

ÉTICA E TRANSCENDÊNCIA

No prefácio do seu *Tractatus logico-philosophicus* (1921), o filósofo vienense Ludwig Wittgenstein, ilustrando a finalidade da sua investigação, afirmava que era sua intenção investigar os contornos de uma ilha, ou seja o homem circunscrito e limitado. Mas o que tinha finalmente descoberto eram as fronteiras de um oceano. A metáfora é clara: se se percorre o litoral de uma ilha, olhando apenas o seu traçado terrestre, consegue-se calculá-la, defini-la, identificá-la. Mas se o olhar se dirige para a outra vertente da costa, se intui o estender-se do mar infinito. Substancialmente, no ser humano existe um entrelaçado entre a finitude e o infinito, entre um contingente experimental e um além, igualmente significativo, porém mais imponderável.

Entre imanência e transcendência

Na história do pensamento confrontam-se, assim, dois modelos extremos. Há quem optou só pela ilha, escolhendo as várias formas de imanentismo, com os seus corolários gnosiológicos, éticos, existenciais, e até mesmo sociais. Esses podiam também exasperar-se, como no racionalismo, no materialismo, no fenomenismo, no relativismo, no subjetivismo, no secularismo, no próprio pós-humanismo e em certas visões tecnológicas radicais. A antropologia resultaria, assim, amputada de qualquer dimensão transcendente, fixando-se apenas no horizonte privado de verticalidade. Existe, contudo, também o extremo oposto do transcendentalismo, que se protende somente para o oceano, o mistério, o infinito e o eterno, descolando por vezes da realidade para o céu puríssimo, mas abstrato do dogmatismo, do fundamentalismo, do ideologismo e até do absolutismo sacral.

É preciso, porém, recordar que uma ampla porção da investigação filosófica e sobretudo teológica se esforçou por manter unidas “simbolicamente” as duas margens, a terrena e a infinita, combatendo qualquer radicalismo exclusivista. Certamente, o equilíbrio é delicado porque deve manter unidas entre si dimensões dotadas de uma autonomia como a física e a metafísica, a praxe e a ética, a história e o eterno. Já a cultura clássica, sobretudo grega, foi verdadeiramente exemplar no realizar esta operação “sim-bólica”. Propomos apenas alguns exemplos, de modo muito simplificado.

Platão desvela no seu hiperurânio (Fedro) a presença dos três grandes transcendentais do Verdadeiro, do Bem e do Belo: estes irradiam e tornam-se participados, constituindo o fundamento de cada ente, de cada racionalidade, de cada ética.

Aristóteles – seguido depois por S. Tomás de Aquino – apontará para um vértice único supremo, o Ser, primeiro motor perfeito e imóvel, princípio do uno, do verdadeiro, do bem e “pensamento do pensamento” de qualquer ser humano.

Plotino, com o neoplatonismo e com a sucessiva reflexão agostiniana, colocará no vértice o *Nous* transcendente, uma Mente que é Ser e Bem divino da qual procede a totalidade dos seres, numa sequência decrescente de perfeição até ao nível extremo no qual o ser se dissolve no nada.

Todas estas conceções, mesmo na sua diversidade e variações, procuram compor um nexo estreito entre o transcendente e o imanente. Se queremos estar ao nível moral, será necessário reconhecer que, quanto mais o ser humano se separa do bem transcendente – através de escolhas negativas da liberdade humana –, tanto mais cresce e se alastra a imoralidade, isto é a impiedade, a falsidade, o ódio, o feio ético e o feio estético. Esta prospetiva tem uma representação muito sugestiva na antropologia da Bíblia que é, ainda e sempre, o nosso “grande código cultural”. É preciso antes de mais recordar que, sobretudo para o cristianismo (mas os antecedentes) estão já na “revelação histórica” do Antigo Testamento), fundamental é o ligame entre transcendência e imanência.

É o que exprime a doutrina cristã da Encarnação, luminosamente definida no célebre prólogo do Evangelho de João. Por um lado, está a afirmação do Logos que está «no princípio junto de Deus e é Deus... Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada se fez do que existe» (1,1-3). Por outro lado, existe a convicção que «o *Lógos* se faz *sarx*» (1,14), isto é “carnalidade”, fragilidade, caducidade, imanência finita e mortal. Jorge Luis Borges retomava e reelaborava, com liberdade, mas incisivamente, a passagem evangélica na sua poesia *João 1,14*: «Eu que sou o É, o Foi e o Será / torno a condescender com a linguagem, / que é tempo sucessivo e emblema». [...]. / Vivi enfeitado, encarcerado num corpo / e na humildade de uma alma [...]. / Fui amado, compreendido, louvado e pendi de uma cruz» (*Elogio da sombra*).

Agora, para voltar ao tema da transcendência ética, a nível bíblico, é emblemática a cena do exórdio da própria Bíblia: o homem e a mulher são colocados, nos capítulos 2-3 do Genesis, à sombra “da árvore do conhecimento do bem e do mal”, uma árvore intocável, isto é transcendente e preexistente, fixa na sua identidade que precede e excede a real liberdade humana. Aquela árvore torna-se, portanto, o símbolo da moral. Certamente, a escolha livre da pessoa pode acolher aquela determinação transcendente do bem e do mal, ou então, arrancando o fruto, decidir por si o que é bem e mal, relativizando assim o carácter absoluto dos valores morais. A mesma representação está

presente no Decálogo que é proposto do alto do cume do Sinai, pela voz divina, símbolo da transcendência da ética que está em si codificada. Mas também neste caso, decisiva é a liberdade humana que pode acolher, guardar e observar a lei moral, ou então recompô-la a seu agrado, como acontece no episódio também simbólico do bezerro de ouro (Êxodo 32).

O conceito de verdade

Como é evidente, nesta concepção ética é fundamental o nexos e a interação entre objetivo e subjetivo, entre preceito e opção, entre absoluto e liberdade, entre transcendência e imanência. Um ligame muito delicado e complexo que é, contudo, a alma da moral clássica e judeu-cristã e que tem um valor paralelo noutra âmbito afim ao qual queremos agora acenar porque também ele significativo. Queremos nos referir à categoria de verdade. Se seguimos o percurso cultural destes últimos séculos, de fato, podemos dizer que o conceito de verdade tornou-se sempre mais imanente e subjetivo até chegar ao “situacionismo” do século passado. Pense-se, por exemplo, na frase significativa e muitas vezes citada, retirada do *Leviathan* do filósofo inglês setecentista Hobbes: *Auctoritas, non veritas facit legem*. Em última análise, é este o princípio do contratualismo, segundo o qual a autoridade, seja civil seja religiosa, pode decidir a norma e, portanto, indiretamente a verdade, com base nas conveniências da sociedade e nas vantagens do poder, segundo as circunstâncias contingentes.

Tal concepção fluida da verdade foi já adquirida na cultura contemporânea. Basta pensar na antropologia cultural. De fato, o filósofo francês Michel Foucault, estudando as diversas culturas e a suas variáveis comportamentais, convidava calorosamente a acentuar esta dimensão subjetiva e mutável da verdade, semelhante a uma medusa variável, que muda de aspecto continuamente segundo os contextos e as circunstâncias. Este subjetivismo é substancialmente o que Bento XVI chamou “relativismo”, e é curioso notar como a pensadora americana, Sandra Harding, revertendo uma célebre frase do Evangelho de João (8,32: «A verdade vos fará livres»), afirmava ao contrário num ensaio que «a verdade *não* vos fará livres». Esta, realmente, é concebida como uma capa de chumbo opressiva, como uma pré-compreensão, como uma esterilização do dinamismo e da incandescência do pensamento humano.

Todas as religiões, e em particular o cristianismo, têm uma concepção transcendente da verdade: a verdade precede-nos e supera-nos; ela tem o primado de iluminação, não de domínio. Ainda que Theodor Adorno a tivesse aplicado sobretudo à felicidade, é sugestiva uma sua expressão retirada dos *Minima moralia*. O filósofo alemão, falando da verdade e comparando-a à felicidade, declara: «A verdade não se tem, mas se é», isto é estamos imersos nela. Robert Musil, no seu famoso romance *O homem sem qualidade*, ao protagonista faz dizer uma frase interessante: «A

verdade não é como uma pedra preciosa que se pode meter no bolso, mas é como um mar no qual se mergulha».

Trata-se, fundamentalmente, da clássica concepção platônica expressa no *Fedro* mediante a imagem da “planície da verdade”: a biga da alma corre sobre esta planície preexistente e externa para conhecê-la e conquistá-la. Exatamente por isto, na *Apologia de Sócrates*, o mesmo filósofo afirmava: «Uma vida sem busca não merece ser vivida». É este o itinerário a se cumprir no horizonte “dado” e, portanto, transcendente da verdade. Sobre tal ponto de vista as religiões são nítidas: a verdade tem um primado que nos supera, a verdade é transcendente e tarefa do ser humano é ser peregrino dentro do absoluto da verdade. Por isto, nas religiões, a verdade é considerada divina: não por nada o cristianismo aplica a Cristo a identificação com a verdade por excelência (João 14,6: «Eu sou o caminho, a verdade e a vida»).

O conceito de “natureza humana”

Mas regressemos à especificidade do nosso tema com uma última reflexão sobre uma categoria capital no que diz respeito à relação entre ética e transcendência. Acontece muitas vezes que nas experiências do chamado “Átrio dos gentios” – isto é do diálogo entre crentes e não crentes, desenvolvido no espaço aberto e livre da discussão fora do Templo e do Palácio – nos interroguemos sobre a possibilidade ou não de ter uma plataforma comum de encontro. O discurso fixa-se, então, no conceito de natureza humana: pode ser concebida no sentido metafísico e portanto transcendente, ou então reduzir-se a um mero procedimento social, privado de indicações morais “objetivas”?

Ora bem, nestes últimos tempos, à volta de tal categoria antropológica basilar caiu uma tempestade que abalou os fundamentos: basta apenas pensar no “politeísmo de valores”, registrado por Weber ou também no puro e simples pluralismo cultural. A questão, então, é esta: é possível recuperar um conceito partilhado de “natureza” antropológica que supere a mera fenomenologia das possíveis opções, que tenha portanto um fundamento que transcenda a mutabilidade dos costumes e que por isso impeça o escorregar nas areias movediças do já evocado relativismo, isto é de uma multiplicidade fragmentada e babélica?

Na história do pensamento ocidental, à volta desta categoria, podemos individuar como dois grandes rios interpretativos, dotados de tantas enseadas, afluentes e ramificações, mas bem identificáveis no seu percurso. O primeiro tem a sua fonte ideal na filosofia aristotélica que – como já dizia – para formular o conceito de natureza humana vai à matriz metafísica do ser. A base é, por isso, objetiva e transcendente, inscrita na própria realidade da pessoa, e assume o papel de estrela polar necessária para a ética. Esta concepção, dominante por séculos na filosofia e na teologia, é

fielmente inscrita no mote da filosofia escolástica medieval *Agere sequitur esse*, o dever ser nasce do ser, a ontologia precede e deontologia.

Esta elaboração, bastante granítica e fundada sobre uma base sólida, tem sofrido na época moderna uma série de golpes, sobretudo quando, a partir de Descartes e do reconhecimento da importância da subjetividade (*cogito, ergo sum*) – se colocou no centro a liberdade pessoal. Se difundiu, assim, um outro rio que tem como fonte o pensamento kantiano: a matriz agora é a razão prática do sujeito com o seu imperativo categórico, o “tu deves”. À advertência da “razão”, da lei moral inscrita na consciência, se une a “prática”, isto é a determinação concreta dos conteúdos éticos, guiada por algumas normas gerais, como a “regra de ouro” hebraica e cristã (“não fazer ao outro o que não queres que seja feito a ti” e “fazer ao outro o que queres que seja feito a ti”) ou como o princípio “laico” do não tratar nunca nenhuma pessoa como meio, mas como fim.

A metamorfose é significativa: ao transcendental ontológico aristotélico-tomista se substitui o transcendental gnosiológico, a chamada “consciência a priori” ou razão universal. A transcendência é, portanto, afirmada, mas é atribuída à lei interna do espírito humano. Essa regula a experiência e os vários conhecimentos e escolhas éticas parciais pessoais. Famoso é o final da *Crítica da razão prática* (1788), onde se afirma uma dupla transcendência, a físico-cósmica e a moral humana: “duas coisas encham o animo de admiração e de reverência sempre novas e crescentes quanto mais vezes e longamente o pensamento aí se fixa: o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim (*der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*)».

A metafísica aristotélica há muito foi pulverizada, contudo, assistiu-se também, na época contemporânea, à dissolução da razão universal kantiana que tinha uma sua “solidez”. Encontramos, assim, sobre um terreno frágil, onde todo o fundamento se desfez, onde o “desencanto” fez desaparecer todo o discurso sobre os valores, onde a secularização guiou as escolhas morais apenas sobre o consenso social e sobre o útil para si ou para muitos, onde o multiculturalismo produziu não só um politeísmo religioso, mas também um pluralismo ético. Ao “dever ser”, que era impresso no ser ou no sujeito, se substitui, assim, só uma normativa de procedimento ou uma adesão aos *mores* dominantes, isto é aos modelos comuns existenciais e comportamentais por sua natureza móveis.

É possível reagir a esta deriva, que conduz ao atual delta ramificado de uma ética variável, de modo a recompor uma nova tipologia de “natureza” que conserve um pouco das águas dos dois rios simbólicos supra evocados, sem a rigidez dos seus mapas ideológicos? Paralelamente mas também em autonomia, a respeito da nítida concepção da transcendência teológica e ética própria da religião, muitos retêm que seja possível criar um novo modelo filosófico moral centrado sobre um outro absoluto, a dignidade da pessoa, vista na sua qualidade relacional. Unir-se-iam, assim, as duas componentes da objetividade (a dignidade) e da subjetividade (a pessoa), ligando-as entre si

através da relação ao outro, sendo a natureza humana não monódica e fechada em si própria mas dialógica, não celular mas orgânica, não solipsista mas comunitária. Este é o projeto da filosofia personalista (pensemos nos contributos de Buber, Lévinas, Mounier, Ricoeur).

A natureza humana assim concebida recupera, então, uma série de categorias éticas clássicas que poderiam dar substância no seu realizar-se. Provemos elencar algumas. Antes de mais, a virtude da justiça que é estruturalmente *ad alterum* e que o direito romano tinha codificado no princípio *Suum cuique tribuere* (o *Unicuique suum*): a cada pessoa deve ser reconhecida uma dignidade que afirme a unicidade, mas também a universalidade pela sua pertença à humanidade. Falávamos acima de paralelo com a religião: na mesma linha procede a cultura hebraico-cristã com o Decálogo que evoca os direitos fundamentais da pessoa à liberdade religiosa, à vida, ao amor, à honra, à liberdade, à propriedade. Na mesma perspectiva se coloca a citada “regra de ouro”.

Em síntese, o imperativo moral fundamental se deveria reconstruir partindo de uma ontologia pessoal relacional, em prática da figura universal (e cristã) do “próximo” e da lógica do amor na sua reciprocidade, mas também na sua gratuidade e doação. Para explicar em termos bíblicos de todos conhecidos: «ama o próximo como a ti mesmo» (reciprocidade), mas também «não há amor maior do que dar a vida por quem se ama» (doação). Além disso, em sentido mais completo, no diálogo “eu-tu” envolve-se – como sugeria o filósofo francês Paul Ricoeur – também o “terceiro”, isto é a humanidade inteira, também quem não encontro e não conheço, mas que pertence à comum realidade humana. Daqui se justifica, então, também a função da política dedicada a construir estruturas justas e para a inteira sociedade. A reflexão em volta destes temas é naturalmente mais ampla e complexa e deveria ser declinada segundo múltiplas aplicações, mas em última análise poderia ser fundada sobre um dado simples, ou seja, sobre a nossa mais radical, universal e constante identidade pessoal dialógica.

Card. Gianfranco Ravasi