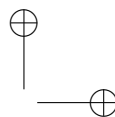
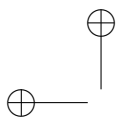


**A QUESTÃO ÉTICA
em Vergílio Ferreira**

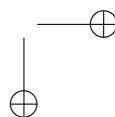
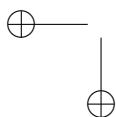
José Antunes de SOUSA

2006

www.lusosofia.net



LUSO Sofia:press



A Questão Ética em Vergílio Ferreira

José Antunes de SOUSA

Índice

1 – Ética vergiliana e a sua fundamentação	3
2 – Uma Ética da condição humana	12
3 – O sistema moral e a lei	14

SIGLÁRIO¹

AB - Alegria Breve
AN - Apelo da Noite
AF - Até ao Fim
AP - Aparição
AT - Arte Tempo
CF - Carta ao Futuro
Cfi - Cântico Final
EP - Estrela Polar
EI (1,2,3,4,5) - Espaço do Invisível
IC - Invocação ao Meu Corpo
IDM - Interrogação ao Destino Malraux

¹ As citações far-se-ão sempre com a sigla da obra em causa, seguida do número da(s) página(s), tendo em conta que essa numeração se referirá às edições constantes da Bibliografia.

MO - Do Mundo Original

NN - Nítido Nulo

NT - Em nome da Terra

P - Pensar

RS - Rápida, a Sombra

SS - Signo Sinal

TF - Na Tua Face

VJ - Vagão “J”

* * *

É, cremos bem, neste “problema-polo” fundamental que todos os demais problemas de Vergílio Ferreira se reverterem – como equilibrar-se naquele desnudo desamparo ontológico, isto é, como integrar na vivência quotidiana uma razão que possa “aguentá-lo” em harmonia na inteireza de si, apesar da experiência desagregadora dum tempo duracional, dum tempo de morte². É do confronto desconfortável entre o espanto maravilhado de ser-se e o ver-se ser tão para além do que ao simplesmente ser conviria que nasce, irreprimível, no homem uma dilacerante interrogabilidade tangencial, na busca ansiosa de uma pacificação, de uma resposta que lhe sossegue o coração. E é tão constitutivo do humano esse intérimo interrogar que é nisso – o interrogar o seu tempo – que a cultura justamente se realiza³, mas é, paradoxalmente, o poder deixar de interrogar, isto é, o encontrar uma razão que disso nos dispense, que alimenta o sonho de toda a cultura (cf. EI 4, p. 71). Porque

² “Direi que o meu problema básico não mudou? Recuperar uma estabilidade na desagregação!” (MO, p. 17).

³ “Convém, porém, que eu explique o que entendo por cultura: ela não é somente o armazenar de conhecimentos (...), mas é antes a capacidade de interrogar o nosso tempo, como nem todos já aceitaremos ou teremos reflectido” (EI 1, p. 210).

a cultura não exprime mais que o desígnio universal da “livre realização do homem” (EI 4, p. 133). E realizar-se é o mesmo que cumprir-se. E aqui o drama que, invencível, se nos cola ao sangue: quiséramos uma razão por que nos pudéssemos realizar, mas a única razão para isso é o facto de não haver razão nenhuma que não seja a razão de nós, aquela que se nos faz imperativa no acto mesmo de isso ser do nosso “equilíbrio interior”, de se nos dar em expressão de fidelidade ao ser que somos e que assim nos vemos ser.

1 – Ética vergiliana e a sua fundamentação

Fundamentar uma Ética, mesmo que não haja como fundamentá-la – este poderia ser o tom paradoxal da construção vergiliana de uma Ética que, para sê-lo, não deveria ter que ser construída. À Ética fundamenta-a uma razão transcendente universalmente entendida e vivida como a própria razão por que se vive: “Toda a Ética assenta num pressuposto indiscutível que fundamente uma norma” (EI 4, p. 275). Assentava, porque com o fim do sonho com aquilo que ao homem transcendesse, ficámos sem âncora com que nos pudéssemos firmar. Sem um destino num céu, entretanto esvaziado, a que arrimar-se o homem senão a si mesmo? Não morreu nele o sonho da divindade, mas foi preciso que nesse sonho passasse a caber o homem só. Só o homem e o homem sózinho, reconduzido agora ao absoluto da sua essencialidade humana, em que o excesso inundante da vida que lhe coube o define como homem e se constitui na única razão por que deve sê-lo. E é aí, no “íntimo e profundo” do homem, onde mora o milagre que o constitui no ser que é, que tudo se tem que aceitar, já que tudo se resume, afinal, a “tomar sobre nós o fardo de ser” (CC 1, p. 39). E aqui se nos insinúa uma característica essencial da ética vergiliana, que a teve: a sua referencialidade ontológica. Expressamente evitamos a expressão “uma ética refe-

rida a um fundo ontológico” porque importa acautelar que é num giro estritamente auto-referencial que, como veremos, essa ética se justifica. Nada de fora do “eu” virá em nossa ajuda e é com o que da radical solidão ontológica se nos impõe que teremos que haver-nos. Tudo no apertado (ou ilimitado ?) círculo de “um mundo único”, que é lá que “tudo quanto é da realidade externa ou interna” acontece. Tudo aí, numa estrita “dimensão natural”⁴. Assim, um certo “irracionalismo” que vem do excesso de uma alma a abarrotar de emoção o integra também Vergílio na pura realidade humana, incluindo “as perigosas vias que levam à Transcendência” (Ibidem). Não recusa, pois o natural desejo de uma mão divina que lá do céu o socorresse, o que sim recusa é que seja natural que de lá venha seja o que for. E ao homem o que resta é integrar “entre os sonhos para o futuro” esse desejo reconvertido em calma e serena assunção da “simples e calma e serena” verdade de si. Ressoa assim em Vergílio a sentida exclamação terenciana, com a ressalva apenas (!) de que não é já “humano” esperar para o homem ajuda que não venha dele próprio. É lá, na zona primordial da consciência de que há no ser homem algo mais do que a experiência rasa e opaca de ser apenas, que o impulso verdadeiramente humanizante se dá⁵. É na distância miraculosa e infinitesimal e vertiginosa de “si a si” que tudo o que é humano se determina. É na distância infinita entre o saber, como sabe a centopeia, que se move a cem pés sem nunca se atrapalhar, e aquele outro de quem não apenas sabe mas sabe que sabe e com isso se faz homem, que se estabelece a própria história humana⁶. E a partir deste ápice vertiginoso da chispa consciencial

⁴ Cf EI 4, p. 193. E em EI 4, p. 93: “Porque o homem e o mundo têm o princípio e o fim em si mesmos e é numa dimensão “natural” que tudo aí acontece”. E em EI 5, p. 17: “a questão radical (...) é a de dar um sentido à vida. E a única resposta (...) é a de que a vida é já resposta bastante”.

⁵ “A “hominização” começa com sabermos-nos, com a presença de nós a nós próprios” (EI 3, p. 262).

⁶ “Tudo poderemos, em princípio, admitir para o animal, excepto que ele se distancia de si, se descobre entre aquele que sabe e o que sabe que sabe. E é

tudo passa a constituir uma questão interna e pessoal – como isso de ser homem e que devo fazer para sê-lo realmente. É uma questão a que nenhum homem, enquanto tal, se pode subtrair, uma vez que o impulso à acção é correlativo da própria consciência de ser-se – “agere sequitur esse”. E este o primeiro e único mandato a que Vergílio considera imperativo submeter-se: ser em plenitude o homem que é. E a isso nos obrigamos todos. Que é isso a humanidade – uma comunidade em que cada um se obriga categoricamente a ser homem, sem delegar em outrem o que lhe cabe exclusivamente a si. Até aqui – Vergílio situa-se sempre no pressuposto decretório da “morte de Deus” – ainda havia o valor indiscutível da Transcendência por que alinhar e pautar uma conduta, pois era lá no alto que o homem julgava realizar a sua plenitude. A própria morte era não mais que o transe superativo na via de um regresso ao Todo que a tudo de nós absorveria. Mas não, não há já esse Valor que tanto jeito deu “através das eras”⁷ e que, como o próprio Vergílio anota (cf EI 4, p. 69), motivou o espanto de Nietzsche, ao verificar que “há dois mil anos não nascia um deus” (Ib.). Porque é justamente nesse clarão aparicional de nós a nós próprios que o milagre da divindade humana acontece. Porque aí não é um tempo ek-stático, descentrante e desagregador, que acontece mas um eterno agora, uma espécie de parousia revelacional, em que o homem fica abismado no seu espanto, como se ao sair de si saísse também fora do tempo e ali, na obstinação auto-constituente da sua miraculosa singularidade, se garantisse ao exclusivo de si uma imunidade pessoal à brutal realidade estatística que certifica que toda a gente morre: “revertido a si, o homem é imortal” (NN, p. 168). Dir-se-ia que a consciência individual instaura a vida no próprio acto de instaurar-se como consciência dela. E ter consciência do “milagre” que é a

neste pequeno intervalo que se estabelece toda a história humana. Porque é nessa ínfima e infinita distância de si a si que ele funda todo o anseio de se realizar” (EI 4, p. 133).

⁷ “Nós sabemos, porém, que toda uma ordenação nova da vida se anuncia em torno da ausência desse Valor” (EI 4, p. 69).

vida em nós é vermo-nos na obrigação de a isso correspondermos, ou seja, é na visão do “excesso” que nos constitui que nos sentimos em falta, descentrados do que em nós é muito mais que nós, numa espécie de desnível ou hiato necessitante que à impossível “coincidência” conosco próprios nos impelisse. E assim, o impulso ontológico à acção, numa espécie de homeostasia humana, em que o homem não é homem senão no fazer por sê-lo, na busca estrénuo de um equilíbrio que se lhe escapa inclutavelmente⁸. E a um tão radical impulso à acção, contemporâneo do “puro espanto do interrogar”, (AN, p. 103) que melhor conviria que um fundamento que àquela interrogação originária se impusesse como uma resposta segura e à luz da qual todo o agir se justificasse e iluminasse? Um fundamento que é tudo quanto necessita uma ética da acção. Se é do hiato interrogativo que brota a necessidade da acção, esta estará sempre condicionada pelo que a cada tempo a esse interrogar se ofereça. Porque é sempre a partir do que uma época suscita de interrogação fundamental que isso mesmo – o próprio interrogar – se nos fará fundamento⁹. Não é, porém, nunca dos “sinais de um tempo” que unilateralmente o dever se nos imporá, mas é a fidelidade ao ser que se é que aquele há-de determinar. É por isso que o “dever” não é em Vergílio Ferreira o “imperativo categórico” kantiano no que à sua condição transcendental se refere, mas tão-só o sentimento subjectivo que resiste à redução fenomenológica, de acordo íntimo, de adequação da sensibilidade ao ser¹⁰. Em Vergílio “dever” e “sentimento estético” são igualmente a priori da sensibilidade, porque ambos relevam daquele acerto do fundo de

⁸ “Que é que devemos ser para sermos? Como é que se está em harmonia com o que é de estar? Que é o nosso tempo para se estar nele e não noutro? Onde é que se aprende a ser homem?” P, p. 449. E em VJ, p. 140 : “mas o pensamento que não age é uma traição”.

⁹ Porque “o saber de uma época forma um todo em que cada elemento se harmoniza com esse todo” (EI 3, p. 275).

¹⁰ “Sim, mas: há o dever. Decerto, o “dever”. Mas estávamos falando de arte, não de Catecismo” (E 1, 170).

nós com o que ali nos vemos ser. É na adequação ao que somos e não ao que, equivocadamente, devemos ser, que o dever se nos incorpora como elemento integrante da própria dinâmica ontológica do “eu”. É na evidência de si que a imagem assim evidenciada se lhe impõe, não como modelo de algum modo alterizado e que houvesse que imitar, mas como projecto assintótico e ontologicamente vinculante, do homem que, nessa fulguração de si a si próprio, se lhe impõe, irresistível. Um pouco como em Heidegger¹¹, a questão ética em Vergílio é a questão do ser, que só sendo o que se é, se é como deve ser. Porque, como vimos já, para Vergílio devemos ser o que somos (cf. P, p. 449). E nós somo-nos em “fome do absoluto” e em “fome do impossível” (SS, p 170)¹² e da qual nada nem ninguém nos poderá faltar pela única e singela razão de que um tal absoluto é exclusivamente o relativo que cada um de nós é. Foi assim durante milénios: o encosto ao absoluto em que nos haveríamos de resolver. Mas chegou a hora do nascimento do novo deus, o homem, e agora é no íntimo dele que o fundamento de uma “estrela” por que possa guiar-se se há-de procurar. Agora sabe o homem que está só e que é só no milagre que é que toda a

¹¹ Cf. M. HEIDEGGER, *Carta sobre o humanismo*, trad. De Pinharanda Gomes, Guimarães e CªEditores, 1980, 2, p. 104.

¹² Em *Nítido Nulo* Vergílio Ferreira expõe a “teoria da sede” como sendo “a teoria do homem”: “É a teoria do homem. É uma teoria tão evidente, que não vou talvez ter brilho a expô-la (...). O homem é um alcoólico, é a sua maneira de ser Deus, os moralistas é que ainda não descobriram (...) Não se bebe para matar a sede e por isso é que com a cerveja vem sempre alguma coisa com que se invente a sede outra vez. O home bebe até ao absoluto que é quando fica bêbado, ou seja, quando já não existe. Há muita maneira de se querer chegar ao absoluto, mas o alcoolismo é o mesmo. Bebe-se o infinito na mudança de mulher, de móveis de casa, de máquina fotográfica, de automóvel (...) Naturalmente há o sujeito que tem o prazer e pára, porque tem medo de ser homem. É o sujeito que quer resolver o problema da sua humanidade fora das nossas vistas, mas para o lado de cá, que é o que está mais chegado aos cães e às minhocas (...) Mas do outro lado é que é. É talvez a descer, mas se é a descer, que outro modo de ser a subir? Até à surdez, até à cegueira, até ao caos, até ao tudo” (NN, p. 299).

divindade que sonhara se realiza. Assim, na *secura* e no desconforto radical de ver-se ser sem razão para ser assim – “tão de mais” (AN, p. 119)¹³ – o homem mergulha em cheio no vazio. Mas é um vazio com que se tem que pre-encher a existência. Vergílio di-lo com arrepiante sugestividade: “É uma plenitude do avesso feita do próprio vazio” (NN, p. 278). É uma épica demonstração de equilibrismo sobre o abismo. É um aguentarmo-nos sendo sem outra razão que não seja o excesso dadivoso disso só: ser. E é no sabermos-nos obrigados à fidelidade ao que somos que em nós se realiza a humanidade. E isso dá-se-nos na evidência do porque sim, porque assim se nos dá no equilíbrio interno do que somos (cf EI5, p. 55, p. 260, e P, p. 16).

1.1 - Uma ética da dignidade

Há na ética vergiliana um traço que as distingue da Ética, convertida em espécie de alibi, a raiar o foro psicanalítico, e que tão em voga está nos nossos dias. A actual “fixação na Ética” esconde, quem sabe, um expediente cultural, como se sob a protecção da Ética, nos sentíssemos mais seguros, tornando-se assim numa espécie de recurso mágico para o exorcismo das nossas inquietações. Com a Ética convertida em hipóstase aquietante do humano, o homem moderno julga esquivar-se ao confronto radical consigo próprio, com essa instância decisiva do ser-se homem¹⁴. Parece ser esse fervor eticista sobretudo um “mecanismo de defesa” para, assim, nos defendermos de ter que defender o que em nós vale re-

¹³ “O mais no homem não se calou com o tudo do mundo moderno, e assim nada basta ainda ao excesso que somos “ (IC, p. 317). Cf também AB, p. 119.

¹⁴ Joaquim Cerqueira Gonçalves na abertura do boletim GEPOLIS Nº2 do Departamento de Filosofia/FCH/UCP, de 1994, escrevia sintomaticamente: “O recurso à ética representa uma espécie de reacção instintiva, de índole psicológica e cultural, às ameaças que parecem atentar contra a sagrada integridade humana(...). Por outro lado, a fixação na ética parece desviar a atenção de muitas outras instâncias, pelo menos tão decisivas como a ética”.

almente a pena ser defendido – o homem. Não assim em Vergílio Ferreira. Nada de expediente, nada de sucedâneo, nada de soporífero, que é na plena aceitação do que se é que é preciso cada um “aguentar-se”. “Aguentar-se”, com honra e em dignidade, “na totalidade de si” e no pleno domínio sobre aquilo que nele o diminui e escraviza. Porque à entropia desumanizante da lei do prazer que ao homem reduz à sua condição mais baixa de animal “é necessário” contrapor-lhe uma outra lei que vise recompô-lo na inteireza de si¹⁵. E se para outros essa “totalidade de si” é uma totalidade que do Todo se faz, nele ela faz-se apenas do homem todo, que é o único modo de ser-se realmente homem – absolutamente só, sem um Todo a que ater-se. Só, com o mundo que faz seu e no qual ele próprio se faz. E é desse quiasma vivo que se lhe faz a razão por que escolhe como razões as razões da sua dignidade. É no absoluto da nossa escolha, é no acto primigénio do aceitarmos-nos naquilo que somos, que é a maneira de isso sermos, que se nos abre “o confuso labirinto do absoluto de nós” (IC, p. 125). E se nos revemos na escolha que aceitámos fazer de tudo o que nos identifica como esta totalidade individual, uma virtude há aquém de todas as outras aconselhadas pelo “director espiritual” e que é, afinal, a verdadeira virtude do ser – a da dignidade. “Porque ser homem é sê-lo até onde mais sê-lo se não pode” (EI1, p. 178). Porque sou o que sou, e porque me assumo naquilo que realmente sou, que outra virtude escolher que não seja “a virtude seca” de insubmissão a tudo aquilo que possa, de algum modo, fazer-me esquecer o ser que escolhi ser? Isso e nada mais. “O resto é para armar”.¹⁶ E o fun-

¹⁵ “ – Fornicai na abundância, que lei vo-lo pode impedir? Imediatamente se descobre aí a lei subtil do fornicar. E então outra lei se instala e é necessário destruí-la para que o homem inteiro seja na totalidade de si. E assim, num pequeno giro rápido, decretou-se a guerra ao “prazer”, à “submissão às paixões”, à escravização a elas e uma secreta virtude seca” (NN, p. 254).

¹⁶ “Fingem justificar a sua imbelicidade com o desinteresse da “arte” em favor do que é “mais importante”, da “disciplina”, da submissão aos “princípios”. Você sabe: a subordinação aos “princípios” dá sempre um ar de grandeza, de

damento para uma virtude assim, um fundamento para esta ética radical da fidelidade ao ser não só não está fora como, apesar de estar dentro de nós, não se nos dá na imediatez segura da vivência dele. Não está em nós inscrito, é preciso que no-lo prescrevamos nós. Orientarmo-nos pela temperatura do sangue ou pela certeza dos genes, que bússola melhor por que nos orientássemos na vida? Mas não, que para isso há os animais. Não esse fundamento colado ao sangue, que não há distância aí para a escolha e para a dignidade, mas que esse outro que se faça só de “interrogação e amargura”,¹⁷ também não. Mas é assim agora, ainda que Vergílio divise um futuro em que no homem se aplaque aquilo que agora tanto o inquieta e faz da imprecisão fundamental que ao interrogar preside o fundamento do mandato inalienável de ser homem. O homem faz-se na própria função de fazer-se, mesmo sabendo que é para nada que tudo se faz. Uma ética operativa? Sim na medida em que do ser brota a necessidade de fazer com que o ser que somos o sejamos em plenitude (cf EI5, p. 93). É uma acção que se alimenta do único valor por que somos: a vida. Mas, por isso, a radical operabilidade da ética vergiliana torna-a uma ética da iniciativa, do grito, do não a tudo o que à desnudez miraculosa e fundamental da humana condição possa iludir ou alienar. É pois de uma radical exigência essa ética, amparada no “único valor” da vida e no absoluto de vivê-la humanamente. Que ao homem do futuro se lhe dê em harmonia e plenitude o que agora lhe coube em angústia e interrogação? Nada lhe custa a Vergílio a um tal futuro conceber. Mas foi a noite que “nos coube” e é nela que nos temos que “aguentar”, enquanto não chega a madrugada. Uma noite em que a visão de nós, esse mo-

força de carácter, de espírito de renúncia. Mas a questão é que eles são mesmo imbecis e o resto é para armar” (Cfi, p. 22).

¹⁷ “Meu Deus, falta-me tudo – a certeza que me oriente na confusão da vida, o instinto que corte a direito, a coragem como um rochedo. Há uma lei divina, onde se gera? Agora a vida não tem lei, o signo que a oriente. Ou obscura aos nossos olhos mortais e tão cegos. Como água absorvida no oculto das areias – quando virá ao de cima, para nossa visibilidade? (SS, p. 112).

mento kairológico da aparição de nós a nós próprios, não nos deu a ver tudo o que nos possui, a razão do nosso “alarme”, e, com ela, a paz para a suspiração do nosso interrogar. Houve um clarão em nós, mas o escuro que somos foi como escuro que o vimos e assim persiste no insondável de nós uma radical estranheza que nos impõe a dura virtude de sermo-nos na assunção de um “excesso” que nos é alheio, por não ser de nós ser tanto¹⁸. E é nessa fenda na invencível dialéctica vergiliana visível/invisível de que a realidade humana se faz que o visível de nós interroga sem cessar o invisível que nos excede na “ânsia” de que tudo em nós se nos torne visível, em rigorosa coincidência com a nossa medida. E assim cumprenos agir à medida do que nos excede porque é desse excesso que, para nosso espanto e inquietação, se faz a realidade que somos. E aqui uma certa aporia vergiliana: é necessário ser o mais que somos mesmo que saibamos que nesse mais somos demasiado para o que deveríamos ser. Mas é nisso, no radical paradoxo de nós que a nossa liberdade auto-constitutiva nos investe de humanidade. Difícil? Até ao sufoco: “o mais difícil para o homem é aguentar com o seu próprio peso. Porque a liberdade pesa tanto” (P, p. 14). É nesse estado límbico de uma “alegria branca”, sem a ajuda espúria da receita psicológica, em que tudo o que releva da “significação humana” se saboreia a frio, no seu estado primicial, que o mandato irrenunciável de fidelidade ontológica se nos afirma¹⁹. Porque o reduto do “eu” absoluto a que tudo se reduz se realiza na imperme-

¹⁸ “O ar frio cristaliza a memória. É límpida, exacta, fixa. Tempo de nunca. Cerro um pouco os olhos, sombras que passam, fino indício, sinos, ó alegria branca, ternura breve, inverosímil, na obscuridade de mim, e tanto. Tanto, que não sou eu aí, mas apenas o involuntário e o estranho e o alheio de magnitude, do resistente invisível não apagado ainda como os vulcões extintos” (AB, p. 119).

¹⁹ “Admirar quem sofre e aguenta. Sim. Mas saber primeiro se sofreu tudo do sofrimento, o viveu intensamente e lhe superou a intensidade. Não confundir o aguentar com o estar distraído. Não confundir o aguentar só o sofrimento físico com o aguentar também o que o investe de significação humana. E o mesmo com a alegria ou o simples prazer. Porque se pode comer um azeite sem o saborear” (P, p. 390).

abilidade de si e na consistência fenomenológica do acto de ser-se, é-lhe estranha uma certa contabilidade da felicidade, aquela que por aí tantos procuram aos balcões da lotaria ou daquela que enche a alma aos idiotas, que é a felicidade que a inconsciência permite. Mas assumir-se o homem na plena consciência da impossibilidade de, enquanto consciente, ser feliz como o “gato que brinca na rua”, é o único modo como se pode ser homem. Felizmente. Porque “a dilaceração do homem é que só como homem se pode redimir” (EI3, p. 207).

2 – Uma Ética da condição humana

A redução fenomenológica que, na pegada existencialista, Vergílio Ferreira opera, instaurando o eu como o absoluto irreduzível, tem importantes consequências ao nível da realidade social, melhor, da comunidade do humano. A esse eu revestiu-o também Vergílio de uma blindagem monádica, sem interstício por onde se pudesse insinuar a presença viva do outro. A solidão absoluta do eu concreto e pessoal faz da comunhão “um mito da nossa pobre solidão” (EP, p. 94). Tudo se dá ao nível de uma rigorosa egologia insular da qual se não pode partir para o outro, que é o solitário do outro lado da vida²⁰. Não resitimos à caracterização lapidar que dela faz o próprio Vergílio: “Vou com a minha perdição, este nada absoluto à minha volta, esta ausência total de uma comunicação com a vida, esta estranheza da terra aos meus olhos saqueados” (EP, 118). Face a este destino de uma pura jurisdição egológica, o mais natural é que se pudesse considerar individualista esta ética de Vergílio Ferreira. Tudo, porém, menos isso, que o plural de

²⁰ “- Quem nos está fitando? perante quem somos? Tu à minha face, eu à tua: mas perante quem? Quem nos une? Sabia bem que a comunhão perfeita era um mito da nossa pobre solidão. E que se ela se estendesse à humanidade, seria ainda uma solidão da biliões” (EP, p. 94). E em RS, p. 103: “...por eu ser cego do lado dele, mas ter vista do lado de mim”. Cf. ainda NN, p. 229.

“eu” não é “eus” mas “nós”, conforme no-lo reafirma o próprio autor (cf. EI3, p. 232). Se distinguira já, com clareza, o “eu”, do domínio da metafísica, do “indivíduo”, do domínio tardio da psicologia (cf. EI2, p. 16 e EI4, p. 31), foi porque àquele lhe anotara uma dimensão paradigmática que a este manifestamente lhe falta. O “eu” é irreduzível no que a esse “eu” contém, mas não é irreduzível no facto de sê-lo. O que significa que a irreduzibilidade da vivência pessoal é imediatamente reconhecível por cada um como sendo o condicionamento comum a todos. Um “eu” liberto do condicionalismo individual e que, por isso, “não é o “eu” estreito de um indivíduo”, equivale à razão transcendental de tudo se confinar à pura vivência subjectiva. Tudo é subjectivo, mas não é subjectivo que tudo o seja. E nesse “eu” aquém da positividade viva de um indivíduo é onde os homens se reconhecem em comunidade de sorte, em comunidade de destino. Não é de uma natureza humana que se trata, ao modo de uma bissetriz estatística das constantes antropológicas através dos tempos, uma espécie de filigrana do humano empírico. Não é bem disso que se trata em Vergílio Ferreira, mas bem aquém disso, da condição ontológica que, na sua miraculosa singularidade, tudo aquilo possibilitou. O grupo humano não é como entidade estruturada que há que vê-lo, que isso cai já no domínio positivo da sociologia e da psicologia social, mas como simples “comunidade de condição”, em que cada qual se vê ser em absoluta solidão, revelando-se-lhe nessa experiência a solidão em que cada um de todos os outros vive. E isto porque, repete-se, o “eu” se desconjunturaliza e se ergue à sua condição de “inteligibilidade indiscutível”. Não é, por isso, uma ética solipsista a de Vergílio, porque só o seria se não houvesse inter-esse na relação, melhor, no confronto “eu–outros”, isto é, se a partir da radical vivência do “eu” se não gerasse, sempre de dentro para fora, uma solidariedade humana, não por causa das coisas dos homens, mas

pela causa do homem enquanto tal²¹. E assim, elevando à condição de transcendental a vivência estritamente imanente do “eu” é como Vergílio nos propõe uma ética que, por ser do “eu” transcendente ao “eu” anexado ao indivíduo concreto, é muito mais uma ética da condição humana que uma ética do indivíduo, e que é o modo único como se pode e deve ser solidário.

3 – O sistema moral e a lei

Se à moral a entendermos no plano fundante da dimensão humana enquanto surto interrogativo à procura de ser o que o “tão demais” que nos vemos ser exige que sejamos, isto é, como busca de uma confirmação ontológica entre o excesso que nos possui e a consciência do nada a que estamos destinados, então a essa moral situamo-lo no domínio radical da ética, aquém portanto da positividade da norma, que é, aliás, o seu domínio clássico. E assim, a questão da moral enquanto implicação ética do ser que se é surge do rasgão insanável entre o surto alarmante do ser-se e a consciência de que é no ser-para-a-morte que se é. Dir-se-á que “é nesse hiato que surge, esmagador, o drama humano, pois é no desconforto da “infinitude limitada” que cada um se experimenta necessitado de realizar-se, mesmo sabendo que o não poderá nunca conseguir: “o homem começa no pequeno intervalo entre ele e si” (RS, p. 117, IC, p. 122; cf. CF, p. 47). É no lampejo inaugural da interrogação dirigida ao fundo do “eu”, dessa necessitante espontaneidade

²¹ “Nos termos da oposição entre o “indivíduo” e o “grupo”, o indivíduo substituiu-se pelo “homem”, e o grupo por um qualquer processo de o redimir. Mas a questão maior começa precisamente aqui : O “eu” que reage contra uma anexação não é o “eu” estreito de um indivíduo, mas o que em seu condicionamento todo o indivíduo reconhece. Há uma comunidade de condição, mas é de dentro de cada um de nós que ela se nos revela. O confronto “eu-outros” determina-se pela radicalidade de que é de dentro para fora de cada “eu” que todo e qualquer problema de “grupo” se põe” (EI3, pp. 233-234).

auto-intencionalizada (para-si) que a questão da moral se põe”²². Não é, pois, uma moral que assente no convencionalismo extrínseco de uma norma, nem na positividade de uma lei, mas que radica no sobressalto da interrogatividade constitutiva, aquela que brota do radical desconforto existencial de quem se vê ser tanto sabendo que é tudo para nada. Trata-se de um processo incessante e fundante de auto-questionação que se dá na escolha radicalmente livre no obscuro de nós, lá bem no interior do bastião da nossa “irredutível individualidade”. Cada qual escolhe-se na absoluta redondeza de si, do que a seus olhos o constitui como a pessoa que se aceita ser, que é o modo como cada um se escolhe no ser que é. É no acto mesmo de escolher que o que se escolhe nos constitui como esta pessoa que escolhe: “o que escolho é o que sou. Mas o que sou é indiscutível” (IC, 131). Não é, pois, uma liberdade que se nos dê, à guisa de instrumento transcendental, visando a exequibilidade praxica do humano, como se de uma transcendência nos viesse em dádiva para que, através do seu exercício, nos fosse creditado o mérito e exigida a responsabilidade. Estas contas são todas por conta própria, “contas do rosário” do “eu” absoluto que cada um é. Ninguém me faz livre, sou eu que sou livre de fazer-me e ao fazer-me. E aí, a divindade que o homem liberto da canga de transcendência reconquistou. A liberdade humana é a condição da própria auto-constituição absoluta do eu, porque “cada homem escolhe-se na obscuridade de si e em face do que a sua hora lhe oferece”. É, pois, em face do momento cultural que se escolhe mas, escolhendo-se, é o ser que assim se funda que se constitui em sede absoluta de normatividade e não a norma face à qual ele se escolheu. E, com isso, a liberdade fica aparentemente fragilizada no que diz respeito à sua fundamentação teórica, porque àquela o que conviria era uma universalidade que assim, reduzida que fica ao ciclo

²² JOSÉ ANTUNES DE SOUSA “Vergílio Ferreira”, *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. V O século XX, tomo 1, Ed. Caminho, Lisboa, 2000, p. 441.

egológico da consciência, alegadamente se perderia. É verdade que Vergílio opera um drástico esvaziamento axiológico da liberdade – vão-se os valores a defender, fica o valor de defender o que somos -, operação inevitável aliás, na falta de uma teleologia, mas compensa essa sua não-universalidade universalizando-a à sua maneira. Como? Identificando a própria “razão de ser” da liberdade com a radical e necessitante consciência de si e remontando-a à zona primordial de um a priori existencial: ela não se discute, vive-se. E todos, no íntimo de si, a vivem assim: vivendo-a. Sem ceder à tentação logocêntrica da demonstração que “é fácil através da “pura” inteligência; não assim através do coração” (MO, p. 61)²³ e a cujo resultado nunca é por nos ter sido demonstrado que aderimos mas por nisso nos investirmos em emoção. Se a liberdade se nos evidencia nessa “plenitude sem margem de sermos” (CF, p. 50), dado que ninguém pode ser o que não é (cf. IC, p. 123), então a inteligência dela dá-se-nos entre a sua afirmação gratuita e um rigoroso determinismo²⁴. Ela como que se dissipa na inapreensibilidade de um absoluto-relativo, pois é para a pura zona egofânica em que a razão de ser-se dispensa razões que no-lo façam ser, que “o absoluto da escolha antes da escolha” remete (IC, p. 122; NT, p. 232). A liberdade assim desrealizada por via da sua redução fenomenológica à instância inauguracional do “eu”, funde-se na condição mesma da sua possibilidade, a ponto de mais parecer uma espécie de risco invisível no indistinto de si, “início sem início” (NN, p. 155), uma liberdade, enfim, só como conceito-limite (cf. IC, p.

²³ “Que ninguém nos demonstre o nosso erro nem a nossa verdade: mais forte que toda a demonstração é a evidência feita carne e ossos e sange e nervos, é esta plenitude sem margem de sermos” (CF, pp. 49-50). E em EI3, p. 296: “Como se a “demonstração” da não-liberdade do homem pudesse nele promover a vivência dessa ilusão...”. Cf também EI1, p. 114

²⁴ “Paradoxo da liberdade: É-se livre, agindo de acordo com o que queremos. Mas é impossível querer seja o que for, se isso não exprimir a pessoa que somos e quer. Ou seja, é impossível deixarmos de ser quem somos. Ou seja, nesse caso, temos de o ser “ (P, p. 640).

333). Não uma liberdade que se tenha, mas que se é livre no que se tem e se é. Não uma liberdade como conteúdo mas uma liberdade apenas como função e que no absoluto de sê-lo se realiza absolutamente. Ela realiza-se desrealizando-se, num movimento cego de auto-consumção²⁵. Ela foge-nos sempre, porque ela insinua-se-nos naquela misteriosa linha do que não somos mas que, por ela, somos naquilo que não somos ainda e em tudo o que não seremos nunca, como num intérimo aceno a um limite que não pode chegar nunca a traçar, já que traçá-lo equivaleria ao estabelecimento de “um Absoluto realizado” (EI 1, p. 132), o que contrariaria a própria vectorialidade constitutiva do humano, isto é, seria como realizar o homem destruindo-o no que radicalmente o faz ser tal. É, como vimos, nessa distância sem nome entre o excesso que se é e o nada para que nesse excesso se é que o homem se funda e cresce na inverosimilhança da sua grandeza. E é por isso que, apesar de não nos esperar um destino que àquele excesso redima e justifique, se nos faz imperativo o dever de seguir em frente, porque “o meu “eu” é um absoluto categórico” (IC, p. 123) e porque, não nos garantindo um destino, a liberdade não cessa, porém, de indicar-nos uma direcção²⁶. É contudo, esta apodicticidade existencial da liberdade que nos torna irrenunciavelmente responsáveis e culpáveis, porque nos escolhemos no ser que somos e porque não podemos não ser o que somos. Sem remissão. Aguentarmo-nos no ser que somos é tudo quanto nos exige uma ética da fidelidade e da dignidade. E aí a responsabilidade, essa profunda incomodidade “de sermos por

²⁵ “A liberdade é então uma função sem destino e vira-se para si própria como um estômago vazio. Assim ela se destrói no seu significado pela autofagia” (P, p. 22). Cf também IC, p. 130.

²⁶ “Limite impossível de um horizonte que sempre recua diante de nós, a liberdade plena nem por isso nos deixa de indicar uma direcção. E é precisamente porque um horizonte o é sempre e o limite é inatingível, como é próprio da condição humana e da própria vida na sua constante projecção, é precisamente por isso que a imposição de um Absoluto realizado é inumano e paradoxal” (EI 1, p. 132).

nós em inteligência limpa” (EI 3, p. 57). E não se é responsável por causa de se ser livre, mas, mais radicalmente, é-se responsável de sê-lo, que para que o homem tivesse podido criar-se Deus teve que assumir-se na responsabilidade disso²⁷. Uma responsabilidade de aguentar o homem no milagre em que se inventou, mesmo que tanto seja afinal para nada, porque “ser livre é inventar a razão de tudo sem haver absolutamente razão nenhuma para nada” (NN, p. 325). E aqui o heroísmo da aceitação do ser o que se é, que é não tanto uma forma de cumprir um dever no que a este se anota de conteúdo axiológico, isto é, enquanto imposição objectivada, ou valor etológico, mas a forma de apenas cumprir um destino (cf AN, p. 114), o destino que não é outro, afinal, que o de estar “condenado para sempre” (AN, p. 177). Mas é nesse destino que o paradoxo humano grandeza-pequenez se nos impõe e não há, por isso, outro remédio senão resignarmo-nos. Mas sem que isso signifique “esquecimento”, nem renuncia à acção, mas a aceitação corajosa do estrito reduto que nos pertence” (MO, p. 120). E eis como, na estrita fidelidade ao ser que nos coube, se nos insinua toda uma ética vergiliana da resignação, que, ao contrário do que de claudicação e desistência o próprio termo poderia sugerir, se dá na incondicional adesão ao que somos e no mandato de fazer constantemente por ser o que somos. Parar é desistir de se ser homem, enquanto que resignarmo-nos é fazer por ser o que temos que ser, sem abrandar nunca na obediência ao mandato de sê-lo, “Porque só há um remédio para a infância que é crescer” (IDM, p. 14). A resignação é mesmo o contrapeso que nos “aguenta” naquele desespero corrosivo de nos vermos talhados mesmo à medida para morrer. Ela é o conforto insípido, a “alegria branca” de uma eternidade inventada no recôndito árido de sermos, de sermos absolutamente, isto é, sem o espinho de sabermos depois (e aí são os outros que o sabem, que nós não estamos já lá para isso) que de nada valeu termos sido

²⁷ “Todo o homem é livre : exige-lhe essa responsabilidade” (NN, p. 218 – subl.nosso).

tanto. Mas subsiste uma questão: aceitarmo-nos assim, no radical desvalimento de sermos “tão de mais”, porquê? Porque sim, e é tudo – responde Vergílio Ferreira. Este o fundamento, repete-se, da ética vergiliana e o único a que todo o sistema moral tem que vergar-se, lá nesse “indefinível equilíbrio interior”,²⁸ que é onde “o verdadeiro e o falso se nos revelam” e que se nos dá como experiência primordial da pessoa que nos reconhecemos ser. E depois é claro em nós que “só se é homem em responsabilidade” (AF, 180). Sem esperar outra recompensa que não seja a esquelética certeza de sermos, que nisso se esgota todo o conforto da própria existência. Não é, pois, uma moral do mérito e da recompensa a de Vergílio, mas uma outra, a que convem tão-só a “virtude seca” (NN, 254) de nos mantermos suspensos na magreza radical do equilíbrio de nós, sem tábua a que arrimar-nos. Sem as tábuas da lei, sobretudo, porque “não tenho senão um juiz – eu – e absolvo-me”.²⁸ Porque só poderia acusar-me em nome de uma Lei divina que, pela sua real indiscutibilidade, fosse o fundamento ético das relações entre os homens. Mas não há tal e o que há são leis póstumas e estranhas ao “único valor” à volta do qual tudo se me organiza – o valor do homem que sou. E é só em razão de se ser o que se é que não há mais razões para ser (valores), que já se é tudo naquele valor único de ser. É nesta egologia obsidional e empapada de ser, compacta na imanência radical de ser, que a única lei, a de sermos o que temos que ser, se nos impõe na apodicticidade de nós próprios e na estrita escolha de nos aceitarmos no acto mesmo de aceitar leis. Leis que, sendo do lado de fora, só o são enquanto integradas no lado de dentro, ou seja, no todo pessoal que se é. Assim as leis despositivizam-se para se fundirem na suprema instância decisória de um eu abafado pela voz quente do sangue, que é o modo único por que uma lei se nos torna aceitável e objecto de adesão. Assim, pois, a lei laica e orfã de um Deus a que referir-se diviniza-se-nos dentro embora de uma exclusiva verticalidade antropológica, que

²⁸ Cf EI 4, p. 199.

só assim ela se justifica e realiza. A única fonte instituinte da normatividade passara a ser o homem na sua grandeza solitária, em vez dos deuses a quem fora decretada a falência por terem ultrapassado o prazo de validade. E “naquele movimento centrípeto, todos os valores se nadificam na voragem do “buraco negro” ontológico do “eu” pessoal”,²⁹ porque nada são as coisas do homem em comparação com a importância decisiva de sê-lo. Dir-se-á, pois, que Vergílio Ferreira, fazendo-se eco daquela sua consanguinidade existencialista, procede à transferência do que poderia considerar-se a miragem projectiva e sublimatória, à maneira de Feuerbach, de uma ansiada lei divina, para a realidade transcendental da necessidade dela, confinando o universal dessa necessidade ao que de universal há na vivência absoluta disso pelo “eu” paradigmático do humano aquém do “eu” anexado a um indivíduo concreto. Essa necessidade de uma ordem por que ordene o homem a sua vida aviva-se-lhe naquele momento privilegiado da aparição do eu a si próprio, que é o momento da evidência íntima da razão de ser, bem aquém de todas as razões que ao ser se nos possam acrescentar. Uma ordem em que as qualidades transcendentais do ser se fundem numa qualidade fenomenologicamente anterior e que àquelas qualifica – uma ordem baseada na qualidade das qualidades: a de ser-se. E nessa fusão se unifica a polaridade dialógica “eu-mundo”: “Aliás se nós e o universo somos Deus...” (EI2, p. 203) que ordem fora de nós haveríamos de procurar? É no círculo hermético da egofania vergiliana que a ordem se nos ilumina. E assim é como opera Vergílio na imanência radical da existência pessoal a transcendentalização da exigência humana de uma ordem, ao postular a fundamentalidade normativa do homem. Se, por um lado, devido à carácter exterior e convencional da norma, Vergílio Ferreira, põe em causa as razões por que “a gente aceita” as leis, por outro, postula a razão de aceitá-las; se as esvazia de qualquer valor, a sua aceitabi-

²⁹ J. ANTUNES DE SOUSA, “Vergílio Ferreira”, ob.cit., p. 443.

lidade, absolutiza o facto da sua aceitação³⁰. O que faz, em suma, Vergílio é relativizar a norma, absolutizando a subjectivização da normatividade, e convertendo assim o absoluto dessa relativização da norma em paradigma humano de toda a conduta moral, que não é outra coisa senão a integração de valores de fora no único valor, o de dentro, o valor que o próprio homem é e como tal se reconhece³¹. O critério vergiliano de qualificação moral dos actos humanos é o de que sintamos que algo de nós responde ao que acontece. Não que algo em nós responda mas que seja do fundo de nós isso que responde. Daí que Vergílio rejeite uma concepção métrica e quantitativa da felicidade, a tal felicidade opacizante do idiota, porque o que importa não é a quantidade do que nos é agradável, mas a quantidade do que em nós a isso realmente, ou seja, humanamente, responde³². Porque, não havendo ordem a que ater-se e morando no absoluto do “eu” a fonte de toda a ordenabilidade, que ordem encontrar nisso de a uma ordem qualquer se dever obedecer? Se só há a ordem interna de cada um então está instalada a desordem, no reino de uma ordem estritamente monádica, que é o modo de ser desordem no “confuso labirinto de nós” (IC, p. 125). Como pôr cobro a este ciclo destrutivo da possibilidade mesma de o homem se constituir em comunidade? Simples: através da subjectivização da necessidade de uma ordem para além da fonte ordenadora que cada um de nós é. E assim desabsolutiza Vergílio o absoluto do agir pessoal, absolutizando a subjectividade

³⁰ “(É) as leis aceitam-se, o mais que se pode é transgredi-las para as nossas malhoadas” (NT, p. 145).

³¹ “E isto porque não tendo uma moral prévia que antecipadamente decida de quaisquer casos particulares, antes defendo (...) que a moral se realiza, para as suas decisões, em face de cada caso concreto, sendo que essa “moral” é uma expressão dos valores epocais. Genericamente defendo apenas, como valor prévio e fundamental, que justamente o homem é um valor, e tão indiscutível, que é precisamente por sua causa que falamos em “valores” (EI 4, p. 82).

³² “A felicidade não se mede pela quantidade do que nos acontece de agradável, mas pela quantidade de nós que responde ao que acontece” (AF, p. 79).

da razão mesma de desabsolutizar³³ e acolhendo assim a pertinência não do conteúdo que ordena, mas do facto de alguma ordem ter que haver a partir do qual a vida em comum seja viável. Em Vergílio, diríamos à guisa de resumo, há como que uma fundamentação kantiana da moral, mas às avessas, em que a necessidade da própria ordenabilidade é coetânea do milagre aparicional, da presença de nós a nós próprios. Não propriamente a inscrição transcendental de direitos e deveres, mas apenas o dever radical e irreduzível de se ser direito: não é direitos que o homem tem, o que ele tem é que ser direito. Uma moral cujas questões se definam “pelo querer contra o ser” não é a moral em que Vergílio se revê, que essa é a moral enquanto sistema, enquanto arquitectura reificada de normas contrapostas ao ser que nos constitui. É o tal sistema em que não cabe um “eu” e que se destina a imperar no vazio deixado pela única instância realmente imperativa, a do “eu”. Mas se é impossível um sistema moral fundado na indiscutibilidade de uma teleologia, não quer Vergílio que dessa impossibilidade se aproveitem os “salteadores” para viverem “sem rei nem roque”, que é a maneira como não seria possível vivermos. É impossível esse sistema moral, mas é igualmente necessário, que a isso obriga “o convívio entre os homens”³⁴. E eis como é na absolutização da subjectivização da necessidade de uma ordem, que a ordem que no íntimo de nós mora, a que se ordena ao ritmo do nosso ser, nos inscreve numa verdadeira comunidade de destino, a comunidade da condição humana.

³³ “...mesmo na desordem tem de haver uma ordem, que ordem é a tua?(...) digo só : tem de poupar-se o prazer, não o gastar de uma vez, não apanhar uma digestão – tem de entremear-se o prazer com o que o não é para o fazer existir” (RS, p. 74 – subl.nosso).

³⁴ “Mas anotemos que para um agnóstico de hoje todo o sistema moral é impossível e necessário. Vem-lhe a impossibilidade da inexistência de uma Transcendência, em que se funde. Como a necessidade lhe advém das regras a que obriga o convívio entre os homens” (EI 5, p. 254).

BIBLIOGRAFIA

1 – Obras de Vergílio Ferreira

- *Alegria Breve*, Bertrand Editora, Lisboa, 19916
- *Apelo da Noite*, Bertrand Editora, Lisboa, 19903
- *Até ao Fim*, Bertrand Editora, Lisboa, 19966
- *Aparição*, Bertrand Editora, Lisboa, 199735
- *Arte Tempo*, Ed.Rolim, Lisboa, s/d
- *Contos*, Bertrand Editora, Lisboa 19956
- *Carta ao Futuro*, Bertrand Editora, Lisboa, 19854
- *Cântico Final*, Bertrand Editora, Lisboa, 19857
- *Estrela Polar*, Bertrand Editora, Lisboa, 19924
- *Espaço do Invisível* (1), Bertrand Editora, Lisboa, 19903
- *Espaço do Invisível* (2), Bertrand Editora, Lisboa, 19912
- *Espaço do Invisível* (3), Bertrand Editora, Lisboa, 19932
- *Espaço do Invisível* (4), Bertrand Editora, Lisboa, 19952
- *Espaço do Invisível* (5), Bertrand Editora, Lisboa, 1998
- *Invocação ao Meu Corpo*, Bertrand Editora, Lisboa, 19943
- *Mudança*, Bertrand Editora, Lisboa, 19784

- *Do Mundo Original*, Bertrand Editora, Lisboa, 19792
- *Manhã Submersa*, Bertrand Editora, Lisboa, 199719
- *Nítido Nulo*, Bertrand Editora, Lisboa, 19833
- *Em Nome da Terra*, Bertrand Editora, Lisboa, 19977
- *Pensar*, Bertrand Editora, Lisboa, 19975
- *Para Sempre*, Bertrand Editora, Lisboa, 199610
- *Rápida, a Sombra*, Bertrand Editora, Lisboa, 19933
- *Signo Sinal*, Bertrand Editora, Lisboa, 19902
- *Na Tua face*, Bertrand Editora, Lisboa, 19932
- *Vagão “J”*, Bertrand Editora, Lisboa, 19823

2 – Estudos sobre Vergílio Ferreira consultados

- CANTISTA, Maria José, “Temática existencial na obra de Vergílio Ferreira”, em *Cinquenta Anos de Vida Literária de Vergílio Ferreira* (Actas do Colóquio interdisciplinar organizado pela Faculdade de Letras do Porto), 1995, pp. 163 – 182.
- COELHO, Nelly Novaes, “Vergílio Ferreira e o Espaço do Invisível”, em obra supracitada, pp. 189 – 198.
- GODINHO, Helder, “o que é a morte para Vergílio Ferreira”, em obra supracitada, pp. 277 – 283.
- LOURENÇO, Eduardo, *O Canto do Signo*, Editorial Presença, Lisboa, 1994, pp. 83-136.

3 – Outra Bibliografia

- ARANGUREN, José Luis Lopes, *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- ESPINOSA, Bento de, *Ética*, trad. Port., 3 vols, Coimbra, 1950 -1962-1965.
- LOURENÇO, Eduardo, *Portugal Como Destino, seguido de Mitologia da Saudade*, Gradiva, Lisboa, 19992.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.