

**CUIDADO DE SI E RENÚNCIA A SI
EM
SÃO PAULO**

Adelino Alcides Abrunhosa Ferreira

**Dissertação
de Mestrado em Filosofia - Ética**

MARÇO 2009



Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, realizada sob a orientação científica do

Professor Doutor António Caeiro

DECLARAÇÕES

Declaro que esta dissertação é o resultado da minha investigação pessoal e independente. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto, nas notas e na bibliografia.

O candidato,

Lisboa, 27 de Fevereiro de 2009

Declaro que esta Dissertação se encontra em condições de ser apresentada a provas públicas.

O orientador,

Lisboa, 27 de Fevereiro de 2009

*Ao Rodrigo, meu filho,
cuja inocência alimenta a minha esperança...*

Marcos 8, 34:

εἴ τις θέλει ὀπίσω μου
ἀκολουθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν
καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ
καὶ ἀκολουθείτω μοι.

(Se alguém quiser vir atrás de
mim, negue-se a si mesmo e tome
a sua cruz e siga-me.)

AGRADECIMENTOS

Ao senhor professor Doutor António Caeiro devo a inspiração para a escolha de uma reflexão sobre São Paulo, pela excelência das suas aulas dos seminários em que tive o prazer de participar, onde mais aprendi até hoje sobre diversos assuntos filosóficos. Além disso, a este senhor professor devo muita da motivação e da confiança para a escrita filosófica, penosa e complexa, mas criativa e capaz de conduzir a um certo sentido sobre a existência.

À senhora professora Maria de Jesus Ribeiro, cara colega, pelo seu precioso contributo com a tradução para inglês.

RESUMO/ABSTRACT

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM FILOSOFIA - ÉTICA

CUIDADO DE SI E RENÚNCIA A SI
EM SÃO PAULO

DISSERTATION FOR A MASTER'S DEGREE IN PHILOSOPHY - ETHICS

CARE FOR THE SELF AND SELF-DENIAL

IN ST. PAUL

AUTOR/AUTHOR

Adelino Alcides Abrunhosa Ferreira

PALAVRAS-CHAVE: Cuidado de si; Renúncia a si; Conhecimento; Mérito; Prudência; Carácter; Amor; Mundo; Imoralidade; Pecado; Legalismo; Escravidão; Morrer; Imitação; Identificação.

KEY-WORDS: Care for the self; Self-denial; Knowledge; Merit; Prudence; Character; Love; World; Immorality; Sin; Legality; Bondage; Dying; Imitation; Identification.

RESUMO:

O problema central desta dissertação é o modo como o *cuidado de si* pode conter uma negação, isto é, como pode transformar-se em *renúncia a si*, no horizonte ético de epístolas de São Paulo. Mais precisamente, visa esta investigação detectar categorias éticas que possam, primariamente, representar cuidado e renúncia e, de seguida, confirmar se o modo como se associam poderá configurar entre estes conceitos uma relação paradoxal.

O percurso ético terá início numa sucinta análise fenoménica da experiência fáctica do quotidiano, procurando reconhecer aí sinais de cuidado de si e de renúncia a si, provavelmente inconsistentes para fundar uma ética. De seguida, mostrar-se-á que a ética e a religião, cada uma com os seus instrumentos de categorização, intervêm sobre essa experiência para a conduzir à lucidez, transfigurando-a em outros horizontes de sentido. É sobretudo a experiência religiosa (particularmente do Cristianismo) que parece conter mais poder de superar as aparentes inconsistências do cuidado de si, apoiado que está em bases efémeras, assim como anular o colapso da experiência fáctica e resgatar o homem da perda do sentido existencial. A identificação da especificidade da experiência cristã irá contribuir para melhor reconhecer o que o registo epistolar de São Paulo tem de peculiar. Ora, será precisamente a partir de um discurso dirigido a comunidades cristãs, em que o seu autor expressa, por um lado, a dramaticidade da existência humana (exposta à *perda* de si), e, por outro lado, se empenha arduamente em contribuir para que o humano se deixe *ganhar* pelo anúncio de Jesus Cristo morto e ressuscitado, que iremos poder reconhecer as categorias éticas que configuram a relação entre a procura de tudo aquilo que garante o autêntico e perene cuidado de si e a necessidade de renunciar a tudo o que limita ou impede essa procura. Assim, virão a ser analisadas as relações entre cuidado de si e: conhecimento e mérito, virtudes éticas (prudência e carácter), cuidado com outrem; analogamente, as relações entre renúncia a si e: imoralidade e pecado, legalismo, servidão/escavidão, morrer. A relação dialéctica que se virá a verificar mostrará como cada categoria pode ser vista como o inverso de outra, por isso é incontornável uma certa circularidade de conceitos.

Todas as categorias convergem para o desafio de aceitar a passagem da *mundaneidade* à *identificação* do humano com Jesus Cristo. Trata-se, enfim, de mostrar a necessidade da renúncia como condição do verdadeiro cuidado de si, incluindo a renúncia a si mesmo, representada no *morrer*, o que traduz o paradoxo de que a autêntica autonomia do homem consiste numa peculiar heteronomia: é tanto mais humano, quanto mais se identifica com Jesus Cristo. Portanto, parece resultar a ideia de que o fundamento ético do agir é antes de mais dado por *excesso*: a interpretação ética aqui seguida coloca o fundamento do sentido do agir numa *personalização transcendente*: o que tem o poder de conduzir e justificar o agir não é um princípio abstracto universal, mas uma *pessoa*.

ABSTRACT:

The main concern of this dissertation is how the *care for the self* can hold a denial, this is, how it can become *self-denial*, in the sense of the ethical scope of St. Paul's Epistles. *More precisely, this research* aims at establishing ethical categories that may reveal *care* and *denial* on a first stage and then proving if the way in which both these concepts intertwine can shape a paradoxical connection between them.

The ethical journey starts off by a concise study of the phenomena of the everyday experience of facts, trying to identify in them signs of care for the self and of self-denial, that will not probably be solid enough to base a system of ethics on. After that, it will be shown that ethics and religion, each using its own means of categorization, have a role in that experience to lead it into clarity, changing it into other ranges of meaning. It is the religious experience (of Christianity in particular) above all, that seems to be more powerful to overcome the apparent inconsistencies of the care for the self, dissolve the break-down of the everyday experience of facts and redeem man from the loss of the meaning of existence, as well. The identification of the particularity of the Christian experience will contribute to a better understanding of the specific nature of St. Paul's epistolary writings. It will be from a talk addressed to Christian communities - in which the author expresses on one hand, the tragedy of the human existence, and on the other commits himself deeply into contributing for the human being to surrender to the activism by the announcement of Jesus Christ dead and resurrected – that we will be able to identify the ethical categories that shape the relationship between the search for everything that grants the authentic and ever-lasting care for the self and the need to renounce all that limits or stops that search. Thus, the connections between care for the self and: knowledge and merit, ethical virtues (prudence and character), care for others; similarly, the connections between self-denial and: immorality and sin, legality, bondage/slavery, dying, will be analysed. The dialectical connection that will arise will show how each category may be viewed as the opposite of another, so somewhat of a circularity of concepts can not be avoided.

All categories meet in the dare of accepting moving on from the *worldliness* to the *identification* of the human with Jesus Christ. So, it is a matter of showing the need for denial as a condition of the care for the self, including self-denial, represented in *dying*,

which expresses the paradox that the true autonomy of man lies in a peculiar heteronomy: the more man identifies with Jesus Christ, the more human he is. So, the notion arises that the ethical basis for acting is before all taken by *excess*: the ethical interpretation here in adopted, places the reason for acting on a *transcendental personalization*: acting is led and justified not by a universal, abstract principle, but by the very *person*.

ÍNDICE

Introdução	12
Capítulo I: Emergência e contextualização da problemática	
cuidado de si-renúncia a si	17
I. 1. Análise fenoménica do cuidado de si e de renúncia a si na experiência fáctica.....	17
I. 2. Da experiência fáctica à ética e à experiência religiosa.....	21
Capítulo II: Especificidade e objectivos do registo epistolar de São Paulo	26
Capítulo III: Cuidado de si e renúncia a si a partir de epístolas de São Paulo	31
III. 1. Categorias do Cuidado de Si.....	32
III.1.1. Cuidado de si – conhecimento e mérito	32
III.1.2. Cuidado de si e virtudes éticas: prudência e carácter	37
III.1.3. Cuidado de si e cuidado com outrem (Amor).....	44
III. 2. Categorias da Renúncia a Si – condições do cuidado de si.....	45
III.2.1. Renúncia à imoralidade e ao pecado: representações do <i>mundo</i>	45
III.2.2. Renúncia ao legalismo: oposição Lei-Fé	50
III.2.3. Renúncia a si e servidão/escravidão	53
III.2.4. Vértice da renúncia a si: morrer	56
Conclusão	59
Bibliografia	65

LISTA DE ABREVIATURAS:

EPÍSTOLAS DE SÃO PAULO CITADAS:

Rm – aos Romanos;

1 Cor – Primeira aos Coríntios;

2 Cor – Segunda aos Coríntios;

Gl - aos Gálatas;

F1 – aos Filipenses

1 Ts – Primeira aos Tessalonicenses;

INTRODUÇÃO

O tema desta dissertação emergiu da experiência profunda e dramática de questionamento do sentido da existência, quando precisamente as situações envolventes pareciam desconfigurar o encanto pela vida. Se for legítima a proposição *o acaso é somente uma ideia factícia* e se essa ideia não encontrar na realidade qualquer realização, então poderei dizer que uma parte do trabalho curricular do Segundo Ciclo Académico, especialmente em aulas preciosas em que me foi permitido o reencontro com textos de São Paulo, terá sido o momento embrionário do projecto que agora alcança um estágio de maturação conceptual. Desde o início que a releitura e o esforço de compreensão do discurso paulino tem sido, acima de tudo, uma experiência de interpelação sobre o sentido da existência, sempre pessoal, como tal subjectivo e infável, mas, apesar disso, provavelmente relevante para ser partilhado com outrem, não tanto pelo eventual valor do conteúdo das reflexões aqui expressas, mas seguramente pelo valor que julgo intrínseco do que Paulo diz ao humano, especialmente através das categorias éticas aqui analisadas, destacadas do contexto religioso (pastoral e teológico) em que as suas epístolas foram redigidas, para serem lidas nas comunidades protocristãs.

Uma motivação de fundo já há muito me perseguia a respeito da ética: - onde poderemos encontrar o *momento ético originário*? Isto é, o *que* nos leva a pensar *eticamente* sobre o agir? Não se trata de indagar sobre a Ética como modalidade da Filosofia, algo acerca da sua origem histórica ou sobre *os* conceitos possíveis para este termo. Embora não seja o objecto privilegiado desta dissertação tal problemática, é, todavia, decisivo determinar esse *momento*, para justificar minimamente a escolha do tema.

No momento em que cada sujeito se reconhece na existência (e é por outrem reconhecido) como *agente*, isto é, como protagonista do agir numa dada situação, aquele que concretiza o poder de modificar um certo estado de coisas na realidade, portanto, quando altera algo, instaura-se uma especial consciência de si perante ele mesmo e perante a realidade (sobretudo face aos outros), de tal modo que é anulada a neutralidade: já nada será como antes, a acção é necessariamente irreversível; os efeitos que ela desencadeou ficam aí a afectar de algum modo o próprio agente, outros agentes, assim como as coisas, os entes, não apenas no imediato, mas de modo virtualmente indefinido,

a perder de vista no tempo e no espaço, a perder-se numa espécie de *inconsciente* da existência do sujeito. Por isso, cada agente tem a experiência de reconhecer no presente algum efeito de um passado mais ou menos distante (na infância, por exemplo), seja por uma via indirecta e ténue, ou directa e indelével. Talvez seja precisamente na consciência da negação da neutralidade que o agente descobre em si a necessidade de um *cuidado*, porque faz a experiência de quem opera *no fio da navalha*; mais cedo ou mais tarde, assoma ao agir a consciência do *abismo*: a acção poderá desencadear o equilíbrio ou o desequilíbrio, ou seja, um *ganho* ou uma *perda* para o agente (e não só). É possivelmente aí que vem a emergir a experiência do cuidado de si como expressão vital de uma certa modalidade de existência do agente na realidade. Consequentemente, por oposição lógica, é trazida a consciência de uma certa renúncia, isto é, de tudo aquilo que surge como limitação ou impedimento do cuidado; é no momento da decisão que a renúncia do agente surge como condição do cuidado, sempre movido pela compreensão de que a neutralidade é extrínseca ao agir; portanto, a um certo *ganho* há-de corresponder uma esperada *perda*.

Em suma, o *momento ético originário* é aquele movimento crítico que vai da negação da neutralidade à consciência do cuidado de si. E daí é polarizado para outras instâncias, a começar pelo cuidado com outrem e com as *coisas* (os entes), como consequência de algo que já estava presente na auto-descoberta do sujeito, que a sua existência é uma *con-vivência* com outros entes.

Assim perspectivada esta motivação (como foi antes designada), talvez traga algum sentido a esta dissertação a reflexão sobre cuidado e renúncia, porque se trata de uma categorização conceptual sobre o que há de mais básico e decisivo na experiência do agente.

Perante os constrangimentos de extensão e de forma que as dissertações do Segundo Ciclo impõem, optei por uma selecção não temática nem cronológica das epístolas de Paulo; aliás, nem sequer se pretendia a análise completa de cada uma, como se se perseguisse uma sequência linear. É certo que, à partida, foram escolhidas apenas as epístolas protopaulinas (da autoria confirmada de Paulo), mas acabou por apertar-se ainda mais a malha analítica, para uma maior incidência sobre duas epístolas: aos Romanos e aos Gálatas (sobre estas existem mais citações). A sensibilidade do *olfacto* foi *farejar* a presença e decodificar o sentido de algumas categorias éticas representativas de duas ideias: *cuidado de si* e *renúncia a si*; em seguida, perscrutar a possibilidade de alguma relação entre ambas. Um grande obstáculo metodológico na análise aos textos

paulinos é a quase inexistência de referências explícitas ao cuidado de si, enquanto as observações à renúncia a si são várias e explícitas. A estratégia de superação da dificuldade consistiu no esforço de operar por dedução, de tal modo que seja aceitável e consistente para a tese central da dissertação, por um lado, o reconhecimento como categorias éticas das referências aos textos, por outro lado e especialmente, que tais categorias transmitam de algum modo a ideia de cuidado de si ou, ao contrário, de renúncia a si. Muitas outras categorias foram, inevitavelmente, deixadas de fora, por causa dos constrangimentos já referidos; mas, também porque existe uma inegável recorrência de conceitos nos textos de Paulo, embora com alguns matizes mais ou menos perceptíveis.

A análise crítica das categorias expostas é movida pelo espanto congénito do filosofar, que é neste caso específico constituído pela consciência do *estranho* que assoma aí diante do nosso olhar quando nos detemos a reflectir sobre a relação tensional entre cuidado e renúncia, como surgem nos textos paulinos. Parece, com efeito, haver aí uma natureza paradoxal nessa relação: em vez de um termo anular o outro, talvez persista uma reciprocidade significativa, como um *excesso* de sentido que apenas pode ser expresso através da contradição. De algum modo o cuidado só parece confirmado pelo seu *oposto*, a renúncia; e esta só encontra sentido se colocada na direcção daquele.

Como o exercício filosófico contém em si mesmo um dinamismo *arqueológico*, atraído sempre para a origem (*ἀρχή*), far-se-á uma espécie de *epochê* para voltar ao ponto de partida de qualquer reflexão, à experiência fáctica *mundana* na qual se inscreve o quotidiano, e submetê-la a uma análise fenoménica, indagando como aí se encontram configuradas as ideias de cuidado de si e de renúncia a si. Uma vez mais, será visada com a reflexão (neste caso sobre essa experiência pouco estruturada, sem categorização teórica) a recolha de alguns indícios significativos, especialmente do cuidado de si, para poder obter elementos convergentes ou talvez divergentes com as categorias éticas detectadas nos textos de Paulo. Em seguida, tratar-se-á de procurar determinar a especificidade e os objectivos do registo epistolar de Paulo, questionando aquilo que no fundo move todo o seu trabalho de pregação ou anúncio do que ele designa por *Boa Nova* (*εὐαγγέλιον*). A expectativa é a de apresentar aí indicações que pré-configurem um horizonte de sentido para as categorias éticas de cuidado e de renúncia.

A seguir a esses momentos de pré-configuração, serão trazidas à análise três categorias éticas possivelmente representativas do cuidado de si: *conhecimento e mérito*,

virtudes éticas: prudência e carácter, cuidado com outrem (Amor); o mesmo procedimento com quatro categorias para a renúncia a si: imoralidade e pecado (representações do mundo); oposição Lei-Fé; servidão/escravidão; morrer.

É fundamental sublinhar que o âmbito específico desta dissertação é o ético, mas, levando em conta a especificidade dos textos de Paulo analisados, seria um grave erro excluir o contributo das reflexões metafísica e antropológica, assim como da própria teologia. Deste modo, no discurso aqui proposto serão incluídas conceptualizações não puramente éticas, que servem para assinalar a necessidade de não isolar a *intenção ética* de outras *intenções*, antes de mais porque o humano é uma totalidade de pontos de vista, e mesmo o sentido do agir é naturalmente plural, irreduzível a um único tipo de reflexão. Por isso, será sempre mantida a atenção sobre o horizonte pragmático em que se situam os textos de Paulo, a experiência religiosa. Antes de mais e primariamente por ruptura com a experiência fáctica e, depois, em ligação com a reflexão ética.

Todavia, há que perguntar, por analogia com o que faz Martin Heidegger na sua *Fenomenologia da Vida Religiosa* (na “Introdução à Fenomenologia da Religião”), se uma categorização teórica (ele pensava na teologia, mas aqui também faz sentido incluir a ética) será capaz de conservar o sentido originário e profundo da experiência religiosa: única, irrepetível, marcadamente subjectiva, irreduzível à objectivação, apesar de ser mostrada em comportamentos objectivos com conteúdos de significação, portanto, alérgica à teorização. Em grande medida, porque ela contém *excesso* de sentido, isto é, a inexplicável crença de que há um Transcendente presente na temporalidade humana, aliás na existência em geral; e mais ainda, que essa presença está sempre em antecipação a tudo, incluindo o agir humano, e que o atrai para fora da temporalidade, *onde* poderá encontrar o sentido último da sua existência e de tudo. Essa *atração* é feita a partir da própria história, portanto, da temporalidade: o Transcendente assume uma forma humana em Jesus Cristo, mas – como crê e repete Paulo nos seus textos, essa forma humana passou por uma metamorfose significativa, ou melhor, *salvífica* (usando uma categoria religiosa), porque a sua existência foi resgatada da morte através da ressurreição. E essa transformação terá sido eficaz sobre o homem, porque o terá resgatado ao *pecado* e simultaneamente ter-se-á convertido em sinal de esperança, ou seja, em reconfiguração do sentido da existência.

A introdução destas categorias religiosas traz, portanto, estranheza a uma certa forma de conceber a ética e parece ameaçar todo o seu esforço de teorização sobre o agir,

com uma espécie de *curto-circuito* conceptual, ou seja, com o choque entre categorias *propriamente* éticas e categorias religiosas. Tal deriva do tipo de racionalidade pressuposta à ética, condicionada à objectivação da moralidade, impermeável à crença, habituada a operar por dedução de princípios gerais as normas, as regras e, em geral, a intencionalidade do agente colocado em situação de deliberação, mas sobretudo baseada no ideal de autonomia do humano, quer dizer, na finalidade de ser o homem o criador do sentido do agir na existência.

Embora não seja o propósito desta dissertação, as suas reflexões pretendem lançar algum contributo para o debate sobre a possibilidade ou talvez a necessidade de repensar o modo de conceber a ética, pelo menos sob o pretexto da sua *eficácia*: afinal, dela espera-se que nos convença a agir de tal modo que fique o mais possível salvaguardado o equilíbrio entre ipseidade e alteridade, entre *eu* e o *outro*. Neste sentido, a ética está ao serviço da *con-vivência*. Aquilo que é trazido à problematização nesta dissertação é apenas avaliar se o cuidado de si (o ponto de partida da intenção ética) não deverá conter em si mesmo uma *negação*, quer dizer, uma *renúncia*, e se tal for aceitável, determinar como se poderá configurar, tomando como *matéria-prima* categorias éticas de epístolas de São Paulo, por forma a avaliar se esses conceitos estarão ou não numa relação paradoxal com interesse ético.

CAPÍTULO I:

EMERGÊNCIA E CONTEXTUALIZAÇÃO DA PROBLEMÁTICA

CUIDADO DE SI - RENÚNCIA A SI

Neste capítulo far-se-á uma descolagem do ambiente primário da facticidade (*experiência fáctica*), em que o *homem comum* se descobre existencialmente como ente que cuida de si mesmo e simultaneamente aprende a delimitar a necessidade de renunciar ao que julga incompatível com tal cuidado. A partir da identificação de alguns sinais de cuidado e de renúncia, far-se-á, por ruptura, o acesso a dois *pontos de fuga* de atribuição de sentido categorial: a experiência ética e a experiência religiosa. Não vêm estas formas de categorização anular a experiência fáctica, pois ela permanece sempre aí no mundo de que todos fazemos parte; apenas trazem elas um acréscimo de compreensão e instauram dois modos distintos e talvez complementares de fundamentação do agir.

I. 1. ANÁLISE FENOMÉNICA DO CUIDADO DE SI E DE RENÚNCIA A SI NA EXPERIÊNCIA FÁCTICA.

A experiência fáctica é o ambiente comum em que os factos são dados ao sujeito sem categorização teórica, imersos na subjectividade (nas vivências), tidos contraditoriamente quer como singulares, quer como iguais quando reunidos numa concepção de tempo circular, ao serem unificados nas rotinas do quotidiano, mas sem preocupação com a universalidade (o critério com que Aristóteles distingue a experiência (ἐμπειρία) da arte (τέχνη) *Metafísica*, 981^a-981^b), ainda que o senso comum venha a improvisar-lhes categorizações elementares que visam garantir a sobrevivência biológica e a adaptação à convivência social.

É nesse ambiente embrionário da existência que, enquanto agentes, transformamos os factos em vivências, *suportando* de modo peculiar a realidade (*subjecta*), com as quais configuramos quem somos, como somos, onde somos, aonde nos dirigimos, precisamente enquanto sujeitos que intervêm espaço-temporalmente ao mesmo tempo que se configuram, pois agir é o ambiente do ser, ou melhor, de ser-se

alguém que se vai reconhecendo em cada gesto, em cada movimento, mas também em cada ausência, pausa ou suspensão. Tal reconhecimento é lento e complexo, assim como problemático: cada sujeito interpela-se a partir do conhecimento e do desconhecimento (nalguns momentos até pelo engano e pela mentira), sem poder garantir neutralidade na auto-análise, porque padece de congénita enfermidade ontológica e metodológica: o que conhece de si é influenciado pelo que é em si mesmo, pela imagem que projecta de si e que condiciona esse conhecimento, tal como pelos recursos que aplica (linguagem, pressupostos, finalidades, etc.).

Portanto, cada sujeito descobre-se de modo finito e condicionado. E é nessa descoberta que vem a emergir a consciência de si como preocupação por si mesmo, ou, se se preferir, como cuidado consigo ou de si. Nessa consciência peculiar o sujeito reconhece-se como valor que habita na existência, pelo que a consciência de si deixa de ser apenas uma auto-compreensão (um certo conhecimento), para produzir valor: descobrir-se como ser é transformado em valorizar-se (acto axiológico). Este movimento de afirmação de si traz, por ordem lógica, outro movimento, o da negação ou renúncia daquilo que o sujeito considera oposição à auto-valorização; é assim indissociável o esforço da afirmação de si da negação a tal esforço. De facto, o sujeito exerce um jogo de renúncias estratégicas a tudo o que é nocivo à preservação de si na existência (esforço de sobrevivência) e àquilo que entende ser o seu projecto existencial: renuncia por um lado a ausências, por outro a presenças, consoante o modo como estas são por ele definidas; fome, sede, sofrimento, prazeres, objectos, pessoas, etc. – tudo pode ser objecto de renúncia por estar ou presente ou ausente. Todavia, o sujeito parece resistir à renúncia de si, colocar-se como objecto de negação – mesmo quando sacrifica a vontade ao desejo, ou este àquela, jamais perde de vista a sobrevivência da *sua* unicidade. Portanto, a renúncia é sempre extrínseca.

Assim, o conceito de cuidado de si indica a disposição prudencial do sujeito que visa manter-se como tal (auto-preservação), que se manifesta em comportamentos estratégicos defensivos face às possíveis formas de ameaça de *perda de si* – em que o sujeito viesse a degradar-se física e/ou espiritualmente. De modo oposto, o conceito de renúncia a si sugere genericamente sacrifício voluntário em vista de um fim mais elevado.

Antes de mais e primariamente, o cuidado de si irrompe da condição natural do humano: o esforço da sobrevivência e de incremento da qualidade da experiência biológica, assim como o crescente dinamismo das faculdades cognitivas e emotivas para

superar os problemas existenciais. Deste modo, faz sentido afirmar que o cuidado de si é uma característica natural do humano (como decerto do mundo animal), que vai sendo submetido a diferentes e complexas hierarquias individuais sob influência da sociedade, resultantes de variáveis como: - a novidade dos acontecimentos; - as necessidades directas ou individuais e indirectas ou sociais; - as imposições do ambiente (natural e artificial). Se se quiser simplificar, poder-se-á incluir todas as expressões do cuidado de si em dois tipos de hierarquização, ainda que manifestem relações recíprocas: naturais/ biológicas e culturais. A procura do equilíbrio fisiológico é a *causa final* da fome, da sede, da sexualidade, do cansaço, da necessidade de poder e de outras necessidades e desejos que convergem para a corporeidade. Desse *ambiente natural* emergem outras formas de cuidado resultantes da descoberta de si e da movimentação do desejo para níveis superiores de satisfação: aí encontramos essencialmente as expressões da auto-afirmação do sujeito, com as quais conquista a diferenciação existencial de si em relação aos outros e a todos os entes, enfim, a tudo o que constitui o *seu* mundo.

O cuidado de si encontra-se muitas vezes associado ao isolamento do eu face aos outros, precisamente como meio de preservação do sujeito: cuidar de si manifesta-se no movimento catártico de eliminação das preocupações pelos outros, concentrando-se nos interesses de si mesmo, ao descobrir e atentar na sua especificidade, até ao ponto da rejeição radical da diversidade, quando esta passa a ser considerada como potencial ameaça à integridade do sujeito. A este sentido correspondem locuções tais como: “Tem cuidado, não te deixes enganar!”, ou “Preocupa-te mas é contigo mesmo!”. A tentativa de reposicionamento do centro gravitacional na *ipseidade* denota, assim, simultaneamente a consciência da possibilidade de perda do sujeito e a necessidade de ele mesmo protagonizar a recuperação de si. Natural preocupação do indivíduo, mas subversiva estratégia porquanto incorre na possibilidade de expulsão do outro (da intersubjectividade).

De modo menos severo, e porventura mais comum, o cuidado de si traduz a preservação do corpo do sujeito para si mesmo, mas também para outrem, mediante técnicas estéticas, mediáticas e argumentativas recorrentes na moda, nos cuidados corporais domésticos e industriais adstritos ao comércio dos produtos e serviços que vendem específicas ideias do belo idealizado, parcialmente resultantes da especialização científica; da simples intenção de marcar presença e influenciar os outros, das banais comunicações persuasivas do quotidiano às complexas fabricações da imagem

propagandista na política (por exemplo), onde cada detalhe é programado cirurgicamente de modo determinista, de forma a produzir necessariamente um e um só efeito... É sempre o *parecer* e não o *ser* que é, em cada caso, o alvo estrategicamente esboçado, ou pelo menos com certa improvisação conseguido. Ora, estranhamente, esses fenómenos indiciam uma alienação subtil de que nem sempre se tem consciência: por um lado, é visada a auto-valorização (quer física quer psíquica), mas subitamente o que passa a ser valorizado é algo que não o próprio sujeito no seu ser mesmo, precisamente algo que descola de si, a sua imagem, como um holograma dinâmico que simula a realidade física (o corpo-imagem).

Porém, nem em todos os casos se opera a alienação. Genericamente o cuidado de si é o correlato da auto-estima: sujeito e objecto fundem-se numa experiência por definição imagética (ou virtual, mas não virtuosa). Assim, há uma correlação entre ter cuidado consigo e estima de si, entre modalidade e finalidade; portanto, o sujeito manifesta estima se e quando cuida de si.

Num nível menos concreto, a experiência fáctica também dá conta do cuidado de si como domínio sobre o tempo, porquanto se trata de saber antecipá-lo a favor do próprio sujeito, na tentativa de não se deixar apanhar pela surpresa ou pelo inevitável e neste caso é desejável usar de eficaz conhecimento reactivo perante as adversidades. Esta disposição pode até consubstanciar uma certa prudência e, conjuntamente com outras disposições, vir a formar uma sabedoria de vida.

Quer o cuidado de si se manifeste na procura selectiva de efeitos sobre o corpo ou sobre a mente, quer seja no imediato ou no tempo a vir (mesmo o tempo negado – a eternidade – em certas crenças mais ou menos difusas sobre o Além), naquelas e noutras assumpções do cuidado de si parece subsistir a tendência para o egocentrismo – o sujeito procura garantir a sua existência numa lógica da escolha pela melhor das possibilidades em relação a si mesmo, mesmo quando se cruza com outrem.

Na experiência fáctica, o sujeito é uma entidade que se preserva pelo distanciamento objectivo e subjectivo face aos outros, à realidade, em relação à qual se sente ameaçado pela possibilidade de ser pulverizado e contra a qual luta pelo esforço da diferenciação compulsiva. Contrariamente, nas referências aos textos de Paulo aqui trazidas, o sujeito é uma entidade dramaticamente introduzida na experiência atribulada da escolha entre o bem e o mal (entre a moralidade e a salvação, por um lado, e, por outro,

a imoralidade e a condenação), portanto, entre *ganhar-se* ou *perder-se*, não apenas no plano existencial (como tal da ordem do ético e do moral), mas na direcção do Absoluto (de Deus). A dramaticidade da escolha acaba por pôr a descoberto a relação paradoxal entre cuidar e renunciar: apenas quem aceita o desafio da renúncia a si terá garantia do cuidado de si.

Ora, dado que esse desafio é colocado no âmbito de uma peculiar experiência humana, a experiência religiosa, torna-se necessário descobrir como emerge ela por contraste com a experiência fáctica e como esta passa a ser por ela reconfigurada, mais importante ainda (dado o âmbito ético desta dissertação), de que modo poderá essa experiência religiosa ser inspeccionada por uma categorização teórica como a ética.

I. 2. DA EXPERIÊNCIA FÁCTICA À ÉTICA E À EXPERIÊNCIA RELIGIOSA.

Pela análise fenoménica da experiência fáctica, reconhecemo-nos imersos na existência enquanto seres movidos pelo fluxo da repetição dos dias e pelas suspensões que sobre ela actuam temporariamente, na tentativa de arrancar desse horizonte *pontos de fuga* de sentido, que portanto se manifestam como possibilidades de modificação da compreensão da própria existência, sem contudo anularem a sua facticidade básica. As “preocupações da vida”, como a alimentação, a protecção térmica, o trabalho, o investimento nos afectos, a produção ou a destruição técnicas, tudo o que preenche o quotidiano permanece aí sempre disponível e irreduzível, mesmo quando é submetido a qualquer forma de modificação de sentido; como tal, o mundo é absolutamente incontornável. Apesar disso, assomam constantemente à janela do arranha-céus que é a experiência humana estranhas figuras que mais não fazem que anunciar como *deve* ser a experiência, muitas delas usando uma linguagem categorizante, formatada por processos teóricos de processar a realidade.

Enquanto tarefa de modificação de sentido, como poderá a actividade teórica isolar os factos da experiência e manter o seu conteúdo originário nos processos de análise e síntese que aplica? Os objectos da experiência fáctica não são dados naturalmente à compreensão teórica, enraizados que estão na subjectividade e na diferenciação resultante da polarização de especificações, não obstante a pretensa repetição; com efeito, cada acontecimento, cada acção, cada emoção e cada ideia, se perspectivados isoladamente um

a um, emergem na sua irreduzível unicidade. Todavia, dizemos que nos alimentamos da *mesma* forma durante um determinado intervalo temporal, ou que usamos da *mesmíssima* técnica para concretizar um plano de intervenção, ou que mantemos o *mesmo* sentimento por alguém. A repetição é aparente, portanto. E, porventura por causa da necessidade de *sobrevivência lógica* do pensamento, é nessa aparência que fabricamos a unicidade mundana, através de artifícios da imaginação e da razão (os conceitos, as teorias, as linguagens). Certamente por isso perseguimos a possibilidade de transformar a experiência fáctica em experiência de lucidez, quer nas vivências individuais, quer nas relações complexas como nos encontramos expostos uns aos outros socialmente. No entanto, o estado de lucidez é como um trecho musical cujo andamento é compassado por pausas, abrandamentos, repetições, mudanças de ritmo; *mutatis mutandis*, a lucidez é irregular e paradoxal, e mais, ela carrega em si a possibilidade da sua própria negação, o seu desenvolvimento, apesar de cumulativo, é constantemente ameaçado pelo erro e pelo engano (ao nível cognitivo), e pelo vício e pelo desespero (ao nível do prático). O trabalho rural, as actividades lúdicas, a produção industrial, as formas sofisticadas de comunicação e outros acontecimentos são experiências cujo sentido não se encontra assegurado de uma vez para sempre, aliás, são susceptíveis de degradação e, portanto, de conflito e de agressão. Efectivamente, na experiência fáctica são geradas situações-limite que, variavelmente, agredem e, nalguns casos tendem a anular o sentido da existência: invadem negativamente a existência e provocam-lhe o desvio ético pela degeneração do humano até ao limite da regressão à pura animalidade ou, talvez pior ainda, à aniquilação do homem.

A agressão do sentido do agir é uma ameaça latente na experiência fáctica, para o que a ética parece não ter encontrado soluções suficientemente duradouras, em grande medida por uma limitação congénita do humano: a incapacidade de comunicar toda a rede da intencionalidade e da motivação, portanto sem poder esclarecer o seu agir diante de outrem; além disso, a resistência à aceitação da diversidade – o outro com quem me relaciono é sempre *negação*, está diante de mim como *aquele que não é eu*, quer dizer, que tanto pode completar a minha identidade, como ser meu adversário, no limite o que me impede de ser. Este modo de circunscrever o humano é apenas aqui trazido para justificar o que poderá estar na base da dimensão dramática da experiência fáctica, quando a perda parcial ou radical do sentido do agir contamina o sentido da existência: na mentira, no engano, na traição, na vingança, na calúnia, no ódio, no desespero, na crueldade pura

e atroz de fazer sofrer (sofrimento gratuito); também na vergonha, no remorso, na impotência de alterar o rumo dos acontecimentos, na angústia, na solidão, no sentimento da injustiça sofrida, na incompreensão e na desilusão... em suma, em todas as formas de *morte* física e/ou psicológica de quem sou e de quem os outros são.

A intervenção da ética, como um dos mais importantes pontos de *fuga* de sentido (talvez o maior) sobre a facticidade da existência, enquanto reguladora da conflitualidade na intersubjectividade a partir de princípios abstractos e gerais, potencialmente eficazes para garantir a universalidade do agir humano, parece também ser eclipsada perante a brutalidade aguda de algumas situações-limite como a guerra. O seu poder racional é incapaz de deter as formas de irracionalidade que irrompem violentamente com um poder desmesurado sobre a acção, agredindo ou anulando-lhe o sentido. O outro (alteridade) passa a ser estranho face a mim mesmo (ipseidade), é tido como objecto de suspeita, e pode até transformar-se em inimigo e, como tal, no limite é eliminável (não apenas fisicamente). Com a normatividade da moral e com a demanda racional pela universalidade do agir, como assegurar que o sentido do agir é repostado e o sujeito passa a estar a coberto por uma garantia inesgotável, infinita, para lá do tempo? É aparentemente inaceitável colocar assim a questão, porque estaremos a esquecer as condições de sentido que temos na moral e na ética: elas situam-se no espaço-tempo das civilizações, quer dizer, o seu prazo de validade está historicamente determinado.

É especialmente no colapso da experiência fáctica, na qual o sentido foi *agredido*, que a experiência religiosa emerge com mais elevado contraste ao resgatar o humano da perda de sentido, sem no entanto anulá-la ou recusar a sua existência.

Aliás, no caso do Cristianismo, a experiência religiosa é mesmo paradoxal desde o seu ponto de partida: – a crucificação e a morte de Jesus Cristo, objecto de escândalo face à promessa de um *novo reino*, superada pela sua ressurreição cujo conhecimento não foi acessível à maioria; – a necessidade de viver intensamente o presente na *aflicção* em antítese com o *tempo* a ser para lá do tempo finito (futuro prometido) e que intervém já, mediante a fé, no presente e, mais ainda, que já se *encontrava* de algum modo indiciado no passado, conduzindo-o até si; – por um lado, o humano reconhece-se afectado pelo Outro Absoluto (Deus) e, por outro lado, essa *passividade* é condição de conversão, na medida em que se constitui como disposição necessária à intervenção de Deus: ao homem é *apenas* exigido acreditar e operar de acordo com essa fé. A experiência fáctica passa a

ser perspectivada formalmente por algo que dela não poderia derivar, um *a priori* que a resgata da sua possível degeneração, a presença inefável do Transcendente.

A experiência religiosa incide sobre a experiência fáctica a partir de uma intervenção sobrenatural imprevista, como o relance do olhar de alguém ausente sobre o humano e que afecta toda a sua existência, apesar de acontecer num momento, a partir do qual absolutamente tudo o que foi, é e há-de ser passa a ser visto por um tempo infinito, de tal modo que a existência do sujeito e, por ele, a de todos é redefinida num novo horizonte de sentido, aliás no único horizonte possível de sentido, no qual já nada fica de fora, pois torna-se sistemático. O *momento religioso* é como uma lente *zoom* que diferencia o campo visual de acordo com a sua posição face a este, portanto, distinguindo o distante e o próximo, mas simultaneamente relacionando-os porque precisamente são vistos pela mesma lente; já nada será como dantes, mas tudo é colocado sob a mesma perspectiva que faz o tempo encolher-se (na direcção do passado) ou distender-se (na direcção do futuro).¹

Em análise estão categorias religiosas, como tal imersas na experiência da fé, e assim aparentemente não redutíveis à conceptualização filosófica, pois esta experiência não segue o trilho da objectividade, da demonstração, do projecto de autonomia do pensamento racional; não se oferece por completo à evidência lógica, dispensa a necessidade formal e a universalidade, pois impõe a verdade *desmesurada* (que não pode ser por completo absorvida pela razão), mostra-se única apesar das aparentes repetições, retira a possibilidade do protagonismo do humano na medida em que, mesmo antes de este esboçar qualquer sentido, já se reconhece deposto num horizonte de sentido que jamais poderia ter criado.

É precisamente na experiência religiosa que o homem encontra não uma, mas a possibilidade de sentido que lhe permite *ganhar* a existência, na medida em que se compromete com o Transcendente. No Cristianismo, esse compromisso não assinala, todavia, qualquer forma de protagonismo, pelo contrário: a submissão (textualmente *escravidão*) à *vontade de Deus*, no sentido de se deixar trabalhar pela acção divina, e cujos efeitos são a fé (πίστις), a esperança (ἐλπίς) e a caridade ou o amor (ἀγάπη). Essa submissão começa com o movimento disposicional em acolher o λόγος, ou melhor, o εὐαγγέλιον (a *boa nova*), assim como anunciá-lo aos outros na forma de testemunho,

¹ Este conceito de temporalidade será tratado no tema *Cuidado de si e moralidade: do bem à prudência e ao carácter*.

tornando-se deste modo imitador de quem o transmitiu; a mensagem comunicada é performativa, transforma-se em acção e reconfigura o sentido da existência.² É a partir deste fenómeno de comunicação dinâmica que resulta redimensionada a intersubjectividade, o outro já não é o estranho, o inimigo ou o indiferente, mas também é mais do que o familiar, o conterrâneo, o amigo, o amado. Passa a existir um centro polarizador de todas as figuras da intersubjectividade, em relação ao qual todas elas se constituem como absolutamente dependentes. O outro é reconfigurado por um vínculo perene e absoluto: é o irmão que partilha da mesma relação com Jesus Cristo, designado *filho de Deus*, cuja ressurreição revelou a sua natureza divina. Assim, a partir desta *filiação*, a alteridade e a ipseidade são reconvertidas num novo horizonte de sentido, aliás o único capaz não só de devolvê-las à sua essência genuína (eu ser eu mesmo e o outro ser ele próprio), mas também de garantir a convivência entre ambos, o que afasta radicalmente a legitimidade de eu submeter o outro ou de ele me submeter como instrumento, fica garantida a dignidade ética suprema da pessoa (fim em si mesmo, na linguagem de Kant). De resto, o outro é a mediação entre a ipseidade e a divindade: é pelo amor ou caridade (ἀγάπη) de mim ao outro que a fé tem sentido; além disso, eu acredito e espero com o outro: fé e esperança convergem nos gestos do agir comunitário.

² Como explica Martin Heidegger, na sua Caracterização da Experiência Protocristã da Vida (*in Fenomenologia della Vita Religiosa*, col. Biblioteca Filosofica, nº 23, Adelphi Edizioni, Milano, 2003, p.158), o conceito actual de *evangelho* procede de São Justino (ca. 100-165 d.C.) e de São Ireneu de Lyon (ca. 130-202 d.C.), Padres da Igreja, mas é diferente do conceito de *carácter de actuação* a que se refere Paulo nas suas epístolas: *vid.*, por exemplo, 1 Cor 15, 1-11. No início deste capítulo Paulo refere-se ao εὐαγγέλιον como algo dinâmico: conteúdo anunciado e recebido com performatividade, pois se for “guardado” como fora anunciado (isto é, se for mantida a sua originalidade) produzirá firmeza e salvação; mais ainda, o dinamismo mostra-se pelo facto de ele ser comunicado na forma de *testemunho* – “Transmitivos, em primeiro lugar, o que eu próprio recebi (...)” Este testemunho surge numa ordem sequencial (*vid.* 1 Cor 5-8): tem início com a ressurreição, passa pelo grupo restrito dos doze discípulos e por mais de quinhentos “irmãos”, a seguir a “Tiago”, depois a “todos os Apóstolos” e, finalmente, chega ao próprio Paulo, que se auto-considera “o menor dos Apóstolos”. Importa notar, todavia, que o sentido desta transmissão contrasta com o sentido de transmissão inerente à Tradição do Judaísmo, marcadamente formalista e repetitiva; esta crítica será retomada no tema *Renúncia ao legalismo: oposição Lei-Fé*. Sobre São Justino pode ser consultada, por exemplo, uma comunicação recente do Papa Bento XVI: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070321_po.html. Outra fonte importante para consulta sobre estes e outros Padres da Igreja é esta enciclopédia católica: <http://www.newadvent.org/fathers/index.html>. De Martin Heidegger foi consultada a obra referida (título original: *Phänomenologie des religiösen Lebens*), especialmente a segunda parte da Introdução à Fenomenologia da Religião (curso académico realizado por Heidegger entre 1920/21), onde ele apresenta uma explicação fenomenológica de fenómenos religiosos expostos em epístolas de São Paulo.

CAPÍTULO II:

A ESPECIFICIDADE E OBJECTIVOS DO REGISTO EPISTOLAR DE SÃO PAULO.

De entre os treze registos epistolares do Novo Testamento associados a Paulo, podemos hoje distinguir com segurança as epístolas protopaulinas, as que ele terá de facto escrito, das deuteropaulinas, provavelmente da autoria de discípulos seus.³ O primeiro conjunto é composto pelas epístolas: aos Romanos (Rm), aos Gálatas (Gl), a primeira aos Tessalonicenses (1Ts), primeira e segunda aos Coríntios (1Cor e 2 Cor), Filipenses (Fl) e Filémon (Flm).⁴ Estes escritos serviam essencialmente a Paulo para comunicar com as comunidades cristãs recentemente formadas por ele e por discípulos seus, em resultado das suas muitas e longas viagens ao longo de vários anos (desde 46 até 62), entre várias e díspares províncias do Império Romano, antes de chegar a Roma, onde acabou por ser martirizado: Síria, Chipre, Cária, Cilícia, Galácia, Frígia, Lídia, Acaia, Macedónia, Trácia, Mísia, Creta, Malta.

Acerca do estilo epistolar apenas se destaca aqui a indicação de que Paulo recorre com frequência à linguagem própria da diatribe cínico-estoica, assim como à antítese e ao exagero, típicos da tradição semita. De facto, os textos paulinos expõem grandes antíteses, tais como: Carne-Espírito, Vida-Morte, Luz-Trevas, Sono-Vigília, Lei-Fé, Sabedoria do Mundo-Loucura da Cruz. Esta dissertação inclui algumas das mais importantes antíteses, em relação com o problema ético de fundo: a explicitação da relação paradoxal entre cuidado de si e renúncia a si.

³ Sobre estes e os seguintes esclarecimentos veja-se a introdução às epístolas de Paulo na versão da Bíblia que aqui é utilizada para as citações (da Difusora Bíblica, 5ª ed., de 2006), pp. 1831-1833.

⁴ Enquanto a primeira epístola aos Tessalonicenses é considerada o primeiro documento escrito de todo o Novo Testamento, a epístola aos Romanos, escrita durante o Inverno de 55-56, na cidade de Corinto, é provavelmente a última escrita por Paulo. Dirigida a uma comunidade que ele não fundara, preparava o seu encontro com esta, antes de poder chegar a Espanha, o que acabou por não vir a acontecer. Esta epístola é considerada o grande tratado teológico de Paulo, pelo que a sua densidade conceptual é maior, motivo pelo qual dela foram retiradas mais citações nesta dissertação, assim como da epístola aos Gálatas (ambas têm em comum o confronto entre Cristianismo e Judaísmo), a qual, apesar da sua reduzida extensão, é uma das mais lidas e comentadas, desde o confronto entre Santo Agostinho e Pelágio, no século IV, passando pelos Reformadores no debate entre o catolicismo e o protestantismo; também Heidegger, na sua *Fenomenologia da Vida Religiosa* lhe dedica uma análise fenomenológica, e faz o mesmo com as duas epístolas aos Tessalonicenses (*vid. op. citada*, pp. 105-157).

Tendo em conta que esta pesquisa se encontra circunscrita especialmente pelo âmbito ético, muito embora deva incluir outros olhares (metafísico, antropológico e religioso), seria de admitir como essencial a questão prévia de indagar sobre a possibilidade ou não de os textos paulinos exporem uma sistematização teórica sobre a moralidade e a imoralidade, assim como os fundamentos universais e gerais possíveis para o agir humano. Além daquela questão outra poderia ser pertinente: constituem os textos paulinos um corpo organizado e consistente de reflexões éticas que legitimem a possibilidade de uma *ética paulina*?

Embora redigidas com finalidade simultaneamente doutrinal e pastoral às novas comunidades cristãs, fundadas por Paulo ou por discípulos mais próximos, as epístolas paulinas contêm reflexões de natureza ética, pois não se limitam a prescrever normas morais, justificam a acção moral ao conduzi-la a um sentido escatológico.⁵ Todavia, esse cuidado doutrinal e pastoral não representa um sistema ou casuística da moralidade,⁶ muito embora recupere princípios morais da tradição helenística e especialmente da judaica.⁷ A preocupação central de Paulo foi a de operar uma acção interventiva nas novas comunidades, procurando manter valores e princípios inerentes à fé (πίστις), à esperança (ἐλπίς) e à caridade (ἀγάπη) em Jesus Cristo, e ao mesmo tempo corrigindo desvios destes três pilares da existência cristã.

Na raiz das suas cartas está sempre pressuposta a preocupação pela dramática divisão no homem, cujas atitudes e cujos comportamentos evidenciam a problemática tensão entre ser e poder,⁸ visível na experiência do pecado, do desespero, da culpa, da insensibilidade, etc. Essa experiência dramática não pertence apenas aos outros, acontece-lhe a ele, Paulo. De facto, é a partir da experiência mística do então Saulo (mais tarde

⁵ A exposição de Paulo denota alguma afinidade com o método fenomenológico, tal como o apresenta Heidegger na *Fenomenologia da Vida Religiosa* (vid. cap. II: Tarefa e Objecto da Filosofia da Religião, especialmente os pontos 21 e 22; pode ser destacada a determinação da actuação da situação histórica do fenómeno; e especialmente a Introdução à Interpretação Fenomenológica da Epístola aos Gálatas: aí Heidegger afirma que “O carácter peculiar do compreender no sentido da fenomenologia da religião consiste em adquirir a pré-compreensão (Vorverständnis) para uma via de acesso originária.” – p. 105. Ora, analogamente, também Paulo parte da experiência efectiva da vida humana, isto é, das experiências tensionais com que é configurada a dramaticidade desta, como se se tratasse de abrir-nos uma janela mental para a pré-compreensão dos princípios que determinam o sentido do agir. Como diz Nello Casalini, [Paulo] “inicia a sua exposição constatando os factos que ocorrem na vida do homem e a partir destes sobe em direcção aos princípios teológicos para os justificar.” – *Le Lettere di Paolo. Esposizione del loro sistema di teologia*, Franciscan Printing Press, Jerusalém, 2001, p. 7.

⁶ Cfr. Lorenzo Alvarez Verdes in *Conceptos Fundamentales de Ética Teológica*, Editorial Trotta, Madrid, 1992, pág. 89. Cfr. ainda Martin Heidegger, *idem, ibidem*.

⁷ Cfr. Hans Kung, *O Cristianismo: Essência e História*, Círculo de Leitores, Braga, 2002, p. 53.

⁸ Por exemplo em Rm 7, 19 ss; Gl 5,17.

Paulo), na viagem para Damasco,⁹ que se desenrola um imparável processo de transformação existencial consigo mesmo e que passará a irradiar nas relações com os outros; esse *encontro místico* com Jesus Cristo abrir-lhe-á os olhos para o sentido que pode dissolver o drama humano e salvar o próprio homem. Esse sentido manifesta-se por meio de uma estranha identificação espiritual entre Paulo e o próprio Jesus Cristo, análoga à de cada homem.¹⁰ Aquela experiência mística inaugurava um afastamento radical da sua formação zelota assim como dos conhecimentos da filosofia helenística, apesar de vir a recuperar mais tarde muitos dos ensinamentos aprendidos na escola de Gamaliel, em Jerusalém.

Paulo visa explicitamente a reconfiguração da existência do humano a partir da experiência fáctica, problematizada pela sua natureza de finitude e que se confronta com o seu esvaziamento de sentido, para se transfigurar no *verdadeiro* sentido, não já do humano, mas do divino. Esta mudança constitui-se como um movimento radical de ponto de vista, por ruptura e não por continuidade, como se pode confirmar especialmente nas epístolas aos Gálatas e aos Romanos: o *novo* sentido não é comunicado por tradição nem é enformado por um horizonte doutrinal, pelo contrário, apresenta-se como privado, único, irrepetível, não historicizado, mas absoluto (por ele tudo passa a ser compreendido como uma totalidade). Trata-se de conceber a existência do humano e, por ele, de tudo, como o tempo finito que é reconfigurado pelo sentido do tempo de *glória* (δόξα) a partir do seu momento-chave: a ressurreição de Jesus Cristo e nele de todos os humanos.

Assim, o discurso paulino assume-se como a tarefa ou o trabalho (ἔργον) de comunicar a *Boa Nova* (εὐαγγέλιον) que vem de Deus e não do próprio apóstolo (não é, pois, em nome dos homens),¹¹ a qual manifesta a promessa ou garantia *do tempo não finito*,¹² ou melhor, *do não tempo*, quer dizer, de uma experiência incomensurável que

⁹ Vid. Actos dos Apóstolos (Act) 9,1-18; especialmente os versículos 3-8 onde é narrada a experiência mística, Saulo (que depois passará a chamar-se Paulo) – segundo a sua descrição pessoal, íntima e misteriosa, como tal inefável – é interpelado pela voz de Jesus Cristo: “Saulo, Saulo, porque me persegues?” Ele perguntou: “Quem és Tu, Senhor?” Respondeu: “Eu sou Jesus, a quem tu persegues.”

¹⁰ A identificação plena, através do baptismo, com a morte e a ressurreição de Jesus Cristo (em Rm 6, 4-8) representa a passagem da morte à vida e comprova como o homem pode ser recuperado pela intervenção salvífica de Deus. Como afirma Lorenzo Alvarez Verdes (*Idem*, pág. 90): “Esta integração no evento salvífico tem um efeito configurador que alcança a totalidade do homem, como sujeito de possibilidades, na ordem do ser e na ordem do agir.”

¹¹ Cfr., por exemplo, Rm 1,1; 1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1; Gl 1,1.

¹² A expressão “tempo não finito” (correspondente à locução “séculos dos séculos”) só pode ser tida metaforicamente, pois introduz, a partir da inteligibilidade perceptiva (dos conceitos empíricos), um paradoxo: o tempo em que somos constituídos e que perpassa o nosso ser e todos os entes é necessariamente finito, portanto a “não finitude” é qualquer coisa sem *lugar* e sem duração, todavia precisamente o ambiente

precisamente não pode ser comparada a nada mais do que há para ser depois do *tempo finito*, isto é, a eternidade; não propriamente como um futuro que há-de vir, a ser presente, num tempo a surgir. De algum modo, a eternidade é indiciada na experiência radical de configuração do ser do humano na *loucura do escândalo* que foi a crucificação de Jesus Cristo e resgatada pelo mistério da sua ressurreição.¹³ Portanto, a eternidade encontra-se já assegurada: ao imitar Jesus Cristo (aquele que pela sua morte *salvou* a humanidade do *pecado*) o homem identifica-se-lhe e assim recebe dele o acesso à vida eterna (pela ressurreição); portanto, esta é dada como possibilidade já *hic et nunc*, como a promessa que pode invadir e configurar a experiência fáctica do humano. O ser do humano é, portanto, reconfigurado a partir de algo que lhe é extrínseco, que o transcende, que irrompe fora de si, mas que simultaneamente o invade como problematização radical de sentido e, não obstante, é, não uma possibilidade, mas *a* possibilidade de fazer do humano *verdadeiramente humano*, não apenas como espécie (alteridade), mas também como indivíduo (ipseidade).

Muito embora não seja apropriado designar-se de ética paulina o conjunto de reflexões de Paulo expostas na sua correspondência epistolar, a dimensão ética que lhes subjaz é muito original, porquanto faz derivar toda a normatividade e todo o seu sentido, de resto, o sentido de toda a existência humana e da realidade em si mesma, não de um princípio abstracto, por processos dedutivos, mas de um dinamismo crescente de identificação pessoal com a história e a transcendência de um ser concreto, Jesus Cristo. E essa identificação do sujeito consiste em tornar-se *cristão*, ou seja, tornar-se ele mesmo *Cristo*, antes de mais pelo anúncio da morte e da ressurreição do próprio Jesus Cristo; anunciar é entendido como *actuação*, porquanto o sujeito se compromete globalmente com o conteúdo da mensagem e se lhe configura; de algum modo, ao procurar imitar o modelo, o cristão é atraído para um movimento de identificação: também ele está *crucificado*, irá *morrer* e no entanto *viverá*. Só assim pode fazer algum sentido a afirmação de Paulo: “Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim.”¹⁴

no qual o tempo nos é dado com novo sentido. A este propósito, é relevante que o termo *semitismo* signifique “eternidade”.

¹³ Sobre a oposição *sabedoria do mundo e loucura da cruz* veja-se, por exemplo, um dos melhores registos de Paulo em 1 Cor 17-31.

¹⁴ Gl 2,20. Esta citação é retomada *infra* a propósito da passagem da imitação à identificação do humano em relação a Jesus Cristo; é precisamente neste movimento que se funda a eficácia ética do agir humano. Com efeito, esse é o movimento que permite activar o sentido para a *servidão* e para o *morrer* (mais à frente, com os temas *Renúncia a si e servidão/escravidão* e *Vértice da renúncia a si: morrer como experiência de imitação*).

Deste modo, a dimensão ética que perpassa os textos de Paulo é *personalizada*, quer dizer, a descoberta do *ético* na experiência humana resulta de um *encontro* de cada humano com um homem concreto e histórico, Jesus Cristo, mas que transcende a própria história e, mais radicalmente, toda a mundividência ontológica, porque esse homem é Deus. O conceito de *encontro* aqui apontado não é uma situação espaço-temporal preenchida por uma presença física frente a frente, típica da experiência fáctica do quotidiano; não se trata de estar-diante para ver e ser visto como acontecimento objectivável, mas de aceitar ser envolvido por uma presença absolutamente *a priori*, aliás, encontrar-se quer dizer *reconhecer* o Outro.

O discurso epistolar paulino encontra-se, assim, submerso num sentido que supera por completo o horizonte da *facticidade mundana* e submete-se a uma ordem transcendente; portanto – como conclui Lorenzo Alvarez Verdes –, “o estudo da ética em Paulo não pode ser encarado como coisa *em si* mas a partir do seu necessário entroncamento na trama teológica que lhe serve de base.”¹⁵ É precisamente ao revisitarmos os textos narrativos da experiência pessoal de Jesus Cristo (os Evangelhos), afinal os fundamentos doutrinários da Teologia, que poderemos melhorar a nossa acuidade visual sobre a preocupação ética de Paulo. Nessas narrativas emerge a *intenção ética* para lá dos valores, dos imperativos e das leis, como afirma Paul Ricoeur.¹⁶ O que esta

¹⁵ *Idem, ibidem*.

¹⁶ Cfr. *Amor y Justicia*, col. *Éspirit*, nº 5, Caparrós Editores, Madrid, 1993, pp. 67-68; reedição do artigo “Le problème du fondement de la morale”, *Sapienza*, vol. 28, nº 3, 1975, pp. 313-337. [Esta obra pode destacar-se os capítulos seguintes: “Entre Filosofía y Teología: la regla de oro en cuestión”, pp. 57-65; “El Problema del Fundamento de la Moral”, pp. 67-94. Orígenes dos textos: 1.º « Entre philosophie et théologie: la Règle d’Or en question » - *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses*, vol. 69, nº 1, 1989, pp. 3-9 ; - 2.º - « Le problème du fondement de la morale », *Sapienza*, vol. 28, nº 3, 1975, pp. 313-337.]. O propósito do ensaio citado (O problema do fundamento da moral), como afirma Ricoeur, é o de encontrar um fundamento mais primitivo e mais radical para a moral que não seja o da *lei*, seja esta entendida do ponto de vista material, formal ou natural; além disso, visa relacionar o conceito de lei com esse fundamento. Ora, a tarefa inicial do ensaio é precisamente a de determinar o que vem a ser a *intenção da ética* e como organizar a rede conceptual que dá origem à ética (cfr. pp. 67-77); para tal o percurso que faz Ricoeur é o de explicitar três relações: 1 – A liberdade, fonte da ética; 2 – A liberdade em *segunda pessoa*; 3- A mediação da *instituição*. O que mais interessa aqui reter é a questão de como vem a ser indicada a origem conceptual da ética? A resposta de Ricoeur é muito directa e objectiva: “O ponto de partida de uma ética só pode encontrar-se na noção de liberdade, numa primeira impressão o oposto à ideia de lei.” (p. 68). Ora, dado que a liberdade só pode ser confirmada pelas obras nas quais é objectivada, pois enquanto representação subjectiva não tem fundamento, só nos resta acreditar na sua possibilidade. De facto, ao interpretar Kant, Ricoeur mostra que “eu não posso ver a minha liberdade, nem tão pouco posso provar que sou livre, só posso afirmar-me livre e crer-me livre.” (*ibidem*). Portanto, o único ponto de partida da ética é esta correlação entre uma crença na liberdade e um acto, isto é, uma crença verdadeira justificada no agir. Entre a acção concreta exposta como prova e a crença que lhe confere sentido há uma relação dialéctica. É interessante o modo como Ricoeur deduz uma noção de ética a partir desta relação, ao considerá-la como: “esta odisséia da liberdade através do mundo das obras, este pôr à prova o poder-fazer em acções efectivas que a confirmam.” (p.70). Ou seja, a ética é o trajecto entre um *posso* pensado e um *posso* confirmado pelo agir real na temporalidade. De algum modo, também na presente dissertação o que está em *jogo* é a

dissertação procurará mostrar é exactamente que a intenção ética do humano consiste no desafio paradoxal de procurar o cuidado de si através da renúncia a si. E esse desafio, em vez de anular a *ipseidade* e a *alteridade*, reconquista-as para uma nova configuração, especialmente visível na estranha experiência da liberdade vivida numa peculiar forma de *escravidão*, em que o cuidado com o outro é colocado ao mesmo nível do cuidado de mim comigo. Mais, que aquele movimento paradoxal corresponde à passagem da inconformação com o *mundo* através da imitação de uma pessoa que surge na história mas a conduz para fora do tempo, Jesus Cristo, com a qual é esperada uma identificação.

CAPÍTULO III:

CUIDADO DE SI E RENÚNCIA A SI

A PARTIR DE EPÍSTOLAS DE SÃO PAULO.

Como se verificou inicialmente, a experiência fáctica da vida inclui sentidos contrários quanto à relação cuidado de si – renúncia a si. Aí podemos identificar sentidos para estas categorias que, eticamente, são inaceitáveis ou pelo menos frágeis ou inconsistentes, porquanto emergem traços de ambiguidade no uso dessas duas categorias. Em contraste, a posição de Paulo é muito clara, por exemplo ao afirmar que o falso cuidado de si corresponde ao afastamento do homem em relação Deus, ao não glorificá-lo nem dar-lhe graças devidamente, o que se manifesta concretamente na idolatria e na imoralidade.¹⁷ Ora, é precisamente na enumeração dos *vícios* e na oposição entre prémio e castigo (consoante a boa ou a má conduta) que o texto paulino estabelece a relação entre o afastamento face a Deus e a degradação da experiência do homem consigo mesmo.¹⁸ Estas duas direcções disposicionais e comportamentais (do homem com Deus e do homem consigo – nos dois sentidos de *ipseidade* e de *alteridade*) delimitam o espaço

possibilidade da liberdade e das suas condições concretas, como tal o projecto de uma intenção ética, embora numa perspectiva paradoxal, pois, como se verá, Paulo introduz-nos a uma estranha forma de liberdade e de autenticidade: o homem é tanto mais ele mesmo na sua especificidade e tanto mais livre, quanto mais se desliga da *escravidão* da imoralidade e do pecado, para se tornar *servo*. O problema será analisado, mais à frente, no tema *Renúncia à imoralidade e ao pecado (representações do mundo)*.

¹⁷ Sobre o falso cuidado de si *vid.*, por exemplo, Rm 1, 18-32.

¹⁸ Cfr. Rm 1, 29-31 e Rm 2, 7-11, respectivamente para os vícios e para a referida oposição.

onde assomam as diversas figuras conceptuais do cuidado de si e da renúncia a si; isto é, todas as formas destas duas categorias dizem respeito ao modo como o homem se relaciona com o Transcendente e ao modo como configura a sua existência individual e como nela ficam constituídas as relações interpessoais.

III. 1 CATEGORIAS DO CUIDADO DE SI

III. 1. 1. Cuidado de si – conhecimento e mérito

O texto de Paulo introduz o conhecimento no horizonte do cuidado de si ao afirmar: “Mas examine cada um a sua própria acção (...).”¹⁹ O exame de si mesmo assinala um dos momentos fundadores do cuidado de si, na medida em que, por um lado, é um exercício de subjectivação (como tal o sujeito *traz-se* a si mesmo, configura-se como objecto da sua consciência), e por outro lado, é um exercício de performatividade, na medida em que o conhecimento é condição justificadora do mérito do agir (“motivo de glória”)²⁰ e igualmente da imagem que o sujeito faz de si mesmo. Torna-se mais claro o valor do exame de si quando colocado na direcção da coerência e da verdade, por oposição ao engano, de tal modo que, como diz Paulo: “(...) se alguém cuida ser alguma coisa, não sendo nada, engana-se a si mesmo.”²¹ Com efeito, o exame da acção – movimento do auto-conhecimento – pode conduzir a duas direcções: - ou à ameaça do desvio da autenticidade, a perda de si mesmo no engano (incapacidade de se reconhecer no que se é; o sujeito torna-se opaco perante si mesmo); - ou à auto-estima, quando o *motivo de glória* é intrínseco, quer dizer, quando decorre da experiência do agir do próprio sujeito e não é tomado por empréstimo de algo ou alguém.

Duas questões imediatas podem ser colocadas à ideia de exame de si mesmo: qual a natureza desta modalidade de conhecimento e qual a sua finalidade? Quanto à primeira, tratar-se-á de uma análise estritamente racional que possa conduzir a uma categorização conceptual? Ou simplesmente de uma introspecção *espiritual* capaz de fornecer

¹⁹ Gl 6,4. O termo examinar vem expresso pelo verbo δοκιμάζω – testar, examinar, provar, etc.

²⁰ Vid. Gl 6,4: “(...) e então o motivo de glória que encontrar, tê-lo-á em relação a si próprio e não em relação ao outro.” A locução *motivo de glória* corresponde a τὸ καύχημα – o objecto de gloriar-se, o gloriar-se. O conceito de mérito é retomado *infra* a propósito da oposição Lei-Fé.

²¹ Gl 6,3.

elementos para um *mapa* do psiquismo do sujeito? O texto responde de modo enigmático à questão da finalidade, com esta justificação: “Pois cada um terá de carregar o próprio fardo.”²² Ora, como se percebe, esta finalidade pressupõe um saber prático, não epistémico, uma sabedoria que, tendo identificado os limites do agir, estabeleça como princípio geral o auto-domínio e a capacidade de suportar as adversidades.

Assim como o que faço e onde estou não esgota o que sou, também o reconhecimento de mim mesmo na facticidade (o que *é comigo*) não se reduz à categorização racional (incluindo, portanto as categorias éticas); isto é, a auto-descoberta do sujeito lança-o para lá das modalidades conceptuais com que reorganiza o processo de lucidez sobre a forma como está deposto na existência: é sempre mais que ser vivo, racional, afectivo, trabalhador, desempregado ou inactivo, jovem ou adulto, etc., até mais que ser único, porque a unicidade é inefável. É, portanto, pela via negativa que eu me descubro e compreendo como concreto existencial mergulhado na facticidade, aí com os outros, com eles participante nas diversas possibilidades da própria vida.

Ora, paradoxalmente, o reconhecimento do eu mesmo (ipseidade) é simultaneamente feito na procura do concreto existencial e no acesso à escala universal: cada sujeito é um concreto universal – ligado a tudo no seu todo (tudo tem que ver comigo, tudo me diz respeito), sempre permeável ao outro, mesmo quando decide decretar o afastamento face a algo ou alguém (o outro permanece ainda aí, embora negativamente, pois negar não significa anular). A consciência da afectação é decisiva para a experiência de lucidez do sujeito, antes de mais como sintoma da sua existência no plano da reflexão, e também pelo poder de gerar o cuidado de si, em resultado do modo como o sujeito se reconhece como ser de possibilidades e de impossibilidades – o ser *subjectum* cuja natureza é resistir ou aguentar a sua própria perda ou o seu ganho, como possibilidade de permitir-se viver ou não uma existência ocupada com os acontecimentos do mundo, com o poder de alienar-se ou preservar-se perante o que lhe é extrínseco.

* * *

²² Gl 6,5 (ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον φορτίον βαστιάσει. – porque cada um a própria porção de carga levará). O texto é significativo ao incluir o termo φορτίον – porção de carga – correspondente ao verbo βαστάζω – levantar, levar, suportar. O termo surge aqui num registo figurado, diferente do registo objectivo, por exemplo, do livro dos Actos dos Apóstolos (onde se narra a história das primeiras comunidades cristãs, a seguir às últimas manifestações de Jesus Cristo, depois de ressuscitado) – em Act 27,10 o termo expressa *carga do navio*. Contudo, já no Evangelho de Mateus surge também com sentido figurado (Mt 23,4; 11,30), assim como no Evangelho de Lucas (Lc 11,46).

Muito embora o conhecimento de si tenha sido exposto como operador da experiência ética, porquanto ele intervém como saber prático dotado do poder de iluminar a escolha, para o sujeito poder agir em cada caso sob a tensão de preservar-se contra as tribulações que desafiam os limites da sua autenticidade, o seu valor é facilmente tido como um nada por contraste com o conhecimento de Jesus Cristo. Por isso, na epístola aos Filipenses, Paulo reduz à nulidade os motivos de mérito e de privilégio do seu passado, em favor desse conhecimento.²³ Como já antes se disse, o mérito deve ter uma origem intrínseca, deve provir da experiência do agir do próprio sujeito e não daquilo que ele recebe da tradição. Mas aqui o texto paulino vai mais longe, ao desafiar o homem a considerar tudo como “perda”²⁴ por comparação com o conhecimento de Jesus Cristo, o que parece anular a possibilidade de justificação do mérito do sujeito. Bem, não de todo, pois o acto moral contém justificação para ser valorado, como a seguir se mostrará. Ainda que, mesmo assim, a excelência do agir seja alcançada para lá de qualquer experiência de mérito.

A qualificação de *boa acção* de um sujeito contém igualmente a determinação do mérito, na medida em que a justificação da acção ficou associada ao direito do sujeito de receber louvor, prémio ou recompensa.²⁵ E esse direito é, assim, intrínseco ao acto, embora suportado por um sistema social simultaneamente axiológico e normativo (a moral) diante do qual o acto é reconhecido *bom* e louvável. Por exemplo, salvar alguém em perigo de morrer, manter a verdade apesar de isso constituir prejuízo provável ou certo. Tal sistema reconhece *valor moral* a estes actos e inclui a legitimidade de louvor, elogio, recompensa, honra ao sujeito que os realizou. Apesar de a legitimação do acto

²³ Fl 3, 8-11. Estes versículos são essenciais para compreendermos como Paulo relativiza a possibilidade de mérito do humano. Depois de recordar a sua ascendência e formação judaica de excelência – atributos tidos como excepcionais para um judeu –, afirma: “Sim, considero que tudo isso foi mesmo uma perda, por causa da maravilha que é o conhecimento de Cristo Jesus, meu senhor: por causa dele, tudo perdi e considero esterco, a fim de ganhar a Cristo e nele ser achado, não com a minha própria justiça, a que vem da Lei, mas com a que vem pela fé em Cristo, a justiça que vem de Deus e que apoia na fé.” E acrescenta com aquilo que se pode considerar o objectivo de imitação e de identificação com Jesus Cristo: “Assim posso conhecê-lo a Ele, na força da sua ressurreição e na comunhão com os seus sofrimentos, conformando-me com Ele na morte, para ver se atinjo a ressurreição de entre os mortos.”

²⁴ É este precisamente o significado do termo ζημία. Paulo retira a palavra da linguagem administrativa, como esclarece Nello Casalini, *idem*, p. 127. Nesse contexto, a *perda* contém um sentido de irreversibilidade e de desalento, mas no texto (Fl 3,8; 3,4) vem acompanhada de profunda satisfação, pois Paulo julga ter “encontrado em Cristo uma certeza de salvação melhor que aquela que esperava ter confiando em todas as outras coisas (...)” – como ainda afirma Casalini – *ibidem*.

²⁵ Em grego surge com o termo καύχησις – orgulho; na versão do texto aqui usada como referência surge traduzido por “motivo para alguém se gloriar” – Rm 3, 27.

provir de fora (do sistema), o valor depende do acto em si mesmo e, por ele, o sujeito ganha o direito de ser avaliado de acordo com o valor do seu acto.

Todavia, Paulo apresenta uma interpretação diferente, ao condicionar, numa perspectiva escatológica, o mérito do homem à *glória* em Jesus Cristo. É certo que se reconhece ao sujeito o direito individual de reclamar orgulho pela resistência nas tribulações, porquanto esta pode gerar virtudes, de modo sequencial (pois a tribulação pode conduzir à *paciência*, esta à *firmeza* e esta à *esperança*); mas essa resistência é um dom recebido de Deus e por ele apoiado²⁶; além disso, o homem encontra-se na esperança da *glória de Deus*.²⁷ Num registo escatológico Paulo reconhece valor e, portanto, em consequência o mérito aos sofrimentos do sujeito face às tribulações que o agridem, porquanto estes serão superados (pode entender-se *exponencialmente* recompensados) pela “glória que há revelar-se em nós”, ou seja, a *adopção filial* (a *liberdade na glória dos filhos de Deus*) que inclui a *libertação do nosso corpo* (*libertação da corrupção*).²⁸ Enfim, o mérito do agir não é reduzido ao acto isolado do sujeito, nem tão pouco a um sistema normativo; o valor do acto não é intrínseco, porque o sujeito recebeu a possibilidade de o realizar, apesar de se lhe reconhecer o mérito relativo de resistir às adversidades e, assim, formar o carácter; mas, o mais importante é que esta forma de compreender a existência humana e de determinar o sentido do agir faz intervir a presença constante e envolvente do Outro Transcendente em todos os instantes do agir, sem que isso subtraia a necessidade de o sujeito enfrentar dramaticamente as tribulações e sem perder a esperança na manifestação futura da glória, a qual já se encontra anunciada e enraizada na experiência humana: a condição humana é a adopção filial de Deus, ou melhor, a glória máxima *dada* é a de ser chamado *filho de Deus*. Efectivamente, esta encontra-se antecipada no presente, em relação ao qual nada de radicalmente introduz: o homem possui uma natureza divina na medida em que participa da natureza de Deus. Aquilo que o futuro trará de inédito será a libertação da *escravidão da corrupção*; só assim a natureza do homem poderá aceder à *liberdade na glória dos filhos de Deus*.

²⁶ Efectivamente trata-se de algo recebido gratuitamente (uma *χάρις* – graça, expressão de boa vontade ou bondade, oferta). Em Rm 5,2 Paulo escreve: “Por Ele [Jesus Cristo] tivemos acesso, na fé, a esta graça na qual nos encontramos firmemente e nos gloriamos, na esperança da glória de Deus.”. O texto afirma claramente que o sujeito não teve protagonismo no acesso à *χάρις*: *προσαγωγήν ἐσχίκαμεν* – o termo *προσαγωγήν* designa liberdade ou direito de entrar, enquanto a forma da primeira pessoa plural do verbo *ἔχω* no indicativo do perfeito da voz activa (*ἐσχίκαμεν*) indica *temos tido*. Também no decurso da *resistência* às tribulações o cristão reconhece em si uma intervenção divina que o apoia na sua fraqueza, como diz o texto em Rm 8, 26.

²⁷ Rm 5,2; tal como no original (*ipsis verbis*): ἐπ’ ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.

²⁸ *Vid.* Rm 8, 18-30.

Percebe-se assim que Paulo projecta o cuidado de si na direcção deste τέλος: resulta, então, claro que o homem cuida de si se se empenha na tarefa de preparar-se para esse momento sobre o qual não tem absolutamente qualquer poder: não está ao seu alcance operar a libertação da corrupção e muito menos reclamar o direito à adopção filial.

Paulo acredita que os *sofrimentos* do homem estão envoltos num processo geral de destruição da Natureza, como se tudo fosse empurrado compulsivamente num movimento tensional em direcção à mesma libertação *dos filhos de Deus*. Ou seja, a Natureza acompanha dramaticamente o homem, movida pela mesma finalidade: “Pois até a criação se encontra em expectativa ansiosa, aguardando a revelação dos filhos de Deus.”²⁹ Em certo modo, também a natureza é agredida por semelhante negatividade significativa (isto é, com sentido ou finalidade), como se nela houvesse um dinamismo de *renúncia* em favor da manifestação plena da condição humana, a adopção filial. Essa espécie de solidariedade da Natureza pode ser entendida pelo menos como o ambiente de sentido do drama existencial do humano, porquanto o homem pode reconhecer o seu sofrimento integrado no grande fluxo de negação a ser atraído por um futuro que o há-de resgatar à aparente inutilidade.³⁰

III. 1. 2. Cuidado de si e moralidade: do bem à prudência e ao carácter

Outra categorização ética fundamental para o cuidado de si situa-se na ordem da *preservação na prática do bem*, do sujeito em relação a si e em relação aos outros.³¹ Em

²⁹ Rm 8, 19. O texto ilustra também a dramaticidade da metamorfose da Natureza mediante a metáfora do parto: “Bem sabemos como toda a criação geme e sofre as dores do parto até ao presente.” – Rm 8, 22.

³⁰ Seria interessante desenvolver a partir do conceito de sofrimento uma longa e complexa reflexão sobre o mal em diversas perspectivas, sobretudo metafísica, ética, moral. Por exemplo, seria útil ver como Paul Ricoeur trata este conceito – *vid.* “El escándalo del mal” in *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. IV, nº 5, (1991), pp. 191-197, Editorial Complutense, Madrid. Nesse artigo, depois de insistir na necessidade da distinção entre *mal moral* e *mal físico*, Ricoeur apresenta uma resposta à problemática através do mito – esse tipo de narrativa peculiar, transversal à literatura, à religião, à moral e a outros registos de sentido; o filósofo refere-se especialmente aos mitos bíblicos do Antigo Testamento e da *Torah* do Judaísmo. Também de Ricoeur será útil analisar o primeiro capítulo do Livro I (A Patética da “Miséria” e a Reflexão Pura) da *Finitude e Culpabilidade*, Taurus, Madrid, 1970; o autor defende a tese de que existe no homem a possibilidade do mal, como consequência das características humanas subsumíveis na finitude (característica global da realidade humana).

³¹ Sobre a *preservação na prática do bem vid.* Rm 2, 6-10; a exortação à perseverança surge no contexto dos *pecados dos pagãos* e dos *pecados dos judeus* (Rm 1, 18-32; 2, 1-11); cfr. Gl 6, 9-10 - “E não nos cansemos de fazer bem, porque a seu tempo colheremos, se não houvermos esmorecido. Portanto, enquanto temos tempo, pratiquemos o bem para com todos, mas principalmente para com os irmãos na fé.” A concepção de agir segundo o *bem* será esclarecida já a seguir. Em 1 Ts 4,1-12 Paulo retoma o problema da imoralidade, associando-o à impureza por oposição à santificação. Esta problemática do agir imoral será retomada mais à frente, no contexto do sentido da renúncia a si, precisamente a propósito da renúncia à imoralidade e ao pecado.

que sentido o sujeito pode agir *bem*? Antes de mais pela renúncia à superioridade moral (não colocar-se como juiz).³² Com efeito, a intersubjectividade fica ferida quando um sujeito se distancia da igualdade com outrem e retém para si um estatuto de excepção e uma posição de domínio: deixa de existir reciprocidade entre o sujeito e os demais, ou seja, quem se coloca em posição superior recusa ser *juogado* do mesmo modo que *julga*, o que lhe permite não ter de justificar certos actos, aliás, porventura nenhum acto, pois não reconhece aos outros o direito de ser julgado, mesmo que alguns dos seus actos sejam aqueles que ele mesmo condena nos outros. Sob pena de ficar anulada a possibilidade da experiência ética, não pode estar em causa a recusa da legitimidade do *juízo moral*: continua a ser exigido o exercício do juízo crítico sobre o meu agir e o dos outros, a partir de valores morais e de princípios éticos. De resto, a disposição judicativa é constitutiva da natureza do humano, no sentido em que agir pressupõe uma tomada de posição, quer dizer, um determinado movimento de valoração subjectiva e objectiva de um conteúdo numa situação; é inevitável o juízo de valor para a interpretação da situação, assim como no momento da justificação por meio de motivos. Se assim não fosse, como seria possível, por exemplo, o diálogo entre dois interlocutores, se cada um deixasse de querer ou poder julgar interessantes alguns conteúdos comunicados pelo outro?

Se, portanto, a acção está circunscrita pela necessidade primária da dimensão judicativa, na condição de esta não ser extremada numa posição de superioridade, o que interessa agora é determinar outras possíveis qualificações do conceito de *bem*.

Nos textos de Paulo, todas as recorrências à ideia de *agir bem* convergem numa direcção precisa (dada como excesso na mundividência do sujeito não crente): o fim último do agir não é a mera afirmação da *ipseidade* e da *alteridade*, nem sequer a possibilidade de uma *vida boa* na experiência inter-subjectiva; muito para lá deste horizonte ético, o agir deve ser atraído pela glória, pela honra e pela incorruptibilidade fora da temporalidade, na *vida eterna* (ζωή αἰώνια).³³ Esta última expressão é aqui trazida

³² Em Rm 2, 1-5, Paulo critica o complexo de superioridade dos judeus: “Por isso, não tens desculpa tu, ó homem, quem quer que sejas, que te armas em juiz. É que, ao julgares o outro, a ti próprio te condenas, por praticares as mesmas coisas, tu que te armas em juiz.”

³³ Cfr. Rm 2,7. Não é relevante para esta dissertação analisar o sentido teológico da ideia de *vida eterna*, apenas reconhecer-lhe a dimensão metafísica e apresentá-la como finalidade última do sentido do agir. Em todo o caso, é importante associar esta expressão a outras dos textos paulinos, já antes referidas (no tema *Cuidado de si – conhecimento e mérito*): *filiação divina* e *adopção filial* (esta última usada apenas por Paulo); em Rm 8, 23 diz-se que o cristão aguarda a adopção filial, a libertação do corpo; já em Rm 8,21 ficara dito que a natureza será “libertada da escravidão da corrupção”, com a finalidade de “alcançar a liberdade na glória dos filhos de Deus”. Assim sendo, aquilo que Paulo designa por *vida eterna* diz respeito a essa possibilidade de experimentar a glória da filiação divina, portanto a experiência divina. A ideia de

com o sentido implícito de prémio atribuído aos que forem capazes de perseverar na prática do bem. E esta persistência comportamental é acompanhada de três disposições: procura da glória (δόξα), da honra (τιμή) e da incorruptibilidade (ἀφθαρσία). No extremo oposto à vida eterna, Paulo assinala dois conjuntos de determinações negativas para os que se guiam pela rebeldia, pela resistência à verdade e pela afeição à injustiça: *ira* e *indignação*, por um lado, e *tribulação* e *angústia*, por outro.

Portanto, o cuidado de si vem garantido pelo modo como a prática do bem é delimitada pelas três disposições assinaladas e pelo fim último da existência. Enquanto a *glória* e a *honra* podem facilmente ser interpretadas eticamente (a partir, por exemplo, da ética aristotélica),³⁴ a *incorruptibilidade* (do espírito, necessariamente, porque o corpo está sujeito à corrupção) projecta claramente a prática do bem numa direcção escatológica, no infinito (a *vida eterna*). Deste modo, o sujeito tem ao seu alcance a sua preservação no grau superlativo absoluto sintético.

Ao projectar o cuidado de si para fora da temporalidade pode parecer que o ético é desprezado, pois fica bem claro não ser este o último horizonte de sentido do agir humano. Sabemos que o discurso de Paulo é substancialmente religioso ou teológico, mais do que ético ou moral; todas as categorias éticas expostas até aqui e as que se seguem contêm, de facto, um excesso de sentido, isto é, uma significação que não se esgota na

vida eterna, de *imortalidade* e de *incorruptibilidade* são associadas, por exemplo, em 1 Cor, 15,50;53; pois a primeira exige as duas seguintes, em resultado da transformação da corruptibilidade para a incorruptibilidade, da mortalidade para a imortalidade. A este propósito, cfr. com o que afirma Nello Casalini: “a transformação consiste em tornarem-se (ἄθαρτοι) porque esta é a condição necessária para aceder à vida imortal.” – *idem*, p. 50. E acrescenta que “(...) por vontade de Deus, tudo aquilo que é corruptível (τὸ φθαρτόν) e mortal (τὸ θνητόν) está destinado a tornar-se incorruptível e imortal (...)”, *idem*, p. 51. Se tivermos em mente o maior desafio que Paulo faz aos seus leitores, aliás, ao humano – de imitar Jesus Cristo e de com ele acabar de se identificar –, então é compreensível pensar que o acesso à vida eterna se dará pela ressurreição do corpo, o golpe final sobre a morte. Na epístola aos Filipenses Paulo afirma que será Jesus Cristo quem há-de transfigurar o corpo do homem e conformá-lo ao seu glorioso (Fl 3,21). Ora, não deixa de ser enigmático que, em 1 Cor 15,57, Paulo considere que essa vitória futura já se encontra antecipada através da esperança, aliás, poder-se-á mesmo dizer *certeza*: a passagem da morte à ressurreição de Jesus Cristo confere essa certeza ao humano, como se se tratasse de uma *chave* para abrir o futuro. Apesar de Paulo nos conduzir ao vislumbre da negação da temporalidade, portanto de uma realidade metafísica e como tal impermeável à categorização racional, aquilo que conta aqui é que nos apresenta a *esperança* como um dos mais poderosos operadores do agir humano; o que move o agente é, pois, mais que uma disposição subjectiva, é uma certeza profunda atestada por acontecimentos históricos. Esta perspectiva teleológica poderá ser mais convincente que aquela que Aristóteles segue na sua *Ética a Nicómaco*, a εὐδαιμονία (felicidade ou bem-estar); cfr. tradução de J. Vrin, 1099b-5. Entendida como “uma actividade da alma de acordo com a virtude” (1099b 25), ela depende de uma organização hierárquica de meios (bens materiais, amizades, virtudes); por exemplo, a experiência bem-sucedida das virtudes não depende de nada transcendente e invariável, pelo contrário resulta das variações morais (dos costumes) que se perfilam na convivência na πόλις; nada garante que a felicidade de cada indivíduo encontre na sociedade o ambiente propício ao seu desenvolvimento.

³⁴ Vid. em Aristóteles, na *Ética a Nicómaco*, por exemplo em 1101b 11.

interpretação teórica da ética filosófica, antes de mais pelo ponto de vista em que se nos apresentam – a partir da crença no Transcendente, especialmente em Jesus Cristo. Mas, apesar de o último sentido do agir não ser ético, isso não quer dizer que o cuidado ético não encontre um lugar fundador do tal sentido escatológico – como a seguir se procurará justificar, a reflexão sobre a moralidade (portanto, o dizer ético) é o *meio* visível no qual se opera o cuidado de si. No movimento oposto, a queda na imoralidade e no pecado afastam o sujeito desse cuidado, pelo que se impõe a criação de estratégias de renúncia a si. Efectivamente, sempre que emerge uma categoria do cuidado de si afigura-se de imediato outra categoria para a renúncia a si, num processo dialéctico.

* * *

A atenção de Paulo às dimensões ética (do carácter) e moral (dos *bons costumes*)³⁵ é especialmente evidente no esforço de suscitar a disposição prudencial no sujeito que cai na conta da ameaça da degeneração do carácter, possuído pelos vícios (pelo mal) – expressão da *perda de si mesmo*: o afastamento da verdade e da justiça geram no homem a ira, a indignação, a tribulação e a angústia. Por isso, Paulo apela à renovação do carácter, através das metáforas do *acordar*, do *dia*, da *luz*, por oposição às *trevas*.³⁶ A lógica dos opostos é retomada demonstrando que o apelo à honestidade deve implicar a renúncia à imoralidade (*comezainas, bebedeiras, devassidão, libertinagens, discórdias e invejas*); em suma, o que está circunscrito pelo limite da carne e do desejo. Deste modo, parece fazer sentido corresponder o cuidado de si a uma espécie de libertação do espírito face à natureza puramente animal, enfim num movimento paradoxal de *negação de si*; cuidado de si e negação de si são aqui designações semânticas distintas, mas em relação dialéctica. Até a experiência de preservação do corpo próprio é colocada na condição de a corporeidade ser *iluminada* pela espiritualidade: assim, o cuidado de si também inclui a necessidade de purificar o corpo no sentido de que ele se apresente compatível com a

³⁵ O termo carácter deve ser relacionado com o étimo grego ἦθος (*êthos*). A este propósito, escreve Xavier Zubiri: “O vocábulo grego *êthos* tem um sentido infinitamente mais amplo que o que hoje damos à palavra 'ética'. O ético compreende, antes de tudo, as disposições do homem na vida, seu carácter, seus costumes e, naturalmente, também a moral. Na realidade, poder-se-ia traduzir *êthos* por 'modo' ou 'forma' de vida no sentido profundo da palavra, à diferença da simples 'maneira'.” *In Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1963, p. 207; citado por Eduardo López Azpitarte, *Fundamentação da Ética Cristã*, Editora Paulus, São Paulo, 1995, p. 50; título original da obra em castelhano: *Fundamentación de la Ética Cristiana*, San Pablo, Madrid, 1991.

³⁶ Rm 13, 11-14. Também em 1Ts 5,4 Paulo tinha já sugerido a mesma disposição (trata-se do primeiro registo escrito do Novo Testamento): “Mas vós, irmãos, não estais nas trevas, de modo que esse dia vos surpreenda como um ladrão.” – E insistia: “Na verdade, todos vós sois filhos da luz e filhos do dia.” (*Ibidem*). É impossível não pensar em Aristóteles quando nos referimos ao carácter e à virtude, por isso a seguir será mostrado, sinteticamente, como divergem as duas concepções de carácter (ἦθος).

santificação, por oposição à *devassidão* (contaminação).³⁷ A somatização do bem ou do mal pressupõe, por isso, a comunicação dinâmica entre as três instâncias do sujeito que Paulo retoma: o espírito (τὸ πνεῦμα), a alma (ἡ ψυχὴ) e o corpo (τὸ σῶμα); precisamente o intelecto, a alma e o corpo (trilogia recorrente na Teologia Medieval, por exemplo).

* * *

É ainda no registo ético que podemos reconhecer o cuidado de si configurado como coerência temporal (entre presente e futuro), no sentido da prudência própria de quem opera por antecipação.³⁸ A disposição prudencial designa o desafio de fazer acontecer o futuro a partir do presente a partir de uma lógica dicotómica: agir segundo a *carne* (κατὰ σάρκα) conduzirá à corrupção, enquanto a acção segundo o *espírito* (κατὰ πνεῦμα) permitirá a emergência da *vida eterna*. Assim sendo, o cuidado de si é posto na tensão de uma disposição que faz o tempo distender-se a partir de um ponto de fuga (metáfora da sementeira), de que divergem duas perspectivas diametralmente opostas (mentalidades incompatíveis). Com efeito, ao sujeito são colocadas duas hipóteses: a *carne* representa a mentalidade *mundana*, por oposição à mentalidade do *espírito*, que evoca o Transcendente.³⁹ O que é visado neste discurso é, antes de mais, o reconhecimento da dramaticidade da existência humana, exposta ao movimento tensional constante entre duas forças antagónicas (o *mundo* e o *espírito*)⁴⁰ e constrangida a seguir uma das duas direcções a cada momento, pois a escolha por uma não está garantida para sempre, é possível a regressão a cada instante, por isso a incerteza faz parte do drama. A contrapartida é, todavia, interessante: até o próprio chamamento à liberdade (ἐλευθερία) contém uma fragilidade: a possibilidade da degeneração moral resultante da cedência à *natureza* (domínio dos apetites carnis).⁴¹ É inevitável retomar a importância da ideia de

³⁷ A relação cuidado de si–corporeidade será retomada e esclarecida mais à frente, no final do tema *Renúncia à imoralidade e ao pecado: representações do mundo*.

³⁸ O texto recorre à metáfora da sementeira (v. σπείρω - semear): “Porque o que semeia na sua carne, da carne ceifará a corrupção; mas o que semeia no Espírito, do Espírito ceifará a vida eterna.” (Gl 6,3).

³⁹ A oposição entre semear na própria carne (τὴν σάρκα ἑαυτοῦ) e semear no espírito (τοῦ πνεύματος).

⁴⁰ Estes conceitos (*mundo* e *espírito*) serão retomados a seguir, nomeadamente no tema *Renúncia à imoralidade e ao pecado (representações do mundo)*, sobretudo pela dicotomia *carne-espírito*. Sobre o conceito de *mundo*, veja-se a sua relação com o que será exposto a seguir, a propósito das figuras da renúncia a si, mais propriamente da renúncia à imoralidade e ao pecado e, conseqüentemente, ao *mundo* (*tempo-presente*); também aí será retomado o conceito de *inadaptação* do sujeito (qualificado de modo específico como cristão). Ficam, contudo, desde já algumas indicações de sentido: o *mundo* representa a negação da condição do cristão enquanto tal, a submissão à imoralidade, ao pecado, portanto à experiência de rejeição face a Deus; pelo contrário, o *espírito* é a presença do próprio Deus, é o ambiente da *santificação* do cristão, traduzindo-se na moralidade.

⁴¹ Sobre o sentido de *chamamento* cfr. Gl,13 – o texto refere a voz passiva: “fostes chamados” (ἐκλήθητε – aoristo passivo do verbo καλέω: chamar, nomear, dirigir-se a, convidar. Acerca da degradação moral poder-

carácter que podemos ler em Aristóteles. De facto, ele define o carácter (ἦθος) como o movimento tensional entre a ameaça da dor (λύπη) e a atracção pelo prazer (ἡδονή); a virtude ética que configura sentido ao agir, a prudência (φρόνησις), consiste precisamente na resistência do sujeito ao que poderá fazê-lo perder-se e vir a ser possuído pela demência/loucura (ἀφροσύνη).⁴² Ainda que o texto paulino não estabeleça a dor e o prazer como movimentadores do futuro, mantém a possibilidade de degeneração do ser do sujeito, neste caso a corrupção, própria da materialidade intrínseca à carne (σάρξ), em oposição à alternativa trazida pelo espírito (πνεῦμα), cujo fim último é a vida eterna (ζωὴ αἰώνια). Portanto, aqui a ameaça de degeneração é absoluta, não já *apenas* o vício que se poderá abater sobre o sujeito, mas a própria negação da sua existência. Não é só aqui que o texto de Paulo se afasta da ética aristotélica, por exemplo pela metáfora da sementeira é introduzida uma peculiar modalidade da intersubjectividade, o exercício da bondade em relação aos outros.⁴³ Enquanto para Aristóteles o auge do humano é a realização da virtude política (ἀρετὴ πολιτική), a plenitude do indivíduo é a experiência racional da vida em sociedade, como *cidadão* (πολιτικός),⁴⁴ para Paulo a plenitude é a *vida eterna*, através de um longo trabalho de imitação espiritual de Jesus Cristo.⁴⁵

Um dos operadores do acesso à plenitude (à *vida eterna*) é a virtude ética da prudência (φρόνησις). Nos textos de Paulo esta categoria acaba por revelar uma peculiar inadaptação do sujeito ao *mundo*, ao escolher dramaticamente o modo de agir (nas *aflições* e nas *tribulações*) segundo o *espírito*, em detrimento da *carne*, dirigindo o olhar para lá do horizonte, esperando a *vida eterna*.

Há, entretanto, a acrescentar uma referência decisiva ao sentido da *espera* desse tempo a ser (ou melhor, do não tempo, para lá do tempo presente). Por exemplo, na primeira epístola aos Coríntios, Paulo apresenta uma estranha temporalidade: “Eis o que vos digo, irmãos: o tempo é breve. (...) Porque este mundo de aparências está a

se-á consultar também outras referências, por exemplo: Gl 5, 18-22 (obras da carne e obras do espírito); Gl 6, 1 (a tentação sobre si mesmo); Rm 1, 28-32 (vícios e pecados: injustiça, perversidade, ambição, maldade, inveja, homicídios, discórdia, etc.).

⁴² Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1146a 27; 1149a 5.

⁴³ Cfr. Gl 6, 9-10 – “E não nos cansemos de fazer bem, porque a seu tempo colheremos, se não houvermos esmorecido. Portanto, enquanto temos tempo, pratiquemos o bem para com todos, mas principalmente para com os irmãos na fé.”

⁴⁴ Cfr. *Ética a Nicómaco*, 1102a 8.

⁴⁵ Dada a importância decisiva e polarizadora do conceito de *imitação*, embora lhe sejam feitas algumas referências a respeito de várias problemáticas, reservou-se a sua análise para a categoria mais radical da renúncia a si, o morrer (no final da exposição crítica das várias categorias éticas desta dissertação).

terminar.”⁴⁶ A brevidade do tempo indica o seu valor muito reduzido, não se trata propriamente do *tempo em si*, a valer em si mesmo, pelo contrário, o valor do tempo presente consiste apenas em ser a condição para a *vida eterna*. De tal modo que – e parafraseando Heidegger) –, *a experiência efectiva da vida dos cristãos* corresponde a viver constantemente, nas aflições e tribulações, no ainda-somente,⁴⁷ isto é, num tempo descolado prudencialmente da facticidade, vivido todavia de modo tensional porque se trata de uma *temporalidade concentrada*: com efeito, os vários exemplos de Paulo presentes na última epístola referida podem ser representados neste simples mas enigmático enunciado: “De agora em diante (...) os que usam deste mundo, como se não o usufruíssem plenamente”.⁴⁸ A enigmaticidade sobressai especialmente da estranha negação *como se não* (ὥς μή);⁴⁹ indica uma específica suspensão simultaneamente ontológica e axiológica, porque o *uso do mundo* está irremediavelmente ameaçado pela natureza de provisoriedade do próprio *mundo* (este encaminha-se para o seu termo, como já foi dito), assim o seu valor é ele mesmo também contingente.

Como se pôde perceber do anterior desenvolvimento, o cuidado de si exige uma disposição ética precisa, a prudência (φρόνησις) do sujeito perante o *mundo*, mas necessariamente ampliada de tal modo que possa ter um olhar distante, capaz de se concentrar num ponto a perder de vista, que reconheça o movimento escatológico da existência humana, portanto muito para lá da renúncia à imoralidade pela salvaguarda do carácter. Esta modalidade específica de φρόνησις deixa o discurso ético aparentemente míope, incapaz de vislumbrar uma realidade transcendente que se apresenta como o último fundamento do sentido da existência. Todavia, a ética já contém o poder de nos lançar para além do empírico, da facticidade bruta em que nos encontramos de início instalados, na direcção de um sentido conceptual do agir que configure quem somos; portanto, o modo ético de perspectivar a existência pela acção é constitutivamente metafísico.⁵⁰ Aquilo que, contudo, se encontra em excesso no conceito de *metafísico* diz

⁴⁶ 1 Cor 7, 29-32.

⁴⁷ Heidegger usa a expressão “das Nur-Noch” e com ela traduz o conceito de *temporalidade concentrada*. Vid. *idem*, p. 162.

⁴⁸ 1 Cor 7, 31.

⁴⁹ Heidegger discorda da tradução aqui seguida para ὥς μή – vid. pp. 162-163; aí defende que Paulo não usou a expressão em sentido objectivo, se assim fosse, “(...) o cristão deveria excluir todas as referências ao mundo-ambiente.” (p. 163). Ora, justifica ainda este filósofo, ὥς assinala um novo sentido que emerge, enquanto μή designa o contexto de actuação da vida cristã. Assim, há-de entender-se que ὥς μή vem a significar como que um crivo por onde hão-de passar todos os acontecimentos, portanto o mundo-ambiente – cfr. *idem*, p. 163.

⁵⁰ Cfr. Eduardo López Azpitarte, op. citada, p. 51. – “Se se prefere, o problema da ética é fundamentalmente metafísico: olhar um pouco mais além do empírico e do existente, para ver se encontra algum sentido e

respeito ao problema ético de o humano ter de abdicar da sua autonomia, isto é, de não poder contar apenas consigo (com as suas capacidades de compreensão da realidade) para instaurar um certo horizonte de sentido ao agir e, em consequência, à existência, na medida em que agir é uma forma de ser. O excesso advém do facto de o sujeito já se encontrar no horizonte de sentido que não pôde erigir, que lhe foi oferecido pelo Transcendente; mais ainda, um horizonte que lhe exige uma certa forma de *submissão*.⁵¹

III. 1. 3. Cuidado de si e cuidado com outrem (Amor)

O modo como Paulo sugere o cuidado de si é incompatível com o isolamento do sujeito, pois esse cuidado transforma-se em *cuidado com outrem*; aliás, é nele que se confirma e se renova. Deste modo, sem ser anulada, a *ipseidade*⁵² configura-se numa forma específica da intersubjectividade: o *amor* (ἀγάπη). Por exemplo, a exortação aos Gálatas “Pelo contrário, pelo amor, fazei-vos servos uns dos outros”⁵³ representa o *remédio* para a ameaça ao cuidado de si, porquanto é a *experiência do amor* que traz a garantia de preservação do sujeito. Não se trata, todavia, de uma simples afeição fraternal, mas da *submissão* própria dos servos: Portanto, o amor é a disposição ética que

significação, como quem procura um horizonte que ilumine um pouco o desconcerto causado pela vida.” No segundo tema desta dissertação (*Da experiência fáctica à ética e à experiência religiosa*) já tinha ficado assinalada esta *vocação* libertadora da ética: a intervenção reguladora da conflitualidade das relações intersubjetivas, muito embora nem sempre seja eficaz nessa tarefa.

⁵¹ Trata-se da *submissão à vontade de Deus* (por oposição à *submissão ao pecado*); esta categoria será retomada a seguir (*Cuidado de si e cuidado com outrem*), enquanto ser *servo do outro*; e surgirá também no contexto da análise do tema *Renúncia à imoralidade e ao pecado*. O conceito de autonomia será retomado a seguir, no contexto do tema *Renúncia a si e servidão/escravidão*.

⁵² Em *Si Mesmo como Outro*, Paul Ricoeur distingue os termos de *ipseidade* e *mesmidade*: o primeiro termo deriva do latim *ipse* (em inglês *selfhood*, em alemão *Selbstheit*); enquanto o segundo provém do latim *idem* (em inglês *sameness*, em alemão *Gleichheit*). Ambos os termos representam de modo geralmente equívoco o conceito básico de identidade; Ricoeur faz naquela obra uma exaustiva análise dos termos. Sem entrar, todavia, na problematicidade da questão, assume-se nesta dissertação a preferência pelo termo *ipseidade* para representar o *si mesmo* do sujeito, a substancialização irredutível da sua existência como a premissa da compreensão que o sujeito faz de si: ele pressupõe-se como uma identidade específica, ainda que não seja absolutamente definível para si e para outrem. [Cfr. a obra citada de Ricoeur, especificamente o Quinto Estudo: A identidade pessoal e a identidade narrativa, pp. 106-137; e também, na sequência conceptual da relação *ipseidade-mesmidade*, os dois estudos seguintes (pp. 138-172; 173-212): o si e a identidade narrativa (sexto), o si e a intencionalidade ética (sétimo).]

⁵³ No original: “ (...) mas servi-vos uns aos outros pelo amor” (“ (...) ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις.”) – Gl 5, 13; o sentido de serviço corresponde ao substantivo δοῦλος e ao verbo δουλεύω – servir, ser escravizado – portanto, diz respeito a uma situação de pertença recíproca (escravos uns dos outros). Em Gl 6,2 advém um sentido prático pela metáfora da carga: “carregai as cargas uns dos outros (...)”; o verbo βαστάζω aqui usado dá a ver precisamente a imagem de quem carrega uma criança nos ombros, ou simplesmente suportar, levar, pegar em, ou ainda tolerar. Sugere-se a tradução de ἀγάπη por *amor espiritual*, por contraste com ἔρος – amor carnal.

simultaneamente instaura a intersubjectividade e confere sentido ao cuidado de si; entendido assim deste modo dinâmico, o cuidado de si é inaceitável sem o cuidado pelo outro. Todavia, a dedicação completa aos outros (na metáfora do servo) surge como um declive que, aparentemente, interrompe a planície. O próprio código judaico (tema de fundo com o qual vários textos de Paulo se confrontam, por exemplo as epístolas aos Romanos e aos Gálatas) igualava o cuidado de si com o cuidado pelos outros ao determinar: “Ama o teu próximo como a ti mesmo.”⁵⁴ Este mandamento introduz, pois, através do termo *como*, uma *proporcionalidade* entre a alteridade e a ipseidade, aliás, coloca na mesma dimensão horizontal uma e outra. Também parece daqui resultar uma nuance: o *como* designará a medida da intersubjectividade; as relações entre mim e outrem passam a ser medidas pela experiência do amor-próprio (correlato do cuidado si), de tal modo que é precisamente este a *pedra de toque* de toda a intersubjectividade, aquilo que lhe confere sentido e a coloca a salvo da degradação; mas também o próprio cuidado de si pode preservar a sua autenticidade. Portanto, é a relação inseparável entre os dois termos (*ti mesmo* e *teu próximo*) que mantém ambos na existência. Há que ter em conta, portanto, que o cuidado pelo outro não é visado como pretexto para o cuidado de si mesmo: *eu* e o *outro* estamos envolvidos pelo mesmo amor (pelo menos é essa a finalidade).⁵⁵

III. 2. FIGURAS DA RENÚNCIA A SI – CONDIÇÕES DO CUIDADO DE SI

III. 2. 1. Renúncia à imoralidade e ao pecado (representações do *mundo*)

Como já foi referido, a exposição de categorias reveladoras do cuidado de si contém indícios paradoxais de outras categorias que expressam renúncia a si. Isto foi especialmente identificado no tema “Cuidado de si e virtudes éticas: prudência e

⁵⁴ Gl 5,14. No original destaca-se o carácter prescritivo mediante a forma imperativa: “Amarás ao teu próximo como a ti mesmo.” (“ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.”)

⁵⁵ Porventura, ao colocarmo-nos na perspectiva de uma *ética do outro* (estranha redução da ideia de ética), poderemos reconhecer com Francesc Torralba Roselló que “A ética do cuidado do outro tem como fim último ter cuidado consigo mesmo, além da relação com o outro.” – in AA.VV., *Aver Cura di Sé. Per aiutare senza burnout*, col. Fede e Annuncio, n° 52, EDB, Bologna, 2009, p. 77; (original: Cuidarse a sí mismo. *Para ayudar sin quemarse*, 2008). Neste artigo, o autor faz referência ao contributo de Carol Gilligan para a consolidação da concepção de *cuidado pelo outro*, ao corrigir as escalas clássicas de maturidade ética formuladas por Piaget e por Kohlberg.

carácter”. Esta problemática é, por conseguinte, de novo retomada, mas agora num ponto de vista oposto, como negação. De modo análogo, outras categorias subsequentes irão procurar confirmar como esse processo dialéctico evidencia uma relação paradoxal entre cuidado e renúncia.

Para Paulo, imoralidade (πορνεία)⁵⁶ e pecado (ἁμαρτία) encontram-se no mesmo registo de qualificação negativa do agir, traduzem a degradação espiritual do homem (configuram uma modalidade negativa de escravidão), o desvio da sua condição de *filho de Deus*.⁵⁷ Portanto, o cuidado de si exige a renúncia ao que necessariamente afasta o homem da sua *vocação* divina (da sua *filiação* divina), exige a reacção ao que se poderia designar por humanidade inautêntica: pelo pecado, pela morte e pela lei o homem recusaria exercer aquilo que é, ou seja – utilizando a categoria ética central –, abdicaria do cuidado de si.⁵⁸ Portanto, a experiência da inautenticidade não é uma ferida ligeira

⁵⁶ De acordo com Murphy-O’Connor (biblista e especialista em estudos paulinos), o termo πορνεία não designa aqui o sentido dado no uso comum (prostituição comercial e/ou cultural); o conceito inclui outras possibilidades, tais como incesto, adultério, homossexualidade, bestialidades, idolatria, assim como qualquer infracção à lei. Por conseguinte, o sentido de *imoralidade* “descreve a existência centrada em si mesma que não leva em conta os direitos do Criador e dos outros ou que usa os outros como instrumentos de sua própria gratificação.” – *in Antropologia Pastoral de Paulo. Tornar-se humanos juntos*, col. Temas Bíblicos, Paulus, São Paulo, 1994, pp.209-210; [título original: *Becoming human together – The Pastoral Anthropology of Saint Paul*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, EUA, 1982]. É relevante a associação paulina entre imoralidade e impureza – a este propósito veja-se por exemplo Rm 1, 24-31; e também 1Ts 4, 3-7, onde é criticado o que impede a *santificação*, isto é, a impureza (devassidão, desejo da paixão, fraude e abuso do outro).

⁵⁷ Mais à frente (na categoria *Renúncia a si e servidão/escravidão*) será analisada a oposição entre duas concepções de *escravidão*: uma positiva (*servo de Jesus Cristo*) e outra negativa (*servo da imoralidade e do pecado*). Essa análise servirá sobretudo para avaliar a natureza paradoxal da concepção positiva – como vem a ser possível o humano ser perspectivado como *escravo* e como esta *escravatura* é o único meio de acesso ao sentido do seu agir e da existência. Entretanto, na presente categoria (*Renúncia à imoralidade e ao pecado*) procura-se esclarecer a impossibilidade de a imoralidade e do pecado, correlatos da *mundividência*, não permitirem o acesso à existência autêntica.

⁵⁸ Como esclarece Murphy-O’Connor, “A compreensão de Paulo da condição da humanidade inautêntica é dominada pelo conceito de Pecado, Morte e Lei. Os três estão estreitamente inter-relacionados.” – *idem*, p. 141. O *pecado* remonta a Adão, protofigura do género humano, cuja orientação negativa (o seu pecado) é “ratificada e intensificada pelas atitudes dos seus descendentes” – *idem, ibidem*; ao reproduzirem o falso sistema de valores que receberam, estes mantêm-se no *estado de morte*, isto é, o seu agir é incompatível com o pretendido pelo Criador (Deus). Ainda de acordo com este biblista, para Paulo, a avaliação errónea do papel da Lei de Moisés foi uma das mais importantes manifestações do *Pecado* (*cf.* 1 Cor, 15,56 – “Ora, o aguilhão da morte é o pecado, e a força do pecado é a lei.”) – “Por sua atitude para com a Lei, reduziam-se à condição sub-humana da Morte.” – *ibidem*. Ainda a respeito da oposição autêntico-inautêntico, Murphy-O’Connor, afirma que “Nenhuma palavra poderia expressar mais plasticamente a diferença radical entre os modos inautêntico e autêntico de ser. Se a divisão é o constitutivo daquele, unidade é constitutivo deste.” – *idem*, p. 180. Convém situar esta dicotomia, por exemplo, em Gl 3,28, onde Paulo anula as diferenças secundárias dos humanos, ao considerar todos *um só* em Jesus Cristo, depois de ter escrito dois versículos antes “É que todos vós sois filhos de Deus em Cristo Jesus, mediante a fê (...).” Cfr. a análise que Nello Casalini acerca da unidade a partir da epístola aos Gálatas – *idem*, pp. 88-89.

sobre a epiderme, é um golpe directo e fundo sobre o coração, que desencadeia o esvaziamento fatal de todo o sistema sanguíneo.

Efectivamente, o cuidado de si implica uma primeira modalidade de renúncia a si: ao afastar-se da imoralidade o humano evita perder a sua dignidade moral, pois os *vícios* morais comprovam a degradação do indivíduo, porquanto agridem a sua espiritualidade.⁵⁹ É, pois, por esta forma de renúncia que o sujeito *tem cuidado consigo*: a imoralidade arrasta consigo a ameaça da degradação espiritual. Como bem se percebe, a ideia de cuidado revela o sentido prudencial de quem alcança a consciência do perigo e se coloca na defensiva para não ser por ele atraído.

As referências paulinas à imoralidade não devem ser reduzidas a um sistema moral adstrito a uma sociedade, portanto fechado num círculo espacial e temporal. Parece fazer sentido, pelo contrário, que Paulo incorpore as expressões da imoralidade naquilo que se opõe à concepção geral de vida *cristã* (num sentido geral de *imitação* individual e colectiva *de Jesus Cristo*),⁶⁰ o que afinal só pode ser contraposto à experiência do *pecado*.⁶¹ Com efeito, a renúncia à imoralidade não é apenas o esforço de impedir a desagregação do sujeito face à comunidade, é muito mais: representa a luta heróica do humano contra tudo o que poderá impedir ser ganho pelo *trabalho* do Outro (o Espírito – τὸ πνεῦμα), a salvação que lhe é oferecida.

É fundamental recuar à dicotomia paulina carne – espírito para melhor entender como a imoralidade resulta da degradação da lógica oposta à do espírito. De facto, a imoralidade poderá ser entendida como a degeneração da *carne* que conduz à morte e à inimizade com Deus, enquanto a fé no espírito promete a vida, a paz e a justiça. Assim, pode-se concluir que o cuidado de si exige a renúncia ou negação da submissão à *carne*; não se trata da *desnaturalização* (abandono da *natureza carnal*), mas da superação do paradigma da *carne* pelo do Espírito,⁶² o que quer dizer *viver segundo Deus* (recorde-se que isso remete para o sentido de *imitação* do modo de viver de Jesus Cristo). Poder-se-

⁵⁹ Já a seguir, a partir da oposição *carne-espírito*, será esclarecido em que sentido a imoralidade agride a procura do agir ético.

⁶⁰ Para Paulo é inequívoco que a *vida cristã* – no sentido aqui trazido de imitação do humano a Jesus Cristo – é a excelência da existência humana, como se mostrará no último tema (*Vértice da renúncia a si: morrer*).

⁶¹ *Vid.* por exemplo em Rm 6,12-13 a oposição entre, num extremo, pecado e submissão às paixões, e noutro extremo, a dedicação a Deus (*entregar-se a Deus*). Em Rm 6,6 é apresentado o conceito de *escravatura do pecado* associado ao paradigma do *homem velho*.

⁶² Em Rm 8,5 o texto diz “os que vivem de acordo com a carne”. O termo τὸ πνεῦμα é utilizado de modo equívoco, tanto podendo significar *Espírito de Deus* (por exemplo Rm 8,9) ou *Espírito de Cristo* (*ibidem*). Numa interpretação teológica dogmática poder-se-á associar esse termo a *Espírito Santo*, uma das três *faces* de Deus (Pai, Filho e Espírito Santo).

á dizer que o homem cuida de si porquanto condiciona o seu agir à *lógica* do Espírito, de tal modo que se torna evidente a relação entre presente e futuro, ou seja, entre *viver de acordo com o Espírito e aspirar às coisas do Espírito*.⁶³ Ao criticar o primeiro paradigma, Paulo desafia o homem a “fazer morrer as obras do corpo” (ou da carne), como condição de possibilidade de *viver* (provavelmente refere-se à *vida eterna*).⁶⁴ Ora, o que entende Paulo por *obras do corpo*? As epístolas aos Gálatas e aos Romanos contêm indicadores muito concretos e extensos do agir imoral, de que se pode exemplificar com estes vícios: arrogância, mentira, homossexualidade, inveja, homicídios, adultério, prostituição.⁶⁵ Em oposição, as *obras do espírito* são, por exemplo, o amor, a alegria, a paciência, a benignidade, a bondade, a fidelidade, a mansidão, o autodomínio.⁶⁶

O paradigma da carne diz respeito à *mundividência*, isto é, ao olhar típico do *mundo*,⁶⁷ ao que poderíamos designar por mundaneidade, a mentalidade oposta àquela que visa a renovação (metamorfose) da mente, de modo a alcançar o discernimento sobre a vontade de Deus; aquela metamorfose é, de resto, a condição para alcançar este discernimento. Daí a exortação de Paulo: “Não vos acomodeis a este mundo. Pelo contrário, deixai-vos transformar, adquirindo uma nova mentalidade, para poderdes

⁶³ Vid. Rm 8,5.

⁶⁴ Rm 8, 13.

⁶⁵ Por exemplo, na epístola aos Romanos (Rm 1, 18-32; 2, 1-11), Paulo apresenta uma extensa lista de comportamentos imorais: idolatria, injustiça, insensatez, vazio espiritual, arrogância, loucura, impureza, mentira, homossexualidade, perversidade, ambição, maldade, inveja, homicídios, discórdia, falsidade, malícia, difamação, maledicência, inimizade a Deus, insolência, orgulho, perversidade, artimanha, rebeldia para com os pais, estupidez, deslealdade, inclemência, impiedade. Também aos Gálatas (Gl 5,19-21) Paulo ameaça com a exclusão do *Reino dos Céus* (quer dizer, a *vida eterna*) os que praticarem as *obras da carne*: fornicação, impureza, devassidão, idolatria, feitiçaria, inimizades, contenda, ciúme, fúrias, ambições, discórdias, partidarismos, invejas, bebedeiras, orgias e coisas afins. Todos esses comportamentos são apresentados como prova de que sem a aceitação de Jesus Cristo não é possível a salvação, portanto sem ele a humanidade está perdida.

⁶⁶ Vid. Gl 5, 22-23. No original as qualidades ou virtudes do *espírito* não coincidem completamente com as que são referidas na tradução; o texto original diz: ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος ἐστὶν ἀγάπη χαρὰ εἰρήνη, μακροθυμία χρηστότης ἀγαθωσύνη, πίστις (“mas os frutos do espírito são o amor, alegria, paz, paciência, bondade, generosidade, fé); o termo *χρηστότης* possui vários significados: bondade, rectitude, benignidade, amabilidade; também o termo *ἀγαθωσύνη* significa no grego do Novo Testamento *rectitude*. Estas divergências de tradução não comprometem, todavia, o sentido global visado para as *obras do espírito*, pois todos os significados encontrados contrastam com o sentido global das *obras da carne*.

⁶⁷ No original a expressão indica algo diferente: καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ (“e não vos conformeis a este tempo presente [ou a estes tempos]”); o termo *αἰών* pode significar idade histórica, assim como *mundividência* ou ainda eternidade, portanto, no sentido de uma *mundividência* e não exactamente de um *mundo*; todavia, o termo *mundano*, apesar da origem latina indicar uma perspectiva espacial, passou a incorporar o modo de ser comum que corresponde ao termo *secular*, afim ao termo da tradução latina: *et nolite conformari huic saeculo* – e não vos conformeis com este século. É de notar que em dois evangelhos assume um sentido próximo do daquele aqui citado, de *vida presente*: Mt 13,22 e Mc 4,19, embora possam surgir traduzidos por *cuidados deste/do mundo*. Heidegger traduz o termo *αἰών* por *mundo-ambiente* (*idem*, pp. 158-159).

discernir qual é a vontade de Deus: o que é bom, o que lhe é agradável, o que é perfeito.”⁶⁸ O *mundo* representa a experiência natural do homem, na qual este se encontra preso à experiência finita do desejo, e que o afasta de si mesmo porque o isola da relação com Deus. O *mundo* é ocasião de “pecado” porque se oferece como concupiscência, cobiça e ambição, por oposição à pureza, à caridade e à humildade. Todavia, a despeito da negação do *mundo*, a experiência religiosa do homem faz-se paradoxalmente no próprio mundo, e neste sentido o que o discurso paulino visa é uma *conversão*.

O trabalho da mente na renúncia ao *mundo* e simultaneamente no discernimento da *vontade de Deus* não é de natureza propriamente cognitiva, como se se tratasse da revisão de conceitos por certos processos analíticos ou sintéticos com a finalidade de construir uma ciência; nem é uma operação de introspecção psicológica que procure detectar causas comportamentais; o que está visado por esta peculiar metamorfose é a interpretação de uma ordem sobrenatural, a *vontade de Deus*. Ora, isto contém um encadeamento de problemas. Qual a natureza específica desse *discernimento*? Em que condições – a ser possível – poderá tal discernimento ser efectivo, quer dizer, conter o conteúdo objectivo do que é visado? Ou, de outro modo, estará a coberto de alguma garantia a possibilidade de o humano alcançar pelo trabalho da mente a *vontade de Deus* a seu respeito? E se por hipótese vier a ser atingível esse esforço da mente, de que modo terá sido concretizado e, ainda, como poderá ser expresso e realizado na existência? Estas são apenas algumas das questões que a nossa reflexão poderia seguir. Todavia, talvez nos conduzissem numa direcção aporética, se nos muníssemos dos recursos teóricos como os da ética – esta não pode abandonar a categorização conceptual.⁶⁹

Precisamente por estarmos circunscritos pelo compromisso de interpretar *eticamente* alguns excertos das epístolas de Paulo, não seguiremos aqui a direcção daquelas questões; estas levar-nos-iam para a teologia ou para a meditação religiosa. Apenas importa assinalar a ideia central de que o sentido e a justificação do agir do sujeito são configurados como submissão do humano à vontade do Transcendente, superando assim a habitual conformação do agir individual às normas sociais ou a princípios gerais com pretensão de universalidade: a determinação de *boa acção* é, portanto, condicionada

⁶⁸ Rm 12,2. O termo usado (ἀνακαίνωσις) indica precisamente renovação da mente (do νοῦς).

⁶⁹ A este propósito – embora num plano diferente – faz algum sentido admitir aqui uma extrapolação: ao introduzir a sua interpretação fenomenológica da carta aos Gálatas, Heidegger insiste em distanciar-se de qualquer interpretação dogmática ou teológica (assim como de uma análise histórica ou de uma meditação religiosa), pela mesma justificação que aqui é sugerida: “A interpretação formal renuncia à compreensão (*Verstandnis*) última, que pode ser dada somente na genuína experiência religiosa vivida.” – *idem*, p. 105.

por uma intencionalidade específica que se auto-transcende, pois é uma *submissão* da individualidade à divindade.

A exortação de Paulo referida antes⁷⁰ contém outra importante evidência: o cuidado de si implica a renúncia à identificação com o *mundo*, a não acomodação, o homem deve viver *distanciado* do ambiente em que se encontra, um distanciamento de sentido, sem ficar prisioneiro da mentalidade *mundana*. E, todavia, sem que o *mundo* possa ser eliminado, pois não está no poder do sujeito alterar por completo os sistemas axiológicos, os comportamentos, a incomensurável rede de intencionalidade, os contextos e todas as condições do agir dos outros sujeitos. É ainda no *mundo* que deve sobreviver, mais, é através da sua existência que faz sentido o cristão – ele é irrecusavelmente o *resistente*, o *inadaptado*.⁷¹ Assim, resta ao sujeito assumir a sua congénita *inadaptação* e transformá-la numa *resistência* à *mundaneidade*. Ora, entre o *mundo* e o seu extremo, a possibilidade de discernimento da vontade divina, existe um operador que realiza a passagem – a disponibilidade do sujeito para que seja alvo de uma metamorfose.

É interessante verificar que o apelo insistente de Paulo à voluntária metamorfose de mentalidade do sujeito, passando do paradigma da carne para o do espírito, não arrasta consigo o desprezo da corporeidade, enquanto experiência da carne, o corpo não é desprezado, mas dignificado na condição de ser transformado em *sacrifício*: a exortação de Paulo é exactamente a de que o homem ofereça o seu corpo “como sacrifício vivo, santo, agradável a Deus.”⁷² A experiência da corporeidade é, portanto, valorizada como *meio* de acesso à *glória que há-de vir* (retomando uma expressão paulina).

III. 2. 2. Renúncia ao legalismo: oposição Lei-Fé

Uma outra abordagem ao conceito de *falso cuidado de si* pode ser deduzida da recorrente oposição paradigmática, nos textos de Paulo, entre Lei e Fé.⁷³ Efectivamente,

⁷⁰ Vid. Rm 12,2.

⁷¹ A este propósito diz Heidegger que “As significações (Bedeutsamkeiten) da vida permanecem, mas nasce um novo comportamento.” – *Idem, ibidem*. Em 1 Cor 1, 26-27; 7-20, Paulo define as relações entre o cristão e o *mundo*, ou, como diz Heidegger, *mundo-ambiente*; nesta dissertação foi também usada a expressão *tempo-presente*.

⁷² Rm 12,1.

⁷³ Esta oposição é transversal a vários textos paulinos, sobretudo na *magna carta* do apóstolo, a Epístola aos Romanos, e também noutros textos (por exemplo na Epístola aos Gálatas). Algumas referências: Rm

o cuidado de si manifesta-se incompatível com a disposição formalista ou legalista face à normatividade, ou seja, à pura submissão extrínseca à *Lei*, que exclui a necessária interiorização dos deveres na subjectividade do sujeito. Pelo contrário, o cuidado de si diz respeito à coerência entre pensar e agir, entre a compreensão e as obras;⁷⁴ e a coerência é da ordem da intencionalidade, ou, como diz Paulo, da interioridade (ser *no íntimo*).⁷⁵ A qualificação moral do acto não é, portanto, reduzível à confirmação objectiva da sua concretização. Certamente que o cumprimento do dever poderá procurar garantir a ordem do agir, evitando assim que se dissipe uma racionalidade estruturadora: na medida em que a normatividade colectiva decorre da força disciplinadora da decisão racional (no contexto de certa racionalidade), os comportamentos individuais que se lhe perfilam de modo coerente parece estarem a salvo de qualquer crítica. Mas, deste modo, surge uma dificuldade ética: essa perspectiva não representará a submissão da intencionalidade (sempre subjectiva) à norma e, portanto, necessariamente à sociedade, ao todo? Não será essa uma expressão de *totalitarismo* moral? Ora, o que move Paulo já não é a defesa do *legalismo* que salvasse a todo o custo a preservação dos costumes e das normas dos rabinos fariseus, nem propriamente o cuidado com o ético, mas conduzir o olhar dos seus destinatários na direcção da *fé*.

* * *

É no contexto da oposição Lei – Fé que o texto paulino introduz um paradoxo sobre a negação de si, ao afirmar: “É que eu pela Lei morri para a Lei, a fim de viver para Deus.”⁷⁶ A morte é condição da vida ou, de outro modo, viver pressupõe uma certa forma

2, 12; 3, 21-31 (só pela fé advém a salvação); 4, 1-25 (paradigma de Abraão: foi a sua fé inabalável que o justificou/salvou).

⁷⁴ Cfr. Rm 2, 13: “É que não são os que ouvem a Lei que são justos diante de Deus, mas os que praticam a Lei é que serão justificados.” – As *obras* (prática) podem conferir ou anular o sentido e a legitimidade da normatividade, mas não se trata de um *modus operandi* legalista, pois a perspectiva objectivista do agir é incapaz de assegurar a *justificação* (salvação): “Pois, pelas obras da Lei, ninguém será justificado diante dele [de Deus].” – Rm 3,20. Também, por exemplo, em Rm 3, 27-28, Paulo exclui a justificação pelo mérito do cumprimento: “Onde está, pois, o motivo para alguém se gloriar? Foi excluído! Por qual lei? Pela das obras? De modo nenhum! Mas pela lei da fé. Pois estamos convencidos de que é pela fé que o homem é justificado, independentemente das obras da lei.”; aqui o texto introduz um sentido paradoxal: *pela lei da fé* – o texto original contém, de facto, o paradoxo (*lei da fé*): οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως – a própria fé obedece a uma ordem ou lógica, mas de natureza diferente da normatividade moral e religiosa.

⁷⁵ Em Rm 2, 29, Paulo introduz o sentido de que a verdadeira realidade é espiritual, na medida em que *no íntimo* se verifica o que se é de facto: “Mas aquele que o é no íntimo, esse sim é que é judeu e a circuncisão que conta é a do coração, operada pelo Espírito e não por causa da letra da Lei.”

⁷⁶ Gl 2,19. O verbo usado é precisamente ἀποθνήσκω (aqui na forma da 1ª pessoa do singular do aoristo activo: ἀπέθανον) – morrer, estar às portas da morte. Muito embora usado aqui em sentido metafórico, verbaliza com uma intensidade quase violenta uma mudança radical de ponto de vista que funda o novo agir: trata-se de condicionar a nova vida (*viver para Deus*) a uma μετένοια (mudança de vida, conversão, penitência; do verbo μετανοέω que expressa de modo transitivo os mesmos significados).

de negação (a morte em sentido figurado). Neste caso, a negação do formalismo judaico que, de acordo com Paulo, se tinha transformado numa moralidade legalista ineficaz.⁷⁷ De facto, parece inconsistente o cuidado de si com a experiência da submissão do sujeito à pura objectivação do seu agir, no escrupuloso cumprimento da Lei; esta submissão provoca a alienação do sujeito, o que elimina necessariamente o cuidado de si, a favor do *cuidado pela Lei*. Na esteira da crítica ao *legalismo* mosaico (perspectiva radical de extrapolação formalista das normas deixadas por Moisés), Paulo dirige o apelo à interioridade, por contraposição à exterioridade.⁷⁸ Subentende esta crítica a correlação entre interioridade – autenticidade – cuidado de si. O sujeito obtém a sua autenticidade (o seu ser mesmo) da sua interioridade (do seu *íntimo*, do seu *coração*), na medida em que este *olhar para dentro* é semântico e performativo – ao mesmo tempo que indica quem o sujeito é, produz efeito lógico (verdade/coerência) e ético (atribui louvor).

Claro que ficam pressupostas as teses segundo as quais o interior é inteligível e o núcleo permanente e último reduto da ipseidade. É precisamente no terreno da subjectividade que o sujeito rasga os sulcos do seu ser, redefinindo-se constantemente como sentido, de modo comunicável antes de mais e primariamente perante si mesmo (de modo especular) e também perante os outros, mas sem que o interior possa tornar-se diáfano (mesmo para o próprio sujeito) – a linguagem é incapaz de dizer a totalidade dos seus conteúdos, pois a realidade da interioridade é metafísica.⁷⁹ Resulta, portanto, evidente a intenção do texto de Paulo em centrar a atenção do leitor sobre o que considera essencial: a intencional desconstrução do valor das caracterizações objectivantes dos sujeitos e a sua substituição por uma abordagem cirúrgica que incida sobre a interioridade; e, porventura, associar também esta mudança de perspectiva ao cuidado de si.⁸⁰

⁷⁷ Esta mudança manifesta alguma semelhança com a passagem que Kant faz entre *legalidade* e *moralidade*: do cumprimento objectivo ao cumprimento subjectivo do dever, portanto da acção apenas irrepreensível ao olhar alheio à acção resultante da submissão da vontade à razão, mais especificamente à *lei moral* da razão ou imperativo categórico; esboço desta aproximação a Kant visa unicamente dirigir o olhar para a procura da autenticidade do agir ético do sujeito, como característica fundante do cuidado de si.

⁷⁸ Vid. Rm 2,29: “Mas aquele que o é no íntimo, esse sim é que é judeu, e a circuncisão que conta é a do coração, operada pelo Espírito e não por causa da letra da Lei. Esse é que merece louvor, não dos homens, mas de Deus.”

⁷⁹ A mera enunciação destas teses está condicionada às linhas de orientação preconizadas para esta dissertação. O seu esclarecimento por meio de uma análise com algum aprofundamento filosófico deverá ser contemplado no contexto de um outro trabalho com outros pressupostos. Por exemplo, será relevante questionar a relação entre a interioridade e a consciência: serão uma e a mesma realidade, ou, ao contrário, e nesse caso em que sentido a segunda possui a capacidade de representação da primeira?

⁸⁰ Extrapolação minha.

III. 2. 3. Renúncia a si e servidão/escravidão

O uso recorrente do termo δούλος (escravo ou servo)⁸¹ nas epístolas de Paulo assinala duas acepções opostas: - uma positiva, ao representar a submissão voluntária do humano ao divino (mais concretamente a Jesus Cristo); - outra negativa, ao ser usado para expressar a submissão à imoralidade e ao pecado. Paulo mostra como o ser do humano contém a ambiguidade da coexistência da submissão ao *mundo* e ao *pecado* que dele pode nascer,⁸² assim como a submissão à vontade de Deus, de modo desinteressado, quer dizer, sem fixar como alvo o agrado a alguém. Para Paulo a *submissão* é, pois, uma característica intrínseca do humano – é o ser ontologicamente submetido a algo ou alguém.

A primeira acepção pode encontrar-se, por exemplo, no auto-reconhecimento de Paulo como *servo* de Jesus Cristo, de resto não só ele, também os seus destinatários (os Gálatas na carta com o mesmo nome); também na primeira epístola aos Coríntios Paulo se apresenta como *servo* diante de todos.⁸³ Ora, sabendo que ele próprio desafia o leitor a ser seu imitador, tal como ele afirma ser *imitador de Jesus Cristo*,⁸⁴ esse sentido extravasa o âmbito dos seus textos. Aliás, representa um desafio ético ao ser extensível a todo o homem; assim, é avaliado nesta reflexão como categoria ética pertinente para o agir do humano.

⁸¹ O termo δούλος designa dois sentidos básicos: *escravo* ou *servo*. Note-se que o termo δούλη refere-se a *escrava* ou *criada*. Se atentarmos nos verbos δουλεύω – ter ofício de escravo ou servir como escravo, e δουλόω – escravizar, submeter à escravidão (δουλεία), não restam dúvidas de que Paulo importa o termo da sociedade escravagista que bem conhecia, a romana. Mas, o mais importante é a carga simbólica radical que confere: ao apresentar-se como *escravo* visa assumir a condição mais baixa na sociedade, simbolizando assim a renúncia a qualquer protagonismo do sujeito; o escravo é *nada*: sem direitos, sem autonomia, sem poder ser em si mesmo.

⁸² Já fora analisada esta problemática aquando da exposição da categoria *Renúncia à imoralidade e ao pecado*. Por isso, para não se cair em desnecessárias redundâncias, aqui será privilegiada a problematização da acepção positiva da δουλεία (escravidão).

⁸³ Além de várias referências no corpo das epístolas, também surge incluído na saudação inicial das epístolas protopaulinas: aos Romanos (Rm 1,1) e aos Filipenses (Fl 1,1), e também na epístola pastoral a Tito. O mesmo termo é ainda utilizado por Paulo como pilar ético da intersubjectividade: por exemplo, em Gl 5, 13: “Pelo contrário, pelo amor, fazei-vos servos uns dos outros.” Na primeira epístola aos Coríntios, Paulo afirma: “De facto, embora livre em relação a todos, fiz-me servo de todos [no original “escravizei-me”], para ganhar o maior número.” (9,19); “(...) Fiz-me tudo para todos, para salvar alguns a qualquer custo.” (9,22).

⁸⁴ Cfr. 1Cor 11,1 – “Sede meus imitadores como eu o sou de Cristo.”; 4, 16: “Rogo-vos, pois, que sejais meus imitadores.”; aos Filipenses: “Sede todos meus imitadores, irmãos, e olhai atentamente para aqueles que procedem conforme o modelo que tendes em nós.” (Fl 3,17); em Gl 4,12 a imitação é referida numa dimensão horizontal (ao nível da inter-subjectividade) – “Isto vos peço, irmãos: sede como eu, pois também eu me tornei como vós.”

O termo *δοῦλος* indica, com efeito, um conceito operatório fundamental para a compreensão da *possibilidade* de sentido do humano. Não se trata de um *serviço* na acepção moderna ou contemporânea de uma actividade remunerada; ou ainda de um *favor* prestado, na expectativa de uma provável reciprocidade. Daquele termo espera-se a indicação de uma disposição: o escravo é o completamente disponível, porque ele é um *nada*, sem poder ser e estar para si, *é para outrem*. É impressionante como esta categorização vem estilhaçar completamente o projecto de autonomia do sujeito, isto é, o trabalho de distanciamento da individualidade em relação à heteronomia das normas e dos princípios, dos valores e dos conhecimentos sociais. Quando tudo parece indiciar a tentativa de anulação do valor do sujeito, mesmo *in extremis*, longe de a *escravidão* corresponder à perda do sujeito, à alienação de si mesmo a alguém, traduzindo a anulação da dignidade do sujeito como pessoa, é-lhe atribuída uma qualificação positiva, simultaneamente a partir de uma eleição e de uma tarefa: ser eleito para o anúncio da *Boa Nova* e para a *santificação*. O *servo* é colocado numa actividade de dignificação que o envolve e da qual não é protagonista: não parte de si a decisão de realizar o anúncio, nem está completamente no seu poder *santificar-se*. Contudo, a ausência de protagonismo não é relevante nem impeditiva para a valorização do sujeito. Pelo movimento de imitação, como a seguir se justificará, a *escravidão* será como que sublimada a favor do cuidado de si.

Por paradoxal que possa apresentar-se, é precisamente na experiência da submissão que se descobre a identidade profunda do eu e do outro: o ser do humano alcança a plenitude na experiência da identificação com Jesus Cristo (o Outro que o invade completamente) e, no entanto, pode concluir que nunca foi tão humano como até então. Neste sentido, é relevante reter o enigmático enunciado de Paulo: “Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim.”⁸⁵ À parte a hipérbole semântica, com este enunciado Paulo parece anunciar o clímax da imitação, o momento da identificação entre o humano e o divino. O que vem a significar esta categoria? Poderá expressar o encontro de dois sujeitos na unidade de uma identidade única? Se assim fosse entendida, o ser do humano seria absorvido completamente pelo divino, a sua existência seria anulada e deixaria de ser possível aquilo que Paulo indicava como a promessa da *vida eterna*, o que ele designa por manifestação da *adopção filial*, em que Deus revela plenamente ao homem a sua condição de *filho de Deus*. Não faz, portanto, sentido seguir esta direcção categorial.

⁸⁵ Gl 2,20.

Talvez deva ser esclarecida a *identificação* por meio da categoria de *esvaziamento*: quanto mais o humano anula em si tudo aquilo que é incompatível com a natureza de Jesus Cristo, ou seja, a imoralidade e o pecado, portanto, o esvaziamento do sentido do *mundo*, e quanto mais simultaneamente imita os seus valores, tanto mais se identifica com ele. Quer dizer, então, que a proposta ética de Paulo corresponde a uma enigmática *submissão* do humano ao divino, em vez da *submissão* do homem ao *mundo*, e nessa passagem ele abandona o projecto de tornar-se protagonista da existência, para reconhecer em Deus o verdadeiro protagonista. Essa transformação diz respeito à perda da autonomia, categoria já analisada antes.⁸⁶

Precisamente, quanto mais o ser do humano (sempre enquanto sujeito, portanto, um eu) se submete à vontade de Deus (um outro para o sujeito, necessariamente), tanto mais aquele redescobre a sua natureza específica, a sua ipseidade. A despeito do esclarecimento religioso deste enunciado, dá-se aqui a ver uma problematidade antes de mais lógica, além de ontológica: se eu sou mais ou melhor eu mesmo, quanto mais e melhor me deixo ser invadido pelo Outro Transcendente (Deus), então deixo de poder distinguir quem sou eu de quem é o outro... Todavia, como já foi dito, o homem não é o protagonista da sua existência, nem do sentido desta; aliás, por *vontade* de Deus, ele encontra-se já imerso na existência e não apenas ele enquanto sujeito, também ele como ser-com, por isso a intersubjectividade é uma qualidade do seu modo de existir. É na medida em que o homem acolhe o *λόγος* (a *boa nova*) e imita o seu autor (Jesus Cristo) que *descobre* a sua origem divina e portanto reconfigura a sua autenticidade. Assim, é pela categoria da *imitação* que a experiência de *escravidão* é resgatada da ideia de uma submissão feudal: o acolhimento conduz à imitação e esta, em vez de anular o sujeito, permite que o escravo seja transformado paradoxalmente em ser livre. Antes de mais, porque a condição de servir não lhe retira o poder da decisão, como esclarece Gabriele Fadini: “A liberdade cristã é liberdade pela decisão de fazer-se servo de Cristo na medida em que se mantém como escravo: é a retradução interna, operada pela decisão, do conceito de *doulos* (...).”⁸⁷ Simplificando, teremos este enunciado enigmático: a

⁸⁶ Vid. a categorização apresentada antes: *Cuidado de si e moralidade: do bem à prudência e ao carácter*. A desconstrução do projecto de autonomia foi feito a partir do esclarecimento dos termos *δοῦλος* (escravo ou servo) e *δουλεία* (escravidão ou servidão).

⁸⁷ Vid. “*Per una lettura heideggeriana di San Paolo*” in AA.VV., *San Paolo e la Filosofia del Novecento*, col. “*La filosofia e il suo passato*”, n° 11, CLEUP, Padova, 2004, p. 70; [a obra é composta por 12 temas de autores diversos sobre São Paulo]; Gabriele Fadini introduz esta nota a propósito da explicação à tradução peculiar de Heidegger para a expressão *ὡς μή* (já referida *supra*, na p. 32, a respeito de *cuidado de si e moralidade*).

liberdade advém da decisão de fazer-se escravo de Jesus Cristo e de manter-se como tal; ou, dito de outro modo, uma peculiar *escravatura* é o *meio* em que é alcançada a liberdade.⁸⁸

O acolhimento do λόγος e a μεταμορφή ou μετάνοια (*conversão*) que daí resulta como não conformação com o *mundo*, a ideia da experiência positiva da δουλεία (escravidão), e outras categorias, fazem admitir uma peculiar concepção da existência – nos textos de Paulo fica pressuposta a ideia de que o ser do humano é uma existência disposicional: colocado na existência para se reconhecer como problematização da sua *finitude aberta*; ou seja, perante o paradoxo da morte e ressurreição de Jesus Cristo, está à sua disposição aceitar ou não o desafio do esvaziamento de sentido (inconformação com o *mundo*) como condição para o preenchimento pela acção do Transcendente, através do *trabalho* da fé e da caridade, movidas pela força atractiva da esperança na última vinda (παρουσία) de Jesus Cristo.

Portanto, é precisamente na ausência da autonomia (correlato da renúncia a si), isto é, na submissão do humano ao Transcendente, e por ele a outrem, que se desenha paradoxalmente a possibilidade de manifestar-se o cuidado de si.

III. 2. 4. Vértice da renúncia a si: morrer

A grande figura da renúncia, muito para lá da recusa da imoralidade e de qualquer outra, diz respeito a uma certa experiência da morte. Como se verá a seguir, a partir da análise de textos paulinos, o modo mais elevado do cuidado de si consiste em aceitar morrer, o que retoma mais uma vez a reciprocidade entre cuidado e renúncia.

⁸⁸ Sobre a possibilidade e o sentido da liberdade cfr.: - Rm 7,1-6 (liberdade em relação à Lei mosaica); - Gl 4,7 (passar de servo a filho); - Gl 5,13 (o chamamento à liberdade implica resistir à força da *carne*, contrária ao *espírito*, de modo a realizar a experiência do serviço recíproco pelo amor); - Rm 6,17-23 (libertação do pecado); - Rm 6,22 – “Mas agora, que estais libertos do pecado e vos tornastes servos de Deus, produzis frutos que levam à santificação, e o resultado é a vida eterna.” Sobre a problemática da liberdade cfr. Murphy-O’Connor, *idem*, pp. 159-163; 171-177. Aí insiste na distinção entre “liberdade *de*” e “liberdade *para*” (o nível da decisão na acção) e critica o existencialismo por se focalizar neste segundo sentido, admitindo como evidente o primeiro sentido de liberdade; ora, como diz Murphy-O’Connor, muitos existencialistas acabam por contradizer-se ao subjugar o indivíduo ao “rebanho” e à “multidão”; assim, “A confusão tornou-se possível pela compreensão dos existencialistas da relação entre o ôntico e o ontológico.” (pp.159-160).

Ora, que tipo de experiência de morte vem a ser esta que Paulo indica? O simples desejo de aceitar a chegada da morte, como acto de resignação estóico que configura a única sabedoria possível? Ou, pelo contrário, a procura heróica da antecipação da morte pelo martírio? Pode a morte ser o absoluto apagamento da existência, ou simplesmente a dissipação da vida individual na imensa existência da *realidade*, ou ainda um processo de transformação que há-de seguir uma certa finalidade, para lá das evidências da existência física? De qualquer modo, é estranha a possibilidade de a morte ser dada como *renúncia*, a menos que esta categoria signifique precisamente algo a evitar: assim, eu renuncio à morte na medida do esforço de manter-me em tensão contra ela, opondo-lhe tanta resistência quanta a necessária para não ser absorvido pela sua força. Por definição (posta como negação), a morte exclui a vida. Assim se entende empiricamente a oposição nascer – morrer na natureza.

Todavia, Paulo não escreve neste sentido: não se trata propriamente da oposição vida biológica – morte física. Os textos paulinos colocam o discurso sobre a morte no horizonte do sentido: é através da morte (de uma certa forma de *morte espiritual*) que o humano acede à possibilidade da vida, aliás de reviver. Mas, essa morte não é um acontecimento individual, não se encontra delimitada pelo encaminhamento para a auto-finitude; enfim, não se trata de morrer sozinho, como parece ser dado à consciência de quem fica e vê outrem *finar-se*.⁸⁹ É precisamente por isso que Paulo afirma aos Romanos: “Mas, se morremos com Cristo, acreditamos que também com Ele viveremos.”⁹⁰ Aos Filipenses mostra que entende a *morte* como meio de imitação de Jesus Cristo: “Assim posso conhecê-lo a Ele, na força da sua ressurreição e na comunhão com os seus sofrimentos, conformando-me com Ele na morte, para ver se atinjo a ressurreição de entre os mortos.”⁹¹ Portanto, nas duas citações a morte é figurada como condição de acesso à

⁸⁹ Qualquer que venha a ser *isso* designado por *experiência da morte*, as condições do conceito de experiência estão ausentes: antes de mais e substancialmente, a consciência de determinada mudança – reconhecimento da alteração do estado de coisas; e, além disso, a possibilidade da comunicação de tal mudança. Em *strictu sensu*, a morte é uma não experiência (extrínseca ao sujeito). Todavia, é pensada como tal. Porquê? Porventura a morte categorizável é apenas uma analogia do *morrer*, isto é, uma representação que toma por completo o que ainda se encontra em curso.

⁹⁰ Rm 6,8. Nesta citação o sentido de morte é diferente, por exemplo, do que diz em Gl 2,19: “É que eu pela Lei morri para a Lei, a fim de viver para Deus.” – citação já feita *supra* no contexto da oposição Lei-Fé. Neste segundo caso a morte é negação do formalismo seguido pelos fariseus e pelos zelotas, cuja tradição Paulo (nesse tempo ainda chamado Saulo) seguia escrupulosamente (aliás, até é caso para dizer *religiosamente*), de acordo com a sua formação enquanto jovem na escola de Gamaliel.

⁹¹ Fl 3, 10-11. No original o sentido é um pouco diferente, mais sintético, com a construção que me parece mais genuína [tradução minha]: *Para conhecê-lo e à força da sua ressurreição e à comunhão com os seus sofrimentos, assemelhando-me à sua morte.*

vida; na primeira ressalta a morte como negação da solidão, pois trata-se de *morrer com*; na segunda, a morte é introduzida no sentido da imitação.

Ora, se a morte *histórica* de Cristo já ocorreu, o que poderá significar (a ser possível) “morrer *com* Cristo”? Não obstante a existência de muitas respostas complementares, é na ideia de *imitação* que o nosso olhar deverá demorar-se. Com efeito, se a morte histórica de Jesus Cristo foi já registada, que outro sentido racional haveremos de esperar que não o de imitar de algum modo o facto histórico? Claro que os factos históricos não podem ser reproduzidos se se entende a história numa sequência linear. Neste caso, a imitação só pode significar que determinado acto toma por modelo um facto, o que quer dizer que visa expor de novo a sua essência, aquilo que determinou a sua unicidade. Ainda que o esforço de imitação seja perfeccionista a ponto de reproduzir a *forma* do facto (o conjunto de aspectos visíveis como os gestos, as palavras, os movimentos, etc.), é o *conteúdo* do facto que se propõe destacar (a rede da intencionalidade e da motivação); ou seja, a imitação visa sobretudo a estrutura fundante do facto, a sua dimensão *espiritual*. Portanto, a ser compreensível, o *morrer com Cristo* não será exactamente da ordem *fáctica*, mas espiritual. É precisamente nesta dimensão que o texto paulino nos situa; Paulo responde com a oposição pecado/morte – vida/Jesus Cristo: “Assim vós também: considerai-vos mortos para o pecado, mas vivos para Deus, em Jesus Cristo.”⁹²

⁹² Rm 6, 11.

CONCLUSÃO

Apesar das limitações naturais da experiência fáctica, é nesse ambiente primário que o sujeito se traz a si como ente, em que emerge a consciência de si como *habitante* da existência e acaba por descobrir-se como cuidado; é aí, pois, ainda por essa consciência que, ao agir perante as *negações* da existência (as dificuldades, os impedimentos, os condicionalismos), o sujeito inventa e transforma o cuidado de si, enquanto procura repelir tudo aquilo que lhe é contrário; todavia, essa é uma renúncia não radical: rejeita o que lhe é extrínseco, mas não se coloca a si mesmo como objecto de renúncia; predomina o *egocentrismo* do sujeito na medida em que este pretende manter a todo o custo o valor de si sobre o valor de tudo o resto. Além disso, para a experiência fáctica, a relação cuidado – renúncia não é paradoxal, ou seja, não contém um excesso de sentido interpelante, nela apenas há a confirmar a simples contradição entre os termos, sem poder esperar-se mais nada para lá disso.

Pelo contrário, ao transitarmos da experiência fáctica para a ética e, mais ainda, ao acedermos à categorização religiosa (em especial a cristã), com as epístolas de Paulo, surgem-nos duas possibilidades de reconfiguração do sentido da existência, de tal modo que os conceitos de cuidado de si e renúncia a si são transformados numa relação paradoxal: por um lado, os termos relacionais mantêm uma posição antitética de aparente exclusão recíproca (cada termo ameaça o outro com a incompatibilidade); mas, simultaneamente, persiste a possibilidade de superação da ameaça de exclusão mediante o desafio de inclusão recíproca, posto que cada termo só faz sentido e só se concretiza através do outro: só há cuidado de si porquanto se dá o seu movimento de *negação*, a renúncia a si, e esta só existe para fazer emergir o cuidado de si.

Da análise aos textos de Paulo resulta evidente que quer os sentidos de cuidado, quer os de renúncia não são apresentados numa perspectiva pessoal (num registo autobiográfico), nem mesmo numa perspectiva simplesmente subjectiva (o cuidado de cada um consigo mesmo), na qual cada sujeito conquista e/ou espera para si as condições da sua preservação existencial. Pelo contrário, são considerados numa perspectiva global, a qual começa por *domiciliar* estas categorias no âmbito da comunidade, pois é na experiência da *evangelização* (anúncio da Boa Nova) – portanto, em situação comunicacional –, que o próprio Paulo ultrapassa a simples tarefa da transmissão de

conteúdos e de valores, pois a sua presença dilata-se no tempo ao *cuidar* das comunidades que fundara (as suas epístolas testemunham esse cuidado). Portanto, em caso algum o cuidado de si fica preso numa perspectiva egocêntrica. De resto, ao dirigir-se às comunidades protocristãs fica evidente que os seus destinatários têm valor simbólico, eles representam todo o homem enquanto tal, quer dizer como *filho de Deus*; por isso insiste tanto Paulo em apontar para as condições de acesso à *vida eterna*: partindo do exame de si, procurar o mérito na preservação do carácter e na prudência, cuidar de si na medida em que se cuida dos outros na experiência do amor, ao mesmo tempo não esmorecer na luta contra a imoralidade e o pecado, assim como contra o formalismo moral; todo este *trabalho* corresponde à passagem da *submissão ao mundo* à *submissão ao espírito*, trata-se de uma metamorfose peculiar: a imitação e a identificação de Jesus Cristo. Portanto, a mensagem de Paulo contém uma interpelação ética na medida em que convoca o agente na sua qualidade de humano a *submeter-se* a uma transformação.

Há, todavia, um problema resultante da análise das categorias éticas associadas ao cuidado e à renúncia: todas as aproximações paulinas ao conceito ético de cuidado de si contêm uma aparente equivocidade, pois parece desviarem intencionalmente o olhar sobre o valor do sujeito para algo que se lhe apresenta como aparentemente extrínseco. Assim, tudo leva à partida a concluir que o projecto de autonomia entra em colapso. Efectivamente, os textos de Paulo apontam para uma finalidade extrínseca ao sujeito, ao determinar o *τέλος* da existência: “viver para Deus.” Deste modo, parece ficar eclipsado o cuidado de si, porque é subsumido pela *causa final*, pelo Transcendente. Todavia, do que ficou dito não é legítimo concluir a perda da capacidade individual e colectiva de avaliar eticamente as condutas e de criar limitações normativas; com efeito, a reconfiguração da autonomia não contém a aniquilação da criatividade ética e moral no homem. Em cada caso, é tarefa do sujeito reconhecer-se imerso na dramaticidade da existência, isto é, viver em *aflição* as situações-limite, atraído por duas forças antagónicas (o bem e o mal): a decisão individual é acompanhada de dramaticidade, deixar-se *ganhar* ou deixar-se *perder*; não apenas num breve momento, nem tão pouco num longo tempo, ou mesmo no tempo a perder de vista, mas, de modo absoluto, para lá do próprio tempo (num movimento escatológico): a *eternidade* fica comprometida. A dramaticidade é vivida no presente, no *mundo*, o estado de coisas que não é necessariamente alterado pelos efeitos da decisão, tudo parece permanecer na mesma; mas é precisamente no *mundo* que o sujeito pode ser resgatado da perda de sentido ou da ameaça de vir a perdê-lo. A

reconfiguração do sentido do agir passa pela transformação do drama em experiência de provação, portanto é acompanhada da fé em Deus. O discurso de Paulo coloca-se persistentemente num ponto de vista prudencial, ao justificar a necessidade de uma disposição de vigilância do homem sobre a natureza dramática da sua existência, sobretudo nas tensões da intersubjectividade da vida comunitária. O clímax da experiência dramática do homem consiste na perda da sua verdadeira natureza de ser espiritual, na luta em que a *carne* (a mundaneidade) vence o *espírito*.

As diversas formas de renúncia a si que tornam possível e comprovam o cuidado de si pressupõem o princípio segundo o qual a todo o ganho corresponde determinada perda. Este princípio parece recolocar-nos na consciência da condição existencial do humano: o ser cuja existência decorre no jogo tensional de possibilidades; nada lhe é indiferente, por isso é necessário avaliar os efeitos do agir numa perspectiva global, muito para lá do imediato e previsível. Aqui radica a dramaticidade da condição humana: a necessidade de resistir à perda do humano no *mundo*, numa existência descolada da fé (πίστις), da esperança (ἐλπίς) e do amor (ἀγάπη) em Deus.

O desafio *ético* de Paulo, ou melhor, a interpelação ética que se pode detectar nos textos paulinos, é colocado numa perspectiva de radicalidade: o homem só pode *garantir-se* ou *preservar-se* (expressões do cuidado de si) mediante o trabalho global de renúncia incondicional a tudo o que o pode lançar para a *perda de si*, ou seja, para a imoralidade (experiência dos vícios ou do pecado) e para a *autonomia antropocêntrica* (egocentrismo antropológico); este último no sentido de um humanismo que procura subtrair ao homem a sua condição de ser sobrenatural e, desse modo, rejeita o desafio da imitação com o Transcendente (Jesus Cristo).

Ora, se o cuidado de si exige a resistência à degradação ética e moral (daí a renúncia à imoralidade, ao pecado, ao legalismo), e se precisamente é Deus o fundamento e o sentido do Bem no grau superlativo (como tal, o horizonte do *agir bem*), necessariamente a negação de si transformar-se-á na afirmação de si. Assim, pode admitir-se que é precisamente no *viver para Deus* que o homem pode afirmar-se e assim garantir o cuidado de si. Com efeito, Deus é o garante da permanência, aliás, da *eternidade* do sujeito, configura-lhe o sentido da moralidade, atraindo-o antes de mais à conquista do carácter, e em consequência envolve-o na experiência da intersubjectividade, para lá da simples (se é que se poderá considerar como tal)

experiência das relações interpessoais do cotidiano, ao lançá-lo no desafio absoluto (incondicional) do amor.

Da relação paradoxal resulta a reconfiguração da categoria da autonomia do humano: a renúncia a si constitui, para lá do mais, não uma alienação do sujeito – ele não se torna estranho ao deixar-se aprisionar por algo ou alguém, mas submete-se ao único modelo que poderá reconfigurá-lo, Jesus Cristo. Ou seja, a normatividade (*nomia* – *nómos*) não é produzida de fora da relação com esse modelo, pelo contrário, trata-se de imitá-lo e é no interior desse movimento mimético que são formadas as normas morais e desenhados os princípios éticos, ainda que o essencial da normatividade formalizada pela tradição judaica (representada nos textos de Paulo pela *Lei*) seja recuperado: a relação amorosa privilegiada com o Transcendente e o amor ao próximo.

Mesmo assim, é necessário assinalar o problema de o sujeito se decidir por uma *heteronomia*: fazer a vontade de Deus, submeter-se-lhe como servo e analogamente submeter-se ao outro (servi-lo). Não apenas pela dificuldade da concretização, mas principalmente porque Paulo indica um paradoxo: a *verdadeira* autonomia do homem deve transformar-se naquela peculiar *heteronomia*. Afinal, as categorias éticas analisadas nas epístolas paulinas convergem para a identificação do homem com o divino, o que traduz um novo sentido de ser-se *autônomo*: ter o poder de decidir aceitar uma metamorfose espiritual que conduz àquela identificação.

O discurso de Paulo persegue o horizonte de lucidez sobre a experiência fáctica, e fá-lo de modo radicalmente desconstrutivo, ao lançar uma crítica global que visa desinstalar não apenas o *homem comum*, mas também todo o homem da sua mundividência imanente – do *mundo* (a perspectiva da sua natureza carnal), para o redireccionar para a consciência de que o núcleo do sentido da existência é extrínseco ao homem, e que este o atrai para si, sem que esse movimento venha a anular a sua humanidade: não visa a alienação do humano, mas, paradoxalmente, a recondução à sua plenitude: o humano não se realiza senão na esfera do divino, mais especificamente através da imitação de Jesus Cristo: é pela imitação do estilo de Jesus Cristo que se desvela o ser humano.

A insistência de Paulo na imitação introduz uma novidade no modo de conceber a ética: em vez de perseguir a delimitação de princípios gerais da acção, dos quais todas as normas e todas as máximas devam ser deduzidas, o fundamento do sentido do agir

passa a ser o que se poderia designar (à falta de melhor expressão) por uma *personalização transcendente* – é em nome de uma Pessoa (Jesus Cristo) que o agente deve agir. Mas não só, é essa Pessoa que tem o poder de antecipar as condições de possibilidade da acção, do agente e, em geral, da existência.

O discurso de Paulo pode ser, portanto, interpretado como proposta de abertura da ética à fé em Deus, como a única possibilidade de garantir o sentido do agir, aliás de toda a existência, evitando assim que o homem necessite de percorrer caminhos erráticos em demanda de princípios gerais para justificar universalmente o agir.

* * *

O percurso conceptual aqui seguido confrontou-se com diversas limitações e não foi suficiente para uma análise mais esclarecedora dos textos paulinos, além de não ter trazido à lucidez vários problemas éticos e de ter deixado algumas questões em suspenso. Noutras condições de investigação, que se desejam concretizáveis, haverá que indagar sobre as condições de aceitação racional de uma experiência estranha às suas categorias: como poderemos relacionar a categorização ética com a categorização da fé? Poderá essa aproximação anular a ética, ou esta simplesmente será matizada, quer dizer, assumir-se-á como ética cristã? Esta dissertação não problematizou este conceito específico. Também ficou por esclarecer (embora tenha sido feita uma abordagem) se é possível apreender o sentido originário da experiência religiosa e em que medida; trata-se do ambiente *vital* no qual emerge o percurso desta dissertação, precisamente *onde* são recolhidas as categorias de cuidado de si e de renúncia a si. Seria necessário analisar, portanto, com a profundidade possível, a especificidade dessa peculiar experiência que vem a ser designada de *religiosa*. Outra linha de investigação poderia ser traçada, dada a sua importância para o acréscimo de compreensão sobre cuidado e renúncia: avaliar até que limite é possível hoje, no contexto cultural das sociedades pós-modernas, introduzir uma categorização ética de origem religiosa, sobretudo porque a mundividência laicizante resiste ao diálogo com o *religioso*, em nome de um antropocentrismo renovado em grande medida pelo poder sempre mais eficaz e global da técnica e dos saberes experimentais. Sobretudo pelo olhar crítico sobre o *mundo* em transmutação, seria necessário também reavaliar as condições éticas em que a decisão poder ser realizada, ou seja, seria preciso tentar esclarecer como se pode decidir por uma realidade irreduzivelmente metafísica.

O grande desafio de aprofundamento provém, contudo, da necessidade de expandir a análise textual a outras epístolas de Paulo, além de redobrar a *acuidade* conceptual aos dois textos mais citados (aos Romanos e aos Gálatas). Além disso, também o suporte bibliográfico deveria ser enriquecido com outros autores que, além de eventuais contributos, pudessem fornecer indicações para uma perspectiva histórica sobre o cuidado de si, de modo a traçar uma síntese histórica sobre o desenvolvimento filosófico dos conceitos de cuidado e de renúncia. Particular interesse poderia ser reconhecido a Aristóteles (porventura mediante um confronto entre a sua Ética a Nicómaco e a dimensão ética das epístolas de Paulo), assim como ao Estoicismo. Também fora do âmbito estritamente filosófico, não seria de descurar o contributo de outros saberes, em especial da Psicologia, da Sociologia e da Religião.

Enfim, para lá das muitas limitações desta dissertação, por impossibilidade de o seu autor *ver* com mais profundidade e representar com mais clareza o que há de comum entre as epístolas de Paulo e a intencionalidade ética que habita na nossa mundividência, permanece ainda aí, de modo inesgotável, nas mensagens epistolares a interpelação de Paulo à nossa dramática procura do sentido do agir e da existência em geral, ao desafiar o homem não só à experiência da moralidade, do carácter, da prudência, do amor, do serviço, mas sobretudo a abrir-se ao Outro, quer dizer, a deixar reconfigurar a sua experiência de finitude por uma estranha e inefável identificação com Jesus Cristo.

BIBLIOGRAFIA

FONTES/TEXTOS:

- *Bíblia Sagrada*, Difusora Bíblica, 5ª edição, Fátima, 2006.
- *Bible Works* (2001) – versão 5.0.038s [programa digital].
- *Novum Testamentum (graece et latine)*, 5ª ed., Pontifício Instituto Bíblico, Roma, 1984.
- *Nuevo Testamento Interlineal Griego-Español*, Editorial Clie, Barcelona, 1984.

DICIONÁRIOS:

- PEREIRA, Isidro, S.J., *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, 6ª edição, Livraria Apostolado da Imprensa, Porto, 1984.
- *Vocabulario Griego del Nuevo Testamento*, col. “Biblioteca de Estudios Bíblicos Minor”, nº 5, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2001.

COMENTÁRIOS ESPECÍFICOS DAS FONTES:

- ARBIOL, Carlos J. Gil, *Primera y Segunda Cartas a los Tesalonicenses*, Editorial verbo Divino, Navarra, 2004.
- BARTH, Karl, *Breve Commentario all'Epistola ai Romani*, 2ª ed., Brescia, 1990.
- CASALINI, Nello, OFM, *Le lettere di Paolo. Esposizione del loro sistema di teologia*, Franciscan Printing Press, Jerusalem, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, *Fenomenologia della Vita Religiosa*, col. Biblioteca Filosofica, nº 23, Adelphi Edizioni, Milano, 2003.

COMENTÁRIOS GERAIS SOBRE SÃO PAULO E SOBRE O CRISTIANISMO:

- AGAMBEN, Giorgio, *Il Tempo che Resta*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.
- BADIOU, A., *Saint Paul*, PUF, Paris, 1997. BULTMANN, R., *Il Cristianesimo Primitivo*, Giordano Editore, Cosenza, 1983.

- HUBNER, H., *La Legge in Paolo*, Paideia, Brescia, 1995.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome, OP, *A Antropologia Pastoral de Paulo. Tornar-se humanos juntos*, col. Temas Bíblicos, Paulus, São Paulo, 1994.
- SCILIRONI, Carlo (dir.), *San Paolo e la Filosofia del Novecento*, col. "La filosofia e il suo passato", n° 11, CLEUP, Padova, 2004.
- TAUBES, J., *La Teologia Politica di San Paolo*, Adelphi, Milano, 1997.
- VANNI, Ugo S.I., *L'Ebrezza nello Spirito. Una proposta di spiritualità paolina*, Edizioni AdP, 2ª ed., Roma, 2008.
- ZAMBRANO, M., *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli, 1999.
- ZAMBRANO, M., *L'Uomo e il Divino*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001.
- ZAMBRANO, M., *Dio e il Niente*, Brescia, 2001.
- ZAMBRANO, M., *La Ressurrezione dei Morti*, Marietti, Casale Monferrato, 1984.

OBRAS DE ÉTICA E TEOLOGIA:

- AA.VV., *Aver Cura di Sé. Per Aiutare senza Burnout*, col. Fede e Annuncio, n° 52, EDB, Bologna, 2009.
- ARISTOTE, *Éthique a Nicomaque*, col. "Bibliothèque des Textes Philosophiques", Vrin, 6ª ed., Paris, 1987. [Tradução de J. Tricot]
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Quetzal Editores, 2ª ed., Lisboa, 2006. [tradução de António Castro Caeiro].
- GOGARTEN, F., *L'Uomo tra Dio e il Mondo*, Dehoniane, Bologna, 1971.
- GUTBROD, W., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1971.
- LÓPEZ AZPITARTE, Eduardo, *Fundamentação da Ética Cristã*, Editora Paulus, São Paulo, 1995.
- RICOEUR, Paul, *Amor y Justicia*, col. "Ésprit", n° 5, Caparrós Editores, Madrid, 1993.
- RICOEUR, Paul, *Sí Mismo como Otro*, XXI Editores, Madrid, 1996.

- VIDAL, Marciano (org.), *Conceptos Fundamentales de Ética Teológica*, col. “Colección Estructuras y Procesos – serie Religión”, Editorial Trotta, Madrid, 1992.
- VIDAL, Marciano (org.), *Diccionario de Ética Teológica*, Editorial Verbo Divino, 2ª ed., Navarra, 2000.

OBRAS GERAIS:

- MONBOURQUETTE, Jean, *De la Autoestima a la Estima del Yo Profundo. De la psicología a la espiritualidad*, Editorial Sal Terrae, 2ª ed., Santander, 2004.