja aquela que se reportar ao mais conhecível – ora, mais conhecíveis são os princípios e as causas.⁹

Aristóteles é, pois, muito preciso: existe ciência se determinarmos as causas e princípios dos fenómenos – ciência astrológica relativamente aos fenómenos celestes, ciência psico-biológica no tocante aos seres vivos e ciência física no que concerne aos entes que se movem na região sublunar. E quando é que se possui ciência metafísica? Não a possuímos, por certo, quando circunscrevemos o exame das causas e dos princípios a domínios regionais, parcelares e sectoriais da realidade. Possuimo-la – e aqui reside o carácter arquitectónico da metafísica aristotélica – quando determinamos a causas e os princípios de todas as coisas sem distinção ou restrição. Significa isto que cabe à metafísica permitir que a vida teórica se realize em

1. **primordial manifestação**, na ordem apofântica da **explicitação** (*logos*) do princípio;
2. **questionamento último**, na ordem sapiencial da **procura** (*zetesis*) da causa;

9. ὁ γὰρ τὸ ἐπίστασθαι δι' αὐτὸ αἰρούμενος τὴν μάλιστα ἐπιστήμην μάλιστα αἰρήσεται, τοιαύτη δ' ἐστὶν ἢ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ, μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια: *Ibidem*, I (A), 2, 982a 32 - 982b 2

3. **suprema inteligibilidade**, na ordem ôntica do **fundamento** (*hypokeimenon*) ou do **(a)firmamento** (*ousia*) do ser.

No supramencionado tríptico reside justamente o intuito hermenêutico de definir coordenadas que permitem situar a teologia aristotélica no reduto epistemológico de uma ontologia fundamental, mediante o esclarecimento metafísico do atributo “divino” (*theion*).

Para Aristóteles, com efeito, a ciência do ser-tal-como-ser é **divina** a duplo título:

seja porque que Deus a possuiria, seja porque versaria sobre o que se refere ao divino. E apenas esta <ciência> reúne ambas as possibilidades, visto que, por um lado, Deus a todos parece ser uma de entre as causas e também um certo princípio, e por outro, só Deus, ou ele principalmente, poderia possuir uma ciência assim. Todas as ciências são, de facto, mais necessárias do que esta, mas melhor nenhuma delas.¹⁰

O que se encontra em jogo no trecho supracitado?

II. A Metafísica nas suas diversas acepções epistemológicas.

1. A Metafísica como ciência do “ser-tal-como-ser” (*to on he on*)

No início do Livro IV (Γ) Aristóteles caracteriza a *Metafísica* como ciência que contempla o ser-tal-como-ser e respectivos atributos.¹¹ Esta foi, de resto, a definição que mais permeabilidade encontrou na história do pensamento metafísico ocidental, em parte por ser também aquela que levanta mais dificuldades a uma compreensão do seu significado genuíno, tanto mais que tal ciência não se identifica com nenhuma das ditas

10. ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, [...] κἂν εἴ τις τῶν θείων εἴη. μόνη δ' αὕτη τούτων ἀμφοτέρων τετύχηκεν: ὁ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστα ἂν ἔχοι ὁ θεός. ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία: *Ibidem*, I (A), 2, 983 a 5-10

11. Cf. *Ibidem*, IV (Γ), 1, 1003a 20

particulares.¹² As ciências particulares delimitam uma parte do ser, considerando apenas os seus aspectos accidentais¹³ com o intuito de lhe circunscrever apenas os seus atributos peculiares e as suas propriedades singulares. Nesse sentido, no que ao ser diz respeito, a Matemática incidirá na sua modalidade numérica e respectivas propriedades: igualdade, comensurabilidade, proporcionalidade, etc. A Física, por seu turno, nos aspectos naturais, determinando-lhe as características peculiares, tais como a mobilidade. A Biologia, enfim, nas propriedades vitais e seus atributos peculiares: geração, alteração e corrupção. A diferença entre estas ciências ditas particulares (porque circunscritas e limitadas a aspectos da realidade) e a ciência metafísica reside no facto de aquelas dirigem a sua atenção para as partes ou regiões do ser, enquanto esta última se caracteriza por abarcar o ser tomado na sua máxima extensão e mínima compreensão, isto é, o “**ser-tal-como-ser**”.¹⁴

À luz dos considerandos precedentes acerca da noção de ciência, e em íntima relação com as prerrogativas da metafísica atrás sublinhadas, importará definir a ciência metafísica como saber primeiro e supremo das causas e dos princípios do ser-tal-como-ser.

2. A Metafísica como conhecimento da “essência” (*ousia*) ou do que “subjaz” (*hypokeimenon*)

Aristóteles classifica reiteradamente a sua filosofia primeira como conhecimento da **substância**. Tal recorrência é explicável não só porque o estudo da substância representa na *Metafísica* um dos vectores mais persistentemente trilhados, mas também porque em inúmeros passos do *opus aristotelicum* muitas das formulações especulativas são endereçadas para os meandros desse reduto. Refere Aristóteles:

12. Cf. *Ibidem*, IV (Γ), 1, 1003a 22-24

13. Cf. *Ibidem*, IV (Γ), 1, 1003a 25

14. Cf. *Ibidem*, XI (Κ), 3, 1060b 31-32

o ser diz-se de muitos modos, mas todos eles relativamente a um único princípio – nuns casos são designados seres porque são substâncias, noutros porque são afecções da substância, noutros ainda porque são um caminho para a substância (...).¹⁵

Na sua esfíngica provocação, o problema da substância apresenta-se, portanto, como nó incontornável de toda a “filosofia primeira”. Pelo menos assim o considera Aristóteles, quando elege a questão da substância como o objecto primeiro, mais importante, e eterno da demanda filosófica, partindo do princípio que

“primeiro” diz-se de muitos modos: ainda assim a substância é o primeiro de todos <a ser dito>, seja na ordem do discurso, seja na do conhecimento, seja na do tempo (...), de tal forma que aquilo que no passado e no presente constantemente se procurou e problematizou, a saber “o que é o ser?” é o mesmo <que perguntar> “o que é a substância?”¹⁶

E o que é o ser para Aristóteles? Segundo o pensador Estagirita, o ser é essencial e fundamentalmente substância. De resto, tal bipolaridade encontra-se franqueada e reflectida na constante oscilação léxico-semântica da referida noção entre *ousia* (= o que está sendo, ou essência) e *hypokeimenon* (= o que está lançado por baixo, isto é, o que subjaz). Assim sendo, a ciência das causas e dos princípios do ser-tal--como-ser mais não é do que o saber das causas e dos princípios das substâncias, não incorrendo por isso em equívoco o emprego sinónimo de substância e de essência. Bem pelo contrário: mesmo quando Aristóteles utiliza até ao paroxismo o inciso “o ser **diz-se** de muitos mo-

15. τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν: τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν: *Ibidem*, IV (Γ), 2, 1003b 5-7

16. πολλαχῶς μὲν ὄν λέγεται τὸ πρῶτον: ὁμῶς δὲ πάντως ἡ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ, [...] καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτ' ἔστι τίς ἡ οὐσία: *Ibidem*, VII (Γ), 1, 1028a 32 - 1028b 4

dos” (*to on legetai pollakos*)¹⁷, pretende justificar que o fundamento do ser radica na recíproca comutação das expressões lógicas do ser pela patenteação ôntica do mesmo.

3. A Metafísica como inteligência divina, saber de carácter divino, ou discurso acerca das coisas divinas: o aceno a uma “filosofia teológica” (*philosophia theologike*).

Além de ter definido a “filosofia primera” como conhecimento do ser-tal-como-ser e, *ipso facto*, como teoria da substância, Aristóteles definiu-a também, como saber que possuiria a **divindade** (*ho theos*), ou ciência de carácter **divino** (*to theion*), ou investigação **acerca da substância divina** (*peri tou theou*)¹⁸, sem cuidar de dissipar essa desconcertante, mas porventura sapiente, ambiguidade. Seja como for, é no Livro I (A) da *Metafísica* que a filosofia primeira é conotada como ciência **divina** (*theia*)¹⁹. Contudo, sem nunca cunhar de imediato o termo teologia, é nos Livros I (A), III (B), e VI (E) que Aristóteles adota, respectivamente, o modo participial “os que fazem teologia” (*theologesantes*)²⁰, a forma substantiva “teólogos” (*theologoï*)²¹, bem como a versão multiadjec-

17. Embora alguns estudiosos da filosofia aristotélica reputeem esta expressão de “duvidosa”, por se tratar eventualmente de uma adição editorial posterior (cf. comentário de Tricot in *op. cit.*, pag.345, not.3), são vários os passos da *Metafísica* em que a mesma é profusamente empregue. Permitimo-nos ressaltar apenas alguns: cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (A), 9, 992b 19 (a mesmíssima tese deste passo é retomada em *Top.*, I, 15, 107a 3-17); e *Metafísica*, IV (Γ), 2, 1003a 33; b 5; VI (E), 2, 1026a 33; 1028a 5; VII (Z), 1, 1028a 10; 1028a 33...

18. Optamos deliberadamente pelo tríptico “próprio da divindade”, “de carácter divino”, “acerca da substância divina”, e não pela expressão “discurso acerca de Deus”, ou “doutrina acerca de Deus”. Existe, na verdade, uma grande diferença entre estes dois modos de abordar aquilo que poderíamos considerar já como o gesto teológico do pensamento aristotélico. Com efeito, uma coisa é o emprego do qualificativo “divino” reportado a uma entidade positiva; outra coisa, bem diferente, é incorporar a realidade divina num formato substantivado, pretendendo com isso obviar um discurso “doutrinal” da realidade divina, ainda que acomodado sob a capa de uma filosofia primeira (não me parece, todavia, ser essa a orientação em causa na *Metafísica* do Estagirita).

19. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (A), 2, 983a 6

20. Cf. *Ibidem*, I (A), 983b 29

21. Cf. *Ibidem*, III (B), 4, 1000a 9: a mesma designação pode ser encontrada nos capítulos 6 e 10 do Livro XII (Λ): cf. respectivamente 1071b 27; 1075b 26

tivada “filosofia especulativa teológica” (*philosophia theoretike theologike*)²². De que modo pode este aceno teológico coadunar-se com as sugestões teóricas precedentes?

A teologia representa na metafísica aristotélica o ponto proeminente da indagação científica das causas e princípios constitutivos do ser e, nesse sentido, todo aquele que empreenda um exame metafísico das primeiras causas e dos princípios tem necessariamente de se deparar com a questão do divino. Refere Aristóteles, a propósito:

existirão três ciências especulativas, a saber a Matemática, a Física e a Teologia, e não há como ignorar que, se o divino se encontra algures, ele encontra-se nessa natureza <subent. separada, imóvel e eterna>, e nesse sentido importa que a <ciência> mais estimável se ocupe do género <de ser> mais estimável. Ora, sendo as ciências especulativas as que são preferíveis de entre todas, esta última <i.e. a teológica> é a preferível das especulativas.²³

Este passo afigura-se-nos relevante e programático para captar o vínculo metafísico entre ontologia e teologia na investigação da substância. Posto que o ser se exprime nas substâncias²⁴ e, por conseguinte, intimamente acicatado pela questão “o que é a substância?”, não há como escapar a um esforço de tipificação das mesmas: “que substâncias existem?”. Existem apenas substâncias sensíveis e corruptíveis, ou existirão também substâncias supra-sensíveis e eternas? Ora, a Teologia aristotélica releva precisamente do facto de não nos podermos interrogar acerca do que seja uma substância, sem que, no limite de um exigente lance conjectural, tenhamos de nos questionar sobre a existência de uma subs-

22. Cf. *Ibidem*, VI (E), 1, 1026a 19; no Livro XI (K) ocorre uma versão análoga quando Aristóteles se refere a uma “ciência especulativa teológica” (*episteme theoretike theologike*): cf. 7, 1064b 2

23. τρεῖς ἂν εἴεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματικὴ, φυσικὴ, θεολογικὴ, οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ ποὺ τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει, καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι. αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἰρετώταται, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν: *Ibidem*, VI (E), 1, 1026a 19-23

24. Cf. *Ibidem*, VII (Z), 1, 1028a 10 ss.

tância distinta e separada das sensíveis e corruptíveis.²⁵ É justamente no aprofundamento dessa hipótese que Aristóteles apura o sentido de uma filosofia primeira cujo perfil demarca ontologicamente a relevância e a primazia de uma ciência teológica no imediato cotejo com as restantes ciências especulativas, como é o caso da Física e da Matemática. Refere o Estagirita:

Poderia alguém levantar o seguinte problema: se a ciência do ser-tal-como-ser deve ser considerada universal ou não. Cada uma das ciências matemáticas trata apenas de um género determinado, ao passo que a <matemática> universal trata do que há de comum a todos. Ora, se as substâncias naturais fossem as primeiras de entre os entes, então a física seria a primeira de entre as ciências; se existe, todavia, uma outra natureza e uma substância separada e imóvel, outra deverá ser necessariamente a ciência desse estudo, bem assim como anterior à física, e além disso universal por força dessa anterioridade.²⁶

Resulta evidente, portanto, que o discurso acerca da realidade divina não configura apenas um momento, uma etapa, um patamar, da indagação metafísica, constituindo outrossim o porte essencial e definitivo da mesma. Na verdade, assim o atesta Aristóteles, se a indagação pelo ser não culminasse no estudo da realidade divina, isto é, de uma substância imóvel, supra-sensível e eterna, nunca acederíamos à plenitude do saber metafísico, posto que se não existisse nenhuma outra substância para além das substâncias constituídas pela natureza, então, como é óbvio, a física assumir-se-ia como a primeira das ciências.²⁷

25. Cf. *Ibidem*, VII (Z), 2, 1028 b 30-32

26. ἀπορήσειε δ' ἂν τις πότερόν ποτε τὴν τοῦ ὄντος ἢ τὸν ἐπιστήμην καθόλου δεῖ θείναι ἢ οὐ. τῶν μὲν γὰρ μαθηματικῶν ἐκάστη περὶ ἓν τι γένος ἀφωρισμένον ἐστίν, ἡ δὲ καθόλου κοινὴ περὶ πάντων. εἰ μὲν οὖν αἱ φυσικαὶ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων εἰσὶ, καὶ ἡ φυσικὴ πρώτη τῶν ἐπιστημῶν εἶη: εἰ δ' ἔστιν ἕτερα φύσις καὶ οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ἕτεραν ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι καὶ προτέραν τῆς φυσικῆς καὶ καθόλου τῷ προτέραν: *Ibidem*, XI (K), 7, 1064b 6-14

27. Cf. *Ibidem*, VI (E), 1, 1026a 27-29

Ora, é precisamente esse estar “para além (ou acima) da física” que consagra epistemologicamente a perfeição, a elevação, a primazia, e a necessidade metafísica de um saber teológico.

Recapitulando, temos, pois, que a *Metafísica* se estratifica na filosofia aristotélica em quatro níveis epistémicos: ela surge como

1. saber das primeiras causas e princípios da realidade;
2. ciência do ser-tal-como-ser;
3. investigação acerca da substância; e
4. indagação da substância divina.

4. As três ciências especulativas: Física, Matemática e Metafísica

Aristóteles distingue na gama dos diversos saberes científicos entre ciências de ordem prática (*praktikai epistemai*), ciências de ordem poiética (*poietikai epistemai*), e saberes de ordem teórica ou especulativa ou contemplativa (*theoretikai epistemai*). Subsequentemente, divide os saberes de ordem especulativa em Física, Matemática e Filosofia Primeira ou Teologia.

Tendo em conta o texto aristotélico²⁸, podemos esquematizar esse inventário do seguinte modo:

- Conhecimento proveniente da experiência:
 - conhecer e fazer sem saber “como” e “porquê” (nível da *empeiria*)
 - conhecer e fazer sabendo “como”, mas não sabendo “porquê” (nível da *tekhne*)
- Conhecimento proveniente da ciência: conhecer e agir sabendo “como” e “porquê” (nível da *episteme*)
 - Ciências práticas (nas quais se inclui, por exemplo, o agir ético e político): nível da *praxis*

28. Cf. *Ibidem*, VI (E), 1025 b 19 ss.

- Ciências poiéticas (nas quais se inclui, por exemplo, as produções artesanais e literárias): nível da *poiesis*
- Ciências teoréticas, contemplativas ou especulativas: nível da *theoria*
 - Física ou Filosofia segunda;
 - Matemática;
 - Filosofia primeira ou filosofia teológica (em póstuma acepção: *Metafísica* ou *Ontologia...*)

As ciências práticas têm a ver, segundo o entendimento aristotélico, com as acções que têm o seu início e o seu termo no sujeito que age em vista de algo, implicando nesse sentido uma modificação na ordem que o qualifica ética ou politicamente. Tais modificações contribuem, de resto, para o aperfeiçoar ou degradar, consoante a tonalidade virtuosa das suas acções e o escopo ortológico das suas decisões. As ciências poiéticas, por seu turno, têm a ver com aquelas produções cujo início reside na competência técnica do sujeito que executa algo, mas cujo fim se explicita criativamente no objecto produzido, sem que isso afecte a ordem estruturante do indivíduo. Tais produções conferem-lhe competências e habilidade no exercício da sua função, mas não o qualificam do ponto de vista moral de uma vida virtuosa.

Bem distintas das ciências praxico-poiéticas são as ciências teoréticas. Estas não visam nem a acção nem a produção, mas tão só o saber enquanto tal, sem interesse de qualquer outra espécie que não o “desejo natural de saber” (*orexis tou eidenai physei*)²⁹. Na esfera das ciências teoréticas, a Física, dita também Filosofia segunda, visa o estudo das substâncias sensíveis (*aisthetikai*) e com capacidade de movimento (*kinetikai*). Ao arrepio da Física tal como a concebemos hoje, podemos considerar a Filosofia segunda aristotélica como uma “metafísica do mundo sensível”. Na verdade, não são raras as passagens em que Aristóteles a subsume na *Metafísica*, nomeadamente no Livro alfa menor.³⁰ E a Matemática, o que

29. Cf. *Ibidem*, I (A), 1, 980a 1

30. Acerca da sobredeterminação da física pela metafísica no Livro II (α), é perfeitamente

estuda? Os platônicos (e antes deles os pitagóricos, mas de outro modo) admitiam que o objecto da Matemática se restringia aos entes substanciais verdadeiros; entes que configuravam um modo de ser diverso do das coisas sensíveis, subsistindo fora delas em si e por si (*kauth'auto*). Aristóteles, por seu turno, avança em relação a essa concepção platónica com uma interpretação bem diversa: a Matemática não tem de se deter nas coisas sensíveis enquanto tais, nem sequer nos seres que subsistem separadamente (*khoristos*) no mundo sensível. Assim, embora assumindo o estudo dos entes, tal como as demais ciências teoréticas, a Matemática assume-o apenas do ponto de vista de uma das suas muitas peculiaridades, a saber, quantidade e extensão. Por isso mesmo, os objectos de que trata a Matemática são os entes sob o realce modal da permanência (*menonta*) e da inseparabilidade (*akhorista*).

Esta prévia caracterização dos objectos da Física e da Matemática assume particular relevo na medida em que torna mais clara a caracterização do objecto da *Metafísica*, ou aristotelicamente falando, da *Filosofia Primeira*. Refere Aristóteles:

posto que existe uma ciência do ser-tal-como-ser e enquanto separado, importa examinar se, em definitivo, essa ciência se identifica com a Física ou se não será dela distinta; ora, a Física ocupa-se das coisas que possuem um princípio de movimento em si mesmas, por outro lado, a Matemática é uma ciência especulativa que trata dos entes que permanecem, mas não separados. Do ser separado e imóvel trata uma ciência absolutamente distinta de ambas as precedentes, a ser verdade que existe uma tal substância, quero eu dizer uma substância separada e imóvel, como nos esforçaremos por mos-

possível realçar uma longa cadeia de analogias e paralelismos entre os três capítulos deste livro e os fragmentos do *Protreptico*; o conjunto dessas afinidades abona fortemente em favor da hipótese de se considerar aquilo que lemos ainda no curtíssimo segundo livro da nossa *Metafísica* como uma introdução a um estudo de Física que Aristóteles terá escrito na sua fase académica. Tal estudo visaria, bem ao jeito da Academia platónica, uma indagação dos fundamentos últimos da natureza e da verdade.

trar³¹. E se entre os seeres existe um com tal natureza, aí deverá estar seguramente o divino, e este será o primeiro e supremo princípio. É evidente, em suma, que existem três gêneros de ciências especulativas: física, matemática e teologia.³²

Assim, se a Matemática estuda, por um lado, os entes substanciais nas suas propriedades supra-sensíveis, permanentes e não separadas, e se a Física estuda, por outro, os entes substanciais tomados nas suas particularidades sensíveis e mutáveis (sobretudo cinéticas), caberá à Metafísica, por seu turno, estudar aquela substância que está necessariamente “para além da física” (*meta physika*), ou seja, aquela substância separada que é supra-sensível, imóvel, eterna, e *a fortiori* divina.

5. A superioridade e primazia da Metafísica

As ciências teóricas são, para Aritóteles, superiores às práxico-poiéticas; e dentro das teóricas, a Metafísica, propriamente dita Filosofia primeira, detém a primazia sobre as duas restantes. A Metafísica apresenta-se, assim, como a ciência mais elevada, excelente e digna.³³

Mas para que serve a Metafísica? A resposta obtém-se, segundo o próprio dizer aristotélico, por antítese dialéctica: a Metafísica é a ciência mais sublime porque justamente a sua relevância não é instrumental, não decorre de um manejo ou manuseio, quer dizer no sentido analógico daquela utência ou utilização que implica o emprego da mão para

31. Aristóteles refere-se obviamente ao passo 1071b 3ss. do capítulo 6 do Livro XII (Λ) da *Metafísica*, onde se encontra requerida a “existência necessária de um Primeiro motor eterno e imóvel” (*anagke einai aidion tina ousian akineton*).

32. ἐπεὶ δ' ἔστι τις ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν καὶ χωριστόν, σκεπτέον πότερόν ποτε τῆ φυσικῆ τῆν αὐτῆν θετέον εἶναι ταύτην ἢ μᾶλλον ἑτέραν. ἢ μὲν οὖν φυσικὴ περὶ τὰ κινήσεως ἔχοντ' ἀρχὴν ἐν αὐτοῖς ἐστίν, ἢ δὲ μαθηματικὴ θεωρητικὴ μὲν καὶ περὶ μένοντά τις αὐτῆ, ἀλλ' οὐ χωριστά. περὶ τὸ χωριστόν ἄρα ὄν καὶ ἀκίνητον ἑτέρα τούτων ἀμφοτέρων τῶν ἐπιστημῶν ἔστι τις, εἴπερ ὑπάρχει τις οὐσία τοιαύτη, λέγω δὲ χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ὅπερ πειρασόμεθα δεικνύναι. καὶ εἴπερ ἔστι τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὖσιν, ἐνταῦθ' ἂν εἴη που καὶ τὸ θεῖον, καὶ αὐτῆ ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή. δῆλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἔστι, φυσικὴ, μαθηματικὴ, θεολογικὴ: ARISTÓTELES, *Metafísica*, XI (K), 7, 1064a 28 - 1064b 2

33. Cf. *Ibidem*, VI (E), 1, 1026a 19-23

a produção de um artefacto³⁴; bem pelo contrário, os demais saberes é que se devem servir dela, colocá-la ao dispor da mão, para aceder a uma fundamentação justificada do seu objecto e a uma apropriação crítica do seu método. Precisando melhor: a Metafísica não visa escopos empíricos, nem persegue finalidades práticas ou produtivas.³⁵ As ciências que visam tais escopos e perseguem tais finalidades não se aferem em si mesmas, não valem por si, mas só na medida em que se exercem segundo essas motivações empíricas e práxico-poéticas. A Metafísica, por seu turno, possui auto-referencialidade, posto que possui nela própria o escopo da sua indagação, apresentando-se nesse sentido como a ciência livre por excelência, como refere Aristóteles:

da mesma forma que chamamos livre àquele homem que existe por si mesmo e não por outro, também essa ciência é a única que se apresenta livre entre as demais, pois é a única que existe por si mesma.³⁶

Prescindindo de qualquer interesse produtivo ou prático, todo o homem sente por natureza um desejo de saber³⁷ que se origina, realiza e projecta no espanto ou admiração (*thaumazein*).³⁸ Para o pensador de Estagira, devido a tal desinteresse é que

À filosofia chamamos com toda a razão “ciência da verdade”, porque o fim da <ciência> especulativa é a verdade, ao passo que a obra é o <fim> da <ciência> prática; com efeito, os que agem, quando examinam o modo como se dispõem <a fazê-lo>, não visam propriamente o eterno mas a relação e o momento. Todavia, não conhecemos o que é verdadeiro sem conhecer a sua causa (...) e o mais verdadeiro

34. O termo “útil” é designado em grego pelos lexemas “kre”, “khreia”, “khrema”, “khresimos”, “khrestos”, cuja raiz, por metástase, remete ideomorficamente para a imagem da “mão” (kheir): nesse sentido, o útil é, no seu contexto intermediário, “poético” e instrumental, o que está ao dispor da mão, ou se adequa a um emprego manual, possibilitando uma manufactura.

35. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (A), 2, 982b 11-21

36. ὡςπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὧν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὔσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν: μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκὲν ἐστίν: *Ibidem*, I (A), 2, 982b 25-28

37. Cf. *Ibidem*, I (A), 1, 980a 1

38. Cf. *Ibidem*, I (A), 1, 982b 11-14

será para as demais coisas a causa de que sejam verdadeiras, (...) de tal modo que podemos afirmar que cada coisa tem tanto de ser como de verdade.³⁹

Como se interligam, então, o ser e o divino? No Livro I (A) da *Metafísica*, Aristóteles refere-se com meridiana clareza quer à opinião corrente que concebe o divino (*to theion*) como “uma das causas e certo princípio” (*ton aition einai kai arkhe tis*), quer à hipótese de a “divindade” (*ho theos*) poder surgir à partida como “único ou principal detentor da filosofia primeira” (*monon e malist’ an ekhoi prote philosophia*)⁴⁰. É, porém, no Livro XII (A) que o problema adquire contornos mais contundentes. Ao referir que

todas as causas são necessariamente eternas, e sobretudo estas <substantivas>, imóveis e separadas, porque elas são forçosamente as causas (...) dos seres divinos que nos são manifestos⁴¹,

Aristóteles acaba por defender uma divinização das causas imóveis, e não o contrário, como seria de esperar, uma imobilidade dos entes divinos – o que é diferente.

A questão teológica em Aristóteles não pode, por conseguinte, ser acantonada numa substantivação, entificação, reificação, ou hipostatização da divindade. Acedemos àquilo que Aristóteles entende por “divino” mediante um processo de qualificação, uma aposição adjectiva do atributo de “divino”, num terreno puramente epistemológico. Nesse sentido, quem pensa encontrar em Aristóteles uma prova linear e irrefutável da existência de Deus terá de moderar as suas expectativas exegeticas, porque o que efectivamente encontra é uma ciência que, pela sua pri-

39. ὁρθῶς δ’ ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ’ ἔργον: καὶ γὰρ ἂν τὸ πῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ αἰτιῶν ἀλλ’ ὁ πρὸς τι καὶ νῦν θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί. οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας [...] καὶ ἀληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι [...], ὥσθ’ ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας: *Ibidem*, II (α), 1, 993b 20-32

40. Cf. *Ibidem*, I (A), 2, 983a 8-9

41. ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἴτια αἰδία εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα: ταῦτα γὰρ αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων: *Ibidem*, VI (E), 1, 1026a 17-18

mazia na hierarquia dos saberes, é reputada de “mais divina” (*theiotate episteme*)⁴² sem que no entanto – e aqui se adensa o inextricável nó do problema – Aristóteles nos forneça o ponto de vista hermenêutico de onde extrai esse qualificativo.

Quando qualifica de divina a ciência do ente tal como ente, o que terá em mente Aristóteles? Um saber que é divino porque é possuído por uma realidade divina; ou um saber que é divino porque aqueles que acessam a ele têm da realidade um conhecimento acima do qual nada mais há para conhecer? Esta dicrânica hesitação é decisiva para se perceber o modo como teremos mais adiante de situar a Teologia aristotélica: sendo a *Metafísica* um saber cujo principal e legítimo detentor teria de ser o ente divino, importa averiguar se é a posse desse saber que confere divindade ao ser que o detém, ou se esse saber é divino porque é detido por um ente supremo. Esta indecisão nunca chega a ser clarificada na filosofia aristotélica, embora estejamos em crer que a primeira alternativa assume um ar mais estagirítico, visto que a manifesta opção pela segunda alternativa implicaria a tematização de uma filosofia da religião, coisa que não ocorre de todo na *Metafísica* de Aristóteles. Ora, mesmo tendo em conta que a questão da realidade divina surge formulada no Livro XII (Λ) numa analítica do Movimento, e nesse contexto entendida como “substância imóvel”⁴³, tudo leva a crer que Teologia aristotélica se encontra umbilicalmente ligada ao problema físico do Movimento.

Mesmo admitindo que a *Metafísica* é um saber divino porque é divino o ente que o possui, e deixando por enquanto de parte a dificuldade acerca da proveniência do atributo de divino com que Aristóteles qualifica o ente que possui em supremo grau esse saber, podemos ainda perguntar: de que forma é que esse ente divino possui a ciência “divina”? Ora, segundo Aristóteles, o ente divino possui a ciência metafísica de forma completa (em termos de extensão), perfeita (em termos de compreen-

42. Cf. *Ibidem*, I (A), 2, 983a 6

43. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 1, 1069a 33

são), contínua (em termos temporais). Todavia, e não obstante o facto de a Metafísica ser divina porque efectivamente corresponde ao *modus cognoscendi* da própria divindade, existe na actividade especulativa um icto, um ponto de tangência entre o humano e o divino, na medida em que a razão humana pode aceder ao conhecimento efectivo do divino mediante o conhecimento metafísico da realidade. Ora, é precisamente nesta segunda parte do círculo hermenêutico que reside o escopo da nossa investigação. E é porventura nela que encontramos maiores dificuldades para equacionar a questão teológica em Aristóteles. Com efeito, ainda que se concedesse o benefício da dúvida à legitimidade da primeira parte do círculo hermenêutico, que consagra o carácter divino da Metafísica em virtude de ser divino o ente que a possui (e apesar disso Aristóteles teria, a este nível, de pressupor uma revelação positiva que equacionasse o carácter gratuito e espontâneo de uma teofania), em que moldes teríamos então de equacionar conceptualmente a segunda parte do círculo, segundo a qual é possível chegar ao conhecimento da realidade divina mediante uma consistente e fundamentada indagação metafísica da realidade? Do desenlace deste círculo dependerá, porventura, uma clarificada compreensão da concepção teológica de Aristóteles, assim como do lugar que ela ocupa no travejamento epistémico da sua *Metafísica*.

Antes do mais importará ainda esclarecer um aspecto que nos parece decisivo para completar o mosaico introdutório de problemas em torno da perspectivização da Teologia aristotélica: o timbre eudemónico que informa toda a filosofia não só prática, mas também teórica. Para Aristóteles é justamente no ponto de tangência da ciência indagativa do ser-tal-como-ser em relação ao saber auto-remissivo da divindade, que reside a suprema felicidade. O ente divino é feliz por se inteligir a si próprio; o homem alcança a felicidade na medida em que conhece não apenas as causas últimas e os princípios supremos da realidade, mas sobretudo se, passe o pleonasma, puder ver-se no ponto de vista supremo dessa contemplação fundante e firmante. Esclarece Aristóteles:

a contemplação é o que há de mais agradável e excelente; ora, se a divindade se sente sempre bem dessa forma, tal como nós de quando em vez, isso é admirável.⁴⁴

Talvez a ética aristotélica encontre neste território metafísico um dos seus mais surpreendentes e estimulantes afloramentos. Não chega a possuir aquela luminosa noeticidade da psicagogia socrático-platônica, contudo arranca dos mesmos pressupostos hermenêuticos: com efeito, o homem só atingirá a vida feliz na medida em que ascender à contemplação das últimas causas e princípios supremos da realidade mediante um aprofundamento crítico da indagação metafísica.

A questão para nós decisiva prende-se com a *forma mentis* onde se exerce esse aprofundamento crítico. Nessa linha, veremos em que medida a Teologia aristotélica se situa na esteira de uma justificação racional para o problema do **movimento**, obtendo assim da divindade não o ponto de vista de um argumento ontológico, de uma via cosmológica, de uma evidência interior ou egológica, mas o ponto de vista daquilo a que poderíamos chamar de postulado epistemológico ou, invertendo e exacerbando abusivamente o estribilho escolástico, o ponto de vista de uma *theologia ancilla primae philosophiae*.

III. O ser dado na fundação ôntica das substâncias e na determinação formal das categorias

1. O significado do ser

Vimos como a questão teológica releva, em Aristóteles, da consumação de um círculo, que na primeira parte coloca a qualidade “divina” como ponto de partida metafísico, e na segunda como ponto de chegada epistemológico. Ora, posto que nos interessa uma avaliação da consistência hermenêutica da segunda parte do círculo, sem perder de vista a primeira, impõe-se, antes de mais, começar pela ambivalência metafísica

44. ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ, θαυμαστόν: *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072b 24-26

de uma questão “de ontem, hoje e sempre” (*palai kai nyn kai aei*) e “sempre tão procurada quanto dificultosa” (*aei zetoumenon kai aporoumenon*), a saber, “o que é o ser?” (*ti to on;*), o que é o mesmo que perguntar, “o que é a substância (*tis he ousia;*)?”⁴⁵

O problema do ser, em Aristóteles, move-se pendularmente entre dois pólos diferenciados mas interconexos:

- o da verdade categorial afirmável (numa acepção lógica) e
- o do suporte substancial firmante (numa acepção ôntica).

Esta bipolarizada (não dual) perspectivação do ser pode ser vista ainda sob o ponto de vista, também ele dúplici, de dois tópicos metafísicos: como acto (*energeia/entelekheia*) e como potência (*dynamis/exis*). Cruzadas as duas perspectivas com os dois tópicos, obtemos três vectores que nos fornecem o quadro nocional da Ontologia aristotélica, a saber:

- o ser como veracidade;
- o ser como acidente e
- o ser como substância e categoria.

Se a estes três pares binomiais associarmos a doutrina da causalidade, segundo a qual tudo decorre do concurso causal de uma eficiência (*poiesis*), de uma matéria (*hyle*), de uma forma (*morphe*) e de um fim (*telos*), obtemos o dispositivo genérico de toda a Metafísica aristotélica.⁴⁶

Para Aristóteles, caem fora do âmbito da Metafísica o ser tomado como “verdade” (*aletheia*)⁴⁷ e o ser tomado como “acidente” (*symbebekos*).⁴⁸ No primeiro caso, porque ninguém logra atingir a verdade sem se dar conta

45. Cf. *Ibidem*, VII (Z), 1, 1028b 3-4

46. Num passo do capítulo 3 do Livro XI (K) da *Metafísica*, Aristóteles acrescenta outros aspectos a ter em conta na plurivocidade da pergunta pelo ser: «(...) cada um dos entes como ente, na medida em que tanto pode ser uma afecção, estado, disposição, movimento, ou algo de semelhante, relativamente ao ser tomado como tal (...)» [1061a 8-10 do].

47. Cf. *Ibidem*, II (α), 1, 993a 30

48. Cf. *Ibidem*, IV (Γ), 1, 1003a 25; VI (E), 4, 1027b 17

daquele perturbante fio da navalha que a torna o que há de mais fácil e simultaneamente mais difícil de ser alcançado.⁴⁹ No segundo, porque estamos perante aspectos da realidade que são meramente casuais, fortuitos e, portanto, contingentes no sentido de que são mas podiam muito bem não ser, ou ser de outro modo), motivo pelo qual Aristóteles, nessa linha, define o ser do acidente como aquilo que não é nem necessário (*ou ex anagkes*) nem aplicável à maioria dos casos (*ou epi to poly*)⁵⁰, e portanto não podendo constituir objecto de ciência⁵¹, visto que a ciência visa as causas e os princípios do ser sob a dupla égide respectivamente da necessidade e da universalidade. Devido ao seu carácter indeterminado, o ser dos acidentes e respectivas causas caem fora da possibilidade da ciência e, portanto, fora do domínio da Metafísica entendida como tal.⁵² Compete à Metafísica, portanto, debruçar-se sobre os restantes significados do ser: seja sobre o ser tomado como substância e categoria, seja sobre o ser tomado como potência e acto.

2. O ser afirmado categorialmente

Das inúmeras afirmações da *Metafísica*, uma das mais canónicas é a que atribui às categorias o papel de “figurações” (*skhemata*)⁵³ capazes de “significar o próprio ser” (*to einai tauto semainei*)⁵⁴. Contudo, não é possível caracterizar na filosofia aristotélica o que poderíamos designar de esquematismo ontológico sem que se emprenda preliminarmente uma caracterização da substância.

No dizer aristotélico, consideram-se substâncias, em sentido genérico, todos aqueles entes individuais que não podem deixar de ser o que são para serem outra coisa.⁵⁵ Há com efeito múltiplos aspectos que conferem

49. Cf. *Ibidem*, VI (E), 4, 1028a 1

50. Cf. *Ibidem*, V (Δ), 30, 1025a 14

51. Cf. *Ibidem*, VI (E), 2, 1026b 2-5

52. Cf. *Ibidem*, VI (E), 3, 1027a 28

53. Cf. *Ibidem*, VI (E), 2, 1026a 36

54. Cf. *Ibidem*, V (Δ), 7, 1017a 27

55. Cf. *Ibidem*, V (Δ), 9, 1017b 24

essa inalienável identidade aos entes individuais, mesmo não tendo uma existência em si e separada: por exemplo, a qualidade, a dimensão ou grandeza, as relações, as acções ou paixões, o lugar ou tempo em que se encontram. Ora, tendo em conta todas as possíveis modalizações, Aristóteles elaborou elencos categoriais destinados a contemplar todas as ocorrências predicativas do ser. Apesar de em *Categorias* e *Tópicos* serem escalonadas dez categorias⁵⁶, e de em *Analíticos posteriores*, *Física* e *Metafísica* surgirem formuladas apenas oito ou sete⁵⁷, o certo é que, cruzando as diferentes listagens⁵⁸, obtemos a seguinte sinopse categorial:

Substância	<i>ousia</i>	o que
Qualidade	<i>poion</i>	o qual
Quantidade	<i>poson</i>	quanto
Lugar	<i>pou</i>	onde
Tempo	<i>pote</i>	quando
Acção	<i>poiein</i>	o que produz
Paixão	<i>paskhein</i>	o que padece/recebe
Relação	<i>pros ti</i>	relativo a
Ter	<i>ekhein</i>	posse/disposição/hábito
Jazer	<i>keisthai</i>	posição/estado

O ser tem, por conseguinte, tantos significados quantas as categorias supramencionadas. Contudo, quer sejam dez, oito ou sete, a da substância é a que adquire proeminência metafísica para Aristóteles. A razão é evidente: só enquanto referidas à substância é que as demais categorias têm relevância e consistência ôntica, pelo que, desde já, importa obstruir a propagação hermenêutica de um equívoco tão tentador quanto

56. Cf. *Idem*, *Categorias*, 4, 1b 25-27; *Tópicos*, I, 9, 103b 20-24

57. Cf. *Idem*, *Analíticos posteriores*, I, 22, 83b 15-17; *Física*, V, 1, 225b 5; *Metafísica*, XI (K), 12, 1068a 8ss.

58. Acerca desta discrepância cf. a preciosa anotação de Tricot ao passo 1017a 26 in *op. cit.*, pag.270, not.1

desvirtuador do recto entendimento da ontologia aristotélica: categorias não são acidentes, mas antes “figurações”, “esquemas” (*skemata*), que possibilitam a sedimentação dos “acidentes” (*symbebekoi*) num “abstracto” (*hypokeimenon*).⁵⁹ Sem essa **mediação figurativa das categorias**, nada se poderia predicar de um sujeito ou referir a um abstracto, tanto na esfera lógica como na óptica, e, nesse caso, nem os acidentes afectariam as substâncias mediante a sua “queda” (de *ymbainein*, que significa etimologicamente “cair com os dois pés juntos”), nem a substância actualizaria o precipitado accidental para a constituição da singularidade individual dos entes, nem provavelmente poderia ser consumado o processo gnoseológico da abstracção, já que a mesma mediação “figurativa” requerida para o aparato accidental da substância individual é a mesma que possibilita a centrifugação dos acidentes em vista da obtenção da respectiva essência universal.⁶⁰ Em suma: nenhum acidente pode “cair” sem a mediação figuradora das categorias, nem as categorias podem consumir essa mediação sem a correlata receptividade da substância. Cada ente individual mais não é, por conseguinte, do que a decantação *a simultaneo* dessa tríplice condição de possibilidade: substancial, categorial e accidental.⁶¹ Além disso, sendo importante sublinhar que, anulada a substância, se anulam não só todas as demais categorias, como tam-

59. Tal confusão pode ser liminarmente diluída na leitura atenta de um passo do capítulo 2 do Livro VI (E) da *Metafísica* onde Aristóteles elabora uma enumeração encadeada de múltiplas acepções do ser, precisando: «o ser referido simplesmente como tal pode ser dito em vários sentidos um dos quais “por acidente”, outro “como verdadeiro”, outro mais “não-ser como falso”, e à parte destes sentidos do ser surgem também as figuras de predicação (tais como ser “o quê”, “de que qualidade”, “de que grandeza”, “onde”, “quando”...), e ainda para além destes ser “em potência” e “em acto”» [1026a 33 – 1026b 2].

60. Um parêntese: não teremos porventura de identificar nesta aristotélica mediação esquemática das categorias o paradeiro de uma das pedras de toque tão ansiosamente procuradas por Kant para obter o **nexo transcendental** que tornaria o polo receptivo da sensibilidade activável pelos conceitos produzidos e o polo espontâneo do entendimento afectável pelas intuições recebidas, e que acaba por identificar com o estatuto, curiosamente também ele **intermediário** e “**figurador**”, da **imaginação** transcendental? vide KANT Immanuel, *KrV*, A 141 – 142 [= B 180 – 181]

61. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII (Z), 1, 1028a 34

bém o próprio ser de cada ente em extensão e compreensão⁶², também é importante salvaguardar o princípio segundo o qual é às categorias que cabe significar a realidade em todos os aspectos da sua expressão. Pela figuração categorial, existem, pois, tantos modos de o dizer quantos os significados do mesmo.⁶³

O que quer que chamamos de “ser”, apenas se pode expressar sob a figuração modal das categorias. Nesse sentido, as categorias fornecem todos os aspectos mediante os quais a realidade pode ser por nós conhecida: apenas podemos conhecer a realidade que nos é dada como substância nos diversos modos categoriais. Por isso, de acordo com Aristóteles, o ser-tal-como-ser possui determinadas peculiaridades que lhe são próprias, e é ao filósofo que, acerca delas, cabe investigar a verdade.⁶⁴ Para lá do seu aparato lógico e formal, tais atributos ou propriedades categoriais – convém referi-lo – representam modalidades ônticas que, assentando no ser, permitem ao mesmo tempo predicá-lo. Significa isto que **o ser se afirma nas categorias**, na medida em que **estas se firmam no ser**, ou mais concretamente, no ser da **substância**, pelo que a substância constitui em si mesma um **horizonte de relação categorial** (ainda que a relação corresponda a uma das suas modalizações possíveis).⁶⁵ Poder-se-ia dizer, por conseguinte, que não é apenas a categoria da relação que é modalizadora substancial, a própria substância é co-relacionável aos acidentes pela mediação esquemática das categorias.⁶⁶

62. Cf. *Ibidem*, V (Δ), 9, 1017b 18-20

63. Cf. *Ibidem*, V (Δ), 7, 1017a 22-24

64. Cf. *Ibidem*, IV (Γ), 2, 1004b 15-17

65. Num passo do capítulo 1 do Livro IX (Θ) da *Metafísica*, Aristóteles é por demais explícito: «(...) é apenas na relação com a noção de substância que são ditos os restantes entes categoriais, a saber, quantidade, qualidade, e tantos outros que deste modo se enunciam: todos eles implicam a noção de substância. (...)» [1045b 29-30].

66. Só a partir deste ponto de vista é que se compreende a absoluta primazia da substância: ela será, pois, uma espécie de categoria supra-categorial (protocolar, diríamos), que não pode deixar de ser categoria, mas que é mais do que uma categoria, pois subsume as demais categorias.

3. O ser firmado substancialmente

O que é, então, a substância? Verificamos que Aristóteles não responde de forma unívoca a esta indagação, mantendo-se fiel ao inciso recorrente da sua filosofia primeira, segundo o qual “o ser diz-se de muitos modos” (*to on legetai pollakos*)⁶⁷. Todavia, isso não significa que as suas respostas, apesar de múltiplas, sejam contraditórias. Refere o filósofo:

a substância é um suporte <substracto, sujeito> quer enquanto matéria (refiro-me à matéria como algo que não sendo determinado em acto, é em potência algo determinado), quer enquanto enunciado e forma, a qual, sendo determinada, é separável pelo enunciado <pelo pensamento>, quer, num terceiro sentido, enquanto composto das duas <i.e. matéria e forma>.⁶⁸

Posto isto, a noção **substância** – que Aristóteles tanto designa “ousia” (forma participial de “*einai*”: aquilo que é) como “hipokeimenon” (forma participial de “*hypokeisthai*”: o que está lançado sob) – pode assumir três significados distintos⁶⁹:

- matéria (“*hyle*”)⁷⁰,
- forma (“*eidos*” ou “*morphe*”) ou essência (“*to ti he on*”)⁷¹ e
- sínolo (“*synolon*”)⁷², isto é, composto individual de matéria e forma.

67. A expressão “diz-se” pode ser permutada por “é dito”, uma vez que, equivalendo sintacticamente, se desconhece o intuito pragmático de Aristóteles ao empregar esta forma verbal, isto é, se a pretendeu usar na voz média ou na voz passiva. Em todo o caso, quer pretendesse dar mais ênfase ao aspecto lógico da voz activa (o ser é dito), quer ao aspecto fenomenológico da voz média (o ser diz-se; mostra-se; revela-se), o lastro óntico do inciso permanece sempre salvaguardado.

68. ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἢ ὕλη (ἕλην δὲ λέγω ἢ μὴ τὸδε τι οὐσα ἐνεργεῖα δυνάμει ἐστὶ τὸδε τι), ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τὸδε τι ὄν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν: τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων: ARISTÓTELES, *Metafísica*, VIII (H), 1, 1042a 26-30

69. Cf. *Ibidem*, VIII (H), 3, 1043a 27-28; XII (L), 3, 1070a 9-12

70. Cf. *Ibidem*, VII (Z), 3, 1029a 3

71. Cf. *loc. cit.* Parece-nos importante a chamada de atenção de Tricot para esta acepção formal de substância. Segundo este tradutor e comentador da *Metafísica*, Bonitz teria já alertado para o facto de Aristóteles ter incorrido num *lapsus*, ao ter conotado a substância como forma: para uma informação mais detalhada desta tese, cf. Tricot, *oc. cit.*, pag. 353, not. 1

72. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII (Z), 3, 1029a 3

Quanto à **matéria** (*hyle*), ela constitui, para Aristóteles, aquilo “de que” (*ex hou*) provém ou se produz algo. Este componente da substância é onticamente estruturante, na medida em que é na matéria que ocorre o movimento. Com efeito, segundo Aristóteles,

se a mudança ocorre entre os opostos (...) é necessário que subsista algo que se altere de um contrário ao outro, pois os contrários não se alteram. (...) Nesse sentido, é a matéria que tem necessariamente de mudar.⁷³

A matéria resulta, como se vê, fundamental para a constituição das coisas, e nesse sentido pode ser considerada substância, ou seja, como sub-posto que se oferece à determinação formal.

Quanto à **forma** (“*eidos*” ou “*morphe*”), ela constitui aquilo que “con-figura” a matéria. Recorrendo, na esteira da tradição sapiencial – o que não deixa de ser surpreendente – ao simbolismo da luz mediante uma apropriação esquematista da metáfora visual, Aristóteles concebe a forma como “figuração” (*skhema*)⁷⁴. A forma já não apresenta, como em Platão, um recorte eidético (contemplável), para passar a exibir um contorno esquemático (figurador). Isso significa que a inteligibilidade da forma se joga na determinação imediata da matéria, sem necessidade, portanto, nem de transcursividade dialéctica nem de participação eidética. Não é, portanto, a alma que tende para o mundo das formas, é a própria matéria que contém a sua promorfose, quer dizer uma disposição para se actualizar numa forma que a recorte e destaque da pura e prima indeterminação, conferindo-lhe identidade e singularidade. Não sendo uma realidade puramente extrínseca e separada, a forma tem a ver, ao invés, com a intrínseca natureza das coisas, ou seja, com “aquilo

73. εἰ δ' ἡ μεταβολὴ ἐκ τῶν ἀντικειμένων [...] ἀνάγκη ὑπεῖναι τι τὸ μεταβάλλον εἰς τὴν ἐναντίωσιν: οὐ γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλει [...]: ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἡ ὕλη. [...] ἀνάγκη δὴ μεταβάλλειν τὴν ὕλην: *Ibidem*, XII (Λ), 2, 1069b 4-14

74. Cf. *Ibidem*, VII (Ζ), 3, 1029a 4

que as coisas são” (*to ti esti*), com a sua essência (*to ti hen einai*). Nesse sentido, e usando um exemplo muito caro à antropologia e psicologia aristotélicas, aquilo que identifica o homem como ser vivente racional encontra-se substancialmente configurada numa forma (ou essência) chamada alma, a mesma alma que permite que possamos conhecer tudo aquilo que, na sua individuação, se apresente formalmente determinado e categorialmente situado. Retomando, uma vez mais, a psicologia aristotélica, se a alma racional não informasse um corpo material não existiria o ser humano vivente (a saber, o ente que se nutre, reproduz, move, sente e entende). O exemplo ainda se torna muito mais evidente se aplicado ao campo poético da produção: se a forma de uma estátua não se destacasse de uma dada materialidade (pedra, metal, madeira, etc.), nenhuma estátua existiria na sua concreta individualidade.

No tocante, enfim, ao **sínolo** (“*synolon*”), ele constitui o composto (unitário, individual e concreto) de matéria e forma. Nesse sentido, todas as coisas concretas não são mais do que “sínolos” de matéria e forma, podendo ser consideradas substâncias na justa medida em que resultarem analiticamente de uma matéria e de uma forma, e sinteticamente de um composto hilemórfico constitutivo da individualidade concreta de cada ente determinado.⁷⁵

Na sequência dessa tríplice caracterização (material, formal e hilemórfica), podemos avançar agora para as sete acepções de substância (*ousía*), que Aristóteles propõe não de uma maneira uniforme e sistematizada, mas de forma dispersa (o que não significa contraditória), ao longo da *Metafísica*. Assim, a substância pode ser definida como:

- **suporte onde algo assenta** (*hypokeimenon*)⁷⁶;
- **subsistente separado** (*khoriston*)⁷⁷;

75. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 3, 1070a 12-13

76. Cf. *Ibidem*, VII (Z), 3, 1028b 36

77. Cf. *Ibidem*, VIII (H), 1, 1042a 30

- **quididade definível** (*horistikon*)⁷⁸;
- **essência determinada** (*to ti en einai*)⁷⁹;
- **ipseidade** (*kath' auto*)⁸⁰;
- **unidade** (*to hen*)⁸¹ e
- **gênero/espécie** (*eidos/genos*)⁸².

Em certos passos da sua obra, Aristóteles parece conferir ao *sínolo* o significado mais forte e excelente de substância; noutros, porém, parece atribuir maior dignidade e consistência à forma. Convém realçar que não existe aqui qualquer indecisão ou contradição. De um ponto de vista empírico, é manifesto que o *sínolo* – o indivíduo tomado como composto concreto e unitário de matéria e forma – parece configurar a substância por excelência; mas não de um ponto de vista especulativo: neste plano, o Estagirita concede um nítido relevo e primazia à forma, identificando nela o sentido por excelência de substância.

A primazia da forma parece-nos relevante para equacionar hermeneuticamente a questão teológica em Aristóteles. Com efeito, se apenas o *sínolo* pudesse configurar a substância como tal, a ponto de nada poder ser substância que não fosse *sínolo*, não se perceberia de que modo o ente divino pudesse ser *substância substantive*, visto que só a forma se encontra em condições de garantir metafisicamente essa condição. Por isso, o ente divino – como adiante se verá – é um acto puro concebido, enquanto desprovido de materialidade, como puramente formal. As substâncias sensíveis, por seu lado, não sendo puras formas naquele sentido em que o *é*, na sua pura actualidade, a substância divina, são formas que apenas subsistem unidas à matéria, como *sínolos*, portanto.

78. Cf. *Ibidem*, V (Δ), 9, 1017b 23

79. Cf. *Ibidem*, VII (Z), 6, 1031a 18

80. Cf. *Ibidem*, V (Δ), 18, 1022a 25-27

81. Cf. *Ibidem*, XI (K), 3, 1061a 16ss.

82. Cf. *Ibidem*, V (Δ), 28, 1024a 29ss.

Para concluir, podemos referir então que a noção de ser é maximamente determinada na substância, pois, no seu significado mais forte, o ser é efectivamente substância. Esta pode ser identificada, num certo sentido, como matéria; num segundo sentido, mais empírico, como sínolo; e num sentido especulativo, pleno, como forma. Daí que Aristóteles eleja a forma não só como “causa do ser”, mas como causa do ser em supremo grau, já que, com efeito, ao procurar a causa pela qual a matéria é algo de substancialmente determinável, essa causa reside precisamente na forma.⁸³

4. Relação simétrica entre os pares forma-matéria e acto-potência

A aceção mais importante da doutrina da matéria e forma é a que se determina, em sede metafísica, na relação com o par potência-acto.⁸⁴ Além dos significados explicitadores do ser (dados na figuração categorial) e da sua base firmante (dada na substância – categoria protocolar), a potência e o acto assumem, enquanto modalidades ontológicas fundamentais, capital importância na economia do pensamento aristotélico.

Se a matéria é tida no seu desígnio potencial como capacidade de assumir ou receber forma, a forma, por seu turno, confirma-se como acto ou actualização. Nesse sentido, tudo o que possui matéria possui necessariamente – em maior ou menor grau – potencialidade.⁸⁵ Os entes que não possuem matéria – como as entidades matemáticas, a alma, o intelecto agente, a substância divina – encontram-se consequentemente privados de matéria, e por isso são actos puros.

O acto (*energeia*) contém também em Aristóteles uma outra ressonância: a de enteléquia (*entelekheia*). A distinção justifica-se em pleno. Ao empre-

83. Cf. *Ibidem*, VII (Z), 17, 1041b 7-9

84. Cf. *Ibidem*, IX (Θ), 6, 1048a 25 ss.

85. Para uma noção mais detalhada de potência, cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, V (Δ), 12, 1019a 15 ss.; e sobretudo IX (Θ), 1, 1045b 35ss., para se perceber o alcance da distinção entre *dynamis* e *entelekheia*.

gar o termo enteléquia, Aristóteles salvaguarda o estatuto de absoluta pureza daquele tipo de actos que não provêm da actualização de uma potência; trata-se outrossim daquele tipo de “acto-não-actualizado” que institui ou desencadeia, *a posteriori*, a passagem da potência a acto. Ora, àquele acto absolutamente primeiro e puro, i.e. finalizado, que desencadeia ou consoma o processo de actualização da potência, Aristóteles designa de enteléquia, ao passo que ao acto que resulta simplesmente da actualização finalizável de uma potência, Aristóteles chama “energeia”⁸⁶. Esta distinção é crucial, pois permite situar a questão teológica ao seu verdadeiro nível: a substância divina é **acto** não no sentido energético (pois não procede de uma potência, e assim não seria divina), mas no sentido enteléquico, visto que se trata de uma realidade agente que instaura o próprio processo de actualização, e nesse sentido pode ser considerado acto puro, ou seja, acto actuante, ou activo, ou actualizante.⁸⁷

Ora, a primazia da forma em relação à matéria reflecte-se na prioridade do acto sobre a potência: a potência existe sempre em vista do acto, e nunca a inversa. Segundo Aristóteles,

86. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX (Θ), 8, 1050a 23. Chama-se a atenção para os detalhados e minuciosos comentários de Tricot in *op. cit.*, pag. 209, n. 3, assim como pag. 512, not.1

87. A distinção metafísica entre “energeia” e “entelequia” para a designação de acto, possui um paralelo ao nível da concepção aristotélica da potência, se bem que com outros contornos e alcance. Assim, potência tanto pode ser designada como *dynamis* e como *exis*. A primeira acepção <cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX (Θ), 7, 1048b 37ss.> significa “possibilidade”; a segunda <cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (A), 3, 983b 15> significa “disposição”, “capacidade”, “faculdade” ou mesmo “hábito”. Quer dizer: tomada na primeira acepção, a potência pode ser considerada passiva, ou seja só é verdadeiramente potência se passar efectivamente a acto (por exemplo, na possibilidade de uma potência de progeneritura se traduzir actualmente em descendência); tomada na segunda, pode ser considerada activa, ou seja, não perde o seu valor potencial mesmo que eventualmente não passe a acto, como acontece por exemplo com a potência visual <cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX (Θ), 8, 1050a 10-12>: com efeito, essa faculdade, capacidade, ou disposição, não fica afectada, mesmo quando não existem estímulos visuais para actualizar o exercício desse sentido, como acontece durante período do sono.

é evidente que o acto (...) é anterior à potência não só segundo a geração e o tempo, mas também segundo a substância (...), e que tudo o que se gera desenvolve-se a partir de um princípio <que é> também um fim. (...) Com efeito, o fim é o acto, e é graças a este que a potência se dá.⁸⁸

Com o acto correlacionam-se ainda as duas restantes causas: a final e a eficiente. A causa final é intrinsecamente acto porque o fim, ou seja aquilo em vista do qual uma coisa é o que é, não pode ser algo potencialmente diferido *ad infinitum*, pois se assim fosse nada teria consistência, incluindo qualquer conhecimento ou afirmação acerca disso.⁸⁹ A causa eficiente, tal como a causa final, têm também de ser originariamente acto, porque só em estado actual uma coisa pode ser “princípio” ou “fim” de outra. Esta impossibilidade metafísica de “remeter para o infinito” (*eis apeiron ienai*), regredindo na busca da causa eficiente ou progredindo na busca da causa final, tem uma evidente repercussão onto-gnoseológica: Aristóteles postula que “é necessário parar” (*anagke stenai*)⁹⁰, caso contrário

o conhecimento seria destruído, e nesse caso como conheceríamos então as coisas que são infinitas em acto? (...) Nenhuma espécie de infinito [lit. indefinido = ilimitado] possui existência, ou então a infinitude não é infinita; mesmo que fossem infinitas as espécies de causas, tão-pouco poderia haver conhecimento, visto que só julgamos saber quando efectivamente conhecemos as causas: ora, o infinito como adição sucessiva de partes não é possível ser percorrido num tempo finito.⁹¹

88. δῆλον ὅτι ἡ ἐνέργεια [...] προτέρα τῆς δυνάμεως κατὰ γένεσιν καὶ χρόνον. ἀλλὰ μὴν καὶ οὐσία [...] καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ’ ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος [...], τέλος δ’ ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται: ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX (Θ), 8, 1050a 3-10

89. Cf. *Ibidem*, II (α), 2, 994a 5-7; 20-21

90. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 3, 1070a 4

91. καὶ τὸ γινώσκειν οὐκ ἔστιν, τὰ γὰρ οὕτως ἄπειρα πῶς ἐνδέχεται νοεῖν; [...] ἀπείρω οὐδενὶ ἔστιν εἶναι: εἰ δὲ μὴ, οὐκ ἄπειρόν γ’ ἔστι τὸ ἀπείρω εἶναι. ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ ἀπειρά γ’ ἦσαν πλήθει τὰ εἶδη τῶν αἰτίων, οὐκ ἂν ἦν οὐδ’ οὕτω τὸ γινώσκειν: τότε γὰρ εἰδέναι οἰόμεθα ὅταν τὰ αἷτια γνωρίσωμεν: τὸ δ’

IV. Existência e natureza da substância supra-sensível

1. Os três gêneros de substâncias existentes

A questão “o que é a substância?” encontra o seu primeiro ponto de ancoragem metafísica num problema a enfrentar, a saber “que substâncias existem?”. Ora, é precisamente no desenlace desta última questão que encontramos vertidas na Metafísica aristotélica as bases especulativas de uma Filosofia teológica.

De acordo com o pensador Estagirita, existem **quatro gêneros de substâncias** hierarquicamente agrupadas em dois níveis.⁹²

No primeiro nível agrupam-se as substâncias sensíveis, subdividindo-se estas, por um lado em sensíveis corruptíveis e, por outro, em sensíveis não-corruptíveis. As substâncias sensíveis corruptíveis, enquanto dotadas de matéria, caracterizam-se por estarem sujeitas à degeneração e a todos os “tipos de movimento”⁹³, a saber geração e corrupção, crescimento e diminuição, alteração e translação, ou seja todas as modalidades de movimento cuja fenomenalidade pode ser redutível à “figuração” (*skema*) categorial do espaço onde ocorre o movimento local⁹⁴ na sua patência transitiva e cinética; já as substâncias sensíveis mas não-corruptíveis, porquanto dotadas de matéria incorruptível, caracterizam-se por se manterem intactas (v.g. os astros, as estrelas, etc.) graças à matéria não

ἄπειρον κατὰ τὴν πρόσθεσιν οὐκ ἔστιν ἐν πεπερασμένῳ διεξελθεῖν: Ibidem, II (α), 2, 994b 21-22 (...) 27-31. Pelo seu porte obscuro e aporético, o passo tem-se prestado a múltiplas interpretações, de entre as quais se destaca pela sua solidez e clarividência a de S. Tomás: refere o Aquinateense, comentando este passo (nº 328), que «In omni eo quod movetur necesse est intelligere materiam. Omne enim quod movetur est in potentia: ens autem in potentia est materia; ipsa autem materia habet rationem infiniti, et ipsi infinito, quod est materia, convenit ipsum nihil, quia materia secundum se intelligitur absque omni forma. Et, cum ei quod est infinitum conveniat hoc quod est nihil, sequitur per oppositum quod illud per quod est esse non sit infinitum, et quod *infinito*, idest materiae, non sit esse infinitum. Sed esse est per formam: ergo non est infinitum in formis».

92. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII (Λ), 1, 1069a 30ss.

93. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 2, 1069b 8ss.

94. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 8, 1073a 12

perecível e eterna – o éter, ou “quinta essência” – de que são feitas, bem como ao movimento que Aristóteles considera ser, de resto, o mais perfeito dos movimentos locais, ou seja a translação circular, própria das esferas celestes.⁹⁵ Tais substâncias não se geram nem corrompem, não aumentam nem decrescem, e não se alteram: conformam-se a um eterno movimento circular.

No segundo nível agrupam-se as substâncias supra-sensíveis, que, tal como as sensíveis, se podem subdividir por um lado em supra-sensíveis não separadas (a saber não separadas dos entes corpóreos) e, por outro, em substâncias supra-sensíveis mas, como acontece num único caso, totalmente separadas. No primeiro caso, encontram-se v.g. os entes matemáticos que, devendo a incorruptibilidade que os caracteriza à sua existência puramente formal na mente, não são, todavia, “separáveis” da natureza material dos entes sujeitos à sua função quantificadora, mensuradora e calculadora; já no segundo caso comparece uma substância que, enquanto privada de matéria, apresenta-se, à semelhança dos entes matemáticos, como supra-sensível, mas, ao invés daqueles, enquanto puramente separada de tudo o que se encontra materialmente sujeito à corrupção e ao movimento, exhibe o estatuto de um ente supremo cuja transcendência Aristóteles imputa a um Primeiro motor ao qual confere o estatuto de **divino** (*theion*) na justa medida em que se apresenta como **substância** (*ousia*), **eterno** (*aidios*), **imóvel** (*akinetos*) e **separado dos sensíveis** (*kekhorimenos ton aistheton*).⁹⁶

95. Cf. *Ibidem*, XII (A), 6, 1071b 11; 7, 1072a 22; 8, 1073a 13 ss.. Alguns autores consideram a tese cinética do movimento, enunciada nestes passos, refractária a uma pretensa ortodoxia aristotélica (cf. a propósito o comentário de Tricot, *op. cit.*, pag. 686, not. 2); outros autores, por seu turno, entendem vislumbrar aqui uma influência remota dos escritos do “primeiro Aristóteles”, mormente do *Acerca da Filosofia* (*Peri philosophias*), onde, entre outros, abundam os problemas relativos à natureza e propriedades dos corpos celestes <cf. a propósito o excelente estudo de Bertrand DUMOULIN, *Recherches sur le premier Aristote: Eudème, De la Philosophie, Protreptique*; Vrin, Paris (1981) pag. 71ss.>.

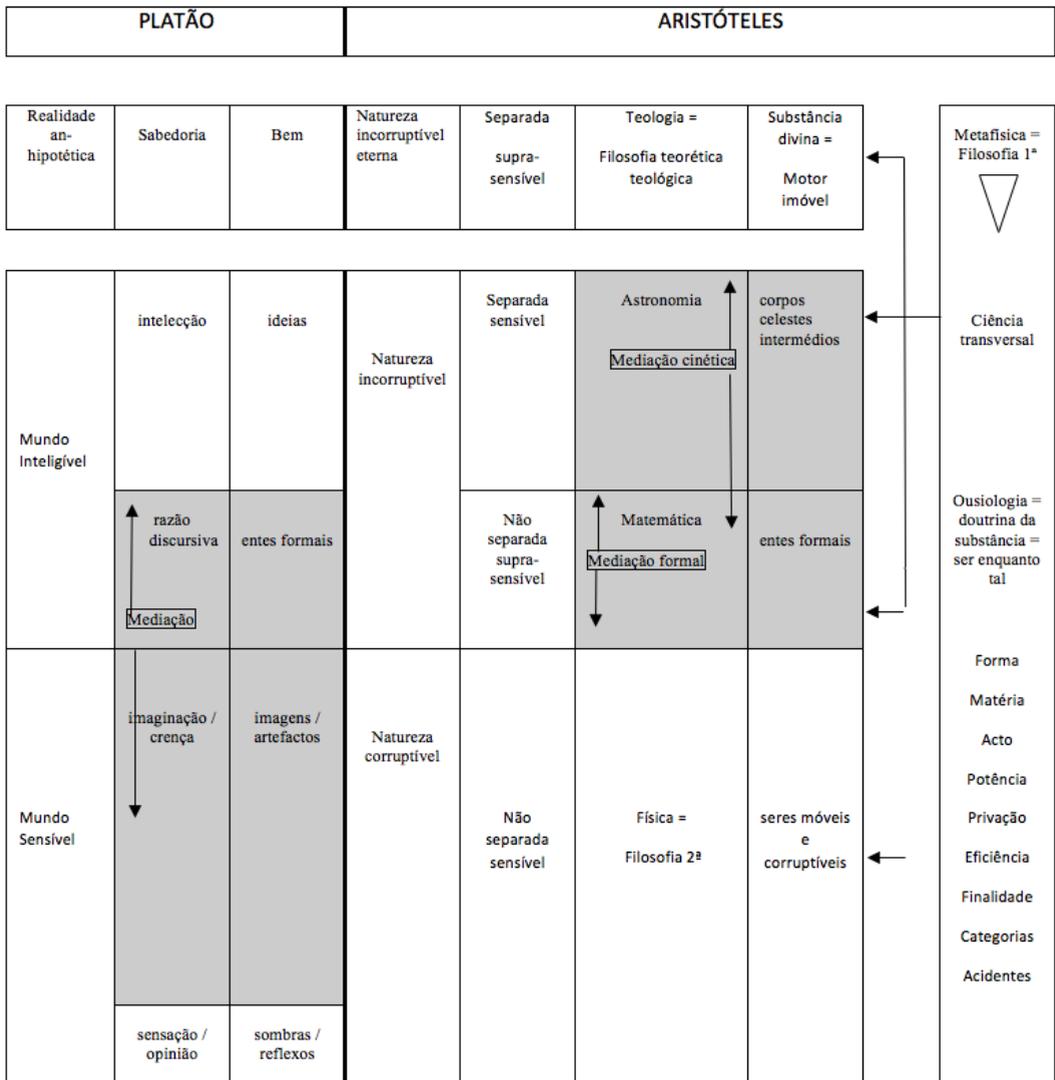
96. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII (A), 7, 1073a 4-5

Recapitulando, temos pois que as substâncias podem assumir hierarquicamente quatro formas: podem ser

- **sensíveis e corruptíveis** (entes corpóreos sublunares);
- **sensíveis não corruptíveis** (entes corpóreos etéreos);
- **supra-sensíveis não separadas** (entes matemáticos) e
- **supra-sensível separada, imóvel e eterna** (ente divino).

No respeitante aos dois primeiros tipos, quer as corruptíveis quer as incorruptíveis são constituídas de matéria e forma; todavia, enquanto as corruptíveis resultam da síntese hilemórfica da base material e da determinação formal dos quatro elementos primordiais (terra, água, ar e fogo), já as incorruptíveis provêm da informe materialidade do éter. No que toca às substâncias supra-sensíveis, a saber matemáticas (não separadas) e divina (separada), apresentam-se estas, na sua pura formalidade, absolutamente privadas de matéria. De resto, é devido à imaterialidade da substância supra-sensível separada que se percebe não só o estatuto metafísico da sua mobilidade imóvel, mas também o estatuto formal da sua actualidade pura. Assim, enquanto a Física, a Astrologia e a Matemática representam os saberes que se ocupam respectivamente dos primeiros três tipos substanciais, à Metafísica compete debruçar-se epistemologicamente sobre o último. Não resitimos em ver neste escalonamento aristotélico dos saberes desde a Física à Metafísica, passando pelas instâncias intermédias (*mesotikai*) da Astronomia e da Matemática⁹⁷, uma versão epistemológica imanentizada da hierarquização que Platão efectua no Livro VII da República, com o intuito de, através da intermediação da crença (*pistis*) nas imagens (*eidola/eikones*) e da discursividade (*dianoesis*) das entidades matemáticas (*mathemata*), ligar dialecticamente a percepção sensitiva (*aisthesis*) das entidades sombrias (*skiai*) à visão intelectual (*noesis*) das entidades eidéticas (*ideai*). Arriscaríamos a esquematizar essa possível afinidade no cotejo sinóptico que se segue:

97. Cf. *Ibidem*, VI (E), 1-2, 1025b 1 – 1026a 33; XI (K), 7-8, 1063b 36 – 1064b 14



Em função da sinopse esquemática proposta, dá para perceber que talvez não seja possível equacionar a questão teológica em Aristóteles à revelia de um saber metafísico que estuda as causas últimas e princípios supremos do ser-tal-como-ser tomado na sua estruturante e fundamentante determinação substancial.⁹⁸

98. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI (E), 1, 1026 a 28-33

2. Demonstração da existência de uma substância supra-sensível

Se todas as substâncias fossem corruptíveis, a incorruptibilidade não existiria. A verdade, contudo, é que, segundo Aristóteles, tempo e movimento constituem-se como dimensões incorruptíveis. Mesmo admitindo, por absurdo, que o tempo possa ser gerável e corromper-se, teríamos ainda assim, para evitar que o argumento implodisse por auto-contradição, de pressupor que previamente à sua “gênese” existiria um “antes” (*proteron*), e posteriormente à sua “corrupção” um “depois” (*hysteron*): ora, o binómio “antes”/“depois” não anula mas antes confirma dialecticamente a absoluta irreducibilidade do fluxo temporal. “Antes” e “depois” serão sempre modalidades do tempo, independentemente da fictícia simulação de uma gênese ou corrupção temporais: logo, o tempo é eterno e incorruptível. A mesma argumentação parece alimentar dialecticamente a existência do movimento.⁹⁹ Com efeito, podemos desde logo considerar o movimento como *causa sui* não só na medida em for eterno – pelo menos é sob esta condição que pode gerar movimento eterno¹⁰⁰ –, mas também na medida em for imóvel, pois apenas nesta condição é que a mobilidade pode ser causa do que se move.¹⁰¹ Assim sendo, tudo o que se move tem de ser sempre movido por outra coisa. Todavia, incorrer-se-ia num absurdo ao perpetuar essa cadeia de movimentos, remetendo a busca das causas para o infinito. Um processo deste tipo não só frustraria a exequibilidade do próprio conhecimento, como inviabilizaria inclusive a própria possibilidade ôntica do movimento. É justamente por isso que, para Aristóteles, faz todo o sentido pensar a existência de motores imóveis como causas dos múltiplos movimentos singulares, como ainda se lhe afigura legítimo requerer a existência de um Primeiro princípio motor absolutamente imóvel que seja a causa suprema de todos os movimentos do universo. Assim o conclui Aristóteles, quando refere que

99. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 6, 1071b 7-10

100. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 6, 1071b 12ss.

101. Cf. *Ibidem*, XII (Δ), 7, 1072b 7

a translação é o primeiro dos movimentos, e dentro daquelas, é o circular, sendo que aquele <subent. primeiro motor> move este; por isso ele <subent. primeiro motor> é necessariamente um ser, e, na medida em que existe por necessidade, existe bem <com uma razão de ser>, e por isso mesmo é um princípio.¹⁰²

Para além do seu carácter eterno e imóvel, esse supremo princípio motriz deve ser acto puro¹⁰³, pois, caso assim não fosse, não se perceberia por que razão haveria esse princípio de produzir e suster todos os movimentos se, potencialmente, poderia muito bem não o fazer, resultando daí a inexistência actual dos movimentos singulares (coisa absurda, pois existem efectivamente movimentos singulares). Ao empregar a noção “acto puro” (*entelekheia*), o Estagirita salvaguarda o carácter absolutamente actualizante do acto de mover: move tudo sem ser movido por nada.¹⁰⁴

Em suma, sendo o Movimento incorruptível, é necessário que um princípio o produza; para o produzir é necessário que esse princípio, além de eterno, seja também acto puro. A tal princípio Aristóteles designa, no Livro IX (Θ) da *Metafísica*, de acto motriz eterno e primeiro, porquanto

é evidente que o acto é em termos substanciais anterior à potência, e também (...) que, na ordem do tempo, um acto preexiste sempre a outro acto, até chegar ao daquele move sempre e primeiramente.¹⁰⁵

Todavia, é no Livro XII (Λ) que Aristóteles adiciona às noções de “eterno” (*aidios*) e “primeiro” (*protos*) a de “imóvel” (*akinetos*).¹⁰⁶ Com efeito, tal princípio motriz imóvel, mais não é do que a já referida substância supra-sensível, eterna e imóvel que o Estagirita deduz a partir da sua

102. φορὰ γὰρ ἡ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἡ κύκλω: ταύτην δὲ τοῦτο κινεῖ. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν: καὶ ἡ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή: *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072b 8-11

103. Cf. *Ibidem*, IX (Θ), 8, 1050a 8-9

104. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 8, 1074a 36-38

105. φανερόν ὅτι πρότερον τῆ οὐσίας ἐνέργεια δυνάμειος [...] τοῦ χρόνου αἰεὶ προλαμβάνει ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ αἰεὶ κινούντος πρώτως: *Ibidem*, IX (Θ), 8, 1050b 5-6

106. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 6, 1071b 5

tipologia metafísica das substâncias¹⁰⁷, completando assim o exame especulativo do princípio do movimento e preparando simultaneamente a entrada em cena da teologia sob a égide de uma filosofia especulativa.

V. A aporia teológica no Livro XII (Λ) da *Metafísica*: causalidade do movimento divino ou divindade do motor imóvel?

1. Os tipos substanciais de movimento

Em íntima relação com o escalonamento das várias substâncias, Aristóteles faz corresponder uma analítica do devir.¹⁰⁸ Todavia, as aporias e embaraços inerentes ao equacionamento da questão teológica relevam justamente de uma fenomenologia das substâncias no âmbito de uma prospecção metafísica do movimento. Embora a culminância teológica desse processo nos pareça perfeitamente legítima, pelo menos enquanto desfecho de um *postulatum epistemologicum*, já no domínio de uma filosofia da religião revela insuficiências que parece justo sublinhar, posto que esta, com efeito, coloca o ente divino a montante do processo discursivo (isto é, enquanto *datum entis*), e não a jusante (ou seja, enquanto *factum rationis*), como parece ser apanágio da filosofia teológica aristotélica. Em nosso entender, é nesse empolamento epistemológico (com o aparente esvaziamento religioso da realidade divina) que sobrevive a fenomenologia metafísica do movimento na casa aristotélica.

Há duas passagens na *Metafísica* que espelham e evocam bem esse protagonismo configurador do movimento. Uma diz respeito ao Livro XI (K), e refere o seguinte:

Não existe qualquer movimento fora das coisas: o movimento produz-se sempre segundo as categorias do ser, e nada há de comum a essas coisas que não se encontre também em alguma categoria.

107. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1073a 3-5

108. Acerca dos diferentes tipos de devir cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII (Z), 7, 1032a 12ss. (em especial o comentário bem esclarecedor de Tricot in *op. cit.*, pp. 378-379, not.4); VIII (H), 1, 1042a 33ss.; XII (Λ), 2, 1069b 7ss.

Em cada coisa tudo ocorre de dois modos: por exemplo, em relação a um ser determinado, a forma por um lado e a privação por outro; em relação à qualidade, o branco e o negro; em relação à quantidade, o completo e o incompleto; em relação ao movimento translativo, o para cima e o para baixo, o leve e o pesado. Há, por conseguinte, tantas espécies de movimentos e de alteração quantas as espécies de ser. Ora, sendo distinto em cada género o estar em potência e o estar em acto, chamo de movimento à actualização da potência enquanto está em potência.¹⁰⁹ (...) Que o movimento reside nos entes que se movem, é evidente: com efeito, ele é acto [*entelekheia*] do móvel sob efeito de um movente, e o acto (*energeia*) do movente não é outro, pelo que deve ser acto (*entelekheia*) de ambos, pois como movente tem potência para tal, e move ao exercer essa actividade (*energeia*); mas é actualizador de um móvel, de modo que o acto (*energeia*) de ambos é um só.¹¹⁰

Ao passo supracitado devemos associar um outro, extraído do Livro XII, que refere o seguinte:

o princípio e o primeiro dos seres é imóvel, tanto em si mesmo como acidentalmente, sendo que o primeiro movimento <que ele produz> é eterno e uno. Ora, posto que o que é movido tem necessariamente de ser movido por algo, que o primeiro motor é imóvel em si, que um movimento eterno tem de ser imprimido por um ser eterno e

109. Parece-nos incontornável o esclarecimento de Tricot para arejar a densa atmosfera deste inciso: cf. in *op. cit.*, pp. 615-616, not.1

110. οὐκ ἔστι δέ τις κίνησις παρὰ τὰ πράγματα: μεταβάλλει γὰρ αἰ κατὰ τὰς τοῦ ὄντος κατηγορίας, κοινὸν δ' ἐπὶ τούτων οὐδέν ἐστιν ὃ οὐδ' ἐν μιᾷ κατηγορίᾳ. ἕκαστον δὲ διχῶς ὑπάρχει πᾶσιν (οἷον τὸ τόδε – τὸ μὲν γὰρ μορφή αὐτοῦ τὸ δὲ στέρησις – καὶ κατὰ τὸ ποιὸν τὸ μὲν λευκὸν τὸ δὲ μέλαν, καὶ κατὰ τὸ ποσὸν τὸ μὲν τέλειον τὸ δὲ ἀτελές, καὶ κατὰ φoρὰν τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω, ἢ κοῦφον καὶ βαρύ): ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς τοσαῦτ' εἶδη ὅσα τοῦ ὄντος. διηρημένον δὲ καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν δυνάμει τοῦ δ' ἐντελεχείᾳ, τὴν τοῦ δυνάμει ἢ τοιοῦτόν ἐστιν ἐνέργειαν λέγω κίνησιν. [...] ὅτι ἐστὶν ἡ κίνησις ἐν τῷ κινήτῳ, δηλόν: ἐντελέχεια γὰρ ἐστὶ τούτου ὑπὸ τοῦ κινήτικου. καὶ ἡ τοῦ κινήτικου ἐνέργεια οὐκ ἄλλη ἐστίν. δεῖ μὲν γὰρ εἶναι ἐντελέχειαν ἀμφοῖν: κινήτικὸν μὲν γὰρ ἐστὶ τῷ δύνασθαι, κινουὺν δὲ τῷ ἐνεργεῖν, ἀλλ' ἔστιν ἐνεργητικὸν τοῦ κινήτου, ὥσθ' ὁμοίως μία ἡ ἀμφοῖν ἐνέργεια: ARISTÓTELES, *Metafísica*, XI (K), 9, 1065b 5-16 (...) 1066a 26-32. Cf. preciosa dilucidação de Tricot in *op. cit.*, p. 620, not.1

um movimento uno por um ser uno; posto que, por outro lado, para além do simples movimento de translação do universo [movimento esse que, em nosso entender, é imprimido pela substância primeira e imóvel], vemos que existem outros movimentos translativos eternos como o dos corpos celestes [pois, como vimos na *Física*, o movimento de um corpo que se move circularmente é eterno e insusceptível de repouso], é necessário que cada uma destas translações seja também produzida por uma substância imóvel por si mesma e eterna.¹¹¹

Ora, é em função desta dúplici analítica do movimento que a teologia se encaixa de forma coerente no todo unitário da *Metafísica*. De que forma é que Aristóteles orienta, então, essa analítica do movimento até à posição do problema teológico?

De acordo com Aristóteles, a substância sensível perecível caracteriza-se por se encontrar exposta a três tipos de movimento. Destes movimentos, dois tipos referem-se exclusivamente aos corpos vivos (dotados de alma), o restante é comum não só aos corpos vivos como também aos corpos físicos inanimados.

No que respeita ao movimento referente aos corpos vivos, há que distinguir entre um tipo de movimento que poderemos considerar genético (*genesis*) e que tem a ver com o processo de mudança dos seres vivos no lapso de tempo que decorre entre a sua geração e a sua corrupção, e um segundo tipo de movimento que poderemos considerar metabólico (*metabole*) e que tem a ver com o processo de alteração que configura o próprio crescimento e decréscimo de um corpo vivo. A estes dois tipos de movimento Aristóteles dedica especial atenção nas obras que recaem ora no âmbito mais físico de uma biologia (como acontece, entre

111. ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινουὶν δὲ τὴν πρῶτην αἰδίον καὶ μίαν κίνησιν: ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι, καὶ τὸ πρῶτον κινουὶν ἀκίνητον εἶναι καθ' αὐτό, καὶ τὴν αἰδίον κίνησιν ὑπὸ αἰδίου κινεῖσθαι καὶ τὴν μίαν ὑφ' ἐνός, ὁρῶμεν δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντός τὴν ἀπλήν φοράν, ἣν κινεῖν φαμέν τὴν πρῶτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὐσας τὰς τῶν πλανήτων αἰδίους (αἰδίον γὰρ καὶ ἄστατον τὸ κύκλω σῶμα: δέδεικται δ' ἐν τοῖς φυσικοῖς περὶ τούτων), ἀνάγκη καὶ τούτων ἐκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὐτὴν καὶ αἰδίου οὐσίας: *Ibidem* XII (Λ), 8, 1073a 24-34

outros, com o *Tratado da Geração dos Animais*), ora no âmbito mais metafísico de uma psicologia, entendida esta como ontologia do ser vivente (como é o caso do *Acerca da Alma*). Por outro lado, e dentro ainda do tipo de movimento relativo às substâncias sensíveis, Aristóteles salienta um terceiro tipo de movimento que já não tem a ver com aquele que ocorre no plano bio-psicológico dos seres viventes, mas com o que se explicita no plano físico do movimento cinético (*kinesis*), ou seja no plano translativo da deslocação (*phora*) dos corpos físicos no espaço. Sucede que, para além destes três tipos de movimento, Aristóteles também presta atenção a um quarto tipo de movimento – não tão óbvio quantos os três já apontados – cuja tematização já não é de timbre psico-biológico ou físico, mas de ordem ontológica: o movimento inscrito na figura metafísica da multiplicidade, pluralidade e diversidade dos entes entre si. Ora, por mais estranho e paradoxal que pareça, o problema do ente divino não decorre, na *Metafísica*, de uma indagação especulativa que, como seria de esperar, arrancasse de uma fenomenologia da pluralidade, multiplicidade, ou diversidade dos seres. Não: o que constitui o epicentro da argumentação metafísica de Aristóteles polariza-se na indagação do princípio causal do movimento, ainda por cima tomado este na estrita acepção física da mobilidade cinética ou translativa.

Nesse sentido, entendemos que a dedução aristotélica da existência de um ente divino a partir do movimento (quando precisamente se esperaria o contrário: deduzir a existência do movimento a partir de um ente divino), por si só já constitui uma inversão ontológica cujo resultado se salda, em última análise, numa redução da teologia à epistemologia. Para além de tudo, a fixação metafísica na deslocação dos corpos físicos no espaço constitui, desde logo, uma redução hermenêutica, que circunscreve a teologia não propriamente ao nível do movimento inerente à pluralidade, multiplicidade e diversidade ônticas, mas ao nível do movimento reduzido à sua expressão translativa.

Mesmo quando Aristóteles refere que a substância supra-sensível e eterna carece em absoluto de movimento (pois é origem actual e actuante do mesmo), parecendo com isso resguardar e salvaguardar metafisicamente o problema teológico de possíveis mal-entendidos e equívocos empírico-fisicalistas, não suprime mas antes agrava o embaraço. Ao criticar Platão e Leucipo no Livro XII (Λ) da *Metafísica* pelo facto de não esclarecerem o porquê, a natureza, o sentido, e a causa da **eternidade** do movimento¹¹², também Aristóteles parece incorrer no mesmo défice justificacional, na medida em que não esclarece o porquê, a natureza, o sentido, e a causa da **divinidade** da substância supra-sensível eterna e imóvel. Não basta explicar que o movimento é eterno porque a sua causa é divina, para epistemologicamente acrescentar algo mais ao défice justificativo de Platão e Leucipo; esperar-se-ia que Aristóteles explicasse igualmente a razão de ser dessa divindade, ou pelo menos da sua respectiva apropriação analógica. Mas não o faz: mesmo alegando um estatuto causalístico para a substância supra-sensível e eterna, visando-a como princípio supremo e causa última do movimento, Aristóteles não esclarece de forma cabal se essa substância é imóvel porque é divina ou se é divina porque é imóvel. Ora, como tudo parece apontar para o facto de Aristóteles tomar partido pela segunda alternativa – a partir da qual se torna possível sustentar que a substância supra-sensível é divina porque é imóvel (e não o contrário) – é legítimo supor que a teologia aristotélica permanece metafisicamente sobredeterminada pelo problema do movimento, designadamente – o que constitui outro reducionismo hermenêutico – do movimento translativo. Refere Aristóteles:

posto que há algo que move sendo ele próprio imóvel, e nesse sentido sendo em acto, de forma alguma é possível ser de outra maneira.¹¹³

112. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 6, 1071b 32-34

113. ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινουὺν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς: *Ibidem*, XII (Λ), 8, 1072b 8-10

Como é que Aristóteles desencadeia, na *Metafísica*, uma espécie de *theoretical turn* que valida a subsunção da teologia na física, é o que se procurará esclarecer de seguida.

2. A causa da natureza imaterial, imóvel, e eterna do Primeiro motor

A que título pode o Primeiro motor mover permanecendo absolutamente imóvel? Aristóteles responde à questão começando por recorrer à analogia isomórfica entre a a dimensão desiderativa e a intelectiva. O objecto amável do desejo não pode deixar de ser belo e bom; todavia, a Beleza e o Bem movem teleologicamente o amante sem que se movam ou nada os mova.¹¹⁴ O mesmo sucede com o inteligível: enquanto visado pela inteligência move-a sem, contudo, se mover nem ser por ela movido.¹¹⁵

A estes dois tipos de movimento imóvel é análoga a actividade do motor imóvel: tal substância suprema move da mesma forma que o objecto do amor move atraindo o amante, ou o inteligível a inteligência. Não se trata, pois, daquele tipo de causalidade eficiente do artesão que esculpe uma estátua de mármore; trata-se outrossim de pura causalidade finalística, e é dentro desse escopo teleológico que temos de situar a Teologia aristotélica.¹¹⁶ Com efeito, a suprema substância divina não é cosmogénica nem cria o mundo *ex nihilo*, é certo, mas precisamente porque “move enquanto amada” (*kinei hos eromenon*)¹¹⁷, a tensão finalística que inere da sua motriz imobilidade, permite-lhe manter o mundo em eterno movimento.

Partindo do pressuposto segundo o qual a substância motriz é divina porque é imóvel, Aristóteles empreende no Livro XII (Λ) da *Metafísica* uma curiosa fenomenologia teológica (não religiosa, entenda-se...) des-

114. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072a 27-30

115. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072a 30-35

116. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072b 1-4

117. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072b 3

se Primeiro motor. Fornecendo uma análise *metafisicamente correcta* do princípio divino, tal fenomenologia persuade não só pelo impressionismo descritivo (como se o autor nos fornecesse um fresco cromático dos atributos e predicados divinos), mas também pelo notável refinamento conceptual dessa teoscopia. Em primeiro lugar, tal Princípio divino, “do qual pendem o céu e a natureza” (*ek toiautes ertetai ho ouranos kai he physis*)¹¹⁸, é pura Vida, Vida tão digna e excelente que, no seu ápice de intelecção, só por fugazes e tangenciais “lapsos de tempo” (*mikron khronon*)¹¹⁹ pode o homem frui-la. Ora, no dizer aristotélico,

Deus possui vida, pois o acto de intelecção é vida, e ele é esse mesmo acto: é o acto de ser em si mesmo vida excelente e eterna; por isso dizemos que Deus é um vivente eterno e excelente, por forma que, tanto a vida como a duração contínua e eterna são próprias de Deus: Deus é isso mesmo.¹²⁰

Mas que coisa entende a substância divina? Deus entende o que há de mais excelente: ele próprio. Nesse sentido, a inteligência divina consiste em contemplar-se na intelecção de si mesmo, enquanto “intelecção do entender” (*noesis tou noetou*). É à luz da auto-posição radical e absoluta desse acto intelectual que Aristóteles, ainda no capítulo 7 do Livro XII (Λ), refere:

a intelecção que é por si mesma visa o que é mais excelente por si mesmo, e a mais elevada o que há de mais elevado. Assim, o intelecto entende-se a si mesmo pela apreensão do inteligível: ele torna-se inteligível para si captando e entendendo, de tal forma que intelecto e inteligível são o mesmo. O intelecto é, com efeito, o receptáculo do inteligível e da substância, e está em acto ao contê-los, de tal

118. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072b 13-14

119. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072b 14-16

120. <ὁ θεός> ζῶν δὲ γε ὑπάρχει: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζῶν, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια: ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζῶν ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶν αἰδῖον ἀριστον, ὥστε ζῶν καὶ αἰῶν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ: τοῦτο γὰρ ὁ θεός: *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072b 26-30

modo que é mais esta <posse> do que aquela <capacidade> que parece constituir o intelecto como divino, e a contemplação como o <que há de> mais agradável e excelente.¹²¹

No capítulo 9, ao deparar-se com a “dificuldade” (*aporia*) suscitada a qualquer demanda especulativa que procure explicar porque é que a intelecção “parece ser o mais divino dos fenómenos” (*dokei einai ton phainomenon theiostatou*)¹²², refere o filósofo de Estagira:

<a intelecção que> se intelige a si própria (...) é o que há de mais sólido: e essa intelecção é intelecção da intelecção (...); apesar de intelecção e inteligido não serem de todo distintos, nos objectos desprovidos de matéria eles serão o mesmo, e nesse sentido intelecção e inteligido serão um só.¹²³

Em suma: a filosofia teológica aristotélica equaciona a realidade divina dotada com as seguintes propriedades metafísicas:

1. eternidade
2. imobilidade
3. acto puro
4. vida intelectiva
5. intelecção da intelecção

Todavia, uma questão persiste: a auto-intelecção é divina por ser pensada como tal, ou é pensada como tal por ser divina? Já se vê: a triagem de tal ambiguidade teria de mobilizar não apenas uma solução epistemológica, mas convocar também uma sobredeterminação ontológica. De

121. ἡ δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτήν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ: νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἡδιστον καὶ ἀριστον: *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072b 18-24

122. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 9, 1074b 15-17

123. <ἡ νόησις [...]> αὐτὸν ἄρα νοεῖ [...] ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. [...] ἡ νόησις; οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία: *Ibidem*, XII (Λ), 9, 1074b 33-35 (...) 1075 a 3-5

resto, essa ambivalência assomou com particular acuidade à consideração de Aristóteles:

Tudo o que se relaciona com o intelecto encerra uma certa dificuldade. Por um lado, parece ser, com efeito, o mais divino dos fenômenos; por outro, <entender> de que modo pode ser como é, envolve algumas complicações. Na verdade, se ele nada entende, que dignidade terá então? – antes se assemelhará a ser que dorme; se entende, (...) então entende-se a si mesmo.¹²⁴

Quer dizer: no embaraço da aporia, não é clara para Aristóteles a origem ôntica do atributo conceptual de “divino” (*theion*). Há que admitir, por conseguinte, que a *Metafísica* aristotélica não nos oferece qualquer indício hermenêutico para discernir se **Deus é causa** do puro acto de entender e da pura imobilidade, ou então se é **por causa** da intelecção do entender e da imóvel mobilidade que o intelecto é divino. É verdade que Aristóteles esclarece que a existência em acto exprime melhor “o divino” (*to theion*) do que propriamente o estado potencial¹²⁵: assim sendo, poderia, na verdade, o inciso “elemento divino que parece contido no intelecto” (*dokei ho nous theion ekhein*)¹²⁶ conferir à sua fenomenologia teológica o estatuto positivo (no sentido de *positum*, de realidade “posta”, “ante-posta”, ou mesmo “pro-posta” à inteligência) de que carece. Todavia, à semelhança do que mais tarde a metafísica cartesiana consagrará na vertigem racional de uma *res cogitans* que introspectivamente descobre no espaço finito da sua consciência a auto-posição incomensurável da ideia de “suma perfeição divina”, é legítimo pensar que o “Deus” (*theos*) aristotélico, sem deixar de configurar uma certa Teologia filosófica (na medida em que vai acedendo na cadeia discursiva

124. τὰ δὲ περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας· δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον, πῶς δ' ἔχων τοιοῦτος ἂν εἴη, ἔχει τινὰς δυσκολίας. εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν, ἀλλ' ἔχει ὡσπερ ἂν εἰ ὁ καθ'εὔδων· εἴτε νοεῖ, [...] νοεῖ [...] αὐτὸς αὐτὸν· *Ibidem*, XII (Λ), 9, 1074b 15-19; (...) 23

125. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 7, 1072b 23

126. *Loc. cit.*

das causas até a um patamar superior de legitimação), pertence acima de tudo à ordem epistémica de uma **Filosofia teológica**: aí, com efeito, a realidade divina é “usada” epistemologicamente para acolher a causa última do movimento, da mesma forma que a ideia de Deus “serviu” metodologicamente à *mathesis* cartesiana para mitigar o desamparado e sobressaltado solipsismo da consciência pensante. Não se poderá, portanto, num sentido muito lato e libérrimo, falar de uma *theologia ancilla primae philosophiae*, enquanto se folheiam as densas páginas do Livro XII (Λ) da *Metafísica* de Aristóteles?

VI. Alguns aspectos hermeneuticamente discutíveis na teologia aristotélica.

1. O teor epistemológico do postulado da unicidade, subsistência e perfeição da divindade: a bissectriz física e cosmológica.

Como entender a sobredeterminação epistemológica da teologia aristotélica? Por mais extravagante que pareça, a resposta deve começar por ser dada a partir da cosmologia ao tempo vigente, pelo menos tal como Aristóteles a entende e interpreta. O pensador macedónio sempre admitiu que o Princípio divino por si só não basta para mover todas as esferas celestes de que o mundo supralunar é constituído. O ente divino, com efeito, “move apenas e eternamente o primeiro móvel” (*kinoun ten proten aidion kai mian kinesin*)¹²⁷. Todavia, entre esta primeira esfera e a Terra (ou mundo sublunar) são imensas as esferas concêntricas que se movem interagindo umas com as outras. Quem move esta pletora de corpos celestes? A resposta pode ser dupla:

1. ou são movidas mecanicamente, por movimento oriundo da primeira esfera e transmitido consecutivamente até à última;
2. ou são movidas por outras substâncias supra-sensíveis imóveis e eternas que movem de modo análogo ao Primeiro motor.

127. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 8, 1073a 25

Recusando, à partida, uma solução mecanicista, Aristóteles adota a perspectiva mediadora ou intermediária da segunda alternativa.¹²⁸ Segundo o filósofo, os movimentos das esferas encontram-se de facto ordenados de diversos modos a fim de produzirem o movimento dos planetas. Uma formulação mecanicista seria insuficiente para explicar esse movimento celeste, pelo menos a partir do seu acto primeiro. Para colmatar a inoperância metafísica do mecanicismo, Aristóteles sugere a teoria da **multiplicidade dos motores**, pensados estes como **substâncias supra-sensíveis** capazes de mover como **causas finais** à semelhança do Princípio motriz divino. De acordo com essa perspectiva, a suprema substância divina moveria a primeira esfera celeste, enquanto outras substâncias supra-sensíveis moveriam as restantes. Este contexto teórico, que combina elementos cosmológicos de matriz físico-astrológica e princípios filosóficos de índole metafísica, é relevante para se perceber o modo como a concepção epistemológica sobredetermina, na casa aristotélica, a posição do problema teológico. Com efeito, é na base de cálculos fornecidos pela cosmologia do seu tempo que Aristóteles, introduzindo embora algumas correcções e ajustamentos que pessoalmente entendia necessárias, enumera cinquenta e cinco esferas onde se movem os corpos celestes (admitindo ainda que o seu número pudesse decrescer para quarenta e sete)¹²⁹: essa cosmovisão constitui, assim, a matriz científica (hoje chamar-lhe-íamos sem hesitar *paradigma*), com base na qual se poderiam “explicar os fenómenos” (*ta phainomena apodosein*)¹³⁰. A questão é que, independentemente de esta formulação pretender ser,

128. Da mesma forma que Descartes, no *Tratado da Paixões da Alma*, elege a solução fisiologista para explicar antropologicamente a tensão dual entre corpo e alma, atribuindo a uma glândula pineal (sede da alma onde as imagens e impressões se reúnem por intermédio de infimos corpúsculos designados “espíritos animais”) a função de elemento mediador dessa diade [vide *Ibidem*, art.º 32], também Aristóteles, procurando articular metafisicamente o mundo da divina imobilidade e o mundo sublunar dos entes móveis, opera uma redução da teologia à cosmologia, ao atribuir às esferas celestes essa prerrogativa mediacional ou intermediária.

129. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII (Λ), 8, 1074 a 1-17

130. Cf. *Ibidem*, XII (Λ), 8, 1074a 1

de jure, de raiz metafísica, é efectivamente de uma perspectiva fisicalista que, *de facto*, acaba por ser devedora. Para além disso, sendo tantas as esferas que hierarquicamente interagem no orbe celeste para produzir o movimento,

é evidente que tem de existir necessariamente um igual número de substâncias eternas por natureza e imóveis em si, (...) de tal modo que <relativamente ao número dos movimentos celestes> também é razoável supor um número idêntico para as substâncias e princípios imóveis e sensíveis.¹³¹

Nesse caso, pergunta-se: não poderá essa multiplicidade de princípios e substâncias imóveis constituir válido fundamento metafísico para o politeísmo? Não obstante a obscuridade em que Aristóteles deixou este ponto da sua doutrina metafísica, tal suspeita pode ser desde já dissipada à luz do argumento protocolar da impossibilidade de remontar o processo causalístico ao infinito e da correlata necessidade de se deter num ponto intransponível: com efeito, segundo o Estagirita,

se toda a translação é relativa a algo que se translata, nenhum movimento translativo existe por causa de si nem por causa de outra translação, mas <pelo movimento> dos astros [...], como não é possível regredir ao infinito, então algum dos corpos divinos que se movem através do céu será fim de todos os movimentos translativos.¹³²

Dessa conclusão resulta a intransigente defesa aristotélica da unidade e unicidade do Primeiro motor imóvel e, conseqüentemente, da unicidade do próprio universo:

131. φανερόν τοίνυν ὅτι τοσαύτας τε οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τήν τε φύσιν αἰδίου καὶ ἀκινήτους καθ' αὐτάς [...], ὥστε καὶ τὰς οὐσίας καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς ἀκινήτους καὶ τὰς αἰσθητὰς τοσαύτας εὐλογον ὑπολαβεῖν: *Ibidem*, XII (Λ), 8, 1073a 38-39 (...) 1074a 15

132. εἰ γὰρ [...] φορὰ πᾶσα φερομένου τινός ἐστιν, οὐδεμία φορὰ αὐτῆς ἂν ἔνεκα εἴη οὐδ' ἄλλης φορᾶς, ἀλλὰ τῶν ἄστρον ἔνεκα. [...] ἐπειδὴ οὐχ οἷόν τε εἰς ἄπειρον, τέλος ἐσται πάσης φορᾶς τῶν φερομένων τι θείων σωμάτων κατὰ τὸν οὐρανόν: *Ibidem*, XII (Λ), 8, 1074a 25-31

que existe apenas um céu, é evidente. Se existissem tantos céus quantos os homens, então o princípio relativo a cada um seria uno na forma mas múltiplo em número. Porém, tudo o que é múltiplo em número contém matéria (na verdade, a forma de uma multiplicidade é uma e a mesma, como acontece com a de “homem” <aplicada a muitos>, mesmo que “Sócrates” seja um). Por seu turno, aquilo que primeiramente é [= a substância/essência primeira] não tem matéria, uma vez que é acto puro. Assim sendo, o primeiro motor imóvel é uno em razão e em número, como também é uno o que é movido eterna e continuamente. Em suma: há apenas um céu.¹³³

É ao cair do pano no Livro XII (Λ) da *Metafísica* que Aristóteles, glosando aliás um célebre apotegma homérico, dá mais ênfase à condição monista da realidade divina: «não é coisa boa o poder nas mãos de muitos; seja apenas um o que rege» (*ouk agathon polykoiranie: eis koiranos esto*).¹³⁴

2. O déficit onto-religioso da teologia aristotélica.

Aristóteles, em nosso entender, não clarifica com suficiente nitidez, no Livro XII (Λ) da *Metafísica*, a relação entre a divindade do Primeiro motor imóvel e a eternidade das substâncias motrizes, tal como a relação entre estas substâncias supra-sensíveis eternas e imóveis e os corpos celestes que elas movem: de que modo, então, a imóvel e divina substância motriz entende o mundo? A resposta, já a vimos, é lapidar: entende à semelhança da atracção que o amado exerce no amante, sem que aquele disso tenha qualquer saber. Nesse sentido, a Teologia aristotélica determina que os entes individuais (tomados na sua limitada e finita particularidade, singularidade e concretude) não constituem objecto de

133. ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν. εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὡσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἶδει μία ἢ περὶ ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῶ δὲ γε πολλαί. ἀλλ' ὅσα ἀριθμῶ πολλά, ὕλην ἔχει (εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς): τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον: ἐντελέχεια γάρ. ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῶ τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον ὄν: καὶ τὸ κινούμενον ἄρα αἰεὶ καὶ συνεχῶς: εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος: *Ibidem*, XII (Λ), 8, 1074a 31-39

134. Cit. *apud* HOMERO, *Iliada*, II, 204, in ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII (Λ), 10, 1076a 4

conhecimento da realidade divina: tal conhecimento imperfeito da imperfeição representaria, aos olhos de Aristóteles, uma *diminutio* divina. Tomados na sua concreta singularidade, os entes individuais são, num certo sentido, “estranhos” ao pensamento divino. Embora possa ser objecto de amor, o “deus” aristotélico é incapaz de amar – na melhor das hipóteses, apenas se amará a si próprio, no eterno comprazimento da intelecção de si. Os entes individuais não se tornam, pois, objecto do seu amor. É verdade que as singularidades cósmicas e as individualidades humanas dependem ontologicamente da realidade divina, mas dependem apenas por “tenderem” teleologicamente para ela, sem que, contudo, essa realidade divina rompa por um momento que seja a sua absoluta “impassibilidade” (*apahteia*).

É no interior de um déficit revelacional – que só mais tarde o advento do cristianismo logrará colmatar e consubstanciar culturalmente na ideia de domiciliação mundana e encarnação humana do divino – que se pode entender perfeitamente a falta de comparência da dimensão religiosa na filosofia teológica aristotélica.¹³⁵ Mas isso não explica tudo, nem provavelmente ajuda a precaver-nos face a um desastroso mal-entendido: a religião não comparece na reflexão metafísica de Aristóteles porque pura e simplesmente dela não necessita para o travejamento sistémico da sua reflexão, e não propriamente porque lhe recuse qualquer credi-

135. São fundamentalmente duas as razões pelas quais, a nosso ver, Aristóteles não ratifica uma filosofia da religião, que poderia muito bem ter sido empreendida na continuidade da reflexão metafísica sobre a primordial função taumatúrgica (nascida do e geradora de espanto e admiração) do mito <cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I (A), 2, 982b 12-19>, mas entroniza uma filosofia teológica:

1. segundo a ordem gnoseológica do discurso, Deus é a derradeira entidade, o ponto onde a cadeia causal se deve deter epistemologicamente: por isso Aristóteles parte do pressuposto da eternidade do movimento para chegar à conclusão da existência de uma entidade imóvel, que não é Deus, mas “divina”.

2. segundo a ordem ontológica do ser, o carácter divino do Motor Imóvel apenas garante um fundamento para o movimento cinético, designadamente o translativo, e neste o circular: tal carácter divino resulta contudo de uma fenomenologia dos atributos divinos, e não propriamente de uma indagação ontológica da entidade que os possui.

bilidade ou relevância – bem longe disso. Parece-nos até que há indícios que desfazem essa leitura precipitada, caso contrário, como entender a deflagração daquele passo do Livro XII (Λ) da *Metafísica*, onde se lê:

foi transmitido pelos antigos e antepassados na figuração de um mito que perdurou para as gerações vindouras, que estes <corpos celestes> são deuses e que o divino reveste toda a natureza. O restante foi mais tarde acrescentado de forma mitológica, com a finalidade de persuadir a massa popular em proveito das leis e do interesse comum; e por isso é que <os deuses> se assemelham à forma humana e a outros animais, como referem alguns, e outros atributos idênticos aos referidos, de forma que se alguém ao separá-los tomar deles apenas <o sentido> primeiro, isto é facto de acreditarem que as substâncias primeiras são consideradas deuses, teremos de admitir isso como divino, assim como também o facto de tais opiniões, muitas vezes desenvolvidas na medida do possível por cada arte e filosofia, e de novo perdidas, terem permanecido até hoje como vestígios <desse saber ancestral>. E apenas neste sentido é que são para nós evidentes as opiniões dos nossos antepassados em face das suas primeiras <tradições>.¹³⁶

Estamos em crer que se o Estagirita tivesse aproveitado todas as virtualidades fenomenológicas oferecidas pelas “opiniões dos antepassados” e decorrentes narrações míticas oriundas dessa primordial “tradição divina”, talvez não legasse à posteridade apenas uma filosofia teológica empenhada em salvaguardar as tonalidades metafísicas do

136. παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὄλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσήκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν: ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένους, ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρῶτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρήσθαι νομίσειεν, καὶ κατὰ τὸ εἶκος πολλὰκις εὐρημένης εἰς τὸ δυνατόν ἐκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. ἢ μὲν οὖν πάτριος δόξα καὶ ἢ παρὰ τῶν πρῶτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερὰ μόνον: ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII (Λ), 8,1074b 1-14

estatuto divino do movimento, evitando assim os embaraços em que incorre efectivamente uma teologia dissolvida em intentos puramente epistemológicos.

Conclusão

Ambiguidades e aporias da teologia aristotélica

Destacamos, para concluir, quatro ambiguidades que, no périplo pelo Livro XII (Λ) da *Metafísica*, nos revelam o carácter aporético da formulação teológica na casa aristotélica.

Em primeiro lugar, importa salientar que a questão teológica releva de uma fundamentação para o problema do movimento cinético. Fica por esclarecer a razão de ser desta primazia e protagonismo metafísico do movimento tomado na sua acepção translativa.

Em segundo lugar, convém destacar a radical ambiguidade metafísica entre o carácter divino do motor imóvel e o carácter motriz do ente divino. Nesse sentido, é Deus quem prova a existência do movimento, ou o movimento que prova a existência de Deus?

Em terceiro lugar, o esforço em compaginar o horizonte epistemológico da enunciação do problema do movimento com o quadro fenomenológico dos atributos divinos, não acompanha o circuito hermenêutico inter-remissivo segundo o qual não basta que Deus seja explicado epistemologicamente (no caso vertente *por causa do movimento*), é necessário que Deus se destaque como fundamento ôntico da própria possibilidade discursiva da causalidade.

Por último, parece-nos relevante salientar que a concepção teológica de Aristóteles prima pela ausência positiva de um critério que esclareça de que horizonte hermenêutico extrai o atributo de “divino” com que qualifica o motor imóvel. Tudo se conjuga na *Metafísica* para a constituição de uma Teologia onde, em bom rigor, não é Deus quem propriamen-

te se constitui como centro de gravidade da indagação metafísica, mas sim o Movimento. Embora não comprometa ou desautorize a relevância filosófica e o rigor conceptual e sistémico da teologia aristotélica, tal redução escamoteia, contudo, a riqueza hermenêutica de todas as suas implicações.

A-TEÍSMO, ANTI-TEÍSMO E HIPER-TEÍSMO: ANTECEDENTES GREGOS NA TRILOGIA “APOLO-ORFEU-DIONISO”

Mais do que saber por que motivo os gregos desejavam acreditar nas suas divindades, deveríamos antes questionar porque é que não puderam deixar de acreditar nelas. Conhecemos bem o episódio narrado por Aristóteles onde faz constar que Heraclito se dirigia aos estrangeiros que se abeiravam da soleira da porta da sua cozinha, convidando-os «a entrar sem nada recearem, pois ali, tal como em toda a parte, também havia deuses» [εἰσιέναι θαρροῦντας εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς: ARIST., *De partibus animalibus*, I, 5, 645b 5-6]. Apesar do matiz irónico, a parábola espelha bem a forma como a religião impregnava de forma intensa a vida cultural dos gregos.

Todavia, quando falamos de «religião» no contexto da cultura grega, importa precaver-nos de indesejáveis contaminações interpretativas. Desde logo, convém sempre lembrar que a língua grega carece de um designativo específico para designar de modo equivalente o sentido que, sobretudo a partir da literatura latina (mormente pela pena de Cícero), ficou adstrito ao termo *religio*. O termo que em grego se afigura como antecedente mais plausível dessa designação é *εὐσέβεια*, i.e. o bom sentimento filial¹, que Platão define em paráfrase ontologicamente

1. VEGETTI Mario, «L'homme et les dieux», in VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L'Homme grec*, Paris: Seuil, 1993, 377-420

mais alargada como «o cuidado para com os deuses» [περι τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν: PLAT., *Euthyphro*, 12e]. Por outro lado, aquilo que o homem grego pressente e assume experienciadamente como *crença religiosa* também não coincide exactamente com aquela ideia de *fides* que, a partir do influxo cristão da cultura medieval, se sedimentou lexicalmente como fé. No contexto religioso grego, existe, de facto, a expressão νομίζειν τοὺς θεοὺς, que, com refreado e comedido optimismo, poderíamos verter na paráfrase “ter consideração pelos deuses”, cujo sentido nos remete não para a dimensão desinteressada de um assentimento, mas para o plano projectivo de uma captação da benevolência divina, para aquilo que da divindade se espera obter, conseguir ou alcançar.²

Apesar de tudo, ou talvez por isso mesmo, não há, na cultura grega, fenómenos que possamos apodar de anti-religiosos. Poderá haver, e há sem dúvida, formas de mimese, transferênciã e substituição de procedimentos religiosos por sucedâneos mais ou menos plausíveis e convincentes. Poderá também haver, e há, um espectro matizado de atitudes aparentemente desfiguradoras do religioso, desde o mais ostensivo e interesseiro pragmatismo (perceptível na verve antipoliteísta de um Xenófanes: cf. DK 21 B 15 – ou no oblíquo agnosticismo de um Protágoras: cf. DL, *Vitae...*, VIII, 51)³ até à mais oportunista superstição (exposta a ridículo

2. «Greek religion demanded of its adherents no more than participation in traditional forms of worship. It was free from dogma, and a concept of faith was alien to it. There was, before the coming of the sophists, no “belief” in the gods in the Christian sense of the term: *theous nomizein* describes the performance of ritual acts, predicated on the unchallenged assumption that the gods exist and demand veneration. Since the gods are also the guarantors of the stability of the social order, and since their displeasure would disturb it, the state tried to enforce divine worship through its customs, laws, and institutions: but neither the state nor the priesthoods entrusted with the administration of cult and ritual ever displayed any interest in enforcing uniformity of religious belief. Moreover, the gods themselves were thought to be concerned only that men pay them the customary respect owed them and offer the sacrifices that were their due: human morality, so integral a part of the Jewish and Christian religions, remained a matter of indifference to the gods of the Greeks»: OSTWALD Martin, «Atheism and the Religiosity of Euripides», in BREYFOGLE Todd (ed), *Literary Imagination, Ancient and Modern: Essays in Honor of David Grene*, Chicago: University of Chicago Press 1999, 34

3. Cf. ALMEIDA João, *O Divino nos Sofistas e em Eurípides*, Universidade de Coimbra: Tese de doutoramento, 2015, 162-202 [http://hdl.handle.net/10316/28688]

como “medo do divino” por um Teofrasto: cf. *Caracteres*, 16), passando pela circumspecta incredulidade de um Crítias, para quem os deuses não passariam do engenhoso ludíbrio de um legislador para manter a raça dos mortais subjugada à lei (*apud Sextus Empiricus, Adversus mathematicos*, 9, 54). Desta feita, credulidade e incredulidade, fascínio e temor, respeito escrupuloso pelos deuses e livre iniciativa não apenas para deles dispor, mas também para os satirizar e caricaturar, para os miniaturizar e aprisionar no arriscado jogo de espelhos dos interesses humanos, não anulam mas amplificam o horizonte grego da experiência religiosa.

Homens e deuses partilham *ab ovo ad mala* o mesmo horizonte cosmológico, numa realidade sem cesuras, hierarquizada de baixo para cima, do inferior para o superior, da privação para a plenitude. Pode suceder, porém, que, de quando em vez, os homens invadam um espaço sagrado, subvertam o sentido de uma hierofania ou transgridam determinadas leis divinas que regem a ordem social; pode também ocorrer que não se honrem juramentos caucionados pela divindade, que se manche o solo com o derramamento de inocente sangue humano, ou que não se respeitem os procedimentos de um ritual propiciatório ou expiatório. Situações como estas amplificam, na consciência religiosa dos gregos, o sentimento individual e, sobretudo, comunitário de uma existência que, se e quando contaminada, perturba o equilíbrio cósmico em que o humano e o divino se encontram. Prévia a qualquer conotação jurídica ou moral, tal contaminação (*μίασμα*), decorrente de uma falta ou falha, queda ou decaimento, acarreta uma imediata ou diferida sanção divina sobre o transgressor. Na medida em que este se enraíza na relação com o mundo e no mundo da relação, porque em bom rigor a sua transgressão tende a alastrar-se ao espaço e ao território onde se encontra, a disseminar-se pela comunidade que o acolhe, e a propagar-se aos seus descendentes por gerações sucessivas, a intervenção regeneradora (*κάθαρσις*) – que tanto pode provir do divino para o humano, como a inversa – não é interferencial ou invasiva mas deferencial e *religante*.

As noções correlatas de *miasma* e *katharsis* são cruciais, por conseguinte, para se entender não só os contornos da vivência grega do sagrado, mas igualmente – o que não deixa de ser digno de nota – os processos de assimilação *meta-religiosa* ou *para-religiosa* a que a religião helénica foi sujeita. Ligada à experiência concreta, o termo *miasma* designa a sujidade e a imundície acumulada no corpo ou nas vestes de alguém (em sentido mais espesso, designará as mãos tingidas com o sangue de um homicídio); o termo *katharsis*, por seu turno, exprime em movimento inverso o procedimento de lavagem e purificação do corpo, das vestes ou de uma habitação. Tal acepção originária de sujidade ou mancha sofreu, contudo, uma dupla metamorfose: se, no plano religioso, ela passou a figurar a *falta* merecedora de punição divina ou a *culpa* passível de censura humana (tanto na esfera ética como na jurídica), foi, contudo, no plano social que a mesma atingiu o seu paroxismo: impedido de tomar parte no quotidiano comunitário, o transgressor deve, em circunstâncias ritualmente controladas, ser banido da comunidade para se evitar uma contaminação generalizada. Encontramos ecos desta catarse religiosa e social no antiquíssimo ritual do *pharmakos* (φαρμακός): periodicamente, em contexto exorcístico ou expiatório, uma comunidade escolhia um dos seus membros marginais – quase sempre vitimado por deformidades físicas ou anomalias psíquicas – para o expelir da vida social; conduzido em cortejo até às portas da cidade, aí era abandonado à sua sorte, carregando consigo falhas humanas e maus-humores divinos que a comunidade acumulara e atraíra no decurso de um ciclo temporal determinado. Afortunadamente, temos notícia dessa praxe religiosa na tradição cultural ateniense: «Era costume em Atenas intervirem dois “*pharmakoi*” (...) Essa limpeza serviu para afastar a propagação de doenças, e isso teve seu início a partir de Androgeu, o cretense [filho do rei Minos], porque os atenienses foram acometidos de uma epidemia quando ele morreu injustamente em Atenas, e este costume de limpar a cidade com *pharmakoi* vigora <desde então> para sempre» [ἔθος ἦν ἐν Ἀθήναις φαρμακοῦς ἄγειν δύο ... τὸ δὲ καθάρσιον τοῦτο λοιμικῶν νόσων ἀποτροπιασμὸς ἦν,

λαβὸν τὴν ἀρχὴν ἀπὸ Ἀνδρόγεω τοῦ Κρητός, οὗ τεθνηκότος ἐν ταῖς Ἀθήναις παρανόμως τὴν λοιμικὴν ἐνόησαν οἱ Ἀθηναῖοι νόσον, καὶ ἐκράτει τὸ ἔθος ἅει καθαίρειν τὴν πόλιν τοῖς φαρμακοῖς: Helladius, in Photius Bibliotheca, 279].⁴

O aproveitamento político desta prática religiosa – pensemos, por exemplo, não apenas na relação catártica que unia as representações dramatúrgicas ao emprego simbólico-sacrificial de um bode⁵, mas também nas práticas de ostracismo em muitas das cívicas e democráticas cidades-estado gregas – representa, em contexto grego, um dos momentos mais significativos da entrelaçada e ambígua convivência entre religião e política. Na verdade, tal ambivalência engendrou uma forma embrionária de secularização que permitiu aos detentores de cidadania, na fase em que se assiste ao nascimento da polis, apropriar e adaptar práticas religiosas para legitimar um eficaz controlo da esfera pública.⁶

Que transformação cultural terá ocorrido para tornar o universo religioso particularmente apto e disponível para a sua imanentizada apropriação política? Como interpretar os consequentes fenómenos reactivos de impiedade, incredulidade e cepticismo que, no plano religioso, daí resultaram? Que condições puderam possibilitar um processo cujas semelhanças com formas muito mais tardias de ateísmo e secularização são demasiado evidentes para não nos passarem despercebidas?

As acusações de impiedade: o a-teísmo sob o signo olímpico de Apolo

Talvez tenhamos de recuar até ao momento em que se plasmam as mitologias épicas de Homero e Hesíodo, para captar o precedente mais

4. VERNANT Jean-Pierre, «Ambiguity and Reversal: On the Enigmatic Structure of Oedipus Rex», in SEGAL Erich (ed.), *Greek Tragedy: Modern Essays in Criticism*, New York: Harper and Row, 1983, 189-209

5. BREMMER Jan, «Scapegoat Rituals in Ancient Greece», in *Harvard Studies in Classical Philology*, 87 (1983): 299-320

6. Cf. VERNANT Jean-Pierre, *Origens do pensamento grego*, Lisboa: Teorema, 1997, 23-76

remoto desse processo de secularização. Para lá do fulgurante rasto da sua trajetória literária, cultural e civilizadora, tanto a *Ilíada* de Homero como a *Teogonia* de Hesíodo estão na gênese do que se poderia designar por uma religião de legitimação. O politeísmo que, de forma aparentemente errática e multiforme, emerge dessas magistrais narrativas só à primeira vista parece desordenado, nebuloso e inarticulável. Com efeito, estejam esses relatos mitológicos ligadas, como acontece com o de Homero, a uma *paideia* heróica, ou então vinculados, como sucede com o de Hesíodo, a uma *didaskalia* teogónica, o certo é que ambos contribuíram para conferir uma forma orgânica e um molde funcional à primitiva plétora de divindades que os gregos cultuavam no contexto de múltiplos tipos de modelos religiosos. Ao dotar os deuses de poderes específicos e relações funcionais, a narratividade mítica introduz uma assinalável transformação espiritual: doravante, a religião grega torna-se apolínea e, *ipso facto*, susceptível de apropriação e reconfiguração política.

Na verdade, ao antropomorfizarem e ao estabelecerem linhagens genéticas para as divindades, Homero e Hesíodo criaram modelos heróicos e teomórficos com os olhos postos na ancestral classe aristocrática grega, empenhada na celebração dos seus feitos beligerantes e na legitimação do seu nicho social. No fundo, o relato épico grego dá forma plúvica à autocelebração das origens e dos heróis com que as famílias aristocráticas se identificavam, modelando, por retro projecção e magnificação do mérito da excelência guerreira (*ἀρετή*), o mundo das próprias divindades e de tudo o que lhes diz respeito: a sua origem, o seu raio de acção, a sua teia de relações, o seu leque de competências, as suas particularidades figurativas. No interior do panteão olímpico – nicho delimitado e povoado por este imaginário religioso de nomes, atributos, títulos e figurações – as divindades convergem para formar uma espécie de tapeçaria que deve urdir e entrelaçar toda a trama da existência humana, sobretudo a existência ligada à vida política nascente e por ela determinada: cada divindade é chamada, tal como cada cidadão acti-

vo, a desempenhar um papel cívico na cidade dos mortais. Os deuses tornam-se, assim, não só os modelos supremos, mas também os demiurgos e os artífices imanentizados de uma religião política.

Num contexto como este, os rótulos de impiedade ou de *a-teísmo*, nunca são auto-referenciais: nenhum grego tinha a veleidade de se auto-intitular como tal. Ímpio ou *a-teu* não é algo que alguém se considere ou diga de si, mas sempre algo dito por alguém de alguém: é uma etiqueta hetero-referencial, de conotação jurídico-política, utilizada no contexto de uma praxis religiosa altamente institucionalizada e que, por isso mesmo, não admite qualquer diferenciação religiosa para além daquela que plasma unilateralmente o poder político por ela legitimado. Acusa-se um indivíduo de impiedade não necessariamente porque ele negue o valor substantivo da dimensão religiosa, mas porque circunstancialmente rejeita o recurso *ex makhina* a uma religião pública, talhada para legitimar um determinado poder instituído: bem emblemático dessa atitude é o processo judicial movido em Atenas contra Sócrates sob acusação de alegada impiedade.⁷

As reacções a uma religião institucionalizada: o anti-teísmo sob o signo iniciático de Orfeu

Face ao culto público – solar e apolíneo – oferecido às divindades olímpicas, contrapõe-se o segundo estrato de experiências religiosas, conotado com as potências divinas subterrâneas, ctónicas, infernais, ligadas sobretudo ao mundo dos mortos. Mais do que exprimir uma vontade de contacto e de pacificação harmoniosa com o divino, os cultos ligados ao estatuto divinizado de Orfeu, bem como os ligados, em Eléusis, a Deméter, deusa telúrica da fertilidade⁸, consomem liturgias

7. Cf. DERENNE Eudore, «Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes aux V.e et IV.e siècles av. J.-C.», in *Bib. Fac. Philos. et Lettres de Liège*, fasc. XLV, Liège – Paris, 1930

8. Cf. DIETRICH Bernard, «The religious prehistory of Demeter's eleusinian mysteries», in BIANCHI Ugo et al. (eds), *Atti del Colloquio Internazionale su La Soteriologia dei Culti Orientali nell'Impero Romano*, Roma 24 - 28 Settembre 1979, Leiden, E. J. Brill, 1982, 445-471

de demarcação, conjuração e aversão a modelos religiosos impostos “de cima”. A preocupação com a destinação da alma propicia e faz multiplicar a vivência religiosa de cultos órficos (de descensão e libertação) e metempsicótica (de transmigração e reencarnação) mediante práticas de progressão espiritual e doutrinária, sob tutela de mestres carismáticos que não raro actuam em íntima simbiose com comunidades iniciáticas (v.g. pitagóricas e eleáticas). Estamos em presença do que se poderia designar, não propriamente de uma anti-religião, mas de uma religião que é, a um certo nível, reactiva, anti-teística, face às alternativas propiciadas pelo olimpismo. As suas dimensões subterrânea e nocturna, furtiva e crepuscular, explicitam uma dimensão nova da experiência religiosa grega. De facto, os problemas existenciais ligados ao temor perante a morte, a angústia gerada pelo sentimento de precaridade existencial, a perturbação que inspiram o invisível e o desconhecido, não encontraram resposta satisfatória na religião olímpica tanto ao nível da sua primitiva projecção heróica, como ao nível da sua ulterior apropriação política – os rituais não podem ser cumpridos às claras, portanto. Tendo descido aos Infernos, de acordo com uma remota tradição legendária, a catábase de Orfeu prefigura e tutela a condição sectária, periférica e suburbana de determinados grupos humanos (sobretudo mulheres, estrangeiros e livres-pensadores) que o filtro institucional dos critérios de cidadania excluiu do universo político e condenou a um submundo marginal.⁹ De acordo com um ancestral hino rapsódico, Zeus não prefigura, de acordo com a cosmovisão órfica (ao invés da olímpica), a posse de um poder de domínio (κρατός) exercido a partir de um panteão hierarquizado em função de uma lógica de submissão estratificada; na coreografia religiosa do orfismo, ele surge como provedor de uma odisseia salvífica, «escondendo todas as coisas, novamente, por seu ensejo, as traz de volta para a jubilosa luz, operando maravilhas [πάντα δ’ ἀποκρύψας αἴθις φάος ἐς πολυγηθῆς μέλλεν ἀπό κραδῆς προφέρειν πάλι,

9. Vide a propósito GUTHRIE William, *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, Princeton (N.J.): Princeton University Press, 1993

θέσκελα ῥέζων: *apud* ARIST., *De mundo*, 7, 401b 7]. Religião e antiteísmo (conotado este como recusa de uma espécie de “teologia pública” ou “oficial”) encontram, de facto, na mundividência e na praxis órfica um momento de criativa tensão.

Já no que concerne à matriz iniciática exibida pelas comunidades pitagóricas, a vivência religiosa exhibe, na continuidade do aludido contexto reactivo, uma marca peculiar: trata-se, neste caso, de elevar a vida a um estado saturado de purificação (κάθαρσις) que só a prática da *philosophia*, isto é amor da sabedoria, poderia efectivamente proporcionar. No caso pitagórico, essa sabedoria estava umbilicalmente ligada à assimilação de múltiplas aprendizagens (μαθήματα) pela força acusmática e indutora de um “fazer ver” cujo teor formalizado oferecia à alma do iniciado a possibilidade de contrapor à corporeidade sensível, corruptível e mortal a contemplação da natureza imortal – e, por conseguinte, divina – das entidades numéricas.¹⁰ Na sua configuração pitagórica, o orfismo viabiliza uma concepção soteriológica com base na qual a salvação individual da alma não se resume a um conjunto de gestos rituais, mas compromete a totalidade da existência com o objectivo de, mediante um apurado treino e exercício (ἀσκησις) de vida comunitária (κοινωνία), fazê-la retornar à beatitude de uma condição divina originária.

A alternativa a uma religião pensada: o hiper-teísmo sob o signo entusiástico de Dioniso

O terceiro estrato da experiência religiosa grega tem como pano de fundo os cultos ligados a Dioniso. Divergindo do orfismo, que pretende facultar uma fuga purificadora e salvadora da situação presente e concreta em vista do retorno a um estado original perdido, o dionisismo vê na realidade imediata e tangível uma oportunidade para consumir *hic et nunc*, aqui e agora, uma assimilação com o divino. Nesse sentido, en-

10. Vide a propósito STROHMEIER John – WESTBROOK Peter, *Divine Harmony: The Life and Teachings of Pythagoras*, Berkeley: Berkeley Hills Books, 1999

quanto o orfismo representa a inocência original perdida cuja condição divina se pretende recuperar através de uma *anábase*, de um movimento ascendente, dirigido para o *alto*, já o dionisismo, por seu turno, centra a sua atenção *cá em baixo*, tentando recuperar a mesma inocência na *religação* do vínculo entre homem e natureza que a violência guerreira da *aristeia* heróica e, sobretudo a violência discursiva do *logos* político, tinham rompido. Mais do que reactivo e evasivo, o culto dionisiaco propicia, de forma *hiper-teística* dir-se-ia, uma religião unitiva, de fusão.¹¹

Dando origem a crises contagiosas, mais ou menos exuberantes, as práticas de transe dionisiaco, destinadas a induzir o êxtase unitivo com a divindade, surgiam aos olhos dos apolíneos cidadãos e magistrados gregos como condutas aberrantes, anómicas e, sobretudo, perigosas para o poder instituído: ao exercer-se num quadro relacional rotinado, homogéneo e nivelador, o poder convive mal, de facto, com a diferença, a alteridade, o estranhamente novo, insólito e inclassificável.¹² Ora, tudo o que no dionisismo representa exaltação pulsional e excessiva da alegria, do prazer e da vitalidade, orienta-se não para os confins de uma pureza ascética, mas para um *en-theous-iasmos* (ἐνθεουσιασμός) isto é para uma possessão divina, pela mediação da natureza selvagem.¹³ Nesse sentido, a religião dionisiaca não está tão preocupada, como a órfica, em reagir à versão estereotipada e institucionalizada dos cultos públicos, quanto

11. OBBINK Dirk, «Dionysos poured out: Ancient and modern theories of sacrifice and culture formation», in CARPENTER Thomas – FARAONE Christopher (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca: Cornell University Press, 1993, 65–86

12. «Dioniso não é um mestre de magia e de ilusão: deus prestidigitador, que desencaminha e que desconcerta, que não está nunca onde deve estar, e nem é o que é, deus propriamente intangível, o único, pôde-se dizer, de todas as divindades gregas que nenhuma forma poderia encerrar, nenhuma definição saberia circunscrever, porque ele encarna, no homem como na natureza, o que é radicalmente “outro”»: VERNANT Jean-Pierre, *Mito e pensamento entre os gregos*, São Paulo: EDUSP, 1973, 280

13. «O dionisismo aparece como uma cultura do delírio e da loucura: loucura divina, que é tomada como encargo, possessão pelo deus. Por esta *μανία*, o homem libera-se da ordem que constituía, do ponto de vista da religião oficial, o domínio próprio do sagrado [...] o que, a partir de então, o fiel procura atingir por um contato íntimo com o divino, é um estado diverso, de santidade e de pureza totais, ao qual se aplica o termo de *όσιος*, que marca a consagração completa – no sentido próprio: a liberação com respeito ao sagrado»: *Ibidem*, 279

em expressar existencialmente o sentido outro de uma divindade que se manifesta por excedência, reclamando apenas uma adesão, também ela excessiva, a essa fulguração.¹⁴

Melhor do que ninguém terá Eurípides dado singular repercussão tragiográfica a todo o complexo universo dionisino. Para além de *As Bacantes*, talvez mais nenhum outro texto tenha captado de forma tão luminosa a excedência e o excesso de tal experiência religiosa: não é a posse de um estatuto excepcional que eleva o indivíduo até à divindade, mas é a divindade que desce até cá para, a seu bel-prazer, se apossar de um mortal, fazendo-o dançar e rir. O possuído não precisa de abandonar o mundo e tudo o que nele habita, apenas tem que, através dele, tornar-se outro pela divina potência que o habita. O deus Dioniso de *As Bacantes* é um deus de *parousia* (παρουσία) isto é, um deus que impõe a sua inelutável presença, e que reclama ser reconhecido. A palavra inaugural da peça pertence-lhe, sob a forma de verbo auto-apresentativo: – *Eis-me aqui...* [ἦκω...: EURIPIDES, *Bacchae*, 1]. Na sua irrupção súbita, sem aduzir de entrada razões ou motivações, explicações ou justificações, Dioniso dá-se a ver. Todo o orbe da tragédia eurípidina gira ao redor desta teofania primordial. O – *Eis-me aqui!* de Dioniso talvez nos desoculte um dos sentidos mais medulares da tragédia grega: o papel mediacional de dar a ver Aquele que nela nos faz ver, dando-se a ver por excesso.¹⁵

14. «Dionysus has his own places in Athens and official times in the Athenian year when he presides over abnormality, whether it is in the joyous naughtiness of comedy or the serious transgressions of tragedy. In order to give Dionysus a delineated space and time to execute his powers, enables Athens to incorporate without danger a god, who is otherwise connected with a dangerous lack of control. (...) The fact that the Athenian citizens continued performing collective cult, meaning that the collective cult was performed in the tragedy, is essential for the cohesion of the polis. Dionysus is considered to have positive consequences for women and for the whole city. Specifically the Athenian maenads may have performed their rites party for personal reasons - for the experience of ecstasy and enthusiasm and as a temporary escape from the restrictions of their daily life. On the other hand, it was exactly these well-defined and socially acceptable outlets that guaranteed social order on the polis-level as a whole»: CHRISTODOULOU Niovi – Naomi, *Dionysian religion: A study of the Worship of Dionysus in Ancient Greece and Rome*, M.A. Thesis, Patras: University of Patras, 2014, 43-44

15. «Há em Dioniso uma pulsão “epidémica” que o afasta dos outros deuses de epifanias re-

Do ponto de vista dramaturgico, a tragédia eurípidica cumpre, relativamente à religião dionisíaca, a mesma função organizadora e sistematizadora da poesia épica relativamente à religião olímpica – todavia, com uma apreciável diferença: enquanto a epopeia tende a legitimar uma imanentizada apropriação política do divino, a tragédia, por seu turno, procura agudizar a consciência da sua diferenciada e plural alteridade. O facto de a tragédia de Dioniso, com Dioniso e sobre Dioniso, ser oficialmente representada no contexto institucionalizado da polis, revela uma das notas mais irónicas e sublimes do génio literário e espiritual de Eurípides: o estatuto religioso reivindicado por Dioniso já não é tanto o de uma divindade marginal, privatizada e monopolizada por uma irmandade também ela marginal, mas o de uma divindade que exige o reconhecimento público de uma religião que, num certo sentido, está na cidade mas não é da cidade...¹⁶ De facto, terminada a representação, a teofania dionisíaca induz na consciência de cada espectador uma transformação: já não se trata de uma encenação vivenciada por cada um na visão colectiva de uma comunidade, mas de uma encarnação visualizada por todos na própria vida de cada um.¹⁷

gulares [...] divindade sempre em movimento, forma em perpétua mudança, nunca se sabe se será reconhecido, exibindo entre cidades e aldeias a estranha máscara de uma potência que não se assemelha a nenhuma outra»: DETIENNE Marcel, *Dioniso a Céu Aberto*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, 14-15

16. «Não mais a sacralização de uma ordem à qual precisa integrar-se, mas a libertação dessa ordem, das opressões que faz pressupor em certos casos. Busca de uma expatriação radical, (...) esforço para abolir todos os limites, para derrubar todas as barreiras pelas quais se define um mundo organizado: entre o homem e o deus; o natural e o sobrenatural; entre o humano, o animal, o vegetal; barreiras sociais, fronteiras do “eu”»: VERNANT Jean-Pierre, *Mito e pensamento entre os gregos*, op. cit., 279

17. Vide a propósito SEGAL Charles, *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton N.J.: Princeton University Press, 1997

DO ESTÉTICO AMOR DA SABEDORIA À SABEDORIA DO AMOR OBLATIVO

Introdução

Os órgãos do conhecimento, sem os quais não é possível fazer leitura adequada seja do que for, chamam-se respeito e amor. Também o saber nunca pode prescindir deles; porque o saber só compreende e distingue aquilo que o amor possui, e sem amor ele fica vazio...

Emil Staiger, *Meisterwerke deutscher Sprachen*

Mesmo que à reflexão filosófica não esteja vedada uma incursão por territórios que não aqueles que a razão lhe prescreve como rotina mais ou menos consentida, o desafio de articular “Oblação” e “Estética” no contexto de uma experiência espiritual de travo “dehoniano” contém assinaláveis riscos. Assim, se já se adivinha problemática a relação entre Filosofia e Espiritualidade, o apelo ao horizonte da Estética adensa de sobremaneira o enredo do tema, dada a inabarcável miríade de possibilidades de sentido que daí se desprendem. A questão persiste: tratar-se-á de envolver a espiritualidade dehoniana – embora o mesmo possa ser dito de qualquer outra – numa concepção estética à qual a Filosofia, na sua histórica condição de fiel depositária do amor da sabedoria, conceda arrimo conceptual e discursivo? Não parece de todo inviável, mas, à partida, pouco se lucraria com isso: com efeito, filosofar esteticamente sobre a espiritualidade afigura-se no mínimo discutível, para não dizer inconsequente. Então, se à Filosofia não

competer erguer cenários explicativos para a vida espiritual, não deveria, porventura, a Filosofia deixar-se questionar antes pela espiritualidade, permitindo-se mesmo interpelar por ela?

Vencida a inevitável prudência e circunspeção perante este inicial embaraço e perplexidade, importará nortear o sentido do presente excuro não para a racionalização de uma peculiar experiência, a espiritual – a qual não tem, em bom rigor, nenhuma necessidade do socorro filosófico para se justificar, fundamentar ou legitimar –, mas, ao invés, para o vislumbre filosófico de uma espiritualidade – no caso vertente, a inspirada por Léon Dehon – capaz de exibir no seu design interior o sopro vivificante (*pneuma*) de uma estética “sabedoria do amor”.

Não se trata, por conseguinte, de exibir um interminável inventário de argumentos ou demonstrações, mas de evocar e de convocar a presença de um conjunto de notas, sinais e indícios, cuja “fenomeno-logia” nos conceda a esperança de incarnar numa outra “logo-fania”, essa sim a que permite reconhecer a experiência em que espiritualmente todos nos reconhecemos. O momento decisivo (*kairos*) de tal demanda joga-se na forma como consentimos – esteticamente, é caso para dizer – com a dádiva das diferentes evocações que a experiência vivida – mais ou menos reflectida e tematizada, mais ou menos comunicada ou partilhada – desperta e evoca em cada um.

Uma das características mais expressivas da experiência espiritual de figuras como Léon Dehon, espelha-se no facto de a vivência do quotidiano, mais do que discurso ou sistema, envolver a experiência de entrega pessoal a um desígnio de trans-figuração, con-versão ou re-generação. Essa entrega não se reduz à lógica ambivalente (e por isso mesmo equívoca e ambígua) da reposição simétrica de uma apropriação: é antes dádiva de si para a vida dos outros, ou melhor para que os outros vivam. Poderá um aceno filosófico, na sua pretensão de universalidade e sistematização, captar e induzir a radical experiência que se insinua nesse acto de amor oblatoivo?

Uma das ciladas da vida espiritual reside na tentação de se sentir amparada e reconfortada em dois extremos tão sedutores quanto fatais: o da generalização, por via do saber, e o da particularização, por via do depoimento. Por mais activa e viva que seja a linguagem, a experiência espiritual não tem de ceder ao assédio probatório do discurso; por outro lado, espera-se que resista igualmente à alternativa oposta da retórica intimista: com efeito, tão inoperante quanto a coerência lógica é a desfaçatez da prosápia “auto-bio-psico-mito-gráfica”, porquanto as mirabolantes histórias que engendramos sobre nós, bem como as intermináveis ficções que acerca de nós tecemos, raramente narram a História que nos vai contando, ou a Ficção que nos vai tecendo em texto vivo, discurso incarnado, carne professa.

A espiritualidade é acima de tudo uma obra (*ergon*)... O proverbial aforismo dos regimes místico-sapienciais «quem fala não sabe, quem sabe não fala», bem poderia ser convertido na glosa equivalente «quem fala disso não opera; quem opera não fala sobre isso». A noção de exercício, de ascese, adquire neste ponto uma luminosidade peculiar. O termo adquiriu, é certo, conotações pietistas, sobretudo a partir do séc. XIX; todavia, para se entender a importância que lhe conferiu Leão Dehon nos seus textos espirituais, será necessário restituir ao termo “exercício” um sentido originário cujas raízes começam por mergulhar bem fundo na filosofia greco-latina antiga, muito antes de ter sido transplantado para o solo da tradição cristã, como magistralmente elucidou Pierre Hadot em *Exercices spirituels et philosophie antique*. Derivando do étimo *askesis* (de *askeo*, “empenhar-se com habilidade em”), a ascese – antes mesmo de se deixar reduzir ao sentido latinizado de “ascender” ou “subir” (*ascendere*) – começa por designar, no seu berço etimológico, todos os cuidados postos para dar origem, manter e levar a cabo uma tarefa como, por exemplo, atear e manter uma fogueirinha acesa. Digo atear e acender, no sentido de fazer lume para alumiar e aquecer e não tanto para brilhar ou queimar. De uma existência brilhante pode não irradiar necessariamente uma vida luminosa, como bem sabemos.

Ora, num tempo em que a afirmação individual se mede pela cintilação emitida em palco, refractada na *passerelle*, difundida do palanque, propagada nalguns estrados universitários e até em certos púlpitos, a ideia de cuidado e desvelo postos ao serviço de um acto tão singelo como o de atear uma fogueirinha, fazer lume, alumiar, trazer a lume, quase parece algo de pueril e intempestivo. Contudo, de certas vidas ígneas como aquela de Léon Dehon – que habitualmente emprega o inciso “exercice *ad amorem*” para introduzir as suas meditações espirituais – irradia uma luz que ilumina sem ofuscar e um calor que aquece sem reduzir a cinzas. É nessa energia irradiante e comunicante que reside o poder transformador da experiência espiritual. Para esse reduto irradiante e transfigurador é que se convoca precisamente a noção de estética.

Importa desde já advertir que o emprego do termo “estética” não se reduz imediatamente àquela acepção de “arte” que povoa o discurso comum: muito embora não a suprima totalmente, o que se pretende evitar aqui é que ela seja contaminada pelo diletante fetichismo da apropriação artística. Com efeito, mesmo no território sagrado das expressões estéticas mais elevadas, como a música, a pintura, a literatura, a arquitectura, o teatro, a dança, etc., há o risco de nos tornarmos cegos por excessivo deslumbramento de cultura e erudição e, por conseguinte, literalmente “in-estéticos” ou “an-estesiados” face ao sentido mais profundo da obra-de-arte espiritual. Nos regimes espirituais, com efeito, a beleza é sempre uma iniciação, uma mediação para a transcendência, não é algo para nos satisfazer apenas estesicamente: num certo sentido, glosando abusivamente uma célebre intuição mística de Sta. Teresa de Ávila, a beleza visará mais “o Deus das satisfações espirituais” do que propriamente “as satisfações espirituais em Deus”... Mais do que agradar à vista do espectador, a obra espiritual solicita uma transformação aquém e além da subjectividade dos possíveis juízos valorativos ou estéticos, pois em certas ocasiões o “eu” é o que menos importa. Entenda-se, não se trata de alienação ou despersonalização, mas de um abandono, de um “consentimento” ontológico traduzido num “eis” (*ecce!*), num dispôr-se, num

pôr-se a jeito, num estar à mão de semear ou de moldar por Deus para os outros.

Em tal disposição oblativa reside, a meu ver, a pedra de toque do Evangelho de João, em cujo amplexo revelacional León Dehon firmará uma das vivências carismáticas mais fecundas da história moderna da Vida Religiosa no ocidente europeu:

«A abertura do Coração de Jesus – escreve – é o mistério dos mistérios, o fundamento de todos os outros, o mistério de amor que foi entrevisto pelas idades precedentes, mas que nos foi plenamente revelado por S. João» (*Obras Espirituais* II, 379)

Na estética originária do mais profundo esvaziamento de Si (*kenosis*), a divindade humanada entrega-se manifestando-se e manifesta-se entregando-se – Amor é o nome apropriado para esta tensão dialéctica. Talvez não haja, portanto, muito para saber, mas antes tudo para fazer e amar: esta parece constituir a máxima da *askesis* que Léon Dehon cultivava diligentemente a partir do Evangelho do discípulo amado, e da qual, em meu entender, toda a filosofia futura pode colher, se Kant não levar a mal, um prolegómeno com futuro.

I. Da joanina evidência da transfixão

Hão-de olhar para aquele que trespassaram...

«Depois disto, sabendo Jesus que tudo se estava a consumir, disse:
- Tenho sede! (...) Estava ali colocada uma tina repleta de vinagre. Espetando numa haste de hissope uma esponja embebida em vinagre, levaram-na à boca; depois de ingerido o vinagre, disse Jesus:
- Tudo está consumado! E reclinando a cabeça entregou o Espírito»
(Jo 19, 28-30)

O Evangelho de João encena “te(le)ologicamente” uma sublime dramaturgia da plenitude, no âmago da qual irradia como epicentro exegetico a forma verbal *teleioô* (cumprir, consumir). O sentido finalístico de

cumprimento e consumação (*telos*) exprime não o sentido oclusivo de um termo (*peras*) que se alcança ou um alvo (*skopos*) que se atinge, mas aqueloutro de completude (*eskhatos*) que preenche e aperfeiçoa. Tempo cheio? Não, “tempo em cheio”, posto que, como é sabido, plenitude e totalidade podem não coincidir. Da pena do nosso Evangelista sobressai a magnitude holística e escatológica (mais do que total e terminal) de todos os tempos, bem como a amplitude ecuménica (mais do que universal) do tempo de todos.

Toda a vida de Jesus manifesta, pois, a acção de um Tempo pleno, bem como o tempo de uma Acção plena. De facto, em contexto joanino, torna-se evidente a persistência da forma verbal *teleioô* tanto referida à realização da obra do Pai por parte de Jesus (Jo 4, 34; 5, 36; 17, 4), como referida à realização da obra nos e pelos discípulos (Jo 17, 2-3), como referida ainda ao cumprimento de um passo da Escritura ou mesmo da própria Lei (Jo 12, 38; 13,1 8; 15, 25; 17, 12; 19, 24.46). Na vivência das “obras” realizadas, Jesus realiza uma Obra de Vida. Obra de mediação, por um lado, visto que a sua morte manifesta em carne viva (*sarx*) – tão divina quanto esteticamente exposta, vulnerável e afectável – o amor de Deus pelo Homem; mas igualmente obra de comunhão, por outro, já que pela entrega (doação) do Espírito no momento da expiração (pneumática), a unidade entre Jesus e o Pai comunica, de forma saturada (plena), a mesma unidade trinitária que deve congregar não só os discípulos entre si, mas também toda e qualquer experiência eclesial de comunidade.

Toda a plenitude é doação; por isso, toda a doação tem de ser plena. Plena no sentido em que dar e dar-se implica também capacidade activa para receber. No caso de Cristo, não se trata de receber algo em troca, mas de receber a nossa receptividade à sua doação: não se trata aqui de pleonasma ocioso, mas antes da plenitude de quem dá por Graça (na pura iniciativa de um *pathos*-paixão originário) aguardando com Paciência (na pura expectativa de uma *aisthesis*-estética originária)

a receptividade de quem responde de Graça (no puro consentimento de uma oblação-disponibilidade original). Toda a vida salvífica e messiânica de Cristo encontra-se plasmada por este drama estético: previamente a qualquer moção humana receptiva ou doadora, é Cristo-Carne vivida/Vida encarnada que se dá enquanto receptível, que toca enquanto tocável, que afecta enquanto afectável. Não que ele precise de algo em particular: precisa tão-só que precisemos dele. É nesse *pathos* que reside toda a sua plenitude messiânica e salvífica. A expressão “– Tenho sede!” não solicita nenhuma bebida em particular, mas pede, paradoxalmente, a nossa sede. Quer isto dizer que Jesus tem sede da nossa sede; tem sede não de água, mas de dar água, essa Água que constituiu o nó *kerigmático* da formidável regeneração operada na Samaritana junto ao poço de Jacob (Jo 4, 4-26). Idêntico jogo de transfiguração conversiva ocorrerá, tempos depois, com Pilatos no Pretório, já não mediante o simbolismo da Água mas no horizonte ontológico do(s) sentido(s) da Verdade: ao contrário da Samaritana, Pilatos não soube, ou não quis, arriscar a entrada em jogo; na circunstância, a água não soltou a sua energia regeneradora, mas apenas uma ocasião de descomprometimento ambiguamente ilibado na ilusão catártica de “lavar as mãos” (Mt 27, 24)... “Dá-me de beber!” A sede de Jesus só se satisfaz na medida em faz despertar a sede de uma outra água – a Água viva do Espírito: a melhor água que lhe podemos dar é ter sede dessa Água.

Jesus torna-se, portanto, vulnerável, afectável, “estético”, para doar Vida, enquanto aguarda (no seu *Pathos* radical, na sua infinita Paixão, com Paciência infinita, dir-se-ia) que a queiramos mesmo, que optemos positivamente por ela, isto é, que lha peçamos. É no enlace realizativo (*poiesis*) dessa Passividade (*pathema*) que a oblação pode ser considerada estética (*aisthesis*) e, nesse sentido, digna de ser olhada (*opsis*) e anunciada (*kerigma*).

Jesus não morre por morrer: a sua morte não é entrega “do seu” espírito, mas «Entrega do Espírito». Esse Espírito, que Jesus entrega por pura

doação, não é um empréstimo, não é uma esmola, não é um donativo, é pura dádiva, oblação – fundamento, portanto, de uma nova Aliança pela qual a nova Terra da Promessa é chamada Reino Ecuménico e o novo Povo Eleito designado de Igreja Peregrina. É nessa entrega que adquire espessura o anúncio “Tudo está consumado!” Não se trata da verificação de um fracasso, do queixume de um sacrifício “sofrido”, mas da proclamação de um sacrifício “oferecido”. Jesus não está a enfatizar a sua morte, quando entrega o Espírito. Ou melhor, no acto de experimentar a sua morte está mediacionalmente a entregar-se como Vida (*pneuma*). Estamos muito longe, portanto, da antropologia das clássicas narrativas épicas de Homero, segundo a qual a perda do alento vital (*thymos*) – manifestado no esvaimento em sangue por uma ferida letal – e a exalação do último fôlego (*psykhe*) constituíam os sinais empíricos, embora já muito sábios, da chegada da morte para o herói tombado em combate.

Não esquecendo que os destinatários do seu Evangelho eram comunidades helenizadas, S. João oferece um outro rumo à primitiva antropologia grega. “Entregar o Espírito” (*paredoken to pneuma*) já não constitui o eufemismo joanino para uma semântica negativa da morte (i.e. tomada como privação ou perda da vida). Na épica homérica, a morte fecha o “Limite-da-vida”; na mensagem joânica a morte abre um “limiar-de-Vida”. O verbo *paradidomi* (entregar) ocorre em João quase sempre com sentido excedente e superlativo de “dádiva” da própria presença e da própria vida. Dar é dar-se, poder-se-ia joaninamente parafrasear.

A suprema generosidade – que não nasce do cálculo interesseiro, mas da pura benevolência – mesmo se não exige ser correspondida à mesma escala (num certo sentido, pela sua radical singularidade e diferença, tudo se revela incomensurável e, portanto, incompensável de forma unívoca e simétrica), pelo menos postula uma contrapartida: deixarmo-nos agraciar pela sua doação. Não se trata tanto de agradecer, quanto de nos sentir agraciados, apenas isso... Ao despertar e ao comunicar ao homem

essa capacidade para amar sem limites, concessões, reticências ou condições, a entrega do Espírito não é um fim, mas um começo – em bom rigor, um re-começo –, já que “recria” constantemente um novo mundo e uma nova humanidade.

Tudo podia terminar por aqui, mas João prossegue a narrativa com uma incursão inusitada:

«Ao chegar a Jesus, vendo que já estava morto, não lhe quebraram as pernas; contudo, um dos soldados, com uma lança, trespassou-lhe o lado, e logo brotou sangue e água. (...) Isto sucedeu para que tivesse sentido pleno aquele passo “Não se quebrará um único osso”, e também aqueloutro que diz “Hão-de olhar para aquele que trespassaram”» (Jo 19, 34-37)

Jesus já está morto, mas um soldado “rasga-lhe o lado com uma lança e logo brota sangue e água”. Como compreender semelhante gesto, à primeira vista tão obtuso quanto desnecessário? Para quê trespassar o lado de quem já está morto? Não estamos no domínio cronográfico da história factual, ou no registo noticioso do relato jornalístico, encontramos-nos, de novo, no epicentro da joanina concepção de temporalidade holística e integral: o acontecimento da efluência do “sangue” e da “água” configura, no plano simbólico e memorial, um presente eclesial fluído e reactualizável: o tempo futuro da estrutura verbal dos incisos veterotestamentários enxertados na perícopie (“não se quebrará”..., “hão-de olhar”...) repercute bem o carácter irrecusável de uma temporalidade adveniente, inclusiva e aberta, e por isso radicalmente nova, renovável e renovadora.

No triz entre o já realizado e o ainda não realizável, o evento da transfixão comporta uma tensão simbólica e escatológica, pois enquanto o sangue prefigura o sentido estético de uma morte não morrida, mas vivida na sua mais radical vulnerabilidade e afecção para nos dar vida, já a água, por seu turno, consubstancia o sentido poético de uma vida espiritual cuja eficácia é comunicada por Deus para que nela comuniquem e

comunguem todos os homens (em sentido ecuménico) e o homem todo (em sentido integral). O passo decalca teologicamente o porte religioso dos ritos de passagem, em conexão com a experiência do Êxodo: tal como as Águas se abrem, por influxo do bastão de Moisés, para deixar passar o Povo eleito (Ex 14, 15-31), também agora do Lado aberto pela lança do soldado, brota a Água que permite a passagem que torna viável a comunicação do divino com o humano.

O soldado presumiu ter a derradeira palavra, desferindo, de forma gratuita, um golpe de contraprova empírica do momento da morte; Cristo, todavia, ainda mais gratuitamente, recobre o acto doando ainda a linfa vivificante do Espírito. A última palavra e o último gesto nunca poderão ser nossos. De facto, quem pode presumir tirar a vida àquele que a dá? Quem pode pretender tirar aquilo que por natureza ontológica está destinado a receber, ainda que não o saiba, ou não o queira? No golpe da lança, a pura passividade do estado mortal de Cristo transforma-se em pura e gratuita actividade geradora de vida. Tudo se consuma num centro elevado (numa espécie de *omphalos kosmou*, de umbigo do Mundo), o Gólgota, em cujo centro se cravou um madeiro (a figurar, na sua verticalidade, a ligação entre o Céu e a Terra), e no centro deste um corpo golpeado no seu centro (a representar simultaneamente uma passagem comunicativa e uma doação de vida). O lado aberto constitui, assim, o âmago do mistério da Salvação: ele é o centro de todos os centros.

II. Da dehoniana intuição do lado aberto:

O Coração de Jesus: o mais precioso dos tesouros...

Chegados a determinados limiares de contemplação activa ou, se quisermos, de acção contemplativa, homens como Léon Dehon fazem brotar do coração do quotidiano gestos muito simples, mas saturados de uma experiência orante de adoração e de oblação de vida, num espanto quase infantil com tudo o que acontece, numa serenidade quase crepuscular perante situações-limite como a maldade, o sofrimento e a morte. Por isso escreverá:

«A humildade foi a virtude por excelência do Coração de Jesus. Na sua Encarnação, Jesus ficou num estado de abatimento e de aniquilação. E permaneceu nessa disposição.» (*Obras Espirituais* IV, 507)

Ao deixar Roma, para regressar à sua diocese de origem, o boletim do Seminário francês publicou a seguinte nota: «O Rev. Dehon, doutor em Direito, advogado na Corte de Apelo de Paris, depois de uma viagem ao Oriente que os pais lhe propuseram a fim de pôr à prova a sua vocação à qual se opunham, frequentou o curso de Filosofia no Colégio Romano, onde se doutorou. Frequentou depois, durante quatro anos, o curso de Teologia, a que acrescentou o de Direito Canónico. Durante o Concílio Vaticano, foi um dos nossos quatro estenógrafos. O resultado dos estudos foi muito brilhante, tendo recebido numerosos prémios... Era um dos nossos melhores alunos sob todos os pontos de vista. Piedade, modestia, gravidade, regularidade, dedicação para com os seus professores, aplicação enérgica, tudo contribuía para o tornar muito estimado...».

Ainda que absorvido por compromissos e responsabilidades na sua diocese, Léon Dehon funda em 1878 a Congregação dos Oblatos (mais tarde Sacerdotes do Coração de Jesus) não por capricho activista, mas a partir de uma experiência de fé, da leitura que faz do Evangelho de João e da forma muito peculiar como vive o seu compromisso eclesial de baptizado e de sacerdote. Por outro lado, sente como premente a necessidade de realizar, em obra vivida, uma oblação de amor que tornasse consequente o Mistério do Lado aberto, comprometendo-se a assumir o *Ecce Venio* de Jesus e o *Ecce ancilla* de Maria como programa de vida. Relativamente a esta, quis mesmo que os seus membros constituíssem comunidades oblativas que incarnassem a “profecia do amor e o serviço da reconciliação”.

Conhecendo bem as vicissitudes da sociedade em que vivia, Léon Dehon dedica-lhe um estudo atento. Tratam-se de tempos conturbados, do ponto de vista das gritantes assimetrias que fracturam a estrutura social oitocentista. Léon Dehon aponta o foco primário da sua aten-

ção para as massas operárias abandonadas aos perversos mecanismos de uma lógica de produção industrial desenfreada, bem como para os efeitos devastadores de um mercado de trabalho desregulado, cruel e injusto, investigando e escrevendo sobre as origens históricas e as causas sistêmicas dessa patogênese social. A um tal desafio não responde com um sistema de conceitos ou com um libelo de acusações, mas consagra a sua existência à promoção humana, social e cristã de quantos a nova lógica económica fragilizou sob o signo de um «capitalismo egoísta, duro, interesseiro e intratável», como proferirá a 8 de Setembro de 1907, em discurso dirigido a antigos alunos do Colégio de S. João, obra social fundada no decurso de 1877. Na mesma linha de empenho na defesa dos mais vulneráveis e desfavorecidos, lança em 1889 “O Reinado do Coração de Jesus nas almas e na sociedade”, periódico onde divulga o seu pensamento social e preconiza modelos de acção e de comunicação pastorais adequados aos novos desafios laborais colocados pelos direitos e liberdades de associação, de sindicalização e de assistência do operariado:

«O reino do meu Coração na sociedade é o reino da justiça, da caridade, da misericórdia, da piedade pelos mais pequenos, pelos humildes e por aqueles que sofrem. Peço-vos que vos dediqueis a todas estas obras, que as encorajeis, que as ajudeis. Fomentai todas as instituições que possam contribuir para o reino da justiça social e que possam impedir a opressão dos fracos pelos poderosos.» (*Obras Espirituais*, I, 233)

Estas palavras, que coloca na boca de Jesus, espelham admiravelmente a síntese de uma espiritualidade operante porque vivida: procurando por todos os meios sensibilizar uma mentalidade eclesial algo refractária aos novos sinais dos tempos, organiza e promove sessões de esclarecimento, conferências e congressos em torno da questão social, facto que, embora não o livre de mal-intencionadas conotações “socialistas”, acaba por despertar a atenção e a estima de Leão XIII, pontífice que o incumbe

pessoalmente da missão “d’ aller au peuple” como voz autorizada daquela promissora axiologia social-cristã que, a partir da Encíclica *Rerum Novarum* (1891), haveria de se erguer como uma das traves-mestras da Doutrina Social da Igreja.

O diagnóstico e o compromisso social de Léon Dehon não são de índole filosófica, ideológica, ou sequer mesmo, atrevo-me a dizê-lo, teológica. São de índole espiritual, porque pura e simplesmente alimentados pelo Espírito. Num passo memorável da sua prosa espiritual, escreve com notável acuidade exegetica:

«O profeta [Zacarias] não disse: «Olharão para aquele que trespassaram», mas «olharão para dentro daquele que trespassaram: *Videbunt in quem transfixerunt* (Jo 19, 38). S. João aplica estas palavras à abertura do lado de Jesus; devia pensar no interior de Jesus, no Coração mesmo de Jesus (...) Espiritualmente, nós aí lemos o amor que tudo deu, mesmo a vida. Neste amor mesmo, nós reconhecemos o motivo e o fim de todas as obras divinas.» (in *O Ano com o Sagrado Coração, Sexta-Feira Santa*).

Aos olhos de Léon Dehon – olhos que efectivamente viram “Aquele que trespassaram” – o Lado golpeado pela lança do soldado não petrifica, mas move; não repugna, mas acolhe; não horroriza, mas incorpora; não intimida, mas provoca e sobretudo convoca: mover, acolher, incorporar, convocar, eis as disposições que podiam figurar, a justo título, num catálogo fenomenológico do acto amoroso, inspirado por uma espiritualidade dehoniana.

Não basta, por conseguinte, olhar para a lança; é preciso fazer-nos lanças para «penetrarmos» no Coração, internarmo-nos nele para o interiorizar e para nele experimentar o vertiginoso mistério de um Deus que é Amor. A meditação do Cristo sofredor transfigura-se em reflexão sobre o destino da humanidade humilhada e, simultaneamente, em compaixão por todos os feridos e vencidos da vida. Ao vislumbrar a condição

infra-humana do servo sofredor de Yahweh repercutida naquela massa proletária do séc. XIX que um insidioso processo de industrialização explora, desgasta e expele, Léon Dehon privilegiará, à luz dos seus critérios pastorais, a defesa e a promoção dos homens e das mulheres cuja dignidade surge posta em causa. Doravante, a intuição da vulnerabilidade ocupará sempre o topo de uma axiologia social dehoniana. Vivência espiritual socialmente comprometida, compromisso social espiritualmente vivenciado – eis como Léon Dehon condensa de forma admiravelmente programática essa síntese:

«Temos à nossa disposição uma espiritualidade do quotidiano sem ostentação nem maravilhas, mas de uma fecundidade assegurada, pois faz-nos viver com e diante do Deus de Jesus Cristo. Se a compreendermos bem, se vivermos habitualmente em dependência amorosa, iremos longe e depressa na via por onde Nosso Senhor quer conduzir-nos. Este é um dos inefáveis privilégios da nossa vocação» (*Obras Espirituais II*, 243).

Conclusão

A sabedoria espiritual não se deixa verter, e muito menos converter ou subverter numa filosofia. “Ainda bem!”, haverá quem pense. E eu também...

Em primeiro lugar, a espiritualidade não é um saber que pague tributo à nossa condição humana. O sentido último de uma vivência espiritual, mesmo que plunitivamente tematizada como a de Leon Dehon, remeterá sempre para o horizonte de uma graça antecedente, radical e incoercível: quem age é Deus, por isso há que «Deixá-l’O actuar!... (...), na disposição de estar pronto para tudo, (...) em aceitação amorosa de tudo o que acontece...» (*Obras Espirituais III*, 33).

Em segundo lugar, a espiritualidade rasga um horizonte de radical liberdade, muito difícil de definir por conceitos, de arrumar em sistemas, de aprisionar em correntes ou de domesticar em escolas. Ao manifestar o

insondável mistério da liberdade do espírito, a palavra evangélica, pelo seu tom desconcertantemente paradoxal – excessivo de vez em quando e evasivo de quando em vez – deixa qualquer saber – seja ele didaskálico, doutrinário ou epistémico – literalmente titubeante, quando não mesmo paralisado. Léon Dehon deixa o legado de uma espiritualidade que é, antes de tudo, um itinerário de liberdade e de vida, «olhando para Aquele que foi à frente neste caminho e que o tornou praticável» (*Obras Espirituais* III, 330). Ao privilegiar a simbólica da via, a espiritualidade dehoniana revela até que ponto o itinerário espiritual da vida cristã não se inscreve em roteiros, rotas e rotinas, não topografa espaços de constrangimentos e obrigações, mas configura um dinamismo que torna o homem não apenas viajante, mas sobretudo “viável” quando inspirado pela capacidade amorosa de “viabilizar” o outro, de o fazer passar sem lhe negar o rosto ou passar ao largo.

Em terceiro lugar, as almas realmente espirituais não pensam muito na espiritualidade; talvez aceitem oferecer, na sua fulgurante simplicidade, o testemunho silencioso de uma realização, e nos deixem deambular, por breves instantes, nas entrelinhas do seu texto vivido, mas dificilmente redigirão um compêndio ou uma tese “sobre isso”... A espiritualidade é um «saber de experiência», murmura o asceta; uma «saboreada degustação», sussurra o místico; uma «obra a fazer-se», rumoreja a tradição sapiencial. Por seu turno, Léon Dehon confidenciará: «Deus não precisa da nossa ciência (...) se não possuir o nosso coração» (*Notas Quotidianas*, 16 de Julho de 1886).

Poderá, então, uma filosofia tão empenhada num amor da sabedoria quanto na demanda de uma sabedoria do amor, superar a aporia de dizer o inefável? Inspirada no modo dehoniano de ser e de estar, seria uma Filosofia à escuta do Espírito: nessa perscrutação imitativa o mesmo movimento da lança do soldado, já não para se apropriar da última palavra ou do último gesto, mas agora para “*per-cuntare*”, isto é para projectar a haste do saber, qual barqueiro sondando os submersos imprevistos do

seu percurso fluvial. Na esteira da auscultação dehoniana do Evangelho de João, o amor oblato constituir-se-ia para Filosofia como “pergunta” amorosa pelo mundo da vida e pela vida do mundo. Amar sabiamente o mundo da vida e a vida do mundo, implicaria ainda, para a Filosofia, sabê-los amorosamente, ou seja aceitá-los, recebê-los, amplificar as suas possibilidades de transformação. Talvez resida aí, hermeneuticamente, todo o sentido de uma oblação filosófica: *desejar que o mundo vivido seja e se transforme no que é e pode ser*. Esta plena aceitação, porém, não pode ser resignação passiva, mas aceitação *estética*: ela é um desejo activo de que a realidade seja o que é, permaneça o que deve ser, e persista existindo na realização das suas infinitas possibilidades. No seu movimento de especulação (olhar-se-ao-espelho), de circunspecção (olhar-em-volta) e de consideração (olhar-para-cima), a Filosofia é e pode ser transfigurada em *contemplação amorosa* como, de resto, todo o saber humano deveria ser...

Bibliografia

- CARREIRA DAS NEVES Joaquim, *Escritos de São João*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004
- DEHON Leon, *Notes Quotidiennes*, 5 vols, Roma: Edizioni Dehoniani, 1988-98
- DEHON Leon, *Œuvres Spirituelles*, 7 vols, Roma: Edizioni Dehoniani, 1982-85
- DEHON Leon, *Œuvres Sociales*, 7 vols, Napoli: Edizioni Dehoniani, 1978-9
- DEHON Leon, *O Ano com o Sagrado Coração* (1909): *Sexta-Feira da Semana Santa*, trad. J.J. Ferreira de Farias, scj [in ae.no-ip.org/ecclesiaout/dehonianos/840_001/a011.htm]
- EL EVANGELIO SEGUN JUAN: XIII-XXI, Introd, trad. y notas por Raymond Brown, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1999 [designadamente, pp. 1231-1265]
- HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Inst. d'Études Augustiniennes, 1981

- HENRY Michel, *Encarnação. Uma Filosofia da Carne*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2001
- LEDURE Yves, *Orar quinze dias com Léon Dehon, Fundador dos Sacerdotes do Coração de Jesus*, Apelação: Paulus, 2005
- MATEOS Juan – BARRETO Juan, *El Evangelio de Juan. Analisis Lingüístico y Comentário Exegético*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979 [designadamente, pp. 819-832]
- NEDONCELLE Maurice, *Para uma filosofia do amor e da pessoa*, Lisboa, 1961
- ROSA José, “De que falamos quando falamos de espiritualidade?”, in *Viragem* 46 (2004: Jan-Abr) 24-31

RELIGIÃO, CULTURA E SOCIEDADE. IMPLICAÇÕES SOCIAIS DA EUCARISTIA

Introdução

1. Desejaria partilhar, em jeito de oferenda filosófica, alguns aspectos colhidos da leitura da Exortação Apostólica *Sacramentum Caritatis*, de Bento XVI, ligando de imediato a minha reflexão ao subtítulo do dito documento «Eucaristia fonte e ápice da **vida** e da **missão** da igreja». Se, numa primeira leitura oblíqua, somos logo atraídos pela temática da índole vivificante do sacrifício eucarístico que alimenta a Igreja na sua eficácia sacramental, já numa abordagem um pouco mais perpendicular, somos convocados por uma dimensão que, conexas com aquela, interpela a Igreja a comprometer-se com o desafio de se repartir eucaristicamente como alimento do mundo.

2. Deixarei em suspenso, não por incúria ou subavaliação hermenêutica, mas por necessidade de delimitação reflexiva, aspectos teológicos tão decisivos como a textura simbólica da Eucaristia enquanto mistério sacramental, a sua densidade ritual enquanto praxis litúrgica, a sua operatividade inculturada enquanto desafio pastoral, e, enfim, a sua problematização conceptual enquanto objecto de formulação dogmática. Permanecerá, também, nos bastidores, a pretensão de dissecar o acto de “ir-à-Igreja” enquanto fenómeno sociologicamente relevante, bem como a tentativa de teorizar a prática eucarística como percepção cultural ligada ao acto comunitário de “participar-na-Eucaristia”. A minha

reflexão focar-se-á, ao invés, no efeito excêntrico da vivência eclesial da eucaristia, pelo qual o cristão contrai um compromisso cívico, social e político, inevitavelmente ligado ao do que faço pelos outros quando “saio-da-Missa”.

3. Como interpretar, então, o convite à comparência da Filosofia numa temática desta natureza? Uma temeridade? Uma intrusão? Um erro de “casting”? Prefiro falar antes de **cumplicidade discursiva**: com efeito,

«(...) mediante a razão, a doutrina social da Igreja assume a filosofia na sua própria lógica interna, ou seja no argumentar que lhe é próprio. (...) A filosofia é, efectivamente, instrumento apto e indispensável para uma correcta compreensão de conceitos basilares da doutrina social – como a pessoa, a sociedade, a liberdade, a consciência, a ética, o direito, a justiça, o bem comum, a solidariedade, a subsidiariedade, o Estado (...). [Cabe, pois, à] filosofia ressaltar a plausibilidade racional da luz que o Evangelho projecta sobre a sociedade e exigir de cada inteligência e consciência a abertura e o assentimento à verdade.»

[*Compêndio de Doutrina Social da Igreja* (doravante, sigla CDSI): cláusula 77]

I. Auscultação etimológica do termo “eucaristia”

1. No seu berço originário, as palavras “eu-kharistos” e “eu-kharistia” significam respectivamente, entre outras acepções próximas, “bem-fazejo” e “boa dádiva”, apontando em certa medida para a dimensão de **gratuidade** e **benevolência** presentes mais tarde no termo latino “caritas” (amor) e “carus” (estimável), cuja raiz grega “kharis” (sobrevivente no termo português “carisma”) liberta significações tão relacionais como “graça”, “alegria” e “favorecimento”.

2. Assumindo uma interpretação radical e plena, a palavra “eu-kharistia” não tem tanto a ver com “aquilo que alguém dá” ao outro, mas com o acto de “alguém se dar ao outro”. O horizonte relacional da auto-doação

amorosa a um “tu” ou a um “nós” é prévio ao que sou (identidade) e ao que tenho (propriedade): cartesianamente falando, o “sou um ser pensante, logo existo”, deve ser substituído, de acordo com uma lógica oblativa, por um «ofereço-me a ti, logo eu sou “alguém” e possuo “algo”».

3. Posto isto, não podemos deixar de assinalar o paralelo desse princípio relacional e intersubjectivo – fruto da vivência eucarística – com aquela feliz intuição de São João Crisóstomo, na sua *Homília De Perfecta Caritate*, segundo a qual a caridade se define como uma humana forma de estar que me faz ver no próximo um “outro-eu-mesmo”. Desasseis séculos mais tarde, Paul Ricoeur não diria melhor, na sua obra *Soi-même comme un autre*,² ao entrelaçar hermenêuticamente o princípio de identidade com o conceito de alteridade.

II. Compreensão hermenêutica da “fracção do pão”

1. Que sinais se podem insinuar num acto tão quotidiano e banal como o da alimentação? Que indícios suscitam uma compreensão mais viva de um sacramento cuja eficácia se expressa na frágil e terrena materialidade do pão e do vinho? Que significado se desprende da experiência tão apelativa de partilhar e fraccionar o pão, na sua tangível disponibilidade? Como é que a experiência vivida da nutrição pode iluminar o sentido da relação eclesial e, em sentido inverso, como é que partilha eucarística deve potenciar o campo da relação social, numa circularidade recíproca e mutuamente vinculadora? Este conjunto de questões abre espaço para aquilo que, sem quaisquer pruridos ou reservas, poderíamos extrair de uma **fenomenologia da alimentação**. O que se passa de tão relevante e significativo quando nos alimentamos? Se atendermos ao acto da nutrição, tal como ele se apresenta à nossa percepção humana, o que é que podemos descrever de fenomenologicamente relevante? Para começar, importa desde logo sublinhar uma nota significativa que se desprende

1. Cf. SÃO JOÃO CRISÓSTOMO, *Homília De Perfecta Caritate*, n.os 1, 2, PG 56, 281-282

2. Cf. RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990

da própria natureza do acto fisiológico de nutrição: nesse processo não há destruição da realidade absorvida, ingerida e digerida, há sim um processo assimilação e transformação que a biologia designa de “metabolismo” e que, muito prosaicamente, poder-se-ia reduzir ao enunciado “algo é transformado em algo para que algo possa continuar a viver”.

2. A nutrição assegura aos seres dotados dessa faculdade uma função fisiológica vital. Todavia, no caso dos viventes humanos, nutrir-se implica muito mais do que isso. A alimentação encontra-se mediada pela cultura, e, por conseguinte, investida de uma dimensão simbólica que a faz expressar algo mais do que a sua premente necessidade: o fenómeno humano de experimentar fome não fica “resolvido” no momento em que ingere uma certa quantidade de nutrientes celularmente metabolizáveis, dado que o instinto de procurar e obter alimento e bebida para satisfazer a fome e a sede é visitado e enriquecido por outras dimensões que lhe imprimem uma marca relacional singular e diferenciadora. Quer dizer, o fenómeno humano de ter fome e saciá-la, implica um acto mediado pelo outro. Num certo sentido, mesmo quando nos alimentamos individualmente, nunca o fazemos em absoluta solitude: ainda que queiramos estar sozinhos a comer, alimentamo-nos sempre graças ao outro que concebeu uma refeição segundo os seus dotes culinários, que imaginou por antecipação o prazer que a sua degustação iria causar, e que a serve de acordo com procedimentos gastronómicos e códigos sociais culturalmente sedimentados e aceites. Comer não é um acto solitário e isolado, é um acto eminentemente social e relacional, nunca desvinculado da forma de como se prepara a mesa, do que se faz à mesa e, em última análise, de quem se convida para a mesa: essa mesma mesa, aliás, onde começam a ser assimilados pela criança alguns dos elementares estratagemas de interacção com os quais aprenderá a viver em sociedade. Enfim, é neste quadro hermenêutico que percebemos por que razão os negócios, os encontros românticos, os projectos, as comemorações e até as conspirações, são normalmente mediados por uma refeição precedida de um convite. Por isso, uma refeição não é apenas social, mas

sobretudo socializadora: é à mesa que supostamente partilhamos com o outro o que somos, o que temos e o que queremos construir para o futuro. Recusar um convite para uma refeição, representa algo mais do que abdicar daquele conjunto de calorías que o meu organismo iria processar, equivale, no limite, a recusar o próprio convidante, se não houver o adicional cuidado de justificar a recusa.

3. Percebemos agora por que razão Cristo instituiu a Eucaristia “durante” uma refeição e “como” uma refeição. Na sua dimensão In-carnada, Ele tira partido do texto vivido da experiência humana, para lhe impor, nas entrelinhas, um significado muito mais dilatado e profundo – transcendente, se quisermos.³ Na tradição neotestamentária, os verbos comer (*esthíó*) e beber (*pínó*) surgem abundantemente associados à celebração eucarística, tal como os designativos pão (*ártos*) e vinho (*oínos*). Trata-se de uma refeição comum, partilhada, em que os convivas comem do mesmo pão – fraccionado e repartido entre todos – e bebem o vinho pela mesma taça que passa de boca em boca (Mt 26, 26; Mc 14, 22; Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24). Na lógica paradoxal e escandalosa do Evangelho, o resultado de uma divisão é uma multiplicação onde todos ganham: quem, ao invés, passa a vida a multiplicar e a acumular para si próprio, perde, mingua, definha. Partir o pão não é fragmentá-lo em sentido minimalista, é maximizá-lo na sua repartição, num festivo clima de comunicação de bens. Para a mentalidade judaica, partilhar da

3. «Partindo fundamentalmente de quanto afirmou o Concílio Vaticano II, várias vezes foi sublinhada a importância da participação activa dos fiéis no sacrifício eucarístico. Para a favorecer, podem ter lugar algumas adaptações apropriadas aos respectivos contextos e às diversas culturas [Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. sobre a sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 37-42]. (...) A Igreja (...) vive e celebra o mesmo mistério de Cristo em situações culturais diferentes. De facto, o Senhor Jesus, precisamente no mistério da Encarnação, ao nascer de uma mulher como perfeito homem (*Gal* 4, 4) colocou-se em relação directa não só com as expectativas que se registavam no âmbito do Antigo Testamento, mas também com as cultivadas por todos os povos; manifestou, assim, que Deus pretende alcançar-nos no nosso contexto vital. Por conseguinte é útil, para uma participação mais eficaz dos fiéis nos santos mistérios, a continuação do processo de inculturação inclusivamente quanto à celebração eucarística» [Bento XVI, *Exortação Apostólica Sacramentum Caritatis* (doravante, sigla EASC), proposição 54: Celebração eucarística e inculturação].

mesma mesa equivalia a solidarizar-se com os comensais. A sabedoria evangélica vai mais longe: esse campo relacional, amplificado pela dimensão aberta da mesa, não instaura e promove uma relação qualquer, genérica e indiferenciada, mas acolhe o outro frágil, desprotegido e indefeso. Essa esfomeada alteridade, inscrita na própria condição finita e precária do ser humano, encontra-se tipificada na figura sofredora do pobre. A opção preferencial da Igreja pelos pobres perde, assim, o carácter retórico e diletante de um chavão ou de um lugar-comum.⁴ Não há sequer lugar para ambiguidades: não se trata de uma preferência sob a forma de veleidade (do tipo: *há tanta coisa para fazer, mas hoje apetece-me dar atenção aos pobrezinhos...*), trata-se, outrossim, de uma preferência sob a forma imperativa de opção (do tipo: *diante dos múltiplos caminhos que se me abrem, tenho que acudir em primeira mão aos mais pobres!*). As palavras de Lucas ecoam agora, implacáveis, aos nossos ouvidos: «Quando deres um banquete, convida pobres, aleijados, coxos e cegos. E então serás feliz, pois não poderão retribuir-te!» (Lc 14, 13-14). São Paulo, por seu turno, reafirma sem rodeios que não é lícita uma celebração eucarística onde não resplandeça a caridade testemunhada pelo desvelo para com os mais pobres (cf. I Cor. 11, 17-22.27-34). Em ambos os casos, faz caminho aque-

4. «É impossível calar diante das imagens impressionantes dos grandes campos de deslocados ou refugiados — em várias partes do mundo — amontoados em condições precárias para escapar a sorte pior, mas carecidos de tudo. Porventura estes seres humanos não são nossos irmãos e irmãs? Os seus filhos não vieram ao mundo com os mesmos legítimos anseios de felicidade que os outros? O Senhor Jesus, pão de vida eterna, incita a tornarmo-nos atentos às situações de indigência em que ainda vive grande parte da humanidade: são situações cuja causa se fica a dever, frequentemente, a uma clara e preocupante responsabilidade dos homens. De facto, com base em dados estatísticos disponíveis, pode-se afirmar que bastaria menos de metade das somas imensas globalmente destinadas a armamentos para tirar, de forma estável, da indigência o exército ilimitado dos pobres. Isto interpela a consciência humana. Às populações que vivem sob o limiar da pobreza, mais por causa de situações que dependem das relações internacionais políticas, comerciais e culturais do que por circunstâncias incontrolláveis, o nosso esforço comum verdadeiramente pode e deve oferecer-lhes nova esperança. O alimento da verdade leva-nos a denunciar as situações indignas do homem, nas quais se morre à míngua de alimento por causa da injustiça e da exploração, e dá-nos nova força e coragem para trabalhar sem descanso na edificação da civilização do amor. Desde o princípio, os cristãos tiveram a preocupação de partilhar os seus bens (Act 4, 32) e de ajudar os pobres (Rm 15, 26)» [EASC, propos. 90: O alimento da verdade e a indigência do homem].

la desconcertante tradição profética (reporto-me sobretudo a Amós e Oseias), onde o tema da Justiça se articula intimamente com a vivência do culto religioso: onde não há justiça, não há culto agradável a Deus...

4. Que boa-nova se desprende, então, da operação vivificante do Alimento e da função inclusiva da Mesa, cujos ecos se repercutem no horizonte cristológico da eucaristia? No alimento ingerido que, afinal, nos assimila nele próprio, mais do que um paradoxo, metabolizamos uma responsabilidade: transformar o Mundo pela abertura ao Outro. Cristo convida-nos para uma refeição, cujo alimento é Ele, o próprio anfitrião, com a finalidade de nos tornarmos alimento para os outros. Tão simples e tão difícil quanto isto... Não somos cristãos porque damos uma esmola para sossegar a consciência moral ou para massajar o ego espiritual: ao invés, é porque assimilamos o mistério relacional de Cristo eucaristicamente oferecido, que as nossas oferendas⁵ e actos de reconciliação⁶ nos tornam ontologicamente cristãos. Assim assimilado por Cristo, o cristão não está apenas comprometido em “ir-à-Missa-ao-Domingo”, mas muito mais do que isso: ontologicamente falando, ele

5. ««Relativamente à» apresentação das oferendas (...), no pão e no vinho que levamos ao altar, toda a criação é assumida por Cristo Redentor para ser transformada e apresentada ao Pai. Nesta perspectiva, levamos ao altar também todo o sofrimento e tribulação do mundo, na certeza de que tudo é precioso aos olhos de Deus. Este gesto não necessita de ser enfatizado com descabidas complicações para ser vivido no seu significado autêntico: o mesmo permite valorizar a participação primeira que Deus pede ao homem, ou seja, levar em si mesmo a obra divina à perfeição, e dar assim pleno sentido ao trabalho humano que, através da celebração eucarística, fica unido ao sacrifício redentor de Cristo» [EASC, propos. 47: Apresentação das oferendas].

6. «A Eucaristia é, por sua natureza, sacramento da paz. Na celebração litúrgica, esta dimensão do mistério eucarístico encontra a sua manifestação específica no rito da saudação da paz. Trata-se, sem dúvida, dum sinal de grande valor (*Jo* 14, 27). Neste nosso tempo pavorosamente cheio de conflitos, tal gesto adquire — mesmo do ponto de vista da sensibilidade comum — um relevo particular, pois a Igreja sente cada vez mais como sua missão própria a de implorar ao Senhor o dom da paz e da unidade para si mesma e para a família humana inteira. A paz é, sem dúvida, uma aspiração radical que se encontra no coração de cada um; a Igreja dá voz ao pedido de paz e reconciliação que brota do espírito de cada pessoa de boa vontade, apresentando-o Àquele que «é a nossa paz» (*Ef* 2, 14) e pode pacificar de novo povos e pessoas, mesmo onde tivessem falido os esforços humanos. A partir de tudo isto, é possível compreender a intensidade com que frequentemente é sentido o rito da paz na celebração litúrgica.» [EASC, propos. 49: Saudação da paz].

é convidado a eucaristizar e a dominicalizar a própria vida⁷, diária e quotidianamente, em favor dos outros – não dos outros em abstracto, mas do outro cuja face desfigurada, cicatrizada, molestada, sulcada de rugas, fornece páginas vivas de um Evangelho feito carne, que tantas vezes, demasiadas vezes, fica por ler e por colocar em prática.

5. Talvez possamos, agora, transpor essa delicada fronteira que separa o território eminentemente memorialístico de uma comunidade de fé plasmada em *ekklesia* mediante uma refeição⁸ daquele outro território onde tal experiência se deve repercutir socialmente como compromisso ético, cívico e político, em vista da uma *oikonomia* e *oikologia* inclusivas, onde todos devem ter direito a uma refeição.

7. «Esta novidade radical, que a Eucaristia introduz na vida do homem, revelou-se à consciência cristã desde o princípio; prontamente os fiéis compreenderam a influência profunda que a celebração eucarística exercia sobre o estilo da sua vida. Santo Inácio de Antioquia exprime esta verdade designando os cristãos como «aqueles que chegaram à nova esperança», e apresentava-os como aqueles que vivem «segundo o domingo» (*iuxta dominicam viventes*) [Epístola aos Magnésios 9, 1: PG 5, 670]. Esta expressão do grande mártir antioqueno põe claramente em evidência a ligação entre a realidade eucarística e a vida cristã no seu dia-a-dia. O costume característico que têm os cristãos de reunir-se no primeiro dia depois do sábado para celebrar a ressurreição de Cristo — conforme a narração do mártir São Justino [Cf. *I Apologia* 67, 1-6; 66: PG 6, 430s; 427] — é também o dado que define a forma da vida renovada pelo encontro com Cristo. Mas, a expressão de Santo Inácio — «viver segundo o domingo» — sublinha também o valor paradigmático que este dia santo tem para os restantes dias da semana. De facto, o domingo não se distingue com base na simples suspensão das actividades habituais, como se fosse uma espécie de parêntesis dentro do ritmo normal dos dias; os cristãos sempre sentiram este dia como o primeiro da semana, porque nele se faz memória da novidade radical trazida por Cristo. Por isso, o domingo é o dia em que o cristão reencontra a forma eucarística própria da sua existência, segundo a qual é chamado a viver constantemente: «viver segundo o domingo» significa viver consciente da libertação trazida por Cristo e realizar a própria existência como oferta de si mesmo a Deus, para que a sua vitória se manifeste plenamente a todos os homens através duma conduta intimamente renovada» [EASC, propos. 72: Viver segundo o domingo].

8. «A possibilidade que a Igreja tem de «fazer» a Eucaristia está radicada totalmente na doação que Jesus lhe fez de Si mesmo. Também este aspecto nos persuade de quão verdadeira seja a frase de São João: «Ele amou-nos primeiro» (1 Jo 4, 19). Deste modo, também nós confessamos, em cada celebração, o primado do dom de Cristo; o influxo causal da Eucaristia, que está na origem da Igreja, revela em última análise a precedência não só cronológica mas também ontológica do amor de Jesus relativamente ao nosso: será, por toda a eternidade, Aquele que nos ama primeiro» [EASC, propos. 14: Eucaristia, princípio causal da Igreja].

III. Doutrina social da igreja, personalismo e ética social-cristã

1. Tacteadado o fundo da narrativa revelada, no tocante ao compromisso social com o texto da vulnerabilidade humana nas suas múltiplas facetas, importa agora operar uma inflexão de teor eclesiológico, designadamente no tocante àquele vector que constitui, porventura, o aspecto mais desafiante das implicações sociais da praxis eucarística: a Justiça. Que tipo de relação pode selar uma espécie de pacto de sangue entre Eucaristia e Justiça? Será a Justiça uma condição necessária para a celebração da Eucaristia? Ou não será antes uma consequência da mesma celebração? Será legítimo pensar que a Justiça faz parte do próprio núcleo constitutivo da Eucaristia, a par de outras dimensões estruturantes como a vivência litúrgica da ritualidade, a projecção sacrificial da expiação ou mesmo a sacramentada conversão das espécies em presença divina? Gostaria de manusear este feixe de questões, projectando a minha reflexão a partir do seguinte ângulo de análise: o pão e vinho, convertidos em corpo e sangue de Cristo e assimilados memorialisticamente pelos participantes, tornam-se signo expressivo e eficaz da unidade ecuménica (na sua diferenciação) e cosmopolita (na sua conexão) entre todos os homens. Neste caso, a demanda por uma sociedade mais justa seria não só condição e consequência da celebração eucarística, mas também seu elo constitutivo. Da mesma forma que não é possível celebrar a Eucaristia sem o concurso visual e tangível do pão e do vinho, também não deveria ser possível participar desse sacramento sem o firme propósito cristão de fazer tudo o que está ao alcance para assegurar que pão e vinho não falem na mesa de ninguém, sobretudo na dos mais frágeis e indefesos. Nunca é demais recordar, a propósito, aquele passo onde o apóstolo Paulo adverte a comunidade de Corinto (ao que consta, rica e próspera graças à sua fervilhante actividade mercantil) que onde subsistirem clivagens entre ricos e pobres é impossível comer a Ceia do Senhor (cf. 1Cor 11, 19-21).

2. Começamos agora a vislumbrar com maior nitidez o lugar epicêntrico da Eucaristia na vida e missão da Igreja⁹, bem como o impacto social que lhe está constitutivamente associado, e em que medida o cristianismo é sacramentalmente social na sua sua essência. Entenda-se: social não no sentido epidérmico do termo, mas no seu sentido ontologicamente mais profundo e misterioso. Existe, com efeito, um círculo hemenéutico formidável que instaura, no horizonte sacramental da “fracção do pão”, uma reciprocidade entre eclesialidade e sociedade: se por um lado a eucaristia depende do convite dirigido a uma comunidade de fé¹⁰ a “entrar” para participar de uma refeição, por outro lado só existe verdadeira *ekklesia* se essa vivência em torno da refeição eucarística se traduzir, “à saída”¹¹, numa espiritualidade de alcance social, o que explica, em parte, o deslumbramento tanto de Fílon por esse sentido cristão de partilha que “ultrapassa toda a descrição”¹², como de Flávio Josefo pelo “maravi-

9. «A Eucaristia é, pois, constitutiva do ser e do agir da Igreja. (...) Assim, a Eucaristia aparece na raiz da Igreja como mistério de comunhão [Cf. São Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 80, a. 4]. (...) A unidade da comunhão eclesial revela-se, concretamente, nas comunidades cristãs e renova-se no acto eucarístico que as une e diferencia (...). Do centro eucarístico surge a necessária abertura de cada comunidade celebrante, de cada Igreja particular: ao deixar-se atrair pelos braços abertos do Senhor, consegue-se a inserção no seu corpo, único e indiviso. Por este motivo, na celebração da Eucaristia, cada fiel encontra-se na *sua* Igreja, isto é, na Igreja de Cristo. (...) O facto de sublinhar esta raiz eucarística da comunhão eclesial pode contribuir eficazmente também para o diálogo ecuménico» [EASC, propos. 15: Eucaristia e comunhão eclesial].

10. «Com efeito, a Eucaristia é por excelência «mistério da fé»: É o resumo e a súpula da nossa fé. A fé da Igreja é essencialmente fé eucarística e alimenta-se, de modo particular, à mesa da Eucaristia. A fé e os sacramentos são dois aspectos complementares da vida eclesial. (...) A fé exprime-se no rito e este revigora e fortifica a fé. Por isso, o sacramento do altar está sempre no centro da vida eclesial (...). Testemunha-o a própria história da Igreja: toda a grande reforma está, de algum modo, ligada à redescoberta da fé na presença eucarística do Senhor no meio do seu povo [EASC, propos. 6: A fé eucarística da Igreja].

11. «Acerca da saudação de despedida no final da celebração eucarística (...) com as palavras «Ide em paz e o Senhor vos acompanhe», tradução aproximada da fórmula latina: *Ite, missa est* (...), podemos identificar a relação entre a Missa celebrada e a missão cristã no mundo. Na antiguidade, o termo «missa» significava simplesmente «despedida»; mas, no uso cristão, o mesmo foi ganhando um sentido cada vez mais profundo, tendo o termo «despedir» evoluído para «expedir em missão». Deste modo, a referida saudação exprime sinteticamente a natureza missionária da Igreja (...)» [EASC, propos. 51: A despedida: «*Ite, missa est*»].

12. PHILON, *Quod omnis probus liber sit*, 84; 77

lhoso espírito comunitário” que animava os cristãos primitivos e pela “ausência de pobres” no interior dessa comunidade religiosa¹³, como ainda de Tertuliano quando, empolgado, exclamava acerca dos cristãos “Vede como eles se amam!...”¹⁴. E como haveríamos nós de esquecer de São João Crisóstomo, na implacável diatribe que verbera contra a insensibilidade dos cristãos perante o desfile dos dramas sociais, logo ali, à porta das igrejas?

«Mal pomos um pé fora da Igreja, e eis as infindáveis filas de pobres, que se formam como muralhas a ladear as suas portas de saída. Apesar disso, avançamos de rosto empinado, sem exhibir o mínimo de compaixão, como se observássemos colunas de mármore e não corpos humanos... É verdade que nos apressamos para nos irmos sentar à mesa, que, aliás, já está preparada e guarnecida, enquanto o pobre se queda por ali, de pé, até que o dia se esvaia, aguardando por um sustento quotidiano que já não chega... E depois de uma tão monstruosa falta de humanidade, ainda ousamos levantar as mãos para o céu, clamando a Deus por misericórdia e perdão para os nossos pecados? Como haveremos de não nos inquietar com tamanha crueldade e desumanidade? Como haveremos de não rezear que a resposta divina a toda esta desfaçatez trespasse os céus como uma flecha na nossa direcção?»¹⁵

Eis visitadas algumas etapas de uma heróica linhagem de audaciosos construtores da «civilização do amor»¹⁶ que souberam extrair das pro-

13. FLAVIUS JOSEPHUS, *De bello iudaico*, 11; 122

14. TERTULIANUS, *Apologetica*, 39

15. Cit. in CHAVEZ Rafael, *La Dimensión Social. Estudio liturgico*, Vicaria Episcopal de Pastoral: Site Arquidiócesis Primada de México, 2008 [www.vicariadepastoral.org.mx/liturgica/estudio_liturgico/dimension_social.htm (em 6/2/08)], vide também, a propósito, JOÃO CRISÓSTOMO, *Homília sobre o Evangelho de Mateus*, in *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, 50: Jacques-Paul Migne, 1857–1866; SAN JUAN CRISOSTOMO: *Ricos y pobres. Sermones sobre la cuestion social*, Buenos Aires: Lumen, 2006

16. Cf. A.A.VV., *Construir a Civilização do Amor. Espiritualidade dehoniana para os tempos actuais*, Lisboa: SCJ, 2007

fundezas do mistério eucarístico um espírito de missão¹⁷, cujo desfecho eclesialmente fecundo e socialmente actuante culmina, a meu ver, naquele corpo de princípios que designamos de Doutrina Social da Igreja.

3. A tentativa de geminar a reflexão acerca da missão eucarística do cristianismo ao serviço dos excluídos e dos sem voz, com a tradição multissecular da Doutrina Social da Igreja, constitui porventura um dos traços mais inspiradores da recente Exortação apostólica *Sacramentum Caritatis* de Bento XVI. Caso para dizer que aí se afigura verdadeiramente nutritiva a concepção eclesiológica de um sentido de Igreja que, a partir e mediante a celebração da Eucaristia, não cuida apenas dos seus aspectos litúrgicos, dogmáticos, exegéticos ou pastorais, mas capta de forma absolutamente irresistível a essência da sua vida e missão: tornar-se em si mesma eucarística. Quer dizer, no pão que nela se transforma em alimento para que os alimentados se tornem por sua vez alimento para os demais, a Igreja encontra um traço constitutivo de identidade não só mística e escatologicamente projectada para a eternidade (enquanto plasmada e nutrida no corpo de Cristo), mas também histórica e enraizadamente situada na temporalidade (enquanto atenta aos sinais dos tempos e ela própria doadora de sinais para o seu tempo): estar ao dispor do mundo constitui a **forma de ser eucarística da igreja**, a marca da sua **impressão digital histórica**, porque, de facto, «a Igreja faz a Eucaristia e a Eucaristia faz a Igreja», para utilizar uma feliz intuição eclesiológica de Henri de Lubac.¹⁸ Talvez não por acaso, a proposição

17. «A Eucaristia é fonte e ápice não só da vida da Igreja, mas também da sua missão: Uma Igreja autenticamente eucarística é uma Igreja missionária. (...) Aliás, a própria instituição da Eucaristia antecipa aquilo que constitui o cerne da missão de Jesus: Ele é o enviado do Pai para a redenção do mundo (*Jó* 3, 16-17; *Rm* 8, 32). Na Última Ceia, Jesus entrega aos seus discípulos o sacramento que actualiza o sacrifício que Ele, em obediência ao Pai, fez de Si mesmo pela salvação de todos nós. Não podemos abeirar-nos da mesa eucarística sem nos deixarmos arrastar pelo movimento da missão que, partindo do próprio Coração de Deus, visa atingir todos os homens; assim, a tensão missionária é parte constitutiva da forma eucarística da existência cristã» [EASC, propos. 84: Eucaristia e missão].

18. DE LUBAC Henri, *Méditations sur l'Eglise*, Aubier-Montaigne, Paris 1953, p. 113; vide também *Idem*, *Catholicisme*, Paris: Cerf (1965) 9

88 da referida Exortação – sugestivamente intitulada “Eucaristia, pão repartido para a vida do mundo” – forneça o fundamento decisivo dessa vida do Espírito e desse espírito de Missão:

«Cada celebração eucarística actualiza sacramentalmente a doação que Jesus fez da sua própria vida na cruz por nós e pelo mundo inteiro. [...] Nasce assim, à volta do mistério eucarístico, o serviço da caridade para com o próximo, que «consiste precisamente no facto de eu amar, em Deus e com Deus, a pessoa que não me agrada ou que nem conheço sequer. Isto só é possível realizar-se a partir do encontro íntimo com Deus, um encontro que se tornou comunhão de vontade, chegando mesmo a tocar o sentimento. Então aprendo a ver aquela pessoa já não somente com os meus olhos e sentimentos, mas segundo a perspectiva de Jesus Cristo»¹⁹. [...] Por conseguinte, [...] a Eucaristia impele todo o que acredita n’Ele a fazer-se “pão repartido” para os outros e, conseqüentemente, a empenhar-se por um mundo mais justo e fraterno. Como sucedeu na multiplicação dos pães e dos peixes, temos de reconhecer que Cristo continua, ainda hoje, exortando os seus discípulos a empenharem-se pessoalmente: “Dai-lhes vós de comer” (Mt 14, 16). Na verdade, a vocação de cada um de nós consiste em ser, unido a Jesus, *pão repartido para a vida do mundo*».

[EASC, propos. 88]

No imediato seguimento desta proposição, o texto pós-sinodal extrai uma conclusão – precisamente intitulada “As implicações sociais do mistério eucarístico” – cujo impacto não pode ser ignorado na vida concreta do cristão:

«É necessário explicitar a relação entre mistério eucarístico e compromisso social. [...] Através do memorial do seu sacrifício, <Cristo> reforça a comunhão entre os irmãos e, de modo particu-

19. Bento XVI, Carta enc. *Deus caritas est* (25 de Dezembro de 2005), 18: AAS 98 (2006), 232

lar, estimula os que estão em conflito a apressar a sua reconciliação, abrindo-se ao diálogo e ao compromisso em prol da justiça. [...] Desta consciência nasce a vontade de transformar também as estruturas injustas, a fim de se restabelecer o respeito da dignidade do homem, criado à imagem e semelhança de Deus; é através da realização concreta desta responsabilidade que a Eucaristia se torna na vida o que significa na celebração. [...] Na perspectiva da responsabilidade social de todos os cristãos, [...] quem participa na Eucaristia deve empenhar-se na edificação da paz neste nosso mundo marcado por muitas violências e guerras, e, hoje de modo particular, pelo terrorismo, a corrupção económica e a exploração sexual; problemas, estes, que geram por sua vez outros fenómenos degradantes que causam viva preocupação. [...] Precisamente em virtude do mistério que celebramos, é preciso denunciar as circunstâncias que estão em contraste com a dignidade do homem, pelo qual Cristo derramou o seu sangue, afirmando assim o alto valor de cada pessoa.»

[EASC, propos. 89]

4. Compulsando o Compêndio de Doutrina Social da Igreja, sobressaem oito imperativos éticos que, a meu ver, e segundo uma óptica personalista, se abrem à consciência do cristão que vivencia a eucaristia na amplitude das suas implicações sociais:

Primeiro imperativo: **responsabilidade**

«O amor cristão move à denúncia, à proposta e ao compromisso de elaboração de projectos em campo cultural e social, a uma operosidade concreta e activa, que impulse a oferecer o próprio contributo todos os que tomam sinceramente a peito a sorte do homem. A humanidade compreende cada vez mais claramente que está ligada por um único destino que requer uma comum assunção de responsabilidades, inspirada num humanismo integral e solidário.»

[CDSI: cláusula 6]

Segundo imperativo: **missão**

«A doutrina social, por si mesma, tem o valor de um instrumento de evangelização²⁰ e desenvolve-se no encontro sempre renovado entre a mensagem evangélica e a história humana. [...] Para a Igreja, ensinar e difundir a doutrina social pertence à sua missão evangelizadora e faz parte essencial da mensagem cristã, porque essa doutrina propõe as suas consequências directas na vida da sociedade [...]. Não estamos na presença de um interesse ou de uma acção marginal, mas no coração mesmo da ministerialidade da Igreja, [...] que procede não só do anúncio, mas também do seu testemunho.»
[CDSI: cláusula 67]

Terceiro imperativo: **relação**

«Único e irrepetível na sua individualidade, todo o homem é um ser aberto à relação com os outros na sociedade. O conviver social na rede de relações que interliga indivíduos, famílias, grupos intermédios em relações de encontro, de comunicação e de reciprocidade assegura ao viver uma qualidade melhor. [...] A Igreja com a sua doutrina social, [...] está apta a compreender o homem na sua vocação e nas suas aspirações, nos seus limites e nos seus apuros, nos seus direitos e nas suas tarefas, e a ter para com ele uma palavra de vida que ressoe nas vicissitudes históricas e sociais da existência humana.»
[CDSI: cláusula 131]

Quarto imperativo: **associação**

«A sociabilidade humana não é uniforme, mas assume múltiplas expressões. O bem comum depende, efectivamente, de um *são pluralismo social*. As múltiplas sociedades são chamadas a constituir um tecido unitário e harmónico onde cada uma possa conservar e desenvolver a própria fisionomia e autonomia. [...] Esta “socia-

20. JOÃO PAULO II, carta encíc. *Centesimus Annus*, n.º 54, AAS 83, 1991, p. 860

lização” exprime também a tendência natural que leva os seres humanos a associarem-se com vista a atingir objectivos que ultrapassam as capacidades individuais. Desenvolve as qualidades da pessoa, particularmente o sentido de iniciativa e de responsabilidade, e contribui para garantir os seus direitos.»

[CDSI: cláusula 151]

Quinto imperativo: **bem comum**

«O bem comum empenha todos os membros da sociedade: ninguém está escusado de colaborar, de acordo com as próprias possibilidades, na sua busca e no seu desenvolvimento²¹. [...] O bem comum corresponde às mais elevadas inclinações do homem, mas é um bem difícil de alcançar, porque exige a capacidade e a busca constante do bem de outrem como se fosse próprio. [...] A repartição dos bens criados, [...] hoje causa de gravíssimos inconvenientes pelo contraste estridente que há entre os poucos ultra-ricos e a multidão inumerável dos indigentes, deve ser reconduzida à conformidade com as normas do bem comum e da justiça social.²² »

[CDSI: cláusula 157]

Sexto imperativo: **inclusão**

«A luta contra a pobreza encontra uma forte motivação na opção ou no amor preferencial da Igreja pelos pobres. [...] Com a constante reafirmação do princípio da solidariedade, a doutrina social incentiva a passar à acção para promover o bem de todos e de cada um, porque todos nós somos verdadeiramente responsáveis por todos. O princípio da solidariedade, também na luta contra a pobreza [...]:

21. Cf. JOÃO XXIII, carta encíc. *Mater et Magistra*, AAS 53, 1961, p. 417; PAULO VI, carta apost. *Octogesima Adveniens*, n.º 46, AAS 63, 1971, p. 433-435

22. Cf. PIO XI, carta encíc. *Quadragesimo Anno*, n.º 58, AAS 23, 1931, p. 197

os pobres devem ser olhados não como um problema, mas como possíveis sujeitos e protagonistas dum futuro novo e mais humano para todo o mundo.»

[CDSI: cláusula 449]

Sétimo imperativo: **formação**

«As instituições educativas católicas podem e devem desempenhar um precioso serviço formativo, esforçando-se com especial solicitude pela inculturação da mensagem cristã, ou seja, o encontro fecundo entre o Evangelho e os vários saberes. A doutrina social é um instrumento necessário para uma eficaz educação cristã para o amor, a justiça e a paz, assim como para amadurecer a consciência dos deveres morais e sociais no âmbito das diversas competências culturais e profissionais.»

[CDSI: cláusula 532]

Oitavo imperativo: **promoção**

«Só a caridade pode transformar completamente o homem. Uma semelhante transformação não significa anulação da dimensão terrena numa espiritualidade desencarnada. Quem crê poder conformar-se com a virtude sobrenatural do amor sem levar em conta o seu correspondente fundamento natural, que inclui os deveres da justiça, engana-se a si mesmo: A caridade representa o maior mandamento social. Ela respeita o outro e os seus direitos, exige a prática da justiça, de que só ela nos torna capazes.»

[CDSI: cláusula 583]

5. Não é difícil vislumbrar, à luz do exposto, em que medida a Doutrina Social da Igreja se filia na linhagem histórica de um Pensamento Social Cristão cujas raízes filosóficas se estendem desde aquela Patrística que investivava as atitudes sociais indutoras de pobreza, até à teorização tomista da justiça social, sem esquecer o magistério pontifício, desde a Encíclica *Rerum Novarum* (1891) de Leão XIII até, mais recentemente,

à *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) e *Centesimus annus* (1991) de João Paulo II. Esta tradição social cristã, porém, só se afigurará plenamente inteligível se a enraizarmos num outro subsolo, que designaria de Pensamento Social proto-clássico, onde a questão social começa por germinar, já na Grécia antiga, com o antiquíssimo poema épico de Hesíodo “Trabalhos e Dias”, cujo enredo se pode resumir à súplica do protagonista, símbolo da humanidade trabalhadora, dirigida ao ocioso irmão que o quer assaltar, “não me prives do que me custou tanto a produzir”, prolongando-se, na mesma cultura helénica, desde o tratamento dramaturgico da punição divina reservada aos crimes de lesa-cidade (designadamente na recusa de hospitalidade aos viajantes, desvalidos e estrangeiros) até ao esforço aristotélico para, no tratado da *Política*, tentar expurgar o fenómeno da escravatura de uma desumana conotação instrumentalista, passando pela práticas ancestrais de algumas cidades-estado em torno da organização de *syssitai* – refeições comuns a que tinha acesso toda a comunidade, bem como da constiuição de *theorikoi* – fundos comunitários de maneiio, onde se juntava o dinheiro destinado a garantir, uma vez por ano, o acesso às representações teatrais e aos jogos olímpicos por parte de todos os cidadãos pobres que assim o desejassem. Todo este caudal de intuições literárias, filosóficas e doutrinárias, flui no leito de uma Tradição Social Europeia que, ao arrepio das desfigurações totalitárias do comunismo e das contrafacções predatórias do neo-liberalismo, procura, para além dessa fracturante bissectriz ideológica, encontrar ainda um difícil e desejável equilíbrio entre social-democracia (centrada na liberdade de iniciativa privada), socialismo democrático (centrada no bem comum público) e sociedade civil (centrada na interacção e cooperação dos agentes sociais intermédios) em vista de um almejado Modelo Social Europeu.²³ Convém não subestimar tal projecto. É certo que a história já mostrou até que ponto o socialismo, na sua inseminação comunista, se tornou mortífero quando, com a promessa de um Paraíso na

23. Cf. AMARAL António Campelo, “Léon Dehon: personalismo e ética social-cristã no séc. XIX”, in AA.VV., *Construir a Civilização do Amor, vide supra*

terra, causticou a vida pessoal dos que ousaram desenvolver capacidades criativas individuais, dissolvendo-as num totalitarismo alienante e nivelador; todavia, a mesma história parece estar igualmente em condições de mostrar até que ponto o liberalismo, na sua versão predatória, se pode tornar mortal quando, a pretexto da tranquilidade dos mercados (no suposto ficcional de que estes possuem “estados de espírito”), imola a vida económica dos mais vulneráveis aos caprichos de uma orgia financeira global.

6. Ora, hoje mais do que nunca, urge reler e meditar numa ética social-cristã cuja **base personalista** sustenta o bem-fundado da Doutrina Social da Igreja enquanto pilar inamovível da Tradição Social Europeia. Permito-me citar Emmanuel Mounier, precursor filosófico do Personalismo, quando afirma sobre a ética do amor:

«[Quando deixa de haver inquietação extingue-se a moralidade e a vida pessoal]: à liberdade sucede-se o legalismo que prolonga as pressões sociais e as intimidações infantis, elimina a invenção moral e socializa este critério, classificando segundo uma observância formal os maus e os bons. O legalismo, no entanto, não <anula> a lei que é ainda necessária a uma liberdade incorporada e socializada. Mediadora entre a prática e a invenção; entre a intensidade absoluta da opção moral e a comunicação na generalidade da ideia moral, a lei, dirigida pela liberdade é instrumento da nossa contínua libertação e da nossa progressiva agregação a um universo de pessoas morais. A tensão entre a ética da lei e a ética do amor situa o vasto campo da moralidade pessoal entre a banalidade da regra e o paradoxo da excepção, entre a transfiguração paciente do quotidiano e as loucas investidas da liberdade exasperada.»²⁴

24. MOUNIER Emmanuel, *O Personalismo*, Lisboa: Moraes Editores (1976) 142

Conclusão

1. Para concluir, deponho um feixe de questões, não tanto para responder, mas, pelo menos, para despertar aquela permanente inquietude que deve nutrir a praxis cristã:

- Até que ponto poderá celebrar bem a Eucaristia uma comunidade eclesial negligente no cuidado social²⁵ e indiferente aos desafios políticos da futura sustentabilidade económica e ecológica da vida humana?²⁶
- Em que medida poderá sustentar com eficácia os projetos sociais nos quais se envolve em prol do bem comum uma comunidade que desleixa espiritual, pastoral e liturgicamente a celebração da Eucaristia?²⁷
- De que forma poderão as comunidades cristãs vivenciar o nexó entre o ápice celebrativo da Eucaristia e a urgência do ministério social que

25. «A uma igualdade no reconhecimento da dignidade de cada homem e de cada povo deve corresponder a consciência de que a dignidade humana poderá ser salvaguardada e promovida somente de forma comunitária, por parte de toda a humanidade. Somente pela acção concorde dos homens e dos povos sinceramente interessados no bem de todos os outros é que se pode alcançar uma autêntica fraternidade universal; vice-versa, a permanência de condições de gravíssimas disparidade e desigualdade empobrece a todos [cf. PAULO VI, carta encíc. *Populorum Progressio*, n.os 43-44, AAS 59, 1967, p. 278-279]» [CDSI: cláusula 145].

26. «A globalização da economia, com a liberalização dos mercados, a acentuação da concorrência, o aumento de empresas especializadas no fornecimento de produtos e serviços, requer maior flexibilidade no mercado do trabalho e na organização e na gestão dos processos produtivos. No juízo sobre esta delicada matéria, parece oportuno reservar uma maior atenção moral, cultural e no âmbito dos projectos à orientação do agir social e político sobre as temáticas ligadas à identidade e aos conteúdos do novo trabalho, num mercado e numa economia que também são novos. As modificações do mercado do trabalho, não raro, são um efeito da modificação do próprio trabalho, e não a sua causa» [CDSI: cláusula 312].

27. «A responsabilidade de perseguir o bem comum compete não só às pessoas consideradas individualmente, mas também ao Estado, pois que o bem comum é a razão de ser da autoridade política. Na verdade, o Estado deve garantir coesão, unidade e organização à sociedade civil da qual é expressão [cf. JOÃO PAULO II, carta encíc. *Redemptor Hominis*, n.º 17, AAS 71, 1979, p. 295-300], de modo que o bem comum possa ser conseguido com o contributo de todos os cidadãos. O indivíduo humano, a família, os corpos intermédios não são capazes, por si próprios, de chegar ao seu pleno desenvolvimento; daí serem necessárias as instituições políticas, cuja finalidade é tornar acessíveis às pessoas os bens necessários – materiais, culturais, morais, espirituais – para levarem uma vida verdadeiramente humana. O fim da vida social é o bem comum historicamente realizável [cf. LEÃO XIII, carta encíc. *Rerum Novarum*: Acta Leonis XIII, n.º 11, 1892, p. 133-135]» [CDSI: cláusula 168].

são chamadas a promover? Que vazios, que alçapões, que ruídos e esquizofrenias pseudo-moralistas, tenderão a impedi-la de promover um eclesial serviço da caridade em prol da Justiça?²⁸

2. O que significa, então, no fim de contas, alimentar-me eucaristicamente “de Cristo” com o outro? São três as exigências que decorrem de uma ética eucaristicamente responsável²⁹: 1. alimentar o outro “por Cristo”; 2. alimentar-me do outro “com Cristo”; 3. ser alimento para o outro “em Cristo”.

Siglas

AAS: *Acta Apostolicae Sedis*, Vaticano: Libreria Editrice Vaticana

CDSI: *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, org. Conselho Pontifício «Justiça e Paz», Lisboa: Principia Editora, 2005

CIC: *Catecismo da Igreja Católica*, Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993

EASC: *Exortação Apostólica Pós-Sinodal “Sacramentum Caritatis”, de S.S. Bento XVI, ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos, sobre a Eucaristia, fonte e ápice da vida e da missão da Igreja*, Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007

28. «Uma Eucaristia que não se traduza em amor concretamente vivido é em si mesma fragmentária» [Bento XVI, Carta enc. *Deus caritas est* (25 de Dezembro de 2005), 14: AAS 98 (2006), 229] Este apelo ao valor moral do culto espiritual não deve ser interpretado em chave moralista; é, antes de mais, a descoberta feliz do dinamismo do amor no coração de quem acolhe o dom do Senhor, abandona-se a Ele e encontra a verdadeira liberdade. A transformação moral, que o novo culto instituído por Cristo implica, é uma tensão e um anseio profundo de querer corresponder ao amor do Senhor com todo o próprio ser, embora conscientes da própria fragilidade.» [EASC, propos. 82: Eucaristia e transformação moral].

29. «As autênticas transformações sociais são efectivas e duradouras somente se fundadas sobre mudanças decididas da conduta pessoal. (...) Às pessoas cabe, evidentemente, o desenvolvimento daquelas atitudes morais fundamentais em toda a convivência que se queira dizer verdadeiramente humana (justiça, honestidade, veracidade, etc.), que de modo algum poderá ser simplesmente esperada dos outros ou delegada nas instituições. A todos, e de modo particular àqueles que de qualquer modo detêm responsabilidades políticas, jurídicas ou profissionais em relação aos outros, incumbe o dever de ser consciência vígil da sociedade e, eles mesmos, em primeiro lugar, testemunhas de uma convivência civil digna do homem» [CDSI: cláusula 134].

Bibliografia referenciada

- AA.VV., *Construir a Civilização do Amor: Espiritualidade dehoniana para os tempos actuais*, Lisboa: SCJ, 2007
- Acta Apostolicae Sedis*, Libreria Editrice Vaticana
- BENTO XVI, Carta enc. *Deus caritas est*, 14: AAS 98, 2006
- Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, org. Conselho Pontifício «Justiça e Paz», Lisboa: Principia Editora, 2005
- De LUBAC Henri, *Catholicisme*, Paris: Cerf, 1965
- De LUBAC Henri, *Méditations sur l'Eglise*, Paris: Aubier-Montaigne, 1953
- FÍLON DE ALEXANDRIA, *Quod omnis probus liber sit*, in *Obras completas*, 5 tomos, Buenos Aires: Acervo Cultural Editores, 1975-76
- FLÁVIO JOSEFO, *Guerra Judaica*, in *The Complete Works of Flavius Josephus*, Nashville: Broadman & Holman, 1974
- Gaudium et Spes*, Const. sobre a Igreja, in Conc. Ecum. VATICANO II, n.º 24, AAS 58, 1966
- INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Epístola aos Magnésios*, in *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, 5: Jacques-Paul Migne, 1857-1866
- JOÃO CRISÓSTOMO, *Opera omnia*, in *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, 47-64: Jacques-Paul Migne, 1857-1866
- JOÃO PAULO II, Carta enc. *Dominicae Cenae*, 4: AAS 72, 1980
- JOÃO PAULO II, Carta enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 1: AAS 95, 2003
- JOÃO PAULO II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 20: AAS 71, 1979
- JOÃO PAULO II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 107: AAS 85, 1993
- JOÃO PAULO II, carta enc. *Sollicitudo Rei Socialis*, n.º 41, AAS 80, 1988
- JOÃO XXIII, carta enc. *Mater et Magistra*, AAS 53, 1961
- JUSTINO [MÁRTIR] DE CESAREIA, *Apologia I*, in *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, 6: Jacques-Paul Migne, 1857-1866
- LEÃO XIII, Carta enc. *Rerum Novarum*: in *Acta Leonis XIII*, n.º 11, 1892
- Lumen gentium*, Const. sobre a Igreja, in Conc. Ecum. VATICANO II, 24: AAS 60, 1968
- MOUNIER Emmanuel, *O Personalismo*, Lisboa: Moraes Editores, 1976
- PAULO VI, Carta apost. *Octogesima Adveniens*, n.º 46, AAS 63, 1971

PIO XI, carta encícl. *Quadragesimo Anno*, n.º 58, AAS 23, 1931
RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990
Sacrosanctum Concilium, Const. sobre a Sagrada liturgia, in Conc. Ecum.
VATICANO II, AAS 57, 1965
SAN JUÁN CRISÓSTOMO: *Ricos y pobres. Sermones sobre la cuestion social*, Buenos Aires: Lumen, 2006
TERTULIANO, *Apologético*, Lisboa: Alcalá, 2002
TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Madrid, B.A.C., 1960

Bibliografia complementar

ALONSO J., GONZÁLES FAUS J. I., CODINA V., CASTILLO J. M.,
VIVES J., *Fe y Justicia*, Salamanca: Sígueme, 1981
BETZ J., «La eucaristía, misterio central», in *Mysterium salutis* IV/2, 24
CONGAR Yves, «Les biens temporels de l'église d'après sa tradition
théologique et canonique», in *Eglise et pauvreté*, Paris: Cerf, 1965
CONGAR Yves, *L'église de saint Agustin à l'époque moderne*, Paris: Cerf,
1970
CONGAR Yves, *Pour une église servante et pauvre*, Paris: Cerf, 1963
De JONG J. P., *Leucharistie comme réalité symbolique*, Paris: Cerf, 1972
DEHON Léon, «Manuel Social Chrétien: 1894», in *Oeuvres Sociales. 1894-
1897*, vol.II, Bologna: Edizioni Dehoniane, 1976
DUQUOC Christian, «Le repas du Seigneur, sacrement de l'existence
réconciliée», in *Lumière et Vie* 18 (1969) 52-62
GUILLET Jacques, «Jésus et la politique», en *Que dites-vous du Christ?*,
Paris: Cerf, 1969
HAMMAN Adalbert, «Du symbole de foi à l'anaphore eucharistique»,
in *Kyriakon*, Münster: Westf. Verlag Aschendorff, 1970
HAMMAN Adalbert, *Vie liturgique et vie sociale*, Paris: Desclée, 1968
HENRY Michel, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*,
Paris: Odile Jacob, 1990
JOSSUA Jean-Pierre, «Leucharistie que fait l'église, fait l'église», en
L'église vers l'avenir, Paris: Cerf, 1969

- JUNGMANN Joseph Andreas, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico*, Madrid: BAC, 1953
- KEATING J.F., *The agape and the eucharisty in the early church*, London: Methuen & Co., 1901
- KILMARTIN Edward, *The Eucharist in the primitive church*, New Jersey: Englewood Cliffs 1965
- KÜNG Hans, *Uma Ética Global para a Política e a Economia Mundiais*, Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 1999
- LEDURE Yves, «Les pré-supposés anthropologiques du phénomène religieux», in *Le Christianisme dans la Société. Actes du Colloque international de Metz* (mai 1995), sous dir. P.M. BEAUDE - J FANTINO, Paris: Cerf, 1998, 33-48
- LÉON-DUFOUR Xavier, «Le mystère du pain de vie», in *Revue des Sciences Religieuses* 46 (1958) 481-523

DESAFIOS ÉTICOS DA VIDA CONSAGRADA: DO TESTEMUNHO ECLESIAL AO COMPROMISSO SOCIAL

Introdução

Há um equívoco que convém dissipar quanto à utilização do termo “ética” no contexto preciso de uma indagação filosófica que toma a vida consagrada como foco da sua atenção. Na verdade, o emprego do termo não é inocente nem arbitrário: através dele pretende-se indiciar, de forma muito precisa, que o conteúdo da exposição não visa “moralizar” a vida consagrada, posto que nada há para imputar moralmente ao estado de consagração religiosa que, de alguma forma, não tenha prévia e antecipadamente de medir forças com o discurso da sua própria vivencialização. Trata-se, acima de tudo, de perceber até que ponto uma projecção moral da vida consagrada só se torna aceitável na medida em que atingir uma espécie de desenvoltura e plenitude ética propriamente dita, no horizonte da qual o empenho individual de fazer o Bem ou de fazer bem o que lhe compete, atesta um bem-fazer em palavra viva que, na doação eucarística de Cristo, se entrega ao bem comum dos demais.

Por outro lado, se há distinção absolutamente irrelevante para o desígnio da presente reflexão, é a que, com inconfessas pretensões moralizantes, se instala entre vida contemplativa (como se esta não incorporasse já uma dimensão activa) e vida activa (como se nesta não se repercutisse já uma dinâmica con-

templativa): eis uma armadilha conceptual na qual de forma alguma lucrámos em nos enredar, não porque seja inócua ou atemorizante, mas porque, em bom rigor, a clarificação do que pretendo expor nada extrai de verdadeiramente inspirador dessa dicotomia, correndo o risco, pelo contrário, de agravar ambiguidades e impasses onde desejavelmente deveria sobrar provocação e desafio. Não adianta, portanto, tentar perceber se os pressupostos desta demanda reflexiva acertam em cheio no diletante contemplativo que eu julgo estar ao meu lado, ou assentam que nem uma luva ao activista desenfreado que eu presumo estar ali à minha frente. A decisão religiosa de consagrar uma vida aplica-se justamente em graus e planos matizados tanto ao monge que, no férvido silêncio de um claustro, dedica a sua mente e o seu espírito à oração e ao estudo, como à irmã que, num lar de idosos ou numa enfermaria, dedica o melhor do seu tempo a mitigar o sofrimento humano; diz respeito tanto ao missionário que oferece a totalidade da sua existência à evangelização *ad gentes*, como ao leigo – porque não? – que cultiva o seu aperfeiçoamento cristão no exercício diligente de um ministério paroquial.

Qualquer que seja o ângulo de análise ou o contexto de abordagem acerca do modo, da forma ou do estilo de polarizar existencialmente a radicalidade do Evangelho, todas as formas de consagração religiosa operam sob o signo de uma tríplice graduação, a saber 1. “fazer o bem” (numa perspectiva idealizada que, se for apenas isso, corre o risco de se tornar irrealista e diletante), 2. “fazer bem” (numa perspectiva deontológica que, se for apenas isso, corre o risco de se tornar perfeccionista e intolerante) e 3. “bem-fazer” (numa perspectiva relacional de doação amorosa ao outro), cujo impacto e significado se projecta e prolonga num tríplice questionamento, a saber 1. o que me dizem para eu ser? (modelo proposto), 2. o que me dizem que eu sou? (imagem percebida), 3. como me digo no que eu faço? (texto da acção). Entendamo-nos, estes três planos não são estanques. Não se trata, por conseguinte, de escolher o mais adequado, de avaliar o certo e o errado, ou de superar o inferior para atingir o mais elevado: trata-se, isso sim, de encontrar a

forma de os integrar a todos na mesma ordem existencial, numa espécie de simbiose sobre a qual é muito fácil falar por acção de um discurso distanciado e formal, mas deveras difícil de plasmar narrativamente no discurso de uma acção habitada e inscrita.

Desta feita, de pouco ou nada serve medir, classificar ou ajuizar sobre o nível moral da vida consagrada; muito mais proveitoso se afigura desafiar e, acima de tudo, sermos desafiados pela ressonância ética do seu modo de ser e de estar, no limiar que medeia entre o-que-faço-de-mim (no plano moral do aperfeiçoamento individual) e como-me-faço-para-os-outros (no plano ético do compromisso relacional). Como equacionar essa inusitada diferenciação entre moral e ética no domínio específico e peculiar da vida consagrada, tornando-a esclarecedora *hic et nunc* ?

Numa conferência proferida em 1989, no Institut Catholique de Paris, sob o título «*Étique et Morale*», Paul Ricoeur agita o meio intelectual com uma desafiadora proposta cujos contornos teóricos ainda hoje suscitam aceso debate:

«Haverá necessidade de distinguir entre ética e moral? Verdade seja dita, nada na etimologia ou na história do uso das palavras o impõe (...). Podemos, todavia, vislumbrar uma subtil diferença consoante se acentua o que é estimado como bom ou o que se impõe como obrigatório. É por convenção que reservarei o termo “ética” para o desígnio de uma vida consumada sob o signo das acções estimadas como boas, e o de “moral” para o aspecto obrigatório, marcado por normas, obrigações e interdições caracterizadas simultaneamente por uma exigência de universalidade e por um efeito de coerção. (...) [Nesse sentido,] proponho-me defender: 1) o primado da ética sobre a moral; 2) a necessidade de o desígnio ético, apesar de tudo, ter de passar pelo crivo da norma; 3) a legitimidade de um recurso da norma ao desígnio ético, dado que a norma conduz a conflitos para os quais não existe outra saída que não a de uma sabedoria prática que remete para aquilo que, na vida ética, é o que está mais

atento à singularidade das situações. Eu definiria então o desígnio ético pelos três termos seguintes: o desígnio de uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas, <acrescentando que> as três componentes da definição são igualmente importantes.»¹

Para avaliar até que ponto este acicate ricoeuriano encerra um pertinente desafio reflexivo para uma vida consagrada, importa acrescentar-lhe alguns pressupostos de base em seu reforço.

Muito provavelmente o termo “ética” deriva da raiz indo-europeia *swedh- envolvendo originariamente quer um sentido etiológico de local (toca, covil, ninho) onde o animal se refugia para escapar a uma ameaça (predatória ou climática) ou para manter protegidas as crias recém-nascidas, quer um sentido pronominal de relação em torno da polaridade “eu-tu” e da reciprocidade entre “si mesmos” iguais e “si próprios” diferentes. Na sua transposição para a língua grega, o termo é grafado como *êthos*, passando a significar, logo desde os primórdios da épica homérica, o “local de permanência” onde o ser humano se abriga das ameaças climáticas, produz o fogo para iluminar, cozinhar e afugentar os predadores e onde cuida da descendência. Por razões que, para o escopo da presente reflexão, pouco interessa agora dissecar, o termo *êthos* sofreu, a partir da filosofia prática de Aristóteles, uma metamorfose semântica no decurso da qual a ideia de “morada”, de “habitat”, cedeu gradualmente lugar à de “estado de espírito” ou “disposição”, no sentido de uma “interioridade” onde se domicilia o agir humano. Porém, enquanto se opera tal mutação semântica em *êthos*, um outro termo, de recorte fonético muito idêntico começa a ganhar progressiva preponderância linguística: refiro-me ao termo *éthos*, cujo significado dissolve o sentido de morada (inerente a *êthos*), para passar a exibir o sentido de “marca” ou “característica”, isto é uma espécie de “segunda natureza” formada pela repetição sucessiva de actos até à estabilização

1. RICOEUR Paul, «Éthique et Morale», in *Révue de l'Institut Catholique de Paris* 34 (1990) pg. 131; reprod. dans «Éthique et morale», in *Revista Portuguesa de Filosofia* XLVI (1990) 1, 5 ss.

de um padrão comportamental designado de “hábito”, motivo pelo qual este termo se afigurou adequado para significar mais tarde o “agir habitual” ou “o que é costume fazer” de acordo com determinado “carácter”. Quando os tratados éticos do Estagirita tiveram de se sujeitar as exigências pragmáticas do linguajar jurídico da romanidade, os dois sentidos originários foram unilateralmente fundidos na forma *éthos* e vertidos por mediação ciceroniana na forma plural “mores” com a significação de “costumes” e “preceitos”, significados que o termo **moral** conserva e faz prevalecer ainda hoje na maior parte da línguas, dando origem a uma estirpe de significações que acabaram por se conotar quer com padrões comportamentais induzidos por habituação, quer com instâncias prescritivas formuladas ou formalizadas em mandamentos religiosos, preceitos sociais ou normas jurídico-morais.

Recentrando agora a nossa atenção na temática que especificamente aqui nos congrega, não deixa de ser espantoso como a própria ideia de hábito como veste distintiva da vida consagrada tende, de certa forma, a ficar culturalmente prejudicada pela incompreensão dessa flutuação de sentido aos olhos do cidadão comum, na medida em que o verdadeiro significado do uso religioso do hábito aponta fenomenologicamente não para uma peça de vestuário que alguém enverga por hábito – ou seja por costume ou por rotina moralmente impostos por dever de estado –, mas porque, na sua semântica viva, aponta para um revestimento que confere ao seu portador a singular condição de se encontrar eticamente habitado, isto é revestido de uma “outra natureza” ou de uma “natureza renovada”. O hábito pode não fazer o monge, mas, à luz desta diferenciação hermenéutica mais enriquecida, ele sinaliza uma vida que, na inteireza da sua entrega e doação, se encontra habitada pelo gesto transcendente de o monge ter de se fazer-para-os-outros.

Ora, se perdermos de vista a distinção originária entre *éthos* (no sentido de habitação, revestimento, disposição) e *éthos* (no sentido de habituação, costume, obrigação), corre-se o risco de não atingir em que medida

um agir apenas focado no aspecto moral do bom comportamento não estará necessariamente equivocado, mas está perto demais de se tornar moralista e, nesse sentido, não necessariamente ético: e assim é, se, de facto, tiver apenas em vista uma auto-satisfação da consciência perante um dever ou uma obrigação cumpridos, ou uma fixação moral na forma universal do princípio normativo, sem perceber que este tem de ser eticamente modelado na materialidade contingente do caso individual ou da situação concreta.

Entendamos: a deriva do moralismo não decorre da moralidade em si mesma, mas antes dos devaneios, evasivas e efabulações que, em nome de uma moral perfeccionista, a consciência imatura engendra para a sua acção. Seja como for, é para evitar a subversão da moral em moralismo que importa justamente diferenciar ética de moral, sem, todavia, deixar de pressupor que nenhuma das duas se atropela ou anula perante a outra: a moral deve, com efeito, desafiar a ética a validar universalmente os compromissos práticos apropriados de livre vontade, levando o sujeito a consciencializar “que tem de agir” de uma forma determinada por imperativo de consciência; a ética, por seu turno, deve convidar a moral a personalizar o dispositivo prescritivo e normativo da conduta humana, levando o sujeito a reflectir “porque é que age” num sentido ou noutro, no contexto de uma realização plena de vida, tal como esta se consuma, por exemplo, no horizonte vocacional de uma consagração religiosa.

Veremos de seguida até que ponto a mencionada diferenciação ambivalente e tensional entre o-que-faço-de-mim (no plano moral do aperfeiçoamento individual) e como-me-faço-para-os-outros (no plano ético do compromisso relacional) se interliga de forma conexas na vida consagrada em três esferas, também elas distintas quanto à sua formalização reflexiva e interdependentes quanto à sua textura prática, a saber 1) na proposta eclesial de um modelo de vida, 2) na percepção pública de uma forma de vida, e finalmente, 3) na interpelação social de

um estado de vida, cuja expressão prática, pressupondo sempre as duas esferas anteriores (eclesial e pública), constitui, do ponto de vista axiológico, social e económico, um inestimável e insubstituível contributo nas múltiplas interacções em rede que a sociedade civil é capaz de gerar ao serviço da promoção da pessoa e do bem comum.

Tópico 1: Modelização eclesial da vida religiosa

A partir da distinção operada entre moral e ética e da consciencialização da sua ambivalente interdependência, podemos começar por tipificar agora não as razões pelas quais a vida consagrada pode moralizar o mundo ou, tão-pouco, os motivos pelos quais podemos moralizar a vida consagrada hoje, mas antes os desafios éticos que se colocam à vida consagrada, se esta tiver disponibilidade interior para os interiorizar e nós, confirmados pela dupla pertença eclesial e social, abertura de espírito para nos deixar interpelar. Com efeito, o que instaura a relevância da dimensão ética é o facto de esta escapar à lógica assimétrica entre um sujeito activo que diz o que faz e um objecto passivo que faz o que lhe dizem, privilegiando pelo contrário uma lógica intersubjectiva em que ambos os pólos contraem uma relação de reciprocidade e, nessa base selada em liberdade e confiança, uma mútua co-responsabilização. Eis a razão pela qual, perante qualquer tentativa de analisar, mensurar e quantificar aspectos conotados com a vida consagrada enquanto fenómeno sociologicamente relevante (e é-o de facto...), convém sempre ter em conta que uma opção de consagração religiosa já se encontra estruturada como **dado “ex-posto”** e como **facto “pro-posto”** pela Igreja à abertura histórica e cultural da consciência humana. Independentemente de se gostar ou não, de se acreditar ou não, de se afigurar ou não indiferente, a vida consagrada patenteia-se como algo que está-aí, fenomenicamente apresentado e atestado na sua irredutível presença e, nesse sentido, simultaneamente desafiada por nós e desafiante para nós.

A forma como uma consagração religiosa assume esse desafio pode traduzir-se sinteticamente na seguinte questão: **o que me dizem para eu**

ser? O que se encontra liminarmente visado na questão não passa tanto pela enunciação de uma resposta mais ou menos confiante ou contrafeita, mas antes pela adesão a uma consciência crítica que, mais do que pedir ou prestar contas, deve ser posta em prova, quer dizer deve ser provada e deve dar prova de vida.

A este nível elementar não é preciso inventar nada. Basta tão-só atender a alguns indicativos do magistério eclesial a partir dos quais se procura vectorializar a vida consagrada. E nada melhor, para esse efeito, do que, a pretexto da efeméride que celebra os 50 anos da realização do Concílio Vaticano II, revisitar o Decreto conciliar «*Perfectae caritatis*», cujo título conexo incide precisamente «Sobre a conveniente renovação da vida religiosa»². Prescindindo de uma abordagem dos fundamentos bíblicos, dogmáticos e pastorais que travejam teologicamente o referido documento conciliar, há, todavia, um conjunto de cláusulas que configuram o recorte ético dos desafios que se colocam hoje à vida consagrada.

Destaco desde logo a chamada de atenção para o fundamento cristológico da radicalidade dos votos religiosos de castidade, pobreza e obediência, preferentemente designados de conselhos evangélicos: seguir a Cristo a partir do mistério fulcral da sua encarnação implica segui-lo no interior de uma vida inscrita nos tempos do mundo e nos modos do tempo, por isso

promovam os Institutos (...) o conveniente conhecimento das circunstâncias dos tempos e dos homens bem como das necessidades da Igreja; de maneira que, sabendo julgar sabiamente das situações do mundo dos nossos dias à luz da fé (...) possam mais eficazmente ir ao encontro dos homens [PC, 2]

Um segundo aspecto digno de nota tem a ver com a dinâmica espiritual que deve animar qualquer tipo de empenho apostólico e de empreendimento social. Sem a energia motriz fornecida pela participação

2. PERFECTAE CARITATIS AAS 58 (1966) 702-712

sacramental (sobretudo eucarística), pela vida de oração (desde a singela jaculatória até à elaborada *liturgia das horas*) e pelo estudo (passe ele pela leitura formal ou pela experiência concreta, pouco importa), a missão ditada pela fidelidade às intuições fundadoras de cada carisma tenderá a degenerar em activismo frenético, inconsequente e stressante; por isso o Decreto é absolutamente inequívoco ao alertar que

as melhores adaptações [da vida religiosa] às necessidades do nosso tempo não surtirão efeito se não forem animadas de uma renovação espiritual que sempre deve ter a parte principal, mesmo na promoção das obras exteriores [PC, 2]

Um terceiro ponto, que importa não perder de vista, refere-se ao respeito pelas idiossincrasias inerentes a cada comunidade religiosa no modo de estimular, desenvolver e matizar o seu carisma peculiar em prol do desenvolvimento integral da pessoa; sugere o documento que

o modo de viver, de orar e trabalhar seja devidamente adaptado às condições físicas e psicológicas, bem como, segundo a índole de cada Instituto, às necessidades de apostolado, às exigências de cultura, às situações sociais e económicas [PC, 3]

Por fim, para levar a cabo a interconexão dos três planos supramencionados, a saber o incarnado (no seu enraizamento cristológico), o motriz (no seu travejamento espiritual) e o operativo (no seu pluralismo carismático), o documento conciliar apresenta um conjunto de «exigências fundamentais da vocação religiosa» (PC, 5 ss.) onde mais do que uma psicologia moral das qualidades comportamentais ou uma prescrição deontológica das competências apostólicas, se insinua uma estimulante tipificação ética daquilo que deve ser o texto vivo e o discurso vivido da consagração religiosa com base em três recomendações incisivas e transversais:

· espírito de serviço na relação pessoal, funcional e institucional [PC, 5]

- sentido de exigência na prática dos votos ou conselhos evangélicos [PC, 5]
- solicitude pelo Reino de Deus mediante a prática da caridade e o cultivo da vida interior [PC, 6], seja em regime de vida religiosa contemplativa [PC, 7], apostólica [PC, 8], monástica [PC, 9] ou laical [PC, 10], seja em regime de vida secular [PC, 11]

Tópico 2: Modulação pública da vida consagrada

Embora portadora de um sentido transcendente, a consagração religiosa não se pode furtar ao seu enraizamento circunstanciado. Precisamente porque se apresenta como um dado exposto e um facto proposto, ela comparece e interage necessariamente no espaço público onde o ser humano concretiza as potencialidades inerentes à sua condição, emitindo sinais específicos de diversa índole cujo conteúdo se converte em **informação “per-cepcionada”**. Quer isto dizer que, ao inscrever por direito próprio um modelo de vida socialmente visível (mesmo quando remetido a uma vivência discreta ou recatada), a consagração religiosa fica, por um lado, necessariamente sujeita à modulação de uma imagem pública sobre a qual pode não ter qualquer controlo e, por outro, inevitavelmente exposta a opiniões e juízos cujo grau de veracidade e de justeza variam de forma muito complexa e indeterminada, como sucede de resto com todos os mecanismos de sociabilidade humana. Nesse sentido, mais do que desprezar ou subestimar esse facto, encapsulando-o no proverbial cliché popular «do convento só sabe quem está lá dentro», importante é perceber até que ponto a vida consagrada deve, neste plano de análise, ir a jogo respondendo à questão: **o que me dizem que eu sou?** Também aqui, o que se requer não é tanto uma resposta de tipo reactivo à impertinente pergunta sobre o que é que eu sou e o que ando aqui a fazer – no pressuposto defensivo de que a ninguém concedo o direito de emitir uma opinião ou de exprimir um sentimento sobre a minha forma de vida –, mas o desafio ético de proceder a uma auto-avaliação crítica da imagem que os outros percebem sobre mim.

Aceitar tal desafio implica perceber que o resultado dessa introspecção não depende tanto da minha preocupação emocional pelo grau de desfocagem ou distorção da opinião pública face ao que eu sou ou presumo ser, mas antes pela semântica da minha acção, quer dizer do texto que se desprende de forma muito subtil, mas suficientemente perceptível, das entrelinhas da minha acção ou daquilo que por omissão deixei de fazer. Perceber a razão pela qual os outros formaram uma determinada imagem de mim pode, nesse sentido, ser oportuna, *kairológica*, mesmo quando cientes das limitações inerentes quer à subjectividade das apreciações quer à fiabilidade dos instrumentos e metodologias que as quantificam e interpretam.

Uma sondagem, um questionário, um inquérito de opinião não constituem, por mais fiáveis que sejam, um fim em si mesmos: enquanto mediações instrumentais e analíticas, não legitimam uma avaliação definitiva ou um juízo final (e, portanto, não podem nem devem ser usadas para definir o que as coisas são na sua essência, nem tão-pouco predeterminar o que hão-de ser), mas traduzem uma aferição puramente indicativa (quer dizer, mostram de forma estatisticamente controlada como as coisas estão num determinado momento ou, quando muito, no ápice pontual de uma certa tendência). Desta feita, vangloriar-se com os resultados porque coincidem ou excedem aquilo que eu gostaria que os outros pensassem de mim ou, inversamente, menosprezá-los porque não correspondem exactamente àquilo que eu gostaria que sentissem acerca de mim, constituem o verso e o reverso de uma reacção emocional que até pode surtir algum efeito no imediato, mas que, no longo prazo, redundará num fatídico erro de paralaxe, numa perda de oportunidade muito pouco evangélica, na medida em que deixa escapar uma espécie de momento oportuno não para mirar no espelho o reflexo expectável da minha identidade, mas para examinar os critérios a partir dos quais a acção que realizo ou deixo de realizar liberta um texto vivo nas entrelinhas do qual se forma uma determinada imagem de mim.

«Quem dizem os homens que eu sou?» (Mc 8, 27): por ousadia hermenêutica, diria que a questão de Cristo, ainda que dirigida de forma oblíqua e propedêutica aos seus discípulos, não é uma pergunta interessada na identidade nominal de um indivíduo, nem tão-pouco na essência metafísica de um sujeito; ela não implica uma inquirição para comprovar o que, com mais ou menos dose de narcisismo, gostaria que os outros dissessem acerca de mim, mas antes uma provocação crítica ao modo como me exponho na acção. Com efeito, antes mesmo de sobre ela eu dizer o que quer que seja, ela já fala de-mim-para-comigo (no plano individual) e de mim-para-o-outro (no plano relacional), excedendo sempre, na sua epifania discursiva, o terreno movediço e volátil das avaliações psicológicas, das explicações sociológicas, das alegações jurídicas ou até mesmo das justificações morais.

O recente estudo-sondagem «*O que os Portugueses pensam e sentem a respeito dos Religiosos*», sobre o qual incidiu a criteriosa análise de Manuel Gomes Barbosa, poderá constitui uma mediação instrumental (não mais do que isso) através da qual se dá conta de alguns indicadores que materializam a percepção social sobre a vida consagrada no nosso país.

Tópico 3: Modelação social da consagração religiosa

Se a vivência radical do espiritualidade evangélica não narrar através da acção um texto vivo mediante o qual se consagra a Deus a transformação do mundo e a promoção do outro, mas tão-só um estatuto que se atinge ou se exhibe em função do investimento individual numa conduta virtuosa, irrepreensível e exemplar, não é difícil de perceber até que ponto um ideal moral de aperfeiçoamento, por mais empenhado que seja, corre o risco de ficar exposto a um escrutínio social moralista e moralizador, incapaz de ler para além daquilo que minimalisticamente lhe é dado ver nas expectativas evidenciadas. Abordados os pressupostos que permitem interligar as questões precedentes «o que me dizem para eu ser?» e «o que me dizem que eu sou?», a questão que se coloca agora a um estado de consagração religiosa é: **como me digo no que eu**

faço? Neste ponto, encontramos-nos no nível ético mais denso da presente reflexão.

Na verdade, já não se trata propriamente de assumir a defesa da acção, de falar sobre ela, mas de permitir que a própria acção ateste aquilo que eu sou, penso, quero e faço, e desta feita esperar que esse texto vivo torne legível aos outros, sob forma de **testemunho**, o que eu sou ou o que gostaria que pensassem e sentissem acerca de mim. É precisamente neste plano prático eticamente saturado que, a meu ver, a vida consagrada se oferece como **comunicação “inter-pelante”**, convertendo-se em mediação viva da inscrição eclesial ao serviço da pessoa nas redes intermédias da sociedade civil.

Todavia, de que falamos quando falamos de sociedade civil?

O conceito de sociedade civil – introduzido em finais da década de 70 na reflexão politológica portuguesa por Adriano Moreira, num ainda pouco divulgado artigo da Revista Portuguesa de Filosofia por acaso intitulado «Estado, Igreja e Sociedade Civil»³ – respondeu na cultura ocidental ao desafio humano de alcançar o instável e difícil equilíbrio entre a tutela pública do Estado e a iniciativa privada do Mercado, no legítimo anseio de abrir entre esses dois pólos um espaço de criativa autonomia capaz de viabilizar uma gama multiforme de necessidades, expectativas e potencialidades em vista do bem comum. Com efeito, sempre que o espaço público se tornou ubíquo e prepotente na sua planificação estatizada e sempre que, por outro lado, o espaço privado se tornou insaciável e predatório na sua avidez mercantil, quer a retórica política do primado do cidadão, quer a prosápia económica da primazia do consumidor, redundaram invariavelmente em atentado à dignidade da pessoa seja pela captura da esfera política pelos aparelhos partidários, seja pela subjugação da vida económica aos insondáveis desígnios do

3. MOREIRA Adriano, «Estado, Igreja e Sociedade civil», in *Revista Portuguesa de Filosofia* XXXV (1979) 4, 337-349

sector financeiro. Sempre que, ao invés, os indivíduos criaram laços de cooperação na base de um pacto de confiança e de responsabilidade, promoveu-se o bem comum e, com ele, o desenvolvimento integral da vida humana em toda a sua amplitude.

Assim, em termos muito genéricos poder-se-á definir a sociedade civil como uma rede de bens e serviços facultados por instituições de origem privada e finalidade pública cuja cooperação espontânea e criativa visa a prossecução de actividades artísticas, cívicas, recreativas, filantrópicas, espirituais, sociais e económicas, articulando de forma organizada interesses, meios e recursos em vista da promoção do bem comum. Em termos de extensão, ele agrega um vasto e diferenciado espectro de corpos cívicos que se estendem desde as colectividades até às organizações não-governamentais, passando por unidades de saúde e de ensino, fundações, corporações, irmandades, clubes, órgãos de comunicação, núcleos de voluntariado, redes de informação e associações empresariais, profissionais, e sindicais, organizações de defesa dos direitos humanos, do ambiente, do património e do consumidor, a que se juntam, por direito próprio, as igrejas, os centros paroquiais e, em termos muito específicos mas decisivos, os Institutos religiosos. Em todas as formas apontadas, existe um denominador comum que subjaz a qualquer tipo de actividade que forma a sociedade civil: por um lado, a sua origem é privada e, portanto, autónoma perante aquele tipo de regime público que configura o aparelho jurídico-político do Estado; por outro lado, a sua finalidade é pública e, portanto, distinta daquele tipo de interesse particular que tipifica a procura incessante do lucro no sector privado.

Ao preencher mediacionalmente o limiar onde Estado e Mercado se bifurcam nos seus interesses e entrechocam nas suas finalidades, a Sociedade civil oferece às comunidades humanas organizadas uma possibilidade de realização criativa que combina simultaneamente a liberdade de iniciativa, típica da esfera privada, bem como a prossecução do bem comum, típica da esfera pública. É nesta mistura bem doseada

de estímulo à iniciativa privada e de paixão pelo bem comum que se plasma a vida social no seu todo, através de um processo voluntário de crescente complexificação reticular, de subsidiariedade matizada de incentivos, de devolução gradual dos poderes expropriados à sociedade pelo paternalismo político do Estado, na esteira daquele sábio princípio “tanta sociedade quanto possível, tanto estado quanto necessário”...

Não é apenas na forma de olhar para as funções do Estado que, à luz do conceito de Sociedade civil, este fica repentinamente sujeito a uma revisão de paradigma, mas também na própria forma de conceber o modelo económico nos moldes em que hoje em dia é tendencialmente posto em prática. Para esclarecer, numa rápida incursão, o que implica na esfera económica essa alternativa paradigmática, recorrerei ao conceito de “Economia social”, socorrendo-me da voz autorizada de Maria Manuela Silva nesta área: as situações de ruptura social, como as que são motivadas por exemplo pela pobreza, têm múltiplas causas

«causas essas a que nem o mercado globalizado nem o estado providência dão resposta. O mercado, porque deixa por satisfazer necessidades básicas de largos estratos de população mais vulnerável e, porque, por outro lado, não assegura o emprego de todos os recursos potenciais de uma dada comunidade. O estado, porque, cada vez mais, se depara com limites intransponíveis, tanto na sua função reguladora de uma economia tendencialmente globalizada como na sua função de correcção das desigualdades e, ainda, porque, dada a actual correlação de forças, não tem condições para promover um contrato social à altura de alguns novos desafios, como sejam o envelhecimento das populações, os movimentos migratórios massivos, a desintegração familiar e conseqüente enfraquecimento dos laços de solidariedade intra-familiar, a grande concentração do poder económico, etc. (...) Prevenir e erradicar a pobreza é uma responsabilidade básica dos governos dos países democráticos, pois se trata de garantir direitos humanos fundamentais a todos os cidadãos e

cidadãs. Mas é, igualmente, uma responsabilidade de toda a sociedade. E aqui entronca a justificação para o papel da economia social.»⁴

Dentro deste pano de fundo recortado pela nova economia social, o limiar aberto pela sociedade civil (pese embora o imaturo estado de desenvolvimento que ainda revela no caso português) constitui um campo onde a vida consagrada, sobretudo a que se encontra enquadrada nos Institutos religiosos, pode e deve explicitar no texto vivo da sua acção os contributos decisivos que, de facto, na prática, a sua capacidade de empreendimento social já proporciona de acordo com o matiz peculiar do seu carisma e missão, como de resto se tem tornado mais do que evidente no momento crítico que a sociedade portuguesa atravessa.

É vasto o campo de possibilidades que se abrem:

- descodificação novas vulnerabilidades emergentes para além das tradicionais, criando infra-estruturas de acolhimento e apoio, gerindo bens e serviços de valor social acrescentado, promovendo e estimulando redes de proximidade e de voluntariado, aplicando novas metodologias de sinalização, monitorização e acompanhamento de situações críticas;
- oferta de bens culturais (desde a criação e divulgação musical e literária até à produção de conteúdos nos meios e redes de comunicação)
- abertura, dentro dos limites aceitáveis, dos espaços infra-estruturados ao lazer e às necessidades crescentes de meditação e cultivo espiritual dos leigos;
- disponibilização de consultoria especializada em áreas que mais ninguém domina, e que tão bem consegue decifrar e re-contextualizar não só pela sua sensibilidade aos sinais dos tempos, mas também pela

4. SILVA Manuela, «A economia social – um caminho para vencer a pobreza?», in COLÓQUIO COOPERATIVISMO E ECONOMIA SOCIAL: olhares cruzados, Centro de Estudos Cooperativos, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Coimbra: 2008, pp. 4-5

- experiência da realidade humana inerente à actividade pastoral que desenvolve;
- divulgação das intuições fundadoras e das linhas de acção inerentes à sua missão histórico-social.

Conclusão

Se nada está por fazer, ainda mais pode ser feito ou, pelo menos, melhor ainda... Há 50 anos a Igreja desafiou a Vida consagrada no plano moral do discurso para uma acção religiosamente vivida em plenitude e radicalidade evangélicas; 50 anos depois cabe à Vida consagrada desafiar a Igreja no plano ético de uma acção discursiva socialmente comprometida com a promoção integral da pessoa: só nesse pressuposto é que o bom gosto da fórmula imortalizada por S. Ireneu de Lyon «a glória de Deus é o homem vivo» (*Adv. Haer.* IV, 20, 7) despertará em cada consagração religiosa o bom senso de responder com Pedro pela mão de João «a quem iremos nós Senhor? Só Tu tens palavras de Vida eterna...» (Jo 6, 68-69).

Bibliografia

- AAS, *Decretum De accommodata renovatione vitae religiosae Perfectae caritatis*, 58 (1966) 702-712
- AAVV, *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, org. Conselho Pontifício «Justiça e Paz», Lisboa: Principia Editora, 2005
- EBERLY Don E. (ed.), *Building a Community of Citizens: Civil society in the 21st Century*, Lanham: UPA, 1994
- FRANCO José Eduardo (dir.), *O Esplendor da Austeridade: Mil Anos de Empreendedorismo das Ordens e Congregações em Portugal: Arte, Cultura, Património*, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2011
- MACEDO Jorge Braga – MALTEZ José Adelino – HENRIQUES Mendo Castro, *Bem Comum dos Portugueses*, Lisboa, Vega, 1999 (2ªed.)

- MOREIRA Adriano, «Estado, igreja e sociedade civil», in *Revista Portuguesa de Filosofia* XXXV (1979) 4, 337-349
- NOVAK Michael, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, Washington, 1993
- RICOEUR Paul, «Éthique et Morale» in *Revista Portuguesa de Filosofia* XLVI (1990) 1, 5-17
- SCHUMACHER Ernst, *Small is beautiful. Economics as if people mattered*, New York, HarperCollins, 1989
- SILVA Manuela, «A economia social – um caminho para vencer a pobreza?», in COLÓQUIO COOPERATIVISMO E ECONOMIA SOCIAL: olhares cruzados, Centro de Estudos Cooperativos, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Coimbra: 2008
- WALZER Michael, «The Civil society Argument», in *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, ed. Chantal Mouffe, London: Verso, 1992, pp. 89-107

AS FISIONOMIAS SOCIAIS E CULTURAIS DA MISERICÓRDIA. DA PARÁBOLA RELIGIOSA À PROVOCAÇÃO FILOSÓFICA

Introdução

A reflexão que me proponho partilhar sobre a Misericórdia é no mínimo arriscada: exposta ao gume daquela contundente perícopa de Mateus «Ide aprender o que significa: *Prefiro a misericórdia ao sacrifício*» (Mt 9,13), o meu intuito, confesso, não é o de vos ensinar seja o que for, mas o de colocar-me ao vosso lado, em atitude de escuta, para aprender com quem, na opção radical de uma consagração religiosa, exhibe a face da Misericórdia divina nos incontáveis «tempos e modos» em que o mundo incessantemente se recria. Não vos trago respostas, apenas perplexidades. Conclusões, se as houver, serão cais de partida para mais amplas e desinquietantes interrogações.

E a perplexidade deflagra, desde logo, no simples facto de o conceito de Misericórdia ser percebido como algo estranho ao léxico do linguajar social e político. Os políticos, que normalmente dizem o que pensam, embora, convenhamos, nem sempre pensem no dizem, preferem compactar no termo “solidariedade” toda uma gama matizada de experiências societárias, como se tal clichê os pusesse ideologicamente a salvo de uma qualquer suspeita de vagos contornos espirituais, religiosos ou confessionais. E, contudo, não deixa de ser surpreendente que, no caso português, uma das instituições da sociedade civil em quem o Estado, dito “Social de Direito”, mais

confia para estruturar supletiva e subsidiariamente o sistema de segurança social, sejam precisamente as que exibem o nome de “Santa Casa da Misericórdia”. Por outro lado, dificilmente poderíamos invocar esse notável empreendimento de consciências cristãs socialmente empenhadas, sem a imediata e conseqüente referência às «obras de misericórdia», em cujo lastro se materializou um plano de acção, estatutariamente designado «Compromisso das Misericórdias de Lisboa», logo assumido como programa inspirador de inúmeras irmandades que, a partir de 1498, criaram uma formidável rede de assistência social, particularmente atenta ao pulsar da vida humana, na sua condição mais vulnerável e fragilizada.

Não pretendo aqui fazer desaguar a história que subjaz à génese dessas práticas misericordiosas da vida cristã¹ – teríamos, de facto, muito para dizer sobre a sua matriz evangélica (Mt 25,35ss.), teológico-patristica (evoco v.g. S. Leão Magno²) e até filosófica (penso v.g. em S.Tomás de Aquino³) –, nem tão-pouco dissecar a estéril dicotimização entre obras de misericórdia corporais e obras de misericórdia espirituais. Para o propósito teórico que me anima, cingir-me-ei apenas à análise das obras ditas «corporais», visto que nelas não só se projecta uma espécie de topografia da vulnerabilidade social, à qual todos deveríamos estar atentos, mas também o apelo a um “reajustamento ético”, na base do qual, em meu entender, urge transfigurar o *oikos* hominizado em *éthos* humanizado. Com este binómio pretendo indicar a modelação de um ecossistema humano de interacções à escala global, em vista daquilo que, já há algum tempo, alguns estudiosos e teóricos designam de “ecologia” e de “economia” sociais, e que o Papa Francisco tão admiravelmente domiciliou na

1. Vide CARVALHO Maria do Rosário, *Por amor de Deus. Representação das Obras de Misericórdia em painéis de azulejo, nos espaços das confrarias da Misericórdia, no Portugal setecentista*, Tese de Mestrado em Arte, Património e restauro, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007

2. LEÃO MAGNO [S.], *Sermo IX, IV, II*

3. S TOMAS, *Suma teológica*, Q 32, a2

sua mais recente encíclica, justamente subtitulada «O cuidado da casa comum».

São sete, por conseguinte, as obras de misericórdia corporais, em cuja formulação se ininua uma interpelação social de acentuado trazo evangélico: 1) Dar de comer a quem tem fome; 2) Dar de beber a quem tem sede; 3) Vestir os nus; 4) Dar guarida aos peregrinos; 5) Visitar os enfermos; 6) Visitar os presos; 7) Sepultar os mortos

Sujeitando a listagem a uma fenomenologia da corporeidade, obtemos quatro vectores axiais: nutrição, agasalho, abrigo, passagem. Alimentar, aquecer, alojar e viabilizar: eis quatro dimensões que conferem às obras de misericórdia uma manifesta e indeclinável **dimensão relacional**. Detenho-me na última das quatro, ou seja, naquela que, na figura do peregrino, do doente, do preso e do defunto, se polariza em torno do acto de **dar passagem**. A mobilidade, a saúde, a liberdade e a morte constituem, com efeito, os quatro limiares éticos por excelência da **viabilização do outro**. Não nos iludamos: não se trata de deixar passar o outro porque por medo, desprezo ou indiferença, me desvio da sua trajectória; tão-pouco se trata de passar ao lado dele, mantendo desconfiada ou altivamente as devidas distâncias (recordemos o sacerdote levita que, “vendo” a vítima caída, contorna o “obstáculo”: Lc 10,30-37). De que se trata, então?

Interpelados pelo fascinante ritual de uma Porta Santa que se abre para inaugurar um Ano jubilar como este em que vivemos, ser misericordioso significa, numa primeira aclaração de sentido, passar pelo outro olhando para ele, e, se para além disso for capaz de olhar por ele, permitir que o outro passe por mim, ou melhor através de mim. Neste sentido empático e compassivo, o outro deixa de estar apenas à mercê do acicate impulsivo da pena ou da comiseração (após o que tudo fica na mesma), mas antes sob o mote de uma provocação que me coloca questões e em face do qual me coloco em questão, se o souber ler na carne viva dos seus impasses situacionais.

1. Vertente problematológica

São múltiplas e heterogêneas as formas de oferecer a outrem o recomeço de um ciclo, o destate de um nó ou a saída de um impasse. Nesse sentido, um gesto de condescendência, uma alforria, um indulto, uma amnistia, um acto de clemência, representam quanto a isso exemplos concretos que abrangem todos os domínios da vivência jurídico-administrativa, social e política de uma comunidade humana, desde o benefício de um perdão fiscal, até à reestruturação de uma dívida soberana. Em todos persiste um denominador comum: o intuito não é apagar para esquecer, mas reorganizar para avançar.

Sólon, poeta, estadista e legislador ateniense, e, acrescento eu, um dos pais fundadores, se não mesmo o primeiro, da ideia de economia social e política, ilustra, na transição entre os sécs VII e VI aC, as virtualidades humanísticas do trinómio “saída-retorno-recomeço”. Cruzando doxograficamente dois testemunhos antigos, somos informados por Plutarco que «uma vez que o desequilíbrio entre os pobres e os ricos havia atingido, por assim dizer, o clímax, a cidade encontravase num estado verdadeiramente crítico. Enquanto uns cultivavam a terra e entregavam a estes [aos ricos] a sexta parte do produto obtido, (...) outros contraíam dívidas e acabavam por ficar sujeitos à escravidão pelos credores.»⁴ E completa Aristóteles: «depois de se haver tornado senhor da situação, Sólon libertou o povo tanto no presente como para o futuro, ao proibir os empréstimos sob garantia pessoal. Além disso, promulgou leis e procedeu a um cancelamento das dívidas, fossem privadas ou públicas.»⁵

Do exposto nos dois exertos textuais, ressalta a ideia de que, a partir da política reformista de Sólon, fica aberto o precedente para o emprego de mecanismos disruptivos, capazes de quebrar, no plano económico e social, a rígida linearidade de uma lógica jurídico-sancionatória

4. PLUTARCO, *Vida de Sólon*, 13, 3-5

5. ARISTÓTELES, *Constituição dos atenienses*, 6,1

1. quer no plano económico, no tocante à dívida que deve ser saldada até ao último cêntimo, mesmo que o juro imputado acabe, por erro de estimativa do devedor ou por ambição desmedida do credor, por potenciar uma espiral de insolvência,
2. quer no plano judiciário, no respeitante à pena que deve ser integralmente cumprida até ao limite da equivalência exacta ou proporcional ao dano causado, ou mesmo perpetuamente sofrida (nalguns casos até capitalmente inflingida) pela impagável exorbitância do crime cometido.

Ora, interessa salientar que, apesar de ainda muito distantes da desmedida e gratuita singularidade de um acto de misericórdia, em ambos os casos, o intuito de quebrar a simetria da lógica compensatória da dívida contraída ou do dano causado, já contém *in vivo* certas características que, por exemplo um acto de perdão, exhibe na sua saturada plenitude misericordiosa, a saber a recusa em actuar na pura conformidade a uma tabela de equivalências, empunhando uma régua mensuradora ou recorrendo a um cálculo contabilístico.

Contudo, sendo verdade que ser misericordioso implica perdoar; perdoar também não implica esquecer, mas antes desatar um nó (ou mesmo cortá-lo, se ele for Górdio), relançando não o acto desqualificado ou inqualificável (esse deixa, com efeito, um rasto ou cicatriz mnésica), mas sim a vida que, por causa dele, corre o risco de colapsar no desespero de um impasse. Num certo sentido, arrisco a considerar que a misericórdia é a condição de possibilidade transcendental do perdão. De facto, nem toda a misericórdia se reduz ao perdão, embora, na maior parte das vezes, este lhe seja umbilicalmente conexo; já a inversa, porém, a saber de que pode haver perdão sem misericórdia, não me parece que resista por aí além. Dito de outra forma: um perdão que não fosse misericordioso estaria fatalmente condenado a uma equivocada gestão de amnésias selectivas e programadas, o que, ao arrepio da advertência evangélica de não olhar para trás para ser digno do reino de Deus (Lc 9, 61-62), con-

denaria sempre perdoante e perdoado a reverter a marcha e a revisitar o passado, para se ter a certeza de que ficou tudo muito bem esquecido.

Sem necessidade de exacerbar as zonas de fricção conceptual entre a noção de misericórdia e os seus múltiplos correlatos e simulacros, importa agora tentar aceder a uma caracterização diferenciadora da mesma. Proponho para tal que sigamos o rasto da sua pegada etimológica. Na sua ressonância latina, a componente verbal “misereri” e a substantiva “cor/cordis”, apontam sugestivamente para um apiedar-se, um condoer-se, um compadecer-se de coração. Recuando, contudo, ao berço da língua grega, o termo encontra possibilidades ainda mais amplas. Com efeito, a forma verbal ἰκω/ἰκνέομαι antepõe à interioridade mais emocional da etimologia latina, o dinamismo de um chegar, de um aproximar-se, de um abeirar-se para suplicar, pondo em relevo a condição itinerante e relacional do percurso de um suplicante para ficar diante daquele a quem suplica (normalmente uma divindade, mais tarde o titular de um poder supremo). Em qualquer dos casos, a significação envolve uma situação crítica de vulnerabilidade perante a qual um ouvinte acode a uma súplica na medida em que se deixa tocar pela situação precária do suplicante.

Visto nesta perspectiva, o termo «misericórdia» move-se num vasto campo de significações que ora convergem, ora se sobrepõem, ora divergem na sua tipificação linguística. Numa acepção mais ontológica, diríamos que a misericórdia comporta um acto de piedade, na medida em que exhibe a marca finita de uma condição precária e frágil perante um poder absoluto capaz, todavia, de escutar e de se deixar tocar. Nesse sentido, só Deus, na sua saturada plenitude de ser, será verdadeiramente misericordioso.

No perímetro desta acepção divinizada de «misericórdia», orbitam, com maior ou menor grau de excentricidade, várias vivências que, podendo depender dela, não se confundem com ela. É o caso da comiseração, da clemência e do indulto. Enquanto a comiseração apela

para a horizontalidade de uma condição vulnerável que todos os seres humanos partilham e da qual se tornam mutuamente dignos mercê da sua radical falibilidade, já a clemência decorre do estatuto desnivelado de um vencedor cuja condescendente superioridade instaura um vínculo de gratificada sujeição ou subjugação, ao passo que o indulto, por seu turno, consiste em considerar que a falha de um sujeito culpado não é suficientemente grave para ficar eternamente condenada a um intransigente e definitivo juízo sobre a índole do acto cometido.

Em contexto religioso, esta matizada diferenciação exige, por outro lado, algumas desambiguações: um acto de abolição, embora não esgote a totalidade do sentido da misericórdia, não pode deixar de ser “misericordioso”, na medida em que pressupõe um acto de arrependimento cuja eficácia decorre da consciência de uma desconformidade e do consequente voto (ou firme propósito) de nela não reincidir, dispondo-se assim ao perdão. Apesar das evidentes similitudes, algo de diverso sucede na ordem jurídica: embora possa ser norteadada por um impulso misericordioso na sua motivação mais remota, a amnistia não é nem perdão (pois este é memória recriadora do passado), nem muito menos misericórdia (pois esta é memória procriadora do futuro), *mas esquecimento juridicamente coreografado*, beneficiando, em vista de cíclicas descompressões da tensão social acumulada, categorias de indivíduos e sectores de actividade, mas não a singularidade da pessoa.

Enfim, precavidos contra possíveis mascaramentos ou desfigurações semânticas e conceptuais, estamos em condições agora de tentar vislumbrar de que forma a Misericórdia pode interagir e potenciar as dinâmicas da práxis social, a partir de uma compreensão mais estabilizada e enriquecida do seu sentido. Para esse efeito, nada melhor do que começar por sondar a mensagem evangélica, procurando colher alguns indícios que possam coadjuvar esse intento hermenêutico.

2. Vertente hermenêutica

A parábola filho pródigo (Lc 15,11-32) constitui, porventura, o mote evangélico a partir do qual a experiência da Misericórdia atinge a sua tensão dramática mais expressiva. O enredo desenrola-se no fluxo dramático de uma odisseia: a do filho que sai porta-fora para se envolver numa errática jornada de dissipação e de esbanjamento, e a do diametral retorno a um espaço que, na perspectiva de quem “partiu”, já não é mais percebido como “casa (*oikos*) de que se saiu”, mas reincorporado como “lar (*éthos*) a que se regressa”.

Nesta simétrica correlação de percursos, há quem prefira, apesar de tudo, deslocar subtilmente o centro gravítico da parábola para a “misericórdia” do pai e não tanto para “prodigalidade” do filho, expondo em anticlímax a lógica aritmética de perdas e compensações que inflaciona a inveja, o ciúme e ressentimento do irmão mais velho.

Em suma, usando como pauta hermenêutica toda uma gama de sentidos que a parábola lucana multiplica (apetecia-nos dizer “prodigaliza”), a Misericórdia 1) pressupõe o olhar prospectivo de quem fica e interroga a ausência do outro na expectativa de um regresso; 2) prolonga-se no ápice de um contacto visual que anula a distância que ainda resta percorrer na aproximação do regressado e que de imediato faz partir ao seu encontro não para ajustar contas e exigir explicações, mas para o reincorporar na amplitude de um abraço; 3) demora-se numa atitude de escuta activa, dando tempo ao recém-regressado para expor as peripécias do seu texto vivido; 4) culmina numa reintegração cuja dimensão festiva sinaliza eticamente a religação com o “outro-perdido-e-reencontrado”. Quando estes quatro momentos se entrelaçam, o destinatário da misericórdia nunca se sente humilhado, mas antes revalorizado e promovido na inalienável dignidade humana que lhe é própria.⁶

6. Cf. JOÃO PAULO II, *Deus rico em misericórdia*, IV, 6

Há, todavia, uma outra epifania relacional – ainda mais interpeladora e desconcertante – que a parábola em apreço permite também iluminar: a do estranho que ninguém espera ou conhece, mas que, ou fascinado pelo meu modo de vida ou porque foge de um mal que o agride e persegue, procura transpor a linha fronteira do meu país ou a soleira da minha porta. Mesmo que, no limite, nunca disponhamos de indícios suficientemente claros e concludentes para discernir se essa aproximação esconde um latente propósito de fazer mal, o outro deverá ser sempre interfacialmente recebido como oportunidade e não como ameaça. Na verdade, exceptuando as experiências limite da intrusão e da violação (precisamente porque estas se furtam deliberadamente ao jogo demorado e recíproco da relação interfacial), o mal que o outro me pode infligir só o posso saber *a posteriori*, isto é no acto mesmo de me encontrar exposto a ele: não é algo que se possa tentar prognosticar por escrutínio, sob risco de causticar o mundo promissor de qualquer vivência relacional no inferno da suspeita permanente e da desconfiança generalizada. Transfigurar o “olhar para” de um moralismo culpabilizador que se limita a julgar o que o outro “é”, passando ao lado dele, no “olhar por” de uma eticidade atenta a como o outro “está”, acolhendo-o com empatia e compaixão, eis um milagre com muito para meditar e, mais ainda, para converter.

3. Vertente filosófica

Não é fácil, desde logo, medir forças com a contundente proclamação de F. Nietzsche no mais afamado do que lido *Assim falava Zaratustra*, segundo a qual a misericórdia e a compaixão mais não significam do que a deprimente expressão cristã de uma fraqueza auto-inflingida e, por conseguinte, indigna da plenitude do super-Homem.⁷ A suspeita nietzschiana sobre a valoração do acto misericordioso opera, por assim dizer,

7. NIETZSCHE Friedrich, *Assim falava Zaratustra* [= KGW – VI – 4 Nachberichts-Band zu *Also sprach Zarathustra*. Herausgegeben. M - L. Haase und M. Montinari – Berlin / NY: Walter de Gruyter, 1991], Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 285 ss.

como uma espécie de chave de leitura, decididamente contra-evangélica, do discurso da montanha. Para medir forças com ela, socorro-me de um punhado de filósofos que, de forma mais ou menos directa ou oblíqua, acomodam algumas intuições que nos podem ser úteis para aclarar uma reflexiva tipificação da misericórdia.

Desde logo, Platão. No lance anamnésico em que, no diálogo *A República*, se dramatiza a reentrada descensional na caverna, insinua-se já o *pathos* da lembrança dos outros que lá ficaram.⁸ Trata-se, com efeito, de uma recordação empática ou, se quisermos, intersubjectiva, que releva sobretudo da lembrança da condição vulnerável e precária dos outros “por eles mesmos”, e não tanto dos “outros” como pretexto para um devaneio de “si mesmo”. No fundo, Platão domicilia no plano filosófico aquele irrefragável sentido ético de responsabilidade, relativamente ao qual a tradição judaico-cristã se assume como mediadora qualificada, ao relançar histórica e culturalmente a questão de Deus a Caim “onde está o teu irmão?” (Gn 4,9). Ora, é na trágica incapacidade de responder “pelo outro”, i.e. de “dar conta” dele, e não devido a uma negligência ritual ou sacrificial, que, em nosso entender, a condenação divina do fratricídio adquire saturada densidade ontológica.

Tomemos Max Scheler. Na obra *Essência e formas da simpatia*, o foco polariza-se fenomenologicamente no conceito de “sim-patia” (*Mitgefühl*) – num sentido compassivo muito refractário ao utilizado habitualmente no linguajar quotidiano – para indicar fundamentalmente a participação afectiva num “co-sentir” (em grego “sym-pathein”) cuja vivência envolve a capacidade prospectiva para alguém se “com-prazer” ou “com-padecer” com as alegrias ou as dores do outro, seja esse “co-sentimento” expresso intersubjectivamente de alguém por alguém, ou então partilhado solidariamente por dois ou mais perante terceiros (como sucede,

8. PLATÃO, *República*, 516 e – 517 a

por exemplo, com um casal que “sente-em-conjunto” alegria ou tristeza perante o sucesso ou o fracasso de um filho).⁹

E o que dizer de Emmanuel Mounier? Como passar despercebida a incursão personalista no que concerne ao que o filósofo francês designa de “perda-do-caminho-para-outrem”? Numa impiedosa crítica às filosofias encapsuladas no seu alvéolo especulativo, refere a propósito: «tal como o filósofo que começa por se fechar no pensamento nunca encontrará uma porta para o ser, assim também aquele que, antes de mais, se fecha no eu, nunca encontrará o caminho para outrem. Quando a comunicação afrouxa ou se corrompe, perco-me a mim mesmo profundamente: (...) o *alter* torna-se um *alienus* <e, quando tal acontece>, torno-me, por minha vez, estranho a mim mesmo, alienado de mim próprio. Quase se poderia dizer que só existo na medida em que existo para outrem e, no limite, ser <isso> é amar.»¹⁰ Numa outra obra, *O tratado do carácter*, explicitará os termos filosóficos em que deflagra esse *pathos* da alteridade: «Cada homem que com um só olhar se coloca perante mim como questão, vricula-me de imediato a uma responsabilidade moral, seja porque me apela a uma conversão espiritual pela atracção da sua presença, seja porque, pela sua degradação, me dirige uma viva censura contra a insuficiência da minha própria irradiação presencial. (...) Tanto o olhar do outro, quando ilumina o nosso relevo interior, como o nosso próprio olhar, quando se dirige ao outro, provocam uma espécie de estruturação das nossas proporções humanas.»¹¹

Prossigamos na senda de Vladimir Jankélévitch, filósofo e musicólogo francês, de ascendência russa, para quem, só o mal voluntário pode ser objecto de perdão. Numa tematização de vago recorte socrático, con-

9. SCHELER Max, *Esencia y formas de la simpatía* [= *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn: F. Cohen, 1923], trad. José Gaos, Buenos Aires: Editorial Losada, 2004, pg. 125

10. MOUNIER, Emmanuel, *O personalismo*; trad. Artur Morão, Lisboa: Texto & Grafia, 2010, p.40

11. *Idem*, *Tratado del carácter*, ed. Carlos Ducretet, Buenos Aires: Ediciones Antonio Zamora, 1955, pp. 485; 502

sidera Jankélévitch no seu afamado escrito, *O Perdão*, que aqueles que cometem uma maldade sem saber em absoluto que a estão a cometer, em bom rigor cometem um erro (passível de censura, obviamente), mas não propriamente uma falta ou um crime. Assim sendo, todo o erro é involuntário e, nesse sentido, merece mais correcção do que castigo, mais desculpa do que perdão. O mal, por seu turno, insinua-se na vontade e no coração, e não tanto na mente ou na inteligência; vegeta na malevolência, no egoísmo e na crueldade, não na ingenuidade e na estupidez. Por isso é que se desculpa o ignorante e se perdoa o mau. Enquanto culpável, só a vontade pode, na vertigem da sua pura liberdade, ser destinatária de um acto misericordioso.¹²

Atendamos, por fim, a Emmanuel Levinas, para quem a misericórdia releva de uma espécie de injunção ética cuja concretização se explicita numa “justiça-para-além-da-justiça”, prévia e irreductível à ordem jurídico-judicial e ao dispositivo político-legislativo. A “justiça-para-além-da-justiça” que acolhe a máxima diferenciação do outro, não opera à margem ou em contramão ao direito: para que o outro se torne concreto e efectivo, é necessário que a lei ou o direito deste se possa comigo inscrever numa justiça-direito, numa legislação, capaz de comparar, em pé de igualdade, aquilo que, pela sua singularidade, é incomparável. Nesse sentido, a justiça como corpo jurídico, fica sempre sujeita ao imperativo da responsabilidade ética, num enlace de vinculação tal que a consciência retroprojectada na face do outro não pode deixar de compreender que «a justiça nasce da caridade».¹³ Diante do outro como total e puramente outro, e portanto separado ou santo em sentido horizontal ou vertical, qualquer sujeito está ontologicamente projectado para a caridade, para a misericórdia e, *ipso facto* para justiça (a tal que antecede e excede a justiça jurídica). Misericórdia, caridade e “justiça-para-além-da-justiça” estão inexoravelmente imbricadas. Não se

12. Cf. JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Le Pardon*, Paris: Aubier, 1967, pg. 98 ss.

13. Cf. LEVINAS Emmanuel, «Philosophie, Justice et Amour» in *Entre Nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset, 1991, pp. 125-126

trata, portanto, de rejeitar, contestar ou desqualificar o direito e a política, mas antes de deduzir a sua necessidade exibindo, acto contínuo, os seus limites éticos.¹⁴ Sob a alçada destes limites éticos, fica o Estado investido não como dono do político, mas como seu cuidador. Enquanto condição de possibilidade da autoridade política, o Estado não tem de ter ou de apadrinhar uma ética, mas deve acima de tudo tutelar o poder infinito e ilimitado do outro, garantindo a passagem da relação ética à socialidade fraterna e justa.¹⁵ Em suma, «para Lévinas a ordem do *socius*, do político e do jurídico, a ordem da reciprocidade, da igualdade, da comparação dos incomparáveis enquanto cidadãos (...) de responsabilidade ilimitada, é uma ordem pós- ou pré-ética. Na responsabilidade extravagante, anárquica e ilimitada, que lhe é própria, a ordem ética, a ordem do humano – uma ordem que advém do interhumano, da não-indiferença do eu pelo-s outro-s, seus próximos, – é absolutamente originária. Arquioriginária.»¹⁶

Após este breve excursus filosófico, noções como cuidado, desvelo e solicitude não são ficções que exorbitam da realidade social e política; elas fazem realidade, aí onde justamente importa acolher o “outro” na sua desafiante singularidade e acudi-lo na sua interpeladora fragilidade. A ser assim, talvez faça todo o sentido incluir a provocadora hipótese de uma «democracia compassiva» [*démocratie compassionnelle*] – tal como a formulou recentemente a reputada filósofa política e moral Myriam d’Allonnes¹⁷ – como possível solução para superar os desafios críticos com que a humanidade se debate presentemente à escala global, nos planos social e económico.

14. Cf. *Idem*, «Dialogue sur le penser-à-l’autre» in *Entre Nous, Essais sur le penser-à-l’autre*, op. cit., p. 239

15. Cf. *Idem*, «L’État de César et l’État de David» in *Au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*, Paris: Les Editions de Minuit, 1982, pg. 215

16. BERNARDO Fernanda, «Da responsabilidade ética à ético-político-jurídica: a incondição da responsabilidade ética enquanto incondição da subjectividade segundo Emmanuel Lévinas», in *Revista Filosófica de Coimbra* 9 (2000) 17, pp. 94-95

17. Cf. D’ALLONNES Myriam, *L’homme compassionnel*, Paris: Seuil, 2008, pp. 38-44

4. Vertente praxiológica

4.1. A irradiação evangélica e eclesial da misericórdia

Recorrendo ao *background* reflexivo do magistério eclesial sobre a misericórdia – ou, de forma oblíqua, a propósito dela –, cumpre destacar três pontífices que, a título exemplificativo, dedicaram persistente atenção ao tema: Paulo VI, João Paulo II e Francisco

Paulo VI, como é sabido, orientou a Igreja através de um dos períodos mais difíceis da sua história. Apesar de tudo, e talvez por isso mesmo, envolveu-se com desassombrada visão teológica e pastoral num Concílio que conserva de forma indelével a sua marca pontifical. Visitou dioceses dos cinco continentes, como nenhum pontífice anteriormente o tinha feito, abrindo, de caminho, um diálogo quer intrarreligioso entre cristãos desavindos, quer interreligioso entre monoteísmos que se olhavam (e porventura ainda olham) de soslaio, realizando uma tanto mediática quanto profética visita a Jerusalém. Percebe-se, portanto, a relevância teológico-pastoral que, no seu pontificado, assumirá o conteúdo ético da *humanização* e o significado teológico do *Reino de Deus*, em vista dos quais cunhou a elegante expressão «*civilização do amor*», utilizada pela primeira vez no Pentecostes de 1970 e comentada no encerramento do Ano santo de 1975.

Com o papa João Paulo II, o desígnio de uma civilização do amor adquire renovados contornos. Enquanto polaco, Karol Wojtyła testemunhou na carne o terror da Segunda Guerra, a ascensão e queda do nacional-socialismo e do comunismo soviético, sempre alentado pela ideia de que a dignidade da pessoa deve envolver o cerne da caridade cristã num claro compromisso ético segundo três grandes eixos da promoção humana: 1. a causa da justiça social, em face dos desequilíbrios económicos; 2. a causa da paz, em face da inflação belicista; 3. a causa da liberdade, em face de derivas totalitárias. Nada de estranho que, enquanto pontífice, tenha dado um particular realce à misericórdia bíblica, dedicando-lhe inclusivamente uma encíclica intitulada *Dives in misericordia*. Nela suten-

ta que a Igreja é chamada a proclamar e a introduzir na vida o mistério da misericórdia, revelado no mais alto grau em Jesus Cristo: «a misericórdia tem o condão de conferir à justiça um conteúdo novo, que se exprime do modo mais simples e pleno, no perdão. O perdão manifesta (...) um processo de «compensação» e de «trégua» que é a característica da justiça, <sendo que> o cumprimento das condições da justiça é indispensável (...) para que o amor possa revelar a sua própria fisionomia.»¹⁸

É, todavia, com Francisco, papa que “chega do fim do mundo” – como surpreendentemente começou por se apresentar – que a reflexão sobre a misericórdia é explicitamente elevada à condição de arquitrave que sustenta a vida da Igreja. Nesse sentido, permito-me destacar, de entre um sem número de muitos outros possíveis, um exemplo de aplicação interlocucionária da misericórdia, ao qual nem sempre se tem dado o devido realce: o do diálogo inter-religioso do cristianismo com o judaísmo e o islamismo, tendo em conta a forma como o fenómeno religioso interfere decisivamente com os enredos geopolíticos do tempo presente. São bem ilustrativas, a propósito desse infatigável desígnio ecuménico, as palavras de Francisco na bula de proclamação jubilar *Misericordiae Vultus*: «Possa este Ano Jubilar, vivido na misericórdia, favorecer o encontro com estas religiões e com as outras nobres tradições religiosas; que ele nos torne mais abertos ao diálogo, para melhor nos conhecermos e compreendermos; elimine todas as formas de fechamento e desprezo e expulse todas as formas de violência e discriminação.»¹⁹ Maior clareza seria difícil...

Entrego à voz teologicamente autorizada de Walter Kasper, a partir do seu recente estudo *A Misericórdia. Conceito fundamental do Evangelho e Chave da vida cristã*, designadamente no sétimo capítulo intitulado «A Igreja sujeita à medida da Misericórdia»²⁰, a tarefa crítica de explicitar

18. JOÃO PAULO II, *Dives in misericordia*, IV, 6

19. FRANCISCO, *Misericordiae vultus*, 23

20. KASPER Walter, *A Misericórdia, Condição Fundamental do Evangelho e Chave da Vida Cristã* [=

duas linhas de força que, em meu entender, podem sintetizar o breve périplo pela reflexão dos três papas mencionados.

Primeiro ponto: a misericórdia não se reduz a um piedoso sentimento, para consumo privado da consciência individual de cada cristão, mas signo incarnado de uma vivência efectiva que toda a Igreja é chamada a viver comunitariamente como dom de si para o mundo. Reelaborando o tópico antropológico da corporeidade que, como vimos, constitui condição *sine qua non* para que o ser humano possa tocar e deixar-se tocar no seu enraizamento situacional e acontecimental, W. Kasper mostra em que medida a Igreja é, pela sua pertença ao corpo de Cristo, sacramento da presença eficaz de Cristo no mundo. Pertença essa caucionada por um evangelho de misericórdia que Jesus Cristo pessoalmente encarna na sua própria vida, constituindo, por isso, critério de medida da acção cristã, relativamente ao qual a Igreja deve continuamente medir-se de forma autocrítica, antes mesmo de medir seja o que for.

Segundo ponto: como anunciar de forma credível a medida da misericórdia? Nada de pior pode acontecer ao discurso sobre o que a vida deve ser, se ele for contraditado por uma acção discursivamente distanciada da vida. Mais: a forma como o cristão coloca o discurso em acção em contextos de anúncio, divulgação ou debate, contrai a exigência de uma eticidade discursiva assente na benevolência interlocucionária e na boa-fé interpretativa, sem a qual o procedimento persuasivo não se torna digno de confiança e, por isso, disponível para uma relação comunicacional.

Barmherzigkeit, Grundbegriff des Evangeliums - Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg - Basel - Wien: Herder, 2012], Parede: Lucerna, 2014, pp. 191-218

4.2. Impacto social: a misericórdia como fundamento de uma ética social cristã

Expostos alguns aspectos inerentes à irradiação eclesial da misericórdia, importa agora, em jeito de desenlace final, auscultar até que ponto a misericórdia se pode assumir como fundamento de uma ética social cristã.

Começo por me socorrer, para o efeito, do *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, onde, à luz desse notável corpo de ensinamentos, nos deparamos com uma original e inesperada alusão ao conceito de *caridade social e política*: «a caridade social e política não se esgota nas relações entre as pessoas, mas desdobra-se na rede em que tais relações se inserem, que é precisamente a comunidade social e política (...). O próximo a ser amado apresenta-se “em sociedade”, de sorte que amá-lo realmente (...) no plano social significa (...) valer-se das mediações sociais para melhorar a sua vida ou remover os factores sociais que causam a sua indigência. Sem dúvida alguma, é um acto de caridade a obra de misericórdia com que se responde aqui e agora a uma necessidade real e inadiável do próximo, (...) <bem como> o empenho (...) de organizar e estruturar a sociedade de modo a que o próximo não se venha a encontrar na miséria. (...) Para tornar a sociedade mais humana (...) é necessário revalorizar o amor na vida social – nos planos político, económico, cultural –, fazendo dele a norma constante e suprema do agir (...): somente o (...) amor benevolente a que chamamos “misericórdia” é capaz de restituir o homem a si próprio.»²¹

O vislumbre de um efectivo impacto social da misericórdia não constitui apenas uma mera possibilidade hipotética, aberta à vivência eclesial do evangelho, mas, pelo contrário, constitui mesmo uma das suas mais reais e indeclináveis condições de possibilidade. Nesse sentido insistiu, aliás, o papa Francisco, na sua Exortação apostólica *Evangelii gaudium*,

21. COMPÊNDIO DE DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA, org. Conselho Pontifício «Justiça e Paz», Lisboa: Principia Editora, 2005, 208; 582

assinalando em que medida a prática da misericórdia deve conter uma efectiva dimensão social e política, o que implica, para o cristão, assumir a exigência de cooperar na resolução das causas estruturais da pobreza e empenhar-se na promoção de um desenvolvimento económico integrado e sustentável. Ao inciso «pobres sempre os tereis convosco» (Mc 14,7; Mt 26,11; Jo 12,8), a resposta imediatamente simétrica deveria ser «dai-lhes vós mesmos de comer» (Mc 6,37; Mt 14,16; Lc 9,13). Trata-se, afinal, de oferecer à prática cristã da justiça social um renovado conceito de solidariedade: nesse sentido, «embora um pouco desgastada e, por vezes, até mal interpretada, a palavra “solidariedade” significa muito mais do que alguns actos esporádicos de generosidade; ela supõe a criação duma nova mentalidade que pense em termos de comunidade, (...) reconhecendo a função social da propriedade e o destino universal dos bens (...) de modo a servirem melhor o bem comum, pelo que (...) estas convicções e práticas de solidariedade, quando se fazem carne, abrem caminho a outras transformações estruturais e tornam-nas possíveis.»²²

A ênfase posta por Francisco nonexo entre justiça e misericórdia atingirá a sua plena maturação na proclamação jubilar *Misericordiae Vultus*, ao sublinhar o papel insubstituível da *sociedade civil*: «a justiça é um conceito fundamental para a sociedade civil, normalmente quando se faz referimento a uma ordem jurídica através da qual se aplica a lei. Por justiça entende-se também que a cada um deve ser dado o que lhe é devido. (...) Esta visão, porém, levou não poucas vezes a cair no legalismo, mistificando o sentido original e obscurecendo o valor profundo que a justiça possui. [...] O apelo à observância da lei não pode obstaculizar a atenção às necessidades que afectam a dignidade das pessoas.»²³

Finalmente, cabe ao princípio do «bem comum», amplamente desenvolvido por Francisco na carta encíclica *Laudato si*, delimitar o horizonte de sentido a partir do qual a articulação de todos os aspectos acaba-

22. FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, 188-189

23. *Idem*, *Misericordiae vultus*, 20

dos de enumerar adquirem relevância eclesial e social. Desprendido das suas múltiplas e imediatas desfigurações politológicas e económicas, o princípio do bem comum passa a receber uma estimulante refiguração à luz do conceito – mais do que inovador, provocador – de *ecologia integral do humano*: «a ecologia integral é inseparável da noção de bem comum, princípio este que desempenha um papel central e unificador na ética social. (...) O bem comum pressupõe o respeito pela pessoa humana enquanto tal, com direitos fundamentais e inalienáveis orientados para o seu desenvolvimento integral. Exige também os dispositivos de bem-estar e segurança social e o desenvolvimento dos vários grupos intermédios, aplicando o princípio da subsidiariedade. (...) O bem comum requer a paz social, isto é, a estabilidade e a segurança de uma certa ordem, que não se realiza sem uma atenção particular à justiça distributiva, cuja violação gera sempre violência.»²⁴

Em síntese: à troika conceptual “Misericórdia - Justiça Social - Bem Comum”, deve corresponder simetricamente, na praxis cristã, uma relação ternária – apetecia-me dizer trinitária... – contituída pelo nexo “Ética social - Sociedade Civil - Ecologia humana”.

Ora, o facto de, na sua maioria, as sociedades humanas se encontrem tuteladas, pelo menos nominalmente, por Estados de “Direito”, já seria, à partida, mais que suficiente para, no cruzamento dos dois trinómios mencionados, assegurar um mínimo de condições e requisitos para garantir aquilo a que nos habituámos a considerar como condições dignas de realização humana. Na verdade, sucede que esse modelo começa a exhibir alguns preocupantes sinais de erosão sistémica, devido à inversão estrutural – para não dizer tendencialmente paradigmática – de uma praxis política outrora autónoma e independente na sua legitimação electiva, mas hoje tentacularmente capturada pelo poder não escrutinado de um Mercado sem rosto, assente, a meu ver, em dois pés de barro: por um lado, num sistema dissipador de consumo sem reaproveitamen-

24. *Idem, Laudato si*, 156-157

to de excedentes e, por outro, numa lógica darwinista de competição sem reinclusão dos mal-sucedidos. Enfim, talvez estejamos a assistir à subversão do paradigma clássico do mercado sujeito à tutela política na mistificação suprapolítica de um Mercado de “Mercados” cujas derivas financeiras espelham um péssimo simulacro de prodigalidade “esbanjadora” e “sem retorno a casa” (reportando-nos à nossa parábola), isto é sem domiciliação numa *oikoumene*, numa “casa comum” que, por não ter ninguém por dono, deveria ser um *éthos* onde todos se sentem alguém.

Passo, por fim, a enunciar um brevíssimo conjunto de desafios que abrem a dimensão política a uma ética social configurada pela misericórdia.

Desde logo, sublinho o apelo personalista a uma ética da vulnerabilidade prefigurada na figura do pobre. Quem é o pobre hoje? Porventura o desempregado, o endividado, o negligenciado, o violentado (sobretudo em contexto doméstico ou intrafamiliar), o traficando, o refugiado, a somar a todos os outros tipos convencionais já conhecidos (o mendigo, o sem-abrigo, o toxicodependente, etc.). Todos eles revelam no tempo presente as faces sinistras da vulnerabilidade a carecer de uma urgente incorporação social da misericórdia.

De seguida, destaco o apelo ético à vinculação entre o exercício da justiça e a prática da caridade. Solidariedade e caridade não têm de viver separadas pelo suposto abismo conceptual entre a fria distância da normatividade jurídica e a calorosa aproximação da caridade ao próximo. Muito se ganharia em pulverizar essa dicotomia, abrindo-nos ao apelo de uma ética social, no interior da qual a mensagem cristã incorpora a justiça como categoria que envolve e preenche a proclamação ética da caridade.

Além do mais, realço a tensão entre solidariedade e benevolência em vista de um compromisso social cristão. A empatia, enquanto expressão antropológica da solidariedade social, decorre da manutenção de um pacto de confiança que só a benevolência pode garantir. Querer o bem

de alguém apenas por querer o bem dele, e não porque daí tenha de resultar um bem para aquele que o pratica, constitui porventura o alicerce que sustenta a dinâmica inclusiva da solidariedade, sem que esta, porém, se possa desvincular de um conexo princípio de responsabilidade.

Finalmente, importaria entender a “benevolência compassiva” como rosto exterior da Misericórdia, e, por seu turno, a Misericórdia como “fisionomia interior” do compromisso social. Independentemente das ambiguidades e vicissitudes histórias que os atravessam, os exemplos das Santas Casas da Misericórdia mostram até que ponto a prática da mesma se pode operacionalizar como modelo criativo de empreendedorismo social, ocupando um espaço intermédio entre a licitude do interesse privado e a legitimação do interesse público, limiar que, apesar de todos os usos e abusos a que a palavra tem sido sujeita, podemos designar de *sociedade civil*.²⁵ Enquanto experiência política marcadamente ocidental, a sociedade civil emergiu de um complexo processo de diferenciação e de cooperação societárias para responder ao desafio humano de articular o difícil equilíbrio entre a tutela pública do Estado e a iniciativa privada do Mercado, no legítimo anseio de abrir entre esses dois pólos um limiar intermédio de autonomia criativa capaz de viabilizar uma gama multiforme de necessidades, expectativas e potencialidades em vista do bem comum. Assim, e em termos muito genéricos, poder-se-ia definir a sociedade civil como uma rede intermédia de bens e serviços facultados por instituições de origem privada e finalidade pública cuja cooperação espontânea e criativa visa a prossecução de actividades artísticas, cívicas, recreativas, filantrópicas, espirituais, assistenciais, sociais e económicas, articulando de forma organizada interesses, meios e recursos em vista da promoção do bem comum. Ao preencher mediacionalmente o limiar onde o Estado e o Mercado se bifurcam nos seus interesses e se entrecrocaram nas suas finalidades, a sociedade civil oferece às comunidades

25. Conceito introduzido na reflexão politológica portuguesa, em finais da década de 70, num ainda pouco divulgado artigo de MOREIRA Adriano, «Estado, Igreja e Sociedade civil», in *Revista Portuguesa de Filosofia* XXXV (1979) 4, 337-349

humanas organizadas uma possibilidade de realização criativa que combina simultaneamente a liberdade de iniciativa, típica da esfera privada, bem como a prossecução do bem comum, típica da esfera pública. É nesta mistura bem doseada de estímulo à iniciativa privada e de paixão pelo bem comum que se plasma a vida social no seu todo, através de um processo de complexificação reticular e de subsidiariedade matizada.

Conclusão

Quando, para um cristão socialmente comprometido, o bem comum se converte num *pathos* em razão do qual incorpora as energias criativas das comunidades humanas, nem a misericórdia precisa de ser encenada como disfarce espiritual da solidariedade, nem, ao invés, a solidariedade precisa de ser desqualificada como farsa social da misericórdia. Por isso mesmo, talvez a forma mais socialmente cristã de abordar alguém que se apresenta pela primeira vez não devesse declinar-se na trilogia Quem és? De onde és? O que fazes? Mas antes, Como estás? Nesta ontológica permanência humana no “estar-estando-contigo-e-por-ti” habita a Misericórdia.

Por insondável e inefável mistério, a forma de Deus “ser” é “estar conosco”, i.e. fazer-se carne e habitar entre nós (Jo 1,14); deixar-se tocar por nós (nem que seja na orla da túnica: Mc 5,28; 6,56; Mt 9,20; Lc 8,44) para nos tocar e poder incorporar-se em nós. «E quem dizeis vós que eu sou?» (Mc 8,27; Mt 16,13; Lc 9,18). Na abissal impossibilidade de Lhe dizer «Eu sou aquele que sou» (Ex 3,14), ainda nos resta um ápice de oportunidade para dizê-lo: «O nome de Deus é Misericórdia»²⁶.

Bibliografia

ARISTOTELIS *Atheniensium Respublica*, ed. Frederic KENYON, Oxford: Oxford University Press, 1963
BAILLY Anatole, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Hachette, 1997

26. FRANCISCO I [BERGOGLIO Jorge M.], *O Nome de Deus é Misericórdia* [= FRANCESCO, *Il nome di Dio è Misericordia*: Casale Monferrato: Piemme, 2016], Lisboa: Planeta Editora, 2016

- BERNARDO Fernanda, «Da responsabilidade ética à ético-político-jurídica: a incondition da responsabilidade ética enquanto incondition da subjectividade segundo Emmanuel Lévinas», in *Revista Filosófica de Coimbra* 9 (2000) 17, pp. 63-96
- CHANTRAINNE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. I-II, Paris: Ed. Klincksieck, 1968-80 [reed. 1984]
- COMPÊNDIO DE DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA, org. Conselho Pontifício «Justiça e Paz», Lisboa: Principia Editora, 2005
- COTHAM Perry (Ed.), *Christian Social Ethics*, Grand Rapids (MI): Baker Book House, 1979
- CRONIN Kieran, *Rights and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992
- D'ALLONNES Myriam, *L'homme compassionnel*, Paris: Seuil, 2008
- FORELL George, *Ethics of Decision: An Introduction to Christian Ethics*, Philadelphia: Fortress Press, 1955
- FRANCISCO I [BERGOGLIO Jorge M.], *A Alegria do Evangelho* [= *Adhortatio Apostolica Evangelii gaudium*, 24.II.2013, in *Acta Apostolicae Sedis (AAS)* 105 (2013) 1019-1137], Lisboa: Edições Paulinas, 2013
- FRANCISCO I [BERGOGLIO Jorge M.], *Louvado Sejas* [= *Littera encyclica Laudato Si*, 24.05.2015, Libreria Editrice Vaticana], Lisboa: Edições Paulinas, 2015
- FRANCISCO I [BERGOGLIO Jorge M.], *O Nome de Deus é Misericórdia* [= *Il nome di Dio è Misericordia*: Casale Monferrato: Piemme, 2016], Lisboa: Planeta Editora, 2016
- FRANCISCO I [BERGOGLIO Jorge M.], *O Rosto da Misericórdia* [= *Bulla de Iubilaeo Misericordiae Vultus*, 11.04.2015, Libreria Editrice Vaticana], Lisboa: Edições Paulinas, 2015
- GAUDIUM ET SPES [= *Constitutio pastoralis Gaudium et Spes*, 07.12.1965, AAS 58 (1966) 1025-1115], in Vaticano II. Mensagens Discursos Documentos, São Paulo: Edições Paulinas, 2007
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Le Pardon*, Paris: Aubier, 1967

- JOÃO PAULO II [WOJTYLA Karol], *Deus rico em misericórdia* [= *Littera encyclica Dives in Misericordia*, 30.II.1980, in *Acta Apostolicae Sedis (AAS)* 72 (1980), 1177–1232], Lisboa: Edições Paulinas, 1999
- KASPER Walter, *A Misericórdia, Condição Fundamental do Evangelho e Chave da Vida Cristã* [= *Barmherzigkeit, Grundbegriff des Evangeliums - Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg - Basel - Wien: Herder, 2012], Parede: Lucerna, 2014
- LALLOZ Jean-Pierre, *Le champ lexical du pardon*, in <http://www.philosophie-en-ligne.com/page9.htm> [visto em 24/01/2016]
- LEÃO MAGNO [SÃO], *Sermo IX*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, LIV, ed. Jaques-Paul MIGNE, Paris: Garnier, 1844-94, 161-162
- LEVINAS Emmanuel, *Au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*, Paris: Les Editions de Minuit, 1982
- LEVINAS Emmanuel, *Difficile liberté*, Paris: Le Livre de Poche, 1984
- LEVINAS Emmanuel, *Entre Nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset, 1991
- LEVINAS Emmanuel, *Nouvelles Lectures Talmudiques*, Les éditions de Minuit, Paris: 1996
- MOREIRA Adriano, «Estado, Igreja e Sociedade civil», in *Revista Portuguesa de Filosofia XXXV* (1979) 4, 337-349
- MOTT Stephen, *Biblical Ethics and Social Change*, New York: Oxford University Press, 1982
- MOUNIER, Emmanuel, *O personalismo*; trad. Artur Morão, Lisboa: Texto & Grafia, 2010
- MOUNIER, Emmanuel, *Tratado del carácter*, ed. Carlos Ducrettet, Buenos Aires: Ediciones Antonio Zamora, 1955
- PLATONIS *Respublica*, ed. Simon SLINGS, Oxford Classical Texts, Oxford: Clarendon Press, 2003
- PLUTARQUE, *Solon*, in *Vies*, tome II, ed. Robert FLACELIÈRE – Émile CHAMBRY – Marcel JUNEUX, Paris: Les Belles Lettres, 1961

- SCHELER Max, *Esencia y formas de la simpatía* [= *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn: F. Cohen, 1923], trad. José Gaos, Buenos Aires: Editorial Losada, 2004
- TILLICH Paul, *Love, Power, and Justice: Ontological Analyses and Ethical Applications*, New York: Oxford University Press, 1960
- TOMAS DE AQUINO [SANTO]. *Suma teológica*, ed. bilingüe dir. Francisco BARBADO VIEJO, Madrid: BAC, 1959

**Proveniência
dos artigos**

A filosofia e a personalização ética da moral em contexto educativo [2008], texto inédito

A relação protensiva entre Fé e Razão na Filosofia Medieval [2003], in REIMÃO Cassiano (org.), *O círculo hermenêutico entre a fé e a razão*, Lisboa: Universidade Católica Editora, pp. 31-39 [texto revisto]

Antero de Quental e a Existência como Vertigem [1991], in *Cadernos de Filosofia*, publicação da Associação de Estudantes de Filosofia da Univ. Católica Portuguesa, 1989-1993 [texto revisto]

António Ferreira Gomes e o pensamento social cristão [2000], coautoria Mendo Castro HENRIQUES, coord. Paulo Bernardino, *Actas do Colóquio Profecia e Liberdade*, Porto: AIS, 209-234

As fisionomias sociais e culturais da misericórdia. Da parábola religiosa à provocação filosófica [2016], in *Vida Consagrada*, Ano XXXVI, nº 400, Julho/Julho, p. 207-226 [texto revisto]

A-teísmo, anti-teísmo e hiper-teísmo: antecedentes gregos na trilogia *Apolo-Orfeu-Dioniso* [2004], in *Itinerarium* 180 ano L, pp. 385-392 [texto revisto]

Considerações sobre a Europa. Realizar o passado, agindo no presente a-fazer como futuro [1992], in *Cadernos de Filosofia*, publicação da Associação de Estudantes de Filosofia da Univ. Católica Portuguesa, 1989-1993 [texto revisto, reintitulado e actualizado]

Cultura e horizonte de sentido. Reflexões (in)conclusivas a propósito de HG Gadamer [2003], in REIMÃO Cassiano (org.), *H.-G. Gadamer. Experiência, Linguagem e Interpretação*, Lisboa: Universidade Católica Editora, pp. 147-153 [texto revisto e reintitulado]

Da beleza do discurso ao discurso da acção: as raízes gregas da oratória e da retórica [2015], in Covilhã UBI: site www.lusosofia, pp. 1-21 [texto revisto]

Da Queda e Endividamento como figurações onto-éticas da culpabilidade [2003], in *Didaskalia*. Homenagem a Manuel Isidro Araújo Alves, vol. XXXIII, fasc.s 1 e 2, pp. 559-575 [texto revisto]

Desafios éticos da Vida Consagrada: do testemunho eclesial ao compromisso social [2012], in AAVV, Concílio Vaticano II. Renovação e Esperança. Desafios à Vida Consagrada 50 anos depois (1962-2012), Lisboa: CIRP, 191-209 [texto revisto]

Deus e Movimento no Livro XII da *Metafísica* de Aristóteles: a teologia na encruzilhada da filosofia primeira e da epistemologia [2001], in *Didaskalia*, vol. XXXI, fasc. 2, pp. 71-115 [texto revisto]

Do estético amor da sabedoria à sabedoria do amor oblato [2007], in AA.VV., *Construir a Civilização do Amor*, Lisboa, pp. 97-115 [texto revisto]

Do Poder do Sagrado à Sacralização do Poder: precedentes gregos de uma Teologia Política? [2019], in *Secularização e Teologia Política*, coord. e org. António Bento, José Maria Silva Rosa e José António Domingues, Lisboa: Documenta, pp. 25-37

Em louvor da cria[c]tividade ética [2017], in *Florilégio Medieval*. Itinerários Filosóficos com Joaquim Cerqueira Gonçalves, volume especial *Itinerarium*. *Revista de Cultura*, 62, 215/216, pp. 611-622

Enraizamento e Desenraizamento em Simone Weil: o Trabalho como Mediação incarnada entre Deus e Mundo [2017], texto inédito

Léon Dehon: personalismo e ética social-cristã no séc. XIX [2007], in AA.VV., *Construir a Civilização do Amor*, Lisboa: SCJ, pp. 149-169 [texto revisto e reintitulado]

Lógica da Linguagem e Jogo de Comunicação. Da revolução analítica à reviravolta hermenêutica [2012], in Covilhã UBI: site www.lusosofia.pt, pp. 1-37 [texto revisto]

Mediação tipológica e acção discursiva, Apresentação pública da obra de Francisco Paiva, Auditórios: Tipo e Morfologia» [2012], in Covilhã UBI: site www.lusosofia.pt, pp. 1-17 [texto revisto]

O Cuidado com-sentido e (con)sagrado da Vida [2017], in *Vida Religiosa*, 37, 410, pp. 611-622, pp. 292-212 [texto revisto]

Religião, Cultura e Sociedade. Implicações sociais da Eucaristia [2008], in AA.VV., *Eucaristia e Missão na Vida Consagrada*, Lisboa: Paulinas, pp. 98-113 [texto revisto e reintitulado]

Sociedade Civil e Associativismo. A arte de viver em comum [2017], in PIRES Basileu et al. (coord.), *O contributo do associativismo para a defesa do património*, Centro Cultural de Balsamão, pp. 39-59 [texto revisto]

Teologia Filosófica e Filosofia da Religião: uma discreta e tangível (des) continuidade na Metafísica de Aristóteles [2000], texto inédito

ANTÓNIO CAMPELO AMARAL

Professor Auxiliar da Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior (onde lecciona e investiga desde 2004), tendo também exercido docência na Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa - Lisboa (1996-2003) e ainda no Curso de Ciência Política da Universidade Internacional, como docente convidado (1996-2002). Obteve os graus de Licenciatura (1994) e de Mestrado (1998) em Filosofia na Universidade Católica Portuguesa – Lisboa, e de Doutoramento (2014) em Filosofia na Universidade da Beira Interior. Assegura presentemente leccionação nas áreas de Filosofia e Cultura Clássica, Éticas aplicadas, Ciência Política e Arte da Medicina, desenvolvendo investigação centrada na Filosofia Antiga (sobretudo aristotélica), Pensamento e Cultura Clássica, Filosofia Prática, Teorias da Decisão, Cultura e Religião e Tradução de textos clássicos gregos. Desde 2014 faz parte do conselho editorial e assegura a co-direcção da Lusosofia. Biblioteca Online de Filosofia e Cultura. Integra o corpo de tradutores das Obras Completas de Aristóteles (com edição crítica em curso na Imprensa Nacional-Casa da Moeda) e é membro da Sociedade Portuguesa de Filosofia.

Editora LabCom.IFP

www.labcom-ifp.ubi.pt