

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 6 • N.º 12 • OUTUBRO 97

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *Prolegómenos a uma Leitura Actual do Pensamento de M. Heidegger*

JEFFREY ANDREW BARASH — *Mémoire et Immémorial chez Lévinas*

ANTÓNIO PEDRO PITA — *Constituição da Problemática Filosófica de Mikel Dufrenne*

JOSÉ MANUEL FERNANDES GONÇALVES — *A Via da Religação no Pensamento de Xavier Zubiri*

JOSÉ REIS — *O Tempo em Plotino*

DESIDÉRIO MURCHO — *Epistemologia da Modalidade em David Hume*

PROLEGÓMENOS A UMA LEITURA ACTUAL DO PENSAMENTO DE M. HEIDEGGER

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

Com o avanço da publicação das *Obras Completas* de M. Heidegger, cada vez mais exigente e complexo se afigura traçar uma adequada via de acesso a um pensador, que não só questionou toda a filosofia tradicional mas também os preconceitos do pensamento moderno e recorreu aos primeiros filósofos gregos para discutir outro começo da filosofia. Da prática religiosa da juventude, da Faculdade de Teologia, que frequentou durante três semestres e da leitura de S. Paulo, de S. Agostinho, de Mestre Eckhart, de S. Tomás, de Tomás de Erfurt, de Lutero e de Schleiermacher reteve a distinção entre experiência religiosa e construção científica e sistemática da Teologia, a que mais tarde chamará Onto-teologia, da matrícula simultânea em Filosofia e em Matemática e Ciências da Natureza ficou-lhe uma particular atenção ao desenvolvimento da Física, cujo consórcio moderno com a vontade de poder consumou para ele o que Nietzsche chamou o «Niilismo Europeu» e ele mesmo apelidará de Gestell ou cadeia interminável de produção e comando em todos os domínios, e da paixão musical e dos poemas de juventude nasceu o fascínio futuro pela verdade da obra de arte. Deste modo, à valorização da experiência de vida do Cristianismo primitivo e das narrações da experiência mítica, que, sendo «pré-ontológica», lhe pôde fornecer em Higinio o nome «cuidado» para designar a existência humana em *Ser e Tempo* (1927), mereceu discussão com E. Cassirer em 1929 sob o ângulo do mito como forma simbólica e alimentou as suas relações com o pensamento oriental, acresce o culto pelas obra de arte, sobretudo dos grandes poetas, onde Hoelderlin sobressai como o poeta dos poetas e novo hermeneuta, sucessor de profetas. Após o fracasso do plano de transformação do ideal humboldtiano de formação pela ciência no ano em que colaborou, como Reitor da Universidade de Freiburg (1933-1934), com o Nacional-Socialismo, Heidegger dedica-se a uma trilogia, que doravante distingue a sua rota de filósofo: regresso à

meditação das palavras aurorais com que os pré-socráticos disseram a Natureza, reflexão sobre a novidade ontológica dos poemas de Hoelderlin e interpretação do pensamento de Nietzsche, que viu toda a Modernidade girar sobre o deserto do Niilismo e não no seio da Natureza em eterno retorno.

É o ser, que, apesar de destruído e velado no Niilismo, Heidegger procura na ida dos primeiros filósofos à Natureza, nas vozes que lhe dão os poetas e nas diferenças por ele analisadas como a da natureza, a da vida, a do homem, a dos utensílios, a dos sentidos-à-mão, a dos objectos teóricos, a das obras de arte, a dos templos, a da cadeia universal de produção técnica, pois toda a diferença remete para o que só aparece, diferindo e se oculta na própria mostração, fazendo do filósofo o eterno perguntador, que habita no mundo, caminhando e procura por tantos caminhos, habitando. Ao desejar poucos dias antes da morte que as suas obras, apesar de integradas numa edição completa, fossem consideradas caminhos, o propósito de Heidegger era aparecer aos olhos do leitor «a caminhar de modos diferentes no campo-caminho do perguntar mutável da pergunta polissémica pelo ser» e, simultaneamente, convidar o leitor, seu companheiro de jornada, «a aceitar a pergunta, a perguntar com ele e, sobretudo, a perguntar mais densamente», isto é, a percorrer o caminho do pensamento de modo regressivo para o que no começo essencialmente o solicitou e, ao mesmo tempo, se ocultou, para os primeiros nomes, que disseram o referente do pensamento ou o ser. As obras como caminhos fazem ressoar o constante «despertar da discussão quanto à pergunta pelo tema do ser» e não morrem na simples comunicação de opiniões de autores nem na sua integração na rapsódia dos pontos de vista históricos. Por isso, a multiplicidade dos volumes «testemunha apenas a permanente perguntabilidade do ser» e exige de muitos modos a crítica ou a auto-crítica de quem as lê. Porém, essa pluralidade de obras-caminho jamais ultrapassa a condição de «um pálido eco do começo, que se retira para uma distância cada vez maior, continuando necessariamente verdade impensada¹. Este permanente perguntar caracteriza o espírito inquieto do filósofo de Freiburg e, por isso, a macro-metáfora do caminho e da morada preside ao percurso irrequieto deste tipo de pensamento, que interrogou sempre criticamente os paradigmas do pensamento ocidental e reflectiu sobre os pressupostos das Ciências Humanas, das Ciências da Natureza, da Biologia, da Arte, da Literatura e da Tecno-ciência.

A metáfora do caminho está presente no diálogo travado com o professor japonês T. Tezuka e permite compreender o sentido oriental de

¹ M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand* (Frankfurt/M. 1997) 3.

Tao. Em termos heideggerianos, «o que permanece no pensamento, é o caminho e caminhos de pensamento albergam em si o mistério pleno de os podermos percorrer para a frente e para trás e de o próprio caminho para trás nos conduzir apenas para a frente»². Heidegger reconhece que a palavra-chave do «pensamento poético» de Lao-Tse é a palavra Tao, que significa «caminho», não no sentido corrente de distância entre dois lugares mas na acepção nova de «caminho, que tudo faz caminhar, daquilo a partir do qual nós, antes de mais, podemos pensar o que razão, espírito, sentido e logos com propriedade, isto é, a partir da sua essência própria, pretendem exprimir». Daí, a grande distância entre este sentido originário e misterioso de caminho e o conceito moderno de método: «Talvez se oculte na palavra 'caminho', Tao, o mistério de todos os mistérios da linguagem pensante, caso deixemos estes nomes remontar ao seu não-dito e queiramos este deixar.» Isto relega para lugar secundário, derivado e unilateral o sentido ocidental de método... «Talvez o poder enigmático do domínio hodierno do método proceda directamente do facto de os processos, apesar da sua força realizadora, serem apenas as águas de uma grande corrente oculta, do caminho, que tudo move e a tudo rasga a sua trajectória»³. Quando a linguagem é primeiramente do ser, os grandes textos são mestres de caminho, que apontam o sentido da morada para além da subjectividade, da vontade de poder, das vivências da interioridade artística e religiosa, das técnicas de construção, que tanto dominam a terra e a vida como os textos, dos mapas fictícios do imaginário e dos traços de uma escrita condenada ao suplício da eterna repetição. A crítica heideggeriana da Modernidade, ao incidir sobre a tecnicização universal, que tudo invade como expressão última da vontade de poder e do niilismo, é já um regresso ao caminho esquecido, onde é possível o encontro, a chegada e o futuro. Este caminho rasgado através da destruição das representações horizontico-transcendentais do sujeito é o da serenidade esquecido pela filosofia tradicional e moderna ou o da penetração e da pertença ao ser ou «região das regiões» ou morada por que a própria serenidade espera⁴.

Nascidos da experiência do perguntar como caminho de casa, os textos heideggerianos jamais abandonam a obscuridade da floresta entrecortada de clareiras, que os defendem da errância total. Neste fim de século, interrogamo-nos sobre a essência da Europa e os seus caminhos de

² ID., «Aus einem Gespraech von der Sprache» in: ID., *Unterwegs zur Sprache*² (Pfullingen 1960) 99.

³ ID., «Das Wesen der Sprache» in: ID., *Unterwegs zur Sprache* 198.

⁴ ID., *Gelassenheit*¹⁰ (Pfullingen 1992) 49, 50.

construção, sobre o papel da poesia e da literatura como mestras de caminho, sobre o oriente de sentido aberto pela utopia e pela esperança, sobre a flecha do tempo lançada para o futuro a partir do impulso enigmático, que deu começo ao universo, sobre uma Ética Planetária, que abranja o mundo como morada dos seres vivos e do homem e sobre a terra como nova Pandora, onde circulem os dons e domine a lógica do dar e não apenas o supermercado multinacional nascido da concorrência agressiva, onde tudo é mercadoria e as relações são de oferta e de procura. Dentro destes prolegómenos, serão delineados seis tópicos para uma abordagem actual do pensamento heideggeriano. Antes de se propor a tarefa de pensar «de um modo mais grego do que os Gregos»⁵, M. Heidegger defendeu uma raiz grega nas linhas de construção da Europa contra a sua avassaladora redução ao elemento germânico imposta pelo Nacional-Socialismo, a que por uma leitura errónea aderiu numa fase obscura da sua vida (I). Ao percorrer os caminhos do domínio técnico, a Modernidade europeia definiu na nova errância do «tempo de carência» e, por isso, o poeta é o «amigo da casa», que nos ensina a habitar a terra ameaçada de niilismo (II). Os caminhos do habitar humano são caminhos de espera abertos ao ser como «região das regiões», o que permite um diálogo com o pensamento utópico do nosso século (III). Perguntar pela facticidade do ser é interrogar as condições de inteligibilidade do chamado «Big Bang». Não só a existência humana mas também o ser da natureza e o da vida são fácticos, isto é, foram lançados num tempo irreversível, o que no nosso século foi alargado ao universo com os conceitos do misterioso e gigantesco impulso inicial (Big Bang) e da flecha do tempo cósmico irreversível (IV). No ethos ou morada devia, segundo Heidegger, construir-se uma «Ética originária» do homem, habitante da terra, com o outro homem. A Ética Planetária com o seu consenso global quanto a um «mínimo axiológico» procura hoje reunir todos os homens numa terra de paz e no resq̄eito das suas diferenças (V). Finalmente, os caminhos e a morada do homem não se podem confinar a rotas comerciais e à concorrência agressiva dos mercados. Mais profunda do que a troca, a compra e venda de mercadorias e o quadripartido das causas, é o dar gratuito originário, de que tudo está suspenso e que será outro nome do ser fáctico como «bonum diffusivum sui» em generosa expansão (VI).

⁵ ID., «Aus einem Gespräch von der Sprache» in: ID., *Unterwegs zur Sprache* 134.

I

A metáfora da casa e do caminho, sob os auspícios de Héstia e de Hermes, respectivamente, apesar de velha de muitos séculos, continua um macro-paradigma do pensamento humano mesmo nos desvarios da sua errância. As nossas raízes greco-romanas, bíblicas e bárbaras evocam rotas cruzadas num continente, que, segundo o mito, recebera o nome Europa da filha de «fenício nobre», que a força de Zeus sob a figura de um touro raptara através da «água salgada» para o «Peloponeso fecundo», permitindo que a luz do Oriente incidisse sobre as regiões sombrias das terras do pôr do sol: Ex Oriente luz⁶. O solo tripartido das raízes europeias não fuge à força metafórica de casa e caminho: Ulisses enfrentou perigos do mar e acometidas dos homens para regressar quase ignoto à sua casa; Abraão tomou o caminho da «terra prometida», que o arrancou aos seus e ao seu local de nascimento; Virgílio contou-nos as viagens de Eneias entre combates e sofrimentos desde Tróia até ao Lácio. Pelo que respeita o Novo Testamento, J. Cristo apresentou-se como «caminho, verdade e vida», não tinha como homem de caminho onde reclinar a cabeça, fez dos apóstolos caminheiros do mundo, acompanhou incógnito dois discípulos em crise, que regressavam a Emaús e surpreendeu num encontro fulminante o jovem Saulo a caminho de Damasco. Os rombos vitoriosos abertos pelos bárbaros no 'limes' do Império Romano, que era o cordão protector da cultura greco-romana, foram novos troços de muralha destruída, não para a entrada de heróis olímpicos, mas de novos invasores, estranhos corpórea, linguística e culturalmente mas suficientemente poderosos para assaltarem Roma, «cidade eterna», restituindo-a à sua condição de morada no caminho e a caminho e para talharem no imenso corpo do Império Romano fronteiras de futuras nações europeias. Mais tarde, na poesia e na música românticas alemãs, Wotan, o deus maior da Mitologia Germânica, é celebrado na sua descida à terra disfarçado de viandante, de capa e chapéu a dissimular-lhe o rosto, renunciando ao poder divino para levar a vida errante e misteriosa de proscrito, numa aproximação evidente do judeu errante⁷. Classificado por J. A. Gobineau como raça superior ariana ou nobre⁸, o povo germânico, adorador de Wotan errante, caminhava, segundo a ideologia do Nacional-Socialismo, para o «terceiro Reino» ou espaço de libertação definitiva do poder germânico reprimido

⁶ M. B. PEREIRA, «Europa e Filosofia» in: *Revista Filosófica de Coimbra* 4 (1933) 231.

⁷ B. DELVAILLE, «Une Quête Métaphysique» in: *Magazine Littéraire* 353 (1997) 19.

⁸ M. B. PEREIRA, «Modernidade, Racismo e Ética Pós-convencional» in: *Revista Filosófica de Coimbra* 3 (1993) 23-24.

temporariamente desde a derrota do seu herói Widukind nos começos conturbados da Idade Média. Daí, a leitura histórica de A. Rosenberg em cujas mãos Hitler depositara a educação e a formação ideológica do Partido Nacional-socialista: «Hoje, numa viragem milenar, podemos esclarecer que, se o duque Widukind foi vencido no séc. VIII, ele venceu para sempre em Adolfo Hitler no séc. XX»⁹. Entretanto, Hitler definira a revolução nacional-socialista como uma das maiores da história e acentuara a forma exemplar e disciplinada como ela decorria. Em 1933, contrapunha, perante o país, às revoluções precedentes geradas na indisciplina de multidões sem objectivos a revolução alemã como «uma articulação única, admiravelmente elástica, entre o movimento popular mais impulsivo e a condução rigorosamente ponderada pelo seu comando»¹⁰. Enquanto a Alemanha apresentava externamente a imagem da paz mais profunda, segundo o Fuehrer, realizava-se intra muros a maior mudança histórica alemã, legitimada pela confiança do povo, sem derramamento de sangue e sem caos, como a «revolução das revoluções»¹¹. O princípio condutor era formulado em Abril de 1933 nestes termos: «A revolução só terminará quando o mundo alemão na sua totalidade tiver interna e externamente um rosto totalmente novo»¹². Esta concepção hitleriana de revolução desenvolvia-se sobre o fundo da filosofia social-darwinista do «combate eterno», conduzido pelo «grande estratega da revolução», que, segundo R. Hess em 1934, conhecia os limites e os meios do que em cada momento se pode atingir, sem perder de vista «os objectivos mais longínquos da revolução» e o infeliz, que pretender perturbar «a fina teia dos seus planos estratégicos», será rotulado de «inimigo da revolução»¹³.

O ano de 1933, em que o governo do III Reich assinou a concordata com a Santa Sé (20.7.1933), foi assinalado por leituras equivocadas do Nacional-Socialismo: no Sínodo Arquidiocesano convocado para 25-28 de Abril por C. Groeber, o «paternal amigo» que oferecera ao colegial M. Heidegger o livro de F. Brentano *Sobre o Significado múltiplo do Sendo segundo Aristóteles*¹⁴, reconheceu o Arcebispo que «viviam numa

⁹ A. ROSENBERG, *Gestaltung der Idee. Blut und Ehre. II Band. Reden und Aufsätze von 1933-1935* (Muenchen 1938) 37.

¹⁰ R. ZITELMANN, *Hitler. Selbstverstaendnis eines Revolutionaers*² (Darmstadt 1989) 91.

¹¹ ID., *o. c.* 94.

¹² ID., *o. c.* 109.

¹³ ID., *o. c.* 115.

¹⁴ M. B. PEREIRA, «Tradição e Crise no Pensamento do Jovem Heidegger» in: *Biblos* LXV (1989) 299.

revolução, numa transformação, que raramente acontecera à humanidade» e terminou o discurso inaugural com a seguinte afirmação: «Nós não devemos nem podemos recusar o novo Estado mas devemos apoiá-lo numa colaboração firme»¹⁵; em Março de 1933, o Papa Pio XI, induzido em erro por leituras superficiais, louvou abertamente Hitler, porque este combatia o Bolchevismo e falava de Deus nos seus discursos¹⁶; em Maio de 1933, M. Heidegger foi empossado como Reitor da Universidade de Freiburg e inscreveu-se no Partido Nacional-Socialista¹⁷, convencido, quatro meses após a nomeação de Hitler como Chanceler, da «grandeza e excelência desta revolução», digna de lugar no seu pensamento filosófico. Internacionalmente, o presidente Roosevelt saudou com entusiasmo o aparecimento de Hitler na cena política, o jornal londrino *Times* apoiou as propostas hitlerianas e cedo o novo modelo da política alemã foi popularmente ratificado pelas ovações, que irrompiam nos cinemas de Londres, quando aparecia a imagem de Hitler nos documentários semanais¹⁸. Apesar de Heidegger confessar mais tarde que, no meio da confusão geral de opiniões e das tendências políticas de vinte e dois partidos, não vira outra alternativa senão a que unisse o nacional e o social^{18a}, o seu trabalho entre Janeiro e Março de 1933 já foi consagrado «a uma interpretação extensa do pensamento pre-socrático»¹⁹, em franco contraste com a ideologia do Nacional-Socialismo, cujo «filósofo da viragem do tempo», Ernest Krieck, proclamara uma «Metafísica de base» com os valores do sangue e da terra. Enquanto Heidegger, Reitor da Universidade de Freiburg, declarava que o «poder do começo do nosso ser-aí histórico-espiritual é «o ressurgimento da Filosofia Grega»²⁰, A. Rosenberg proclamava, como ideólogo da raça, em 1934, que «no processo do vitorioso movimento nacional-socialista se mostrou um profundo mistério do sangue, que aparentemente morrera na guerra mundial e, contudo, ressuscitou neste novo movimento. Sob o seu signo prosseguiu a formação celular da alma alemã, do povo alemão. Em volta deste sangue pleno de

¹⁵ B. SCHWALBACH, *Erzbischof Conrad Groeber und die nationalsozialistische Diktatur* (Karlsruhe 1986) 37.

¹⁶ ID., *o. c.* 40.

¹⁷ E. JOHN/B. MARTIN/M. MUECK/H. OTT. *Die Freiburger Universitaet in der Zeit des Nationalsozialismus* (Freiburg-Wuerzburg 1991) 13-15.

¹⁸ O. POE GELLER, *Neue Wege mit Heidegger* (Freiburg/Muenchen 1992) 248.

^{18a} M. HEIDEGGER, «Nur noch ein Gott kann uns retten». Spiegel-Gespraech mit Martin Heidegger am 23. September 1966 in: *Der Spiegel*, Nr 23, 30 (1976) 196.

¹⁹ ID., *o. c.* 193-196.

²⁰ ID., *Die Selbstbehauptung der deutschen Universitaet. Das Rektorat 1933/34* (Frankfurt/M.) 11.

saúde e renascido circulam todos os pensamentos daqueles, que desejam combater por esta nova Alemanha e por um grande futuro. Esta vivência foi acompanhada paralelamente pelo nascimento de uma nova ciência, uma recente descoberta científica a que chamamos *Ciência das Raças*. Olhada desde um ponto de vista superior, esta Ciência é, na sua profundidade, nada mais do que uma tentativa amplamente radicalizada de auto-reflexão alemã. De novo, o alemão se esforçou por regressar às raízes primárias do próprio Eu, da comunidade alemã, da família europeia de povos»²¹. Esta mesma filosofia da raça foi proposta na sua articulação política por A. Baeumler com recorte axiomático e num ataque frontal a toda a filosofia do Espírito. «...O primeiro princípio fundamental da vida em comum nacional-socialista é a conservação pura da espécie... É a primeira consequência de uma filosofia da força em oposição a uma filosofia do Espírito, enganadora e desenraizada...»²². Esta crítica de Baeumler ao espírito, categoria de fundo do pensamento hebraico e grego, e a promoção por ele feita de Nietzsche a precursor revolucionário do Nacional-Socialismo contrastam vivamente com o pensamento de Heidegger, que desde 1933 regressava aos pre-socráticos para pensar o «outro começo» da filosofia, lia nos poemas de Hoelderlin a verdade como desenvolvimento e interpretava Nietzsche contra a leitura nacional-socialista de Baeumler. G. Picht, ouvinte das lições de Heidegger sobre Nietzsche, escreveu mais tarde que tais lições são «o documento mais significativo da oposição espiritual ao Nacional-Socialismo»²³. Enquanto Baeumler deduzia da leitura biológica da vontade de poder a mística do sangue e da raça, para Heidegger a subjectividade apenas corpórea da vontade nietzschiana de poder era a brutalidade da «bestialitas» do «homo... brutum bestiale», da «besta loira»^{23a}. Neste mesmo sentido, declarou Heidegger na entrevista à revista *Der Spiegel* que, após o abandono do cargo de Reitor, leu no semestre de verão de 1934 lições sobre Lógica, no semestre de inverno de 1934/5 iniciou as suas lições sobre Hoelderlin e em 1936 as lições sobre Nietzsche, concluindo: «Todos os que puderam ouvir, ouviram que isto era uma discussão com o Nacional-Socialismo»²⁴.

O termo 'oriente' designa o movimento do pensamento para a sua origem e, por isso, a perseguição da tradição judaica e a obliteração das

²¹ A. ROSENBERG, *o. c.* 33. Cf. S. VIETTA, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik* (Tuebingen 1989) 10-47.

²² A. BAEUMLER, *Politik und Erziehung. Reden und Aufsätze* (Berlin 1937) 128.

²³ G. PICHT, *Nietzsche* (Stuttgart 1988) 152. Cf. M. Riedel, *Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama* (Leipzig 1997) 129-147.

^{23a} M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Bd. II (Pfullingen 1961) 200.

²⁴ M. HEIDEGGER, *Nur ein Gott kann uns retten* 201-204.

nossas raízes gregas configuram a outra face da filosofia da raça, que pretende eliminar a nossa relação à origem. Neste aspecto, o extermínio ou «solução final» do holocausto dos judeus arrastava, com a destruição do movimento para o oriente da origem, a auto-destruição do povo alemão. De facto, o mesmo Fuehrer, que ordenou a erradicação total dos que encarnam a tradição judaica, acabou por a decretar contra a «raça germânica» em 1945²⁵. A marcha imparável comandada pelo conluio nazi entre racismo, tecno-ciência e militarismo não consentiu no seu percurso paragens de meditação sobre as raízes e o destino do homem, recusou e até queimou na praça pública livros de mestres de outras experiências de caminho, chegadas de Jerusalém ou de Atenas, matando primeiro o pensamento para depois incinerar os corpos e terminando no 'Bunker' do suicídio, que Hitler desejou alargar a todo o povo alemão. Abalar os fundamentos da Europa a ponto de a privar do pensamento era destruí-la, abrindo um abismo em nada comparável à tomada da «cidade eterna» pelos ostrogodos. À angústia perante o abismo do niilismo alojado no âmago do Nacional-Socialismo respondeu Heidegger, desde 1934/5, pensando com Hoelderlin o futuro diferente, que a sua obra anuncia, com Nietzsche a essência do «niilismo europeu», que urgia abandonar, e com os Pre-Socráticos a verdade como começo autêntico do pensar, que o Ocidente esqueceu²⁶. Em 1936, na conferência sobre «Europa e a Filosofia Alemã» pronunciada em Roma, Heidegger regressou à Origem do Ocidente entre os Gregos e ao trânsito para outro começo sem abandonar a Grécia. O motivo principal estava no facto de os Gregos se moverem na essência originária da verdade como alétheia cujo velamento poderia significar outro começo ainda não tematizado. O momento histórico, a que a Filosofia Alemã e a Filosofia em geral tinham de responder em 1936, é caracterizado por uma alternativa radical, a que se não pode fugir, dado que ela compromete o nosso futuro imediato: ou a salvação da Europa ou a sua destruição. Só através da superação da Metafísica e do niilismo, que transporta, se pode habitar na «proximidade da Origem», no chão onde é possível verdadeira estabilidade, como escreve Hoelderlin «Difícilmente abandona o lugar o que habita próximo da Origem»²⁷. Neste contexto diametralmente oposto ao dos ideólogos dominantes do Nacional-Socialismo, se pretendermos saber algo acerca do «caminho da Filosofia Alemã»,

²⁵ Cf. H. CRETELLA, «Le Chemin et les Tournants» in: *Heidegger Studies* 8 (1992) 151.

²⁶ S. ZIEGLER, *Heidegger, Hoelderlin und die 'Αλήθεια. Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944* (Berlin 1991) 14.

²⁷ HOELDERLIN, «Die Wanderung» in: ID., *Saemtliche Werke, besorgt durch N. V. Hellingrath*, Band IV (Muenchen/Leipzig 1923) 167.

devemos recolher dos Gregos e não da raça germânica o essencial deste primeiro começo, que abarca a época de Anaximandro a Aristóteles. A palavra grega fundamental para dizer o ser é *φύσις* no sentido de «vir para a luz», «aparecer», «mostrar-se», «vir a público», «estar-aí no mostrar-se» e, por isso, o povo grego está nas suas mostrações relevantes, que são a estátua e o templo. O que termina na Lógica de Hegel, é a via de um longo esquecimento, é «o caminho da Filosofia Ocidental desde Platão e Aristóteles» mas não o começo da Filosofia, que permaneceu ignorado e equivocadamente lido numa perspectiva traçada desde uma atitude, que não passava de uma queda relativamente ao começo. É certo que a Nietzsche e a Hoelderlin se deve o renascimento da filosofia dos Pre-Socráticos mas Nietzsche prendeu-se dos equívocos do séc. XIX, quando era necessário reformular a pergunta pelo começo da Filosofia e caíu no «beco sem saída» da doutrina do eterno retorno, apesar da sua gigantesca tentativa de pensar o ser e o devir numa unidade essencial. Para Heidegger, o traço mais íntimo mas oculto da Filosofia Alemã está numa singular simultaneidade: ao integrar a estrutura do pensamento matemático moderno nos sistemas do Idealismo, a filosofia Alemã pretendeu sempre regredir até um começo originário e por este à verdade, que já não é apenas uma propriedade de proposições sobre coisas, e até ao ser, que não é simplesmente objecto e ideia como em Platão, mas um fundo abissal, que jamais se torna transparente nas suas explicações²⁸.

Sem o pensamento, que rememora a sua origem, a Europa fenece. Apesar de a Idade Média ser para Heidegger uma etapa do esquecimento metafísico do ser, que culminará na tecno-ciência moderna e no niilismo da vontade absoluta de poder, diversas investigações o prenderam a essa época como o estudo da significação e das categorias em Thomas de Erfurt e as lições, que proferiu nos anos de 1920 e 1921 sobre as relações entre Lógica e Vida, com particular envolvimento das dimensões específicas da Religião, da Mística e da Teologia: *Os Fundamentos Filosóficos da Mística Medieval* (semestre de inverno de 1919/20), *Introdução à Fenomenologia da Religião* (semestre de inverno de 1920/21) e *Agostinho e o Neoplatonismo* (semestre de verão de 1921). Deste modo, pôde ler na estrutura temporal do «cor inquietum» agustiniano a mobilidade da vida fáctica a que Heidegger chama «preocupação existencial», «cuidado» e nos caminhos, que levam às duas cidades construídas por dois mores — o de Deus e o dos homens (De Civ. Dei, XIV, 28 — os passos do 'homo viator', que ora se perde na errância, destruindo-se, ora procura encontrando e

²⁸ Cf. M. B. PEREIRA, «Europa e Filosofia» in: *Revista Filosófica de Coimbra* 4 (1993) 262-269.

encontra prosseguindo na pergunta, pois esta é tão essencial ao pensamento humano, que este só começa verdadeiramente, quando o homem julgaria acabar (De Trin. IX, 1,1) e termina na errância do vagabundo, se a experiência de encontro for sempre adiada «De facto, errar é procurar sempre e por toda a parte e nunca encontrar» (Contra Acad. IV, 10,11). No encontro jamais se extingue o perguntar, que, apesar dos perigos do caminho, se intensifica como se fosse um acto religioso. O caminheiro, perguntador interminável, rodeado de perigos mas nutrido de esperança, termina a meditação heideggeriana da técnica, publicada em 1954: «Quanto mais nos aproximamos do perigo, tanto mais claramente se iluminam os caminhos de salvação e tanto mais perguntadores nos tornamos. É que o perguntar é a religiosidade do pensamento»²⁹. Esta articulação entre encontro de casa e inquietação de caminho recebeu expressão erudita e universitária nas *Sumas* construídas segundo o paradigma metafísico do Princípio Primeiro e do Fim Último do homem e do universo, do «egressus» fontal e do «regressus» escatológico, que delimitavam como termos o caminho histórico dos homens. Ao percorrer as sendas do mundo em busca do único lugar verdadeiro, o homem medieval peregrinava confiante, apoiado na certeza de uma recuperação daquele jardim primitivo da Idade de Ouro em que Deus, a natureza e os homens conviviam edenicamente. O mundo medieval situava-se ainda na vizinhança da epopeia grega, que respirava o ar dos tempos felizes em que o homem e a natureza, os seres do mundo e os deuses mantinham entre si estreita comunicação. Por isso, a errância em sentido moderno só surgirá, quando o herói da narração tomar sobre os ombros o peso total das contradições da existência, que pululam na «terra de ninguém» deixada pela deserção do divino. Neste sentido, só após a secularização aparece o verdadeiro errante solitário e despido de qualquer relação à Transcendência mas permanente buscador de lugar pela força da sua própria marcha e inquietação. A figura do 'pícaro', entre a mendicidade e a diversão, ao realizar o provérbio espanhol «el camino se hace al caminar», é já um primeiro exemplo de autonomia na pobreza e no humor. D. Quixote denominou-se a si mesmo «cavaleiro andante» e lobrigou atingir o mundo para além da sua planície, seguindo o modelo do cavaleiro medieval mas o seu plano saldou-se num fracasso, pois não foram atravessadas as fronteiras da sua província nem as que separavam a realidade do ideal da cavalaria medieval nem tão-pouco as que lhe vedavam o acesso a uma outra identidade³⁰. Ao

²⁹ M. HEIDEGGER, «Die Frage nach der Technik» in: ID., *Vortraege und Aufsätze* (Pfullingen 1964) 44.

³⁰ Cf. A. LAUMONIER, «L'Errance ou la Pensée du Milieu» in: *Magazine Littéraire* 353 (1997) 21-22.

abandonar os caminhos de Ulisses e de Abraão, a revolta prometeica do herói moderno empareda-o num espaço cada vez mais estreito, que pode ser a ilha de Robinson Crusoe ou o castelo de F. Kafka, tendo como saída uma errância pelos espaços interiores do imaginário, que, apesar de não sofrer as asperezas dos caminhos físicos, não deixa de ser menos dolorosa.

II

A saída da menoridade culpável da razão para a maioridade autónoma concretizou-se através de caminhos vários, que permitiram ao homem moderno pensar, agir e sentir por si mesmo, criando filosofia, ciência e arte. O «passeio das luzes» com suas deambulações, idas e vindas, passos perdidos era o símbolo da liberdade intelectual, da independência, da libertinagem, sem necessidade dos espaços das grandes viagens terrestres ou marítimas, pois a deambulação no estilo de Sócrates e Aristóteles era suficiente para significar a recusa de se inclausurar numa doutrina, o encontro entre opiniões diferentes e a disponibilidade para novas sugestões. Era o que Diderot chamou uma «filosofia local» não no sentido da permanência numa tónica definitiva mas da deslocação, do movimento errante e da perda de referências tradicionais³¹. J.-J. Rousseau, regressado das suas ilusões, definiu-se como um homem solitário de longos passeios e marchas, que de facto atravessou a Suíça e a França a pé, em contacto com as coisas e as paisagens. O passeio é sinónimo de liberdade, de disponibilidade mas também expressão da verdade profunda do ser aquém dos discursos e das racionalizações. Entretanto, o prazer do passeio atingiu o auge de um sonhar acordado e de uma escrita, que não pareciam orientados por qualquer sentido, pois deixavam a cabeça totalmente livre e as ideias seguiam espontaneamente o seu curso: «Filosofia e moral, recordações e sensações sucedem-se na fragmentação de um pensamento, que já não pretende a unidade»³². A exigência iluminista de harmonia racional e de totalidade, o cosmopolitismo da razão, a transparência do individual ao universal, que naquele se revê, eram estranhos a toda a existência insular ou exilada, a toda a singularização e fragmentação, que F. Schlegel tematizou na sua teoria do fragmentário e aforístico³³ — fenómenos da

³¹ Cf. M. DELON, «La Promenade des Lumières» in: *Magazine Littéraire* 353 (1997) 29.

³² ID., *o. c.* 30.

³³ F. SCHLEGEL, «Wissenschaft der Europaeischen Literatur. Vorlesungen, Aufsätze und Fragmente aus der Zeit von 1795-1804» in: IF., *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, XI, Bd. 2 (München-Paderborn-Wien-Zürich 1958) 3-185.

diáspora judaica, que nos finais do séc. XVIII, exprimiram a experiência moderna de exílio espiritual. Porém, os exilados da Revolução Francesa, quando escritores, julgavam levar consigo a sua verdadeira pátria, a da verdade, que lhes valeu uma injusta condenação. Por isso, substituíam o exílio político pelo exílio interior da escrita, como se fosse um novo território geográfico e literário e o escritor pelo poder da linguagem se repatriasse.

Ao lado do exilado, apareceu no séc. XIX a grande figura do escritor-viajante, que vai à aventura, enfrenta riscos, embora o percurso esteja demarcado num mapa: Itália, Grécia, Oriente, onde, ao contrário da divagação errante, se deparam sociedades tradicionais, estáveis, que ainda conservam intactas as personagens de Homero e os cenários da Bíblia³⁴. Por outro lado, quem reparar no mar como o elemento ideal da errância por não ter caminhos traçados, pode compreender melhor um Maupassant, que, exilado livremente da cidade de Paris desfigurada pela pirâmide da Torre Eiffel, não demandou civilizações antigas mas, roído de dromania, viajou à deriva no pélogo sem fronteiras. Em Chateaubriand cruzam-se o exilado, o viajante e o errante e daí o convite deste visconde a todos os exilados errantes do passado e do presente: a Homero, Ulisses, Dante, ao cavaleiro medieval e ao judeu errante e até ao seu próprio duplo odiado, Napoleão, o herói da errância épica morto no exílio sobre o seu rochedo. A alma romântica, de reminiscências bíblicas, sente-se errante, caída dos céus numa terra de exílio, revive a expulsão do Eden, a maldição de Cain, a dispersão de Babel e a confusão das línguas. Por isso, «o escritor moderno nasce desta diáspora: a sua língua é para ele uma pátria perdida»³⁵.

Na segunda metade do séc. XIX, generalizaram-se nos escritores os comportamentos de exílio interior, ao mesmo tempo sofrido e reivindicado. Ficam dentro dos seus muros mas recusam a integração social, qualquer exercício de funções, o casamento, os filhos: «O exílio voluntário traduz-se por uma errância imóvel, uma vertigem fixa: a da secessão, da distância estética, do encerramento na arte ou na loucura»³⁶. Ao contrário dos escritores nómadas, que transportam caneta e papel, os sedentários, como Flaubert, ligam-se a um lugar de inspiração e de escrita, pois a sua única aventura é agora a frase, uma vez que a errância da escrita substituiu as narrações de viagem por terra e por mar ou, por outras palavras, a metáfora marítima continua mas transformada em literatura, podendo o escritor sentir-se metaforicamente sobre as águas do mar, vogando nas ondas negras da tinta do tinteiro ou a beber o oceano, como se o houvesse

³⁴ Y. LECLERC, «Le XIX^e Siècle deçà, delà» in: *Magazine Littéraire* 33.

³⁵ ID., o. c. l. c.

³⁶ ID., o. c. l. c.

engarrafado. Produzem-se então «belos romances paralizados (Malraux) com personagens desiludidos a dissolverem-se na errância imaginária dos sentimentos e do saber ou quadros de cidades com vagabundos cidadãos, cuja errância na multidão é também entrega ao imprevisto, que se mostra, ao desconhecido, que passa. O exílio do poeta na multidão condena-o ao horror da terra ou projecta-o numa nova errância, pois «os boémios em viagem» transportam a imagem do homem sem laços, a caminho de «trevas futuras». De facto, para Baudelaire, «os verdadeiros viajantes são os que partem para partir»³⁷. A errância pelos caminhos exteriores tornou-se agora nomadismo social e introspecção dos labirintos íntimos antes de terminar na errância extrema e radical através do papel vazio ou na disseminação da própria língua natal. Suspensa a relação ao referente ontológico, ficou o sentido ou caminho na imanência do sujeito sem porta de saída e, uma vez eliminado como via inútil, restou nas mãos a materialidade do signo no espaço vazio de combinações, a que se reduz o texto como pretensa terra de acolhimento. É na brancura do papel que se devem traçar os signos da errância, pois o acaso já não é o de uma marcha sem fim mas o da disposição das sílabas reunidas em lugares variáveis para novas leituras. Após o naufrágio do sentido das palavras na página ou das constelações no céu, só resta o lugar, a vacuidade soberana de um espaço escrito a negro sobre o branco ou, na noite estrelada, a branco sobre o negro, onde a única errância fixa é a das constelações de signos.

Ao entrar no séc. XX, a consciência moderna traz consigo a experiência aguda da fragmentação na inversão nietzschiana de todos os valores, da ruptura total da tradição, da perda de toda a referência à verdade e da destruição da unidade de mundo e da identidade do eu. O mundo começou a perder todo o seu valor, quando o fim, a unidade, a verdade e o ser se tornaram ficções vazias habitadas pelo nada³⁸. Fora de toda a realidade, casa e caminho são construções no espaço da errância em que é impossível habitar e que a nenhures conduzem, pois, em vez da verdade e do ser, imaginou Nietzsche «um exército em movimento de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra... uma soma de relações humanas, que foram poeticamente sublimadas, transferidas, adornadas e que, após um longo uso, pareceram a um povo fixas, canónicas e vinculativas»³⁹. Nesta situação, o artista parecia padecer do trauma

³⁷ ID., *o. c.* 34.

³⁸ Cf. F. NIETZSCHE, *Le Nihilisme Européen. Introduction et Traduction par A. Kremer-Marietti* (Paris 1997) 37.

³⁹ ID., *Saemtliche Werke: Kritische Studienausgabe, hrsg. von G. Colli/M. Montinari* Bd. I (Muenchen-Berlin-New York 1980) 884.

judaico da identidade, sem terra nem decanso, que Nietzsche já havia diagnosticado em 1888, quando escreveu: «Artistas... são de facto os eternos judeus»⁴⁰. Exilada e alienada, sem mundo nem eu, a solidão do séc. XX continua uma existência fragmentária sem possibilidade de identidade coerente. A deficiência deste tipo de existência fragmentária provém da ausência de toda a cartografia do caminho ou da deformação de todo o sistema de coordenadas para os seus passos e da correspondente perturbação crítica do sentimento de auto-estima. Daí, a busca de uma identidade estabilizada ou de uma identidade de substituição em figuras da tradição cultural religiosa, histórica, mítica e literária, como Ulisses, Ovídio ou o judeu errante em que o exilado vê sublimada a própria sintomatologia de exílio. Assim, Kafka recorre ao modelo de exílio de Ovídio, embora se identifique a-miúde com R. Crusoe ou com Ahasver, o judeu eterno, e se revele um conhecedor da tradição bíblica de exílio⁴¹. À maneira das duas faces de Jano, o exílio é prisão e passagem por uma realidade sempre provisória em que o homem já não pertence ao mundo que deixou e ainda não é do mundo a que pretende chegar, debatendo-se numa situação de inquietação, que Th. A. Adorno interpreta como errância de emigrante: «Cada um... na emigração... está sempre na errância»⁴². Em termos de Kafka, o exílio é a impossibilidade de conciliação entre prisão de que se pode fugir e mansão de recreio, que se deseja construir: «É como se alguém estivesse preso e tivesse não só a intenção de fugir, o que seria talvez possível, mas também e ao mesmo tempo a intenção de transformar a prisão num castelo de veraneio para si. Porém, se ele foge não pode construir e se ele constrói não pode fugir»⁴³. A fuga da prisão é tentada em vão pela linguagem dos escritores no exílio, cuja escrita se afigura a instrumento de libertação ou a uma nova liberdade. Também Kafka, ao escrever, tenta fugir de uma «cela sem janelas nem portas» para a liberdade, que parece esperar por ele e, ao procurar a salvação pela escrita, segue na pegada do exilado, que desde Ovídio se agarra à linguagem poética como um afogado à bóia de salvamento⁴⁴. Os textos são a pátria metafórica do poeta do exílio e neste sentido se devem interpretar expressões como «a linguagem é a minha habitação», «habito na palavra»,

⁴⁰ ID., «Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem (Leipzig 1888)» in: ID., Saemtliche Werke, Bd. III, 12.

⁴¹ S. SCHWARZ, 'Verbannung' als Lebensform. Koordination eines literarischen Exils in Franz Kafkas 'Trilogie der Einsamkeit' (Tubingen 1996) 23.

⁴² Th. W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschaedigten Leben* (Frankfurt/M. 1980) 35.

⁴³ F. KAFKA, *Brief an den Vater* (11/1919) (Frankfurt/M. 1988) 67.

⁴⁴ S. SCHWARZ, o. c. 40.

«vou para a casa da palavra» ou «a minha pátria morreu... Eu vivo na minha terra maternal da palavra»⁴⁵. Porém, o homem não habita apenas no reino das vivências nem em mundos fantasiados e depois construídos com as pedras da escrita. Como forma de existência, esta escrita torna-se um exílio criativo, estético ou literário, que é sempre um asilo de sobrevivência. Comparado com a vida real e concreta, o lugar estético-literário da vida em que o artista se refugia, ainda é um exílio, embora mais suave, imaginativamente construído, é ainda um «tempo de penúria», continuando ausente e suspensa a realidade da morada originária ou terra-mãe e inexistentes as vias de acesso. Para Heidegger, toda a pergunta é caminho enquanto acesso interrogativo às coisas com total abandono das vias da subjectividade, que se desviaram da terra-mãe ou da proximidade do ser. Os caminhos da condição finita do homem são caminhos de floresta, onde surgem clareiras de encontro sem que a floresta das nossas extensas perguntas possa algum dia acabar. Estar-a-caminho, perguntar é já participar de algum modo, da terra-mãe, é perceber pelo menos rastros obscuros de promessa de libertação. Em estilo auto-biográfico escreveu Heidegger em 1953/4: «Eu segui sempre apenas um rasto apagado de caminho mas eu segui-o. O rasto era uma promessa a custo perceptível, que anunciava uma libertação autêntica, ora de modo obscuro e desconcertante ora à maneira de relâmpago como num súbito golpe de vista, que sempre se furtou por longo tempo a toda a tentativa renovada de o dizer»⁴⁶. O apelo do «caminho do campo» desperta os homens para a sua origem a fim de não continuarem escravos do poder técnico, quando tentam impor à terra a ordem da sua planificação. Ameaça-nos hoje o perigo de os homens dificilmente ouvirem a voz do «caminho do campo», pois apenas lhes fere os ouvidos o ruído dos aparelhos», «que tomam quase pela voz de Deus», ficando por isso «tresmalhados e sem caminho»⁴⁷. Este «caminho do campo», entre as raízes e o futuro, leva ao mundo como casa, de que o poeta é o amigo, como diz Heidegger em *Hebel, O Amigo da Casa*. Também a literatura olvidou a relação entre terra-mãe, tradição e poesia e, por isso, declarou Heidegger em 1966 que na experiência e na história do homem «tudo o que é essencial e grande, apenas resultou de o homem ter uma terra-mãe e de se enraizar numa tradição. A literatura de hoje, por exemplo, é em grande medida destruidora. Neste contexto, Heidegger propõe a seguinte alternativa: «A única possibilidade», que nos resta, é «preparar previamente, pensando e

⁴⁵ ID., *o. c.* 41.

⁴⁶ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* 137.

⁴⁷ ID., *Der Feldweg* (Frankfurt/M. 1989) 21.

poetando, uma disposição para o aparecimento do Deus ou para a sua ausência na decadência», após a rememoração do ser ou o seu olvido. O mundo não pode ser o que é nem como é «apenas através do homem mas também não pode ser sem ele». O fundamento desta afirmação repousa na seguinte intuição de Heidegger: «...Aquilo a que eu chamo, usando uma palavra há muito transmitida, polissémica e agora gasta, «o ser», precisa do homem para a sua revelação, salvaguarda e configuração». Ora, a técnica, pelo seu poder, põe e dispõe do homem, sem que ele domine esse poder absoluto ⁴⁸. Por isso, continuamos em «tempo de penúria». O verso da elegia *Pão e Vinho* em que Hoelderlin pergunta: «Porquê poetas num tempo de penúria?» ⁴⁹, significa nesta leitura que no tempo de carência ou da retirada dos deuses a poesia desempenha um papel singular. A «noite sagrada» caracteriza precisamente este tempo de penúria, que é a Modernidade, e os poetas carregam o peso de reencontrar e de fazer partilhar pelos seus semelhantes o sentido da habitação poética da terra, em que o homem, na plenitude da sua essência, se abre à presença gratificante de um deus. De contrário, continua a ausência no coração do homem e com ela o vazio em que mergulha o antropocentrismo e com ele a decorrente ocupação possessiva de tudo, a repressão da morte e a redução da linguagem a um instrumento de expressão, de comunicação e de significação, esvaziado da nomeação poética do campo do sagrado e da indicação do lugar e das modalidades de permanência histórica do homem ⁵⁰. Meio ano após o abandono do cargo de Reitor, Heidegger interpretou no semestre de inverno de 1934/5 os hinos *Germânia* e *O Reno* de Hoelderlin ⁵¹, ferindo de morte o antropocentrismo moderno, que sente angústia perante a pergunta real pelo que está para além do sujeito e do objecto e reduz a modalidade da mera subjectividade as vivências e as afecções, privando-as de toda a referência à realidade. Enquanto para O. Spengler e para A. Rosenberg a poesia era a expressão da alma de uma cultura ou de uma raça, respectivamente, Heidegger via com Hoelderlin o poeta «sob as tempestades do Deus» a dar nome aos «relâmpagos do Deus» e a comunicá-lo ao povo ⁵², após a superação do subjectivismo das

⁴⁸ ID., Nur noch ein Gott kann uns retten 209.

⁴⁹ ID., «Wozu Dichter?» in: ID., *Holzwege*, GA 5 (Frankfurt/M. 1977) 269-320.

⁵⁰ D. PIERSON, «Sur l'Habitation poétique de l'Homme» in: *Heidegger Studies* 6 (1990) 107-109.

⁵¹ M. HEIDEGGER, *Hoelderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*, GA 39 (Frankfurt/M. 1980) 143.

⁵² W. HOVER, «Der Dichter als Seher und Rufer. Zu den Hoelderlin-Interpretationen Martin Heideggers und Romano Guardinis» in: L. BOERSIG-HOVER, Hrsg., *Unterwegs zur Heimat* (Fridingen a. D. 1989) 58-59.

vivências artísticas e religiosas da Modernidade numa recuperação ontológica da Natureza. A esta estreita vizinhança entre poesia e filosofia chama Heidegger «relação inevitável, que enlaça o seu pensamento à poesia de Hoelderlin: «Eu não considero Hoelderlin um poeta qualquer, cuja obra os historiadores da literatura tomam por tema ao lado de muitas outras. Hoelderlin é para mim o poeta, que aponta o futuro, que espera o Deus e, por isso, não deve permanecer apenas um objecto de investigação... nas representações histórico-literárias»⁵³.

III

Se J. B. Vico criticou a «mathesis universalis» em defesa do primado do poético e do mítico, M. Heidegger, conhecedor da *Nova Mitologia*, que, nos finais do séc. XVIII entronizara a poesia como mestra da Humanidade e substituíra a Filosofia pela Arte, buscou na poesia de Hoelderlin o caminho da profundidade, que as vias amplas da Modernidade esqueceram e reprimiram. A ciência moderna construiu um método ou caminho rigoroso orientado por regras, que, pela pena de Descartes, garantia ao engenho humano o domínio e a posse da natureza e transformava o caminho em conquista e exploração, dando estrutura lógico-técnica ao princípio baconiano de que ciência é poder. O novo saber de construções feito, seguindo um rigoroso encadeamento lógico, é o nervo do método transcendental de Kant ou do caminho seguido pela consciência pura para a constituição dos fenómenos, já que o núnemo ficava situado nos caminhos da Criação, que só a Divindade percorria. O método como construção de caminho torna-se uma longa cordilheira, que na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel e nas reduções da Fenomenologia de Husserl apresenta os cumes mais altos, que Heidegger teve de escalar e depois de 'destruir' para rasgar os caminhos novos da sua Fenomenologia ontológico-hermenêutica. Numa época como a nossa em que o super-consumo torna tudo precocemente antiquado e envelhece em ritmo veloz o espírito do consumidor, a velocidade e a curiosidade do novo encandeiam de tal modo o homem de hoje que o regresso ao caminho-morada real e a rememoração das raízes se tornam atitudes cada vez mais raras. Este engodo cego pela velocidade, que, ao visar a coincidência da partida com a chegada, elimina todo o caminho, justifica a apreensão da Dromologia pela acelerada morte do homem⁵⁴. Do perigo da eliminação técnica do homem

⁵³ M. HEIDEGGER, Nur noch ein Gott kann uns retten 214.

⁵⁴ M. B. PEREIRA, «A Crise do Mundo da Vida no Universo Mediático Contemporâneo» in: *Revista Filosófica de Coimbra* 8 (1995) 273-277.

procurou Heidegger fugir através da «paciência do pensamento que espera», que é a sua contribuição para um pensamento utópico com possibilidades reais. «O que ...é necessário, é despertar e cultivar a tradição de tal *espera* com a renúncia consciente a planos, modas e ao simplesmente operativo, incluindo o amontoado empresarial de informação, que verdadeiramente não sabe o que propriamente se deve iniciar com ele»⁵⁵. O que se espera, não vem das possibilidades criadoras do sujeito mas da «região das regiões ou da tópica do ser»⁵⁶, que o pensamento futuro terá de pensar como o lugar aberto em que os sendos regressam ao espaço e ao tempo da sua libertação dentro do quadripartido edénico «céu, terra, deuses e mortais»⁵⁷. A língua alemã permite que a palavra «região» (Gegend) como continente do ser e da sua verdade designe o «contra», que se opõe e resiste às estratégias enleantes da subjectividade mas ao mesmo tempo abre ao homem o lugar onde descansam as coisas regressadas a si, já libertadas do constrangimento da objectividade para um tempo e um espaço originários, que não são formas a priori da subjectividade mas a «clareira do ser», onde os sendos recuperam a sua verdade própria⁵⁸. Uma alusão à construção do utópico realizada por três grandes contemporâneos — E. Bloch, Th. Adorno e J. Habermas — serve também de prolegómeno à leitura da tópica ainda futura da *espera* de Heidegger⁵⁹. Todos partem de uma crítica ao nosso estado actual de penúria em originais experiências do contraste. De facto, é assombroso o processo como E. Bloch constrói a figura utópica do pensamento, fazendo convergir discursos tão diferentes como os da Psicanálise, da Estética, da Teologia, das Ciências Históricas e das Teorias Sociais com modos não racionais de conhecer como sonhos, afectos e desejos e com elementos escatológicos e místicos da fé para o fundo último do caminhar — o *Princípio de Esperança*⁶⁰. A *Dialéctica Negativa* de Th. Adorno vê no mesmo processo histórico de civilização uma articulação interna entre o pensamento conceptual eliminador das diferenças e a praxis social, que

⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976* (Frankfurt/M. 1983) 145.

⁵⁶ O. POEGELLER, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Pfullingen 1963) 280-299.

⁵⁷ M. HEIDEGGER, «Das Ding» in: ID., *Vortraege und Aufsätze*² (Pfullingen 1959) 170 ss.

⁵⁸ ID., *Gelassenheit*¹⁰ (Pfullingen 1992) 40.

⁵⁹ Cf. I. MUENZ-KOENEN, *Konstruktion des Nirgendwo. Die Diskursivitaet utopischen Denkens bei Bloch, Adorno, Habermas*, (Berlin 1997) 18-19, 113 ss., 117 ss., 14, 19, 173-176, 182-191.

⁶⁰ E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bde (Frankfurt/M. 1969).

destruiu a integração do homem na natureza. Esta geminação entre posse da natureza e domínio social reprimiu o potencial utópico da razão e, portanto, desviou-o do seu verdadeiro caminho através de uma errância de instrumentalização e funcionalização, que, impulsionada pela ciência, técnica e política, gerou a máquina poderosa da aniquilação. Só respeita a diferença aquela razão, que não harmonize na síntese todos os desvarios humanos mas se mantenha sensível ao que não é conciliável, necessitando para tal de permanecer estética, sensível, o que implica a inclusão da natureza no sujeito racional. Pensar o «totalmente outro» implica a experiência de uma razão sensível, que só pode aceitar a conciliação como a unidade sem coacção ou o ser-com-outro dos diferentes, o que ainda não passa de um desejo e de uma intenção nostálgica partilhada pela filosofia e pela arte. Esta distopia de Adorno é ainda uma variante do pensamento utópico, que permanece lume vivo sob as cinzas do desespero e da desistência da superfície ⁶¹.

A uma consciência circular, que no seu hermetismo egóide vagueasse pelos espaços da utopia interior, contrapõe J. Habermas uma razão comunicativa, capaz de construir e de reconstruir indefinidamente consensos sociais através do seu indissociável poder linguístico-argumentativo, pois na sociedade de comunicação, que sucedeu em Habermas à sociedade do trabalho, instala-se a utopia como situação ideal do discurso, dada a diferença, que se abre entre sistema e mundo da vida, acção instrumental e acção comunicativa. Apesar de crítico da filosofia da consciência, Habermas não ultrapassa a morada da razão e, por isso, recusa conceder um lugar no seu discurso ao «outro da razão», ao «não-idêntico», ao excluído na sua alteridade e multiplicidade ⁶². A razão comunicativa, por essência intersubjectiva e consensual, pode convencer racionalmente o pretendo excluído através do discurso pragmático, cujo exercício é orientado por normas e dirigido por regras legitimadas no seu significado apenas pelo reconhecimento intersubjectivo ou acordo na comunicação. O homem não é o «outro da razão» mas é originariamente capaz de acção comunicativa e possui um saber implícito de normas e regras do seu comportamento. Este saber implícito é a base inultrapassável do mundo da vida e constitui a base experimental das teorias da acção ou das explicações sistemáticas

⁶¹ Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (Frankfurt/M. 1973). Cf. G. RADEMACHER, *Nach dem «versaemnten Augenblick». Zur Konstruktion des Utopischen in Adornos essayistischer Sozialphilosophie* (Opladen 1997) passim.

⁶² Cf. H. KIMMERLE, «Die Dialektik der Aufklärung als Ausgangspunkt einer Bifurkation der politischen Denkwege» in: G. SCHMID-NOERT, Hrsg., *Metamorphosen der Aufklärung. Vernunftkritik heute* (Tuebingen 1988) 110 ss.

desse saber implícito, cujas regras permitem ao falante exteriorizar o que pensa. Só um sujeito municiado por este potencial de saber pode construir uma sociedade como uma comunidade de vida estruturada e com sentido. De contrário, o processo de uma sociedade viva não é reconstruído pela força interior do sujeito mas ser-lhe-á imposto de fora como um processo natural⁶³. A todo o discurso comunicativo subjaz não o ser «nem a espera heideggeriana», mas uma «situação ideal de fala» ou uma «comunidade ideal de comunicação», purificada de influências exteriores e de distorções e onde prevalece a força da melhor argumentação. A situação ideal de fala preenche as exigências da utopia, ao negar as distorções e coacções do 'status quo' e ao projectar um modelo contrafactual de liberdade e de igualdade, que é o expoente máximo e o ideal regulador da competência comunicativa de todos nós, sem jamais se identificar com a totalidade de uma forma de vida conciliada. Em vez do «outro», que transcende a razão, a figura da «situação ideal» ou «comunicação ilimitada é uma possibilidade, que a força humana da comunicação pode realizar mas não antecipar em qualquer conciliação de opostos. Esta possibilidade de realização de situação ideal de fala unicamente pela força do homem comunicante sem qualquer recurso à natureza ou à Divindade é fruto imediato do conceito de secularização de Habermas segundo o qual «as funções expressivas da integração social, que primeiramente foram desempenhadas pela praxis ritual, transitam para a acção comunicativa em que a autoridade do Sagrado é sucessivamente substituída pela autoridade de um consenso considerado em cada altura fundamentado»⁶⁴. A validade da ética da comunicação não carece do recurso à Divindade ou à natureza mas apenas da força argumentativa da razão comunicante, cuja via discursiva competente aberta a todos substitui o ethos como morada e raiz do comportamento moral dos homens. O «desencanto» da secularização de M. Weber é lido por Habermas como «libertação do potencial de racionalidade depositado na acção comunicativa», e, por isso, «a força fascinante do Sagrado é, ao mesmo tempo, sublimada e vulgarizada na força vinculativa das exigências críticas de validade»⁶⁵.

A natureza e a vida, onde Bloch e Adorno diversamente vislumbram a utopia dos mortais, são regiões da Ontologia, que despertaram em Heidegger momentos de assombro perante o enigma da sua facticidade. A experiência originária de espanto acontece em momentos particular-

⁶³ J. HABERMAS, *Vorstudien und Ergaenzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt/M. 1984) 14.

⁶⁴ ID., *Theorie des kommunikativen Handelns II* (Frankfurt/M. 1981) 118.

⁶⁵ ID., *o. c.*, 119.

mente intensos de penetração na «potencialidade suprema da vida»⁶⁶, que nos surpreende pelo simples facto de existir. Assim como o sentimento de ter sido lançado no mundo dos seres pertence à essência do ser-aí e integra o conceito pleno de «cuidado», também é no sentimento de ter sido lançada que a Natureza se oferece originariamente ao homem⁶⁷. Assim, é numa Natureza lançada com a totalidade dos seus seres que o homem como ser-aí se encontra e sente projectado de um modo, que precede toda a argumentação e decisão humanas⁶⁸. Na facticidade do nascimento e da morte no seio da Natureza revela-se a impotência do homem e o poder e o domínio da Natureza⁶⁹, cuja riqueza precede contra o que propôs o Idealismo, a sua descoberta e constituição pelo homem. A facticidade, porém, repõe o problema do começo num passado ignoto e da irreversibilidade do tempo e esta comunhão de berço entre o ser do homem e o da Natureza parece fundar a ida à Natureza realizada por Heidegger, o seu interesse pela essência da ciência e da técnica e o sentido profundo do existir como habitar.

IV

Habitados às relações preferenciais com as Ciências Humanas, esquecemos facilmente a relevância filosófica das Ciências da Natureza e da Vida e das modalidades afectivas do nosso sentimento perante o universo. Foi com espanto e um natural mal-estar que o homem do tempo de Galileu se imaginou girar em volta do sol no planeta terra e, depois do esmagamento de Pascal perante a imensidade do espaço sem fim, se viu contado, pesado e medido por Laplace na máquina do universo regida por leis necessárias e matematicamente rigorosas, aprendeu de Ch. Darwin no séc. XIX que os seus remotos antepassados eram símios, cuja semelhança humana há muito o incomodava e ouviu de Freud que na base da lógica da claridade habita a força reprimida do inconsciente, que fala a linguagem dos sonhos, de actos falhados e sintomáticos. O avanço da cosmologia geocêntrica para a heliocêntrica como porta do universo rasgou

⁶⁶ M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57 (Frankfurt/M. 1987) 115.

⁶⁷ ID., *Wegmarken 1919-1958*, GA 9 (Frankfurt/M. 1976) 165-166.

⁶⁸ ID., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. Freiburger Vorlesung vom WS 1929/30*, GA 29/30 (Frankfurt/M. 1983) 46-47.

⁶⁹ ID., *Phaenomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Marburger Vorlesung vom WK 1927/8*, GA 25 (Frankfurt/M. 1981) 21-23.

uma imagem de mundo em que a terra como planeta de uma estrela média aparece nas zonas marginais de uma galáxia entre talvez um bilião de outras. Neste cenário, J. Monod fez do homem um cigano nas margens de um universo, que, indiferente e mudo, nada responde às esperanças, aos sofrimentos e aos crimes dos mortais⁷⁰. Quando o homem se imaginava vagabundear, resignado, como ser insignificante, num cosmos material sem começo nem fim, eis que à «Steady-State-Theory», defensora de um universo deste tipo, os físicos G. Gamow, R. Alpher e R. Herman opuseram nos anos 40 do nosso século, a teoria do «Big Bang», segundo a qual o universo teria começado há cerca de 15 biliões de anos a partir de um enigmático e gigantesco impulso inicial⁷¹. As constantes da Física Clássica tinham evidenciado a sua incapacidade para uma correcta distinção entre o futuro e o passado e, por isso, a Mecânica de Newton, presa desta impossibilidade de distinguir estas duas direcções do tempo, ficou-se pela concepção de um tempo simétrico e reversível, onde jamais é possível saber se nos tornamos mais velhos ou mais novos⁷². Porém, o sentido do impulso inicial pode não atingir a direcção irreversível do tempo, se, com o físico J. A. Wheeler, admitirmos que as duas portas do tempo — o impulso inicial e o fim ou colapso da gravitação — não só constituem o passado e o futuro, respectivamente, mas são pensadas como idênticas: «Se o começo e o fim forem a massa sem corpo, sem matéria», o futuro «colapso da gravitação no centro da singularidade do buraco negro» coincide com o regresso ao ponto do impulso inicial, segundo a perspectiva do passado. A razão da impossibilidade de discriminação entre impulso inicial e «buraco negro» final é formulada nestes termos: «O enigma quanto ao modo como matéria e espaço-tempo totalmente desaparecem, é parte e totalidade da pergunta não respondida quanto ao modo como o mundo pôde nascer»⁷³. Todas estas dificuldades em determinar cientificamente a irreversibilidade da flecha do tempo contrastam com a experiência existencial do homem, que reconhece no

⁷⁰ DUERR/MEYER-ABICH/MUTSCHLER/PANNENBERG/WUKETIS, *Gott, der Mensch und die Wissenschaft* (Augsburg 1997) 77.

⁷¹ J. BROCKMANN, *Die Geburt der Zukunft. Die Bilanz unseres naturwissenschaftlichen Weltbildes an der Schwelle des neuen Jahrtausends, Uebers.* (Bern/Muenchen/Wien 1987) 17 ss.

⁷² P. COVENEY/R. HIGHFIELD, *Anti-Chaos. Der Pfeil der Zeit in der Selbstorganisation des Lebens* (Reinbeck 1992) 61.

⁷³ J. A. WHEELER, «Jenseits aller Zeitlichkeit. Anfang und Ende der physikalischen Zeitskala» in: H. GUMIN/H. MEIER, Hrsg., *Veroeffentlichungen der Carl Friedrich von Siemens Stiftung: Die Zeit, Dauer und Augenblick*³ (Muenchen 1992) 31.

passado, no presente e no futuro diferenças inelimináveis do seu tempo vivido e, por isso, não seria de excluir a tentativa sobretudo da Neurologia e da Psiquiatria para projectar no domínio da Física esta experiência quotidiana de tempo⁷⁴. Os sistemas polarizados pelo princípio da conservação da energia e da matéria não atenderam, como fazem os chamados «sistemas dissipativos», ao facto de um estado dinâmico só se poder manter, se a sua perda de energia for compensada por uma entrada energética desde fora, isto é, se à entropia ou degradação da energia se seguir a neguentropia compensadora, numa sucessão temporal irreversível. A vitória temporária da neguentropia sobre a degradação da energia é sobremaneira palpável nos seres vivos, dado que um sistema biológico só se pode construir na sua ordem interna e temporariamente afirmar contra a desordem entrópica, que o habita. O crescimento vitorioso da neguentropia, que se regista nos fenómenos de anagénesse, filogénese e ontogénese, gera níveis de ordem entre os quais está a consciência da própria entropia. Só a partir do salto neguentrópico dado pela consciência humana foi possível descobrir a entropia, investigá-la e construir o seu discurso. No entanto, este tempo irreversível da neguentropia é próprio de todos os seres vivos, mesmo que dele não haja informação nem consciência. Na relação irreversível entre a entropia e neguentropia, entre equilíbrio mortal, que é desordem e caos e desequilíbrio e anti-caos, que é ordem, está a base e o sentido da «seta do tempo»⁷⁵. Daí, o esforço de I. Prigogine e I. Stengers em mostrar através de muitos exemplos e experiências a «ruptura da simetria temporal, a não-equivalência de passado e futuro»⁷⁶. Aparecem frequentemente expressões como «estruturas dissipativas» e «sistemas dissipativos» para designar os novos estados dinâmicos daqueles fenómenos, que transformam uma parte da energia fornecida pelo ambiente numa ordem de outro tipo de tal modo que desordem e caos podem transformar-se em ordem sob condições, que já não são as da simples degradação energética⁷⁷. Deste modo, recua-se da desordem e da desagregação do nivelamento entrópico para a ordem do desequilíbrio neguentrópico, que é a fonte dos sistemas super-moleculares, em que a

⁷⁴ Cf. U. LUEKE, «Als Anfang schuf Gott...». *Bio-Theologie. Zeit-Evolution-Hominitation* (Paderborn/Muenchen/Wien/Zuerich 1997) 41.

⁷⁵ ID., *o. c.* 40-42. Cf. E. KLEIN/M. SPIRO, Hrsrg., *Le Temps et sa Flèche*² (Paris 1995) passim; I. PRIGOGINE, *La Fin des Certitudes. Temps. Chaos et les Lois de la Nature* (Paris 1996) 9-16, 65-84, 85-101, 125-224.

⁷⁶ I. PRIGOGINE/I. STENGERS, *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*⁵ (Muenchen 1986) 312-326.

⁷⁷ ID., *o. c.*, 21, 152.

vida surge como uma forma de saber-fazer, que no crescimento inegável da entropia gera um novo nível ou sistema parcial, que directamente àquela se opõe. Sendo este sistema parcial situado no sistema universal da entropia, a ordem e suas estruturas são percorridas por flutuações e fases de instabilidade, que são solucionadas pelo fenómeno da bifurcação ou «escolha» entre soluções igualmente prováveis. O facto de qualquer sistema ser um objecto sujeito a flutuações, instabilidades e decisões segundo as possibilidades de bifurcação permite estabelecer um paralelo com os seres vivos: «De facto, pode dizer-se que as flutuações constituem o correspondente físico dos mutantes, enquanto a procura de estabilidade desempenha o papel da selecção. Já a simples estrutura de um diagrama de bifurcação lembra as árvores genealógica, que se usam em grande medida na Biologia»⁷⁸. A «temporalidade forte» é a da irreversibilidade e da imprevisibilidade da evolução no plano microscópico, orientada de tal modo para o futuro que, após a selecção, desaparece a memória do estado antecedente, como opina o biólogo e Prémio Nobel M. Eigen: «A temporalidade 'forte' e a unicidade histórica desta evolução baseada na selecção assentam na irreversibilidade da sequência das mutações, que se realizam na esfera microscópica. O caminho histórico da evolução é determinado por oscilações na zona microscópica, portanto por acontecimentos elementares, que se não podem prever em pormenor. A falta de rigor da Mecânica Quântica e a complexidade das fases da evolução são responsáveis por esta indeterminação»⁷⁹. Quando hoje se fala da Teoria do Caos para explicar uma ordem complexa, a palavra 'caos' não significa já uma confusão total nem uma dissolução de toda a ordem mas, enquanto «caos determinado», é já uma forma complexa de ordem, cujos tipos de regularidade deve a Física investigar a fim de poder calcular o seu futuro desenvolvimento.

Na ordem criada pelos sistemas dissipativos a que se pode acrescentar a auto-organização de M. Eigen e a auto-poiese de H. R. Maturana, há verificação empírica de que, apesar da validade do segundo princípio da Termodinâmica ou da universalidade da entropia, pode acontecer um aumento quantitativo e qualitativo de estruturas ordenadas num tempo irreversível próprio e numa espécie de história interna, isto é, a flecha do tempo apresenta-se internamente multi-temporal, diminuindo a distância entre mundo físico-biológico e o tempo individual da vida da consciência humana na sua história única e irrepetível. Passado, presente e futuro não

⁷⁸ G. NICOLIS/I. PRIGOGINE, *Die Erforschung des Komplexen. Auf dem Weg zu einem neuen Verstehen der Naturwissenschaften* (Muenchen 1987) 110.

⁷⁹ M. EIGEN, «Evolution und Zeitlichkeit» in: H. GUMIN/H. MEIER, Hrsg., o. c. 51.

são meras ilusões mas dados palpáveis do nosso universo de participação e pressupostos em que tem de assentar toda a forma de ciência que pretenda fugir à ideologia ⁸⁰.

Neste contexto, é possível ler o sentido e os limites da obra comum de Deleuze e Guattari, que sobrevaloriza a máquina no ponto de vista da Física, da Biologia, da Psicanálise, da Cultura e até da Ontologia de Heidegger e a põe em movimento nos caminhos da utopia. Trata-se de uma inversão do mundo da vida em que os objectos técnicos se tornam os autênticos sujeitos postos numa rota interactiva pela energia da «máquina do desejo». A tese de *L'Être et le Néant* de J.-P. Sartre é o fracasso do homem baseado na impossibilidade de realização do «désir d'être Dieu», com o qual o homem se identificara. Morto este homem contraditório, o desejo é agora de uma «máquina abstracta» a girar nos caminhos da utopia. Numa passagem do caos para o como aparece a morada do homem idealizada por Deleuze e Guattari nestes termos: «...O ponto cinzento é antes de mais o caos não-dimensional, não-localizável, a força do caos, feixe embrulhado de linhas aberrantes. Em seguida, o ponto salta por cima de si mesmo e faz irradiar um espaço dimensional... O ponto cinzento (buraco negro) saltou, portanto, de estado e já não representa o caos mas a morada ou o estar-em-casa. Enfim, o ponto lança-se a si mesmo e sai de si sob a acção de forças centrífugas errantes, que se desenvolvem até à esfera do cosmos» ⁸¹. Este texto traz-nos certamente à memória o mito grego segundo o qual o Caos se diferenciou nos dois deuses originários Gaia e Urano e das relações entre estes nasceram os Titãs, Zeus, Demeter e Poseidon, o deus do mar. Pela secularização radical, que banuiu do mundo todo o sagrado, o tema do caos aparece agora integrado no macro-modelo mecanicista do Universo. Em 1972, duzentos e vinte cinco anos após a publicação em Leyden de *L'Homme Machine* do médico francês De La Mettrie, que escandalizou teólogos, a classe média e até filósofos da Aufklärung, o psicanalista F. Guattari e o filósofo G. Deleuze apresentaram em Paris ao público interessado o *Anti-Édipo* ⁸², que desconcertou as teorias marxistas e psicanalíticas dominantes com o seu modelo de «máquina desejante», que tudo engloba: o desejo, a sociedade, a linguagem, o corpo, a vida, a economia, a literatura, a pintura, a fantasia, a esquizofrenia, o capitalismo. No meio da controvérsia suscitada, a doutrina mecanicista do *Anti-Édipo* assumiu os contornos de um pensamento

⁸⁰ U. LUEKE, *o. c.* 57-58.

⁸¹ G. DELEUZE/F. GUATTARI, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* (Paris 1980) 383.

⁸² ID., *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et Schizophrénie* (Paris 1972).

anti-sistemático, materialista e orientado para o corpo, cuja originalidade Lacan contestou, ao reivindicar para si a concepção do inconsciente como «máquina desejante» proposta nos seus seminários dos anos 50⁸³. O próprio Freud servira-se de modelos técnicos para dizer o inconsciente de tal modo que expressões como «mecanismo psíquico» ou «aparelho anímico» se tornaram correntes em Psicanálise. Em 1955, na conferência intitulada *Psychanalyse et Cybernétique* Lacan usou o conceito de máquina para traduzir a estrutura linguística do inconsciente. Num seminário de 1956/57, comparou a actividade do psicanalista à do engenheiro de barragens, interessado apenas no processo de transformação e de transferência de energia e não na paisagem, que existia antes da barragem. Do mesmo modo, «pour l'analyste, il y a toujours déjà là une usine faite et qui fonctionne»⁸⁴. O simbólico é o significante em movimento, que funciona à maneira de máquina, cujo poder de transferência descentralizadora traduz sempre a relação imaginária do eu a algo, que é outro. Ao código do inconsciente descoberto por Lacan e representado por uma série linear de significantes opõem Deleuze a Guattari um encadeamento de signos heterogêneos, composto não apenas de significantes mas sobretudo de signos imagéticos, corpóreos e materiais, como se fosse uma encomenda de correio com folhas escritas, postais, desenhos, fotos coladas umas sobre as outras e outros objectos, que se podem diversamente combinar de modo novo⁸⁵. Por isso, a obra de Guattari publicada em 1979 com o título de *L'Inconscient Machinique* descreve um inconsciente aberto, dirigido ao futuro e determinado pelo passado, nutrido de potencialidades, forças e capacidades. Este inconsciente energético de possibilidades sustenta, à maneira de uma «máquina abstracta», todas as diferentes espécies de signos — naturais, simbólicos, significantes e a-significantes. Perante a articulação realizada pela máquina entre sinais e matéria, se pretendermos evitar o regresso a uma instância divina ou origem mítica, a única atitude possível é pressupor um «mecanismo abstracto», que exista antes ou aquém da separação entre matéria e signo... «Não há outro meio para conceber a conjunção das palavras e das coisas senão recorrer a um sistema de chaves de máquina, que 'atravessa' os diferentes domínios considerados»⁸⁶. Tais máquinas abstractas com chaves articuladoras

⁸³ H. SCHMIDGEN, *Das Unbewusste der Maschinen. Konzeptionen des Psychischen bei Guattari. Deleuze und Lacan* (Muenchen 1997) 9-10.

⁸⁴ J. LACAN/J.-B. PONTALIS, «La Rélation d'Object et les Structures freudiennes» in: *Bulletin de Psychologie* 10 (1957) 81-129, cit. por H. SCHMIDGEN, *o. c.* 12.

⁸⁵ G. DELEUZE/F. GUATTARI, *L'Anti-Oedipe* 46.

⁸⁶ F. GUATTARI, *L'Inconscient Machinique. Essais de Schizo-analyse* (Paris 1979) 261.

formam a esfera das possibilidades inconscientes, que se não inserem num mundo metafísico nem em qualquer real transcendente mas são apenas o campo de possibilidades sempre abertas das suas manifestações maquinais⁸⁷. Em vez de um mundo transcendente, há apenas «um plano de consistência maquinal», que integra a totalidade das máquinas abstractas sem obedecer a uma lógica de totalização ou a uma clausura representativa, a um código ou a uma axiomática: «Trata-se de afirmar a coerência, a consistência e um processo, que escapa às invariantes e às teologias racionais»⁸⁸. O inconsciente não obedece a qualquer estrutura universal, não é um puro espaço lógico nem uma mera combinatória formal, mas acontece empiricamente mediante a articulação de máquinas contingentes⁸⁹. A lógica é substituída por uma doutrina do aparecimento, da divisão e das possibilidades de articulação do desejo de um inconsciente maquinal voltado para possibilidades ainda desconhecidas e cujos componentes têm uma genealogia e se podem representar numa cartografia concreta e não em qualquer análise estrutural, que suspende sempre a realidade material. É a máquina abstracta, chave das conjunções entre signos e matéria, a fonte potencial, geradora da cadeia ou árvore de máquinas individuais. A conjunção entre signo e matéria é um movimento energético, que ultrapassa os limites, que qualquer território lhe imponha, e, por isso, em linguagem de cariz biológico, há um «phylum maquinal», que é o movimento contínuo, infinitamente heterogéneo, da des-territorialização, que historicamente originou o diferente e o novo: após a produção de armas e a arte militar, seguiram-se as inovações técnicas num novo avanço do «phylum» e, depois, as ciências modernas com suas revoluções científicas. Todas estas esferas estavam originariamente unificadas na sua raiz, apesar das diferenças, que separam a técnica de armas, a Física e a Matemática: «De facto, deve partir-se da ideia de que, desde o começo, não há corte entre estes estratos: o que faz a trama da história desde a proto-história até às revoluções científicas, é o phylum da máquina»⁹⁰. Este traduz a continuidade dos objectos técnicos na sua materialidade e construção, apesar das diferenças, que os assinalam. Esta continuidade filogenética sofre pressões de selecção e mutações, que originam linhas genealógicas. Trata-se de um processo evolucionário ou «évolution créatrice», que se desenvolveria segundo uma dialéctica de tendências universais e de factos culturalmente contingentes. No anos 90,

⁸⁷ ID., o. c. 367.

⁸⁸ ID., o. c. 326.

⁸⁹ ID., o. c. 13.

⁹⁰ ID., *La Révolution moléculaire (Fontenay sous Bois 1977)* 315.

Guattari inicia uma leitura ontológica da máquina do inconsciente, partindo sempre do preconceito de que o feixe de possibilidades da máquina desejante não é totalizável. Em lugar de phylum maquinal, aparece a concepção de uma heterogénese, que abarca a diferença sendo e opera a síntese entre maquinaria abstracta e ontologia, mediante a redução da máquina abstracta a uma força energética do ser, que realiza a génese maquinal do outro ⁹¹. Na ontologia da máquina do inconsciente, a essência maquinal é máquina técnica, é ambiente social, cognitivo, é corpo, é máquina científica, teórica e informacional. O ser enquanto máquina do inconsciente e do desejo abre-se para o imenso campo das relações técnicas, sociais, semióticas e axiológicas e atravessa todos os níveis materiais, cognitivos, afectivos e sociais ⁹². Ao concordar com Heidegger, quando este não reduz a técnica a simples meio como fizera K. Jaspers, Guattari critica o exagero heideggeriano em manter a máquina referida essencialmente ao homem, pois «a máquina fala à máquina antes de falar ao homem e os domínios ontológicos, que ela revela e segrega, são em cada ocorrência singulares e precários ⁹³. Ao ser da essência maquinal é atribuída uma proto-subjectividade, que tem a iniciativa de se relacionar com a subjectividade individual e colectiva do homem antes que esta lhe corresponda. O universo dos corpos e das técnicas é considerado de modo impessoal e independente da figura do homem, pois os objectos técnicos são primariamente referidos ao «corpo inorgânico» da natureza. Excluída qualquer relação a uma origem transcendente, o ser como «subjectividade maquinal» produz-se a si mesmo numa «auto-poese» e diferencia-se numa multiplicidade de máquinas, gerando a pluralidade ontológica ⁹⁴ numa continuidade descontínua de transacções. Longe de ser um sistema fechado e autónomo, a máquina desce até ao amontoado de partes heterogéneas, que precede a construção dos objectos técnicos, sobe até ao contexto em que os objectos são recebidos ou recusados, diversifica os signos e materiais, que possibilitam, uma vez seleccionados, o aparecimento de objectos concretos e, finalmente, influi na sociedade mediante os objectos técnicos, que a povoam. Esta abertura da máquina está sobremaneira patente no desejo, que não é qualquer automatismo de repetição preso das determinações do passado, mas ostenta potencialidades e virtualidades do ainda não-conhecido, que a fazem criadora através das próprias rupturas, que vai abrindo. Por isso, o desejo reporta-se não ao

⁹¹ H. SCHMIDGEN, *o. c.* 151-152.

⁹² *ID.*, *o. c.* 152.

⁹³ F. GUATTARI, «L'Hétérogénèse machinique» in *Chimères* 5 (11) (1991) 91.

⁹⁴ *ID.*, *o. c.* 82.

aparelho anímico mas a um campo aberto ao futuro, que é percorrido por múltiplas correntes relacionadas entre si, onde ocorrem sínteses de matérias e não de meras funções vazias e os fragmentos concretos, que formam conjuntos, não perdem a sua diferença.

Do modelo do Deus-Engenheiro do séc. XVII agora secularizado resultou a energia do «ponto cinzento», que se faz e ultrapassa a si mesmo na produção do outro e ordena em cosmos aberto as possibilidades ainda desconhecidas, convertendo-se na grande «máquina desejante». Deleuze e Guattari lêem o gigantesco impulso do começo (Big Bang) ou facticidade originária como uma energia material, biopsíquica e ontológica, que traz esculpido em si um rompante traçado utópico. A raiz longínqua do inconsciente da máquina é um ponto infinitamente pequeno, sem extensão, uma enigmática «singularidade», de que surgiria um universo em expansão há quinze biliões de anos e na qual tudo estaria concentrado com o espaço e o tempo. Em vez do modelo da máquina, outros falam de uma explosão inicial mas o estranho aqui é que se não sabe se realmente algo explodiu ou o que propriamente aconteceu. A maior incerteza diz respeito aos primeiros segundos. Em princípio, tudo o que se desenvolveu no decurso de biliões de anos, deve ter sido depositado neste começo. Porém, o que seja esta «singularidade» inicial ou ponto infinitamente pequeno, escapou-se à pena do físico americano S. Weinberg na sua obra «Os primeiros Três Minutos» (1976)⁹⁵, pois o que descreve, refere-se ao que se seguiu ao início, isto é, o universo em expansão seria formado por 75% de hidrogéneo e 25% de helium. Como escreve o físico atómico H.-P. Duerr, «a maior incerteza reporta-se ao primeiro segundo... O que decorreu alguns segundos depois, está, pelo contrário, relativamente confirmado. Através de ensaios com os grandes aceleradores de partículas, pôde afirmar-se que as relações devem aproximadamente ter sido como a Física hoje as observa no que de mais pequeno há, portanto na esfera das partículas elementares... Mas quanto mais recuamos para a proximidade da origem, tanto mais obscuro se torna o que aí realmente se processou»⁹⁶. A recusa de um estruturalismo fechado e formal por parte de Deleuze e Guattari prossegue na linha da Física Quântica, que não só fala de 'criação' no começo mas considera o desenvolvimento do mundo como uma série de actos de 'criação', isto é, o físico da Mecânica Quântica vê o acto criador

⁹⁵ St. WEINBERG *Die ersten drei Minuten. Der Ursprung des Universums* ¹⁰ (Muenchen 1991); A. BIESINGER/H. B. STRACK/CH. SCHMITT, *Gott, der Urknall und das Leben. Was Glaube und Naturwissenschaften voneinander lernen können* (Muenchen 1996) 146-178.

⁹⁶ DUERR/MEIER-ABICH, MUTSCHLER, PANNENBERG, WUKETIS, *o. c.* 13-14.

como algo, que acontece permanentemente: «Os electrões, por exemplo, nascem de modo não calculável e espontaneamente mas não provêm do nada mas de algo. Este algo não exprime nada de material conhecido: é a potencialidade, portanto, o possível, que se transforma em realidade. Porém, nós não percebemos a potencialidade e deste modo tudo se apresenta simplesmente como se nascesse do 'nada'»⁹⁷. Outro aspecto da realidade microfísica pode esclarecer a base da mecânica do desejo. Um electrão não se move simplesmente no espaço em tempo determinado mas pode ser destruído num lugar e de novo ser gerado noutra, deixando de permeio um vazio. Ao desaparecer e ao ressurgir, o electrão parece seguir um modelo fílmico em que uma imagem não procede de outra mas cada imagem é de novo produzida. No fundo da realidade, não está a matéria palpável que conhecemos, mas apenas um campo potencial, que tem o poder de se materializar. Este campo em que todo o universo assenta, é único mas altera-se de um momento para outro e, por isso, o mundo muda e acontece de novo, embora de modo não total, pois é influenciado pelo estado precedente. Alguns fenómenos inertes continuam nesta nova criação o que antes foram, mas o que no futuro se passará em determinado lugar, fica radicalmente aberto. O que se passa no próximo momento, não é determinável por nós, porque esse acontecimento provém do jogo conjunto de tudo o que existe e, deste modo, forma o universo. O físico atómico depara-se com um todo em perene diferenciação, produzindo sub-estruturas, que parecem partículas. Neste caso, não há um jogo de forças separadas mas uma diferenciação do campo potencial, que se processa no decorrer do tempo⁹⁸. O futuro é aberto mas não no sentido de uma arbitrariedade total, pois, apesar de aberto, ele tem os seus limites próprios marcados pelas respectivas estruturas. Deste modo, a Física Quântica abre um horizonte novo mas não dá qualquer indicação quanto à interpretação filosófica mais adequada⁹⁹. Para um universo sempre novo num tempo aberto não há geocentrismo nem heliocentrismo mas tudo participa da teia complicada da realidade deste todo aberto, que em nenhum cálculo se deixa dizer. A hodierna concepção de mundo não sofre da clausura do mecanicismo do passado em que o homem não passava de uma pequena roda do relógio do universo: «Hoje pergunta-se sobretudo como é possível que, apesar desta abertura (do universo), exista algo como uma legalidade»¹⁰⁰. Porém, esta pergunta real é apenas formulada pelo homem que se

⁹⁷ ID., *o. c.* 15.

⁹⁸ ID., *o. c.* 139.

⁹⁹ ID., *o. c.* 147.

¹⁰⁰ ID., *o. c.* 104.

distingue «pela sua maior profundidade» de pertença ao universo, quando comparado com os restantes seres vivos, que habitam na superfície. Por isso, «a evolução no seu todo consiste talvez no facto de nós penetrarmos com profundidade sempre maior no universo, porque somos uma parte dele. Por isso, seria aterrador, se ficássemos isolados e permanecêssemos de fora. Ficariamos gelados de frio»¹⁰¹.

O silêncio entre Filosofia e Física Quântica deixou na solidão os cientistas, que se viram coagidos a traçar por si mesmos interpretações filosóficas de um mundo, que não tem correspondência na nossa linguagem normal e é um desafio para a terminologia filosófica, que há mais de um século emudeceu para os problemas da filosofia da natureza. A diferença entre o modo como os fenómenos para a análise científica se processam e a raiz obscura donde provêm, requer uma dupla linguagem para destrinçar confusões de fronteiras. A própria imagem científica de mundo alberga dimensões, que a linguagem matemática do cientista não diz, e está num processo histórico de desenvolvimento, que a nenhuma teoria científica é lícito travar com as suas pretensas soluções definitivas. A procura da verdade percorre caminhos diferentes e esta diferença é uma riqueza da humanidade. A título de exemplo, em Abril de 1997, relata W. Pannenberg, na *Royal Society* de Londres, o físico teórico J. Polkinhorn afirmava que tudo é material, incluindo os próprios campos e as partículas, enquanto em Munique o físico teórico G. Suessman declarava precisamente o contrário¹⁰². Em termos de H.-P. Duerr «isto não significa que a Física fale do espírito, embora tenha maior afinidade com o espiritual do que com a matéria, precisamente no sentido em que é uma totalidade, não tem partes e não é material»¹⁰³. Para o físico e filósofo C. F. von Weizsaecker, a teoria quântica não excluiria a opinião filosófica de que «a matéria é apenas a realidade anímico-espiritual percebida desde fora»¹⁰⁴. O campo potencial, gerador da matéria mas não material, relembra o conceito neoplatónico de Alma do Mundo, que parece subjacente à afirmação de H.-P. Duerr: «Eu vejo-me a mim mesmo como parte de uma alma maior, que é imortal»¹⁰⁵. Para este físico atómico, o espiritual existe em tudo mas aparece no homem com uma forma, a que chamamos consciência. No fundo, «o espiritual é para mim fundamental e posso ir

¹⁰¹ ID., *o. c.* 104.

¹⁰² G. SUESSMANN, *Glaube und Naturwissenschaft*⁴ (Goettingen 1978).

¹⁰³ DUERR et Alii, *o. c.* 143.

¹⁰⁴ C. F. von WEIZSAECKER, *Wohin gehen wir? Der Gang der Politik, der Weg der Religion, der Schritt der Wissenschaften. Was sollen wir tun?* (Munchen-Wien 1997) 77.

¹⁰⁵ DUERR et alii, *o. c.* 131.

até mais longe e afirmar que não há matéria mas apenas espírito»¹⁰⁶. A esta posição filosófica foi conduzido pela Física Quântica, onde predomina o princípio de que tudo está relacionado com tudo e daí a conclusão: «Onde nada de separado há, chegamos a uma outra imagem de Deus. Eu não posso imaginar Deus como algo exterior. Para mim é válida apenas uma imagem de Deus em que eu estou implicado. Tal não é propriamente o Deus judaico-cristão»¹⁰⁷. Nesta invasão cósmica do espírito, a matéria ameaça submergir-se no império único do Imaterial. Esta posição pode reclamar-se da distinção entre o aspecto exterior do mundo observado e medido pela Ciência da Natureza e a dimensão interior é subjectiva, que vivemos espontaneamente, sem reflexão, resultando daí dois mundos, cuja ponte cabe ao homem estabelecer. Esta concepção da Teoria Quântica situa-se na vizinhança da filosofia de Schelling e de Goethe, resumida por C. F. von Weizsaecker nesta frase lapidar: «A natureza é o Espírito, que ainda se não conhece como espírito»¹⁰⁸. Pela sua parte, A. Einstein apelou para a instância da «natureza naturans» de Espinosa e não para o Espírito a fim de apoiar nesta causa divina, universal e necessária suas investigações físicas, que no fundo tinham um nimbo de religiosidade¹⁰⁹. Porém, ao resistir à ruptura inovadora da Física Quântica, Einstein optou pelo modo tradicional de ver a natureza exterior em si mesma e, por isso, é ainda integrado por H.-P. Duerr entre os físicos do séc. XIX, apesar de nos ter revelado com a sua Teoria da Relatividade «algo fora da intuição habitual»¹¹⁰. De facto, as equações da Teoria Especial da Relatividade não permitem qualquer distinção entre as duas direcções do tempo — a do passado e a do futuro, como na Mecânica Clássica. Por isso, a flecha do tempo com a sua irreversibilidade era para Einstein um artefacto humano, como escreveu poucos meses antes da morte: «Para nós, físicos convictos, a separação entre passado, presente e futuro tem apenas o significado de uma ilusão, embora tenaz»¹¹¹.

A meditação da Natureza legada pelos pre-socráticos presenteou-nos com as palavras-chave, que dizem o fundo das coisas: um princípio ou arche geradora, sem limites, envolvendo tudo com o seu hálito vital (Pneuma), governando todas as coisas como o piloto dirige o barco, e

¹⁰⁶ ID., *o. c.* 118.

¹⁰⁷ ID., *o. c.* 45.

¹⁰⁸ C. F. von WEIZSAECKER, *o. c.* 77.

¹⁰⁹ A. EINSTEIN, «Religion und Wissenschaft» e «Naturwissenschaft und Religion» in: H.-P. DUERR, *Physik und Transzendenz*³ (Muenchen/Wien 1986) 71-78, 79-95.

¹¹⁰ DUERR et alii, *o. c.* 26-27.

¹¹¹ I. PRIGOGINE/I. STENGERS, *Dialog mit der Natur* 286.

reunindo através do logos todos os opostos ou opondo-se ao nada enquanto ser, a que tudo o que é originariamente pertence. O espírito como o lado interior da natureza objectivada, é para a Física mais o pneuma do Anaxímenes, a que correspondia o ruah hebraico, do que «o pensamento que se pensa a si mesmo», fora da natureza e modelo da mais pura autarquia, de Aristóteles. A mobilidade pneumática do princípio de Anaxímenes, que tudo circundava, fazia viver e governava, era preferida, pela sua penetração íntima e imanência a tudo, a uma «natureza naturante», cuja causalidade rigorosa encadeasse tudo deterministicamente «more geometrico». Do termo 'pneuma' usado depois de Anaxímenes pelos Estóicos no sentido de hálito vital omni-englobante e material serviram-se ainda os pensadores cristãos para designar Deus mas Orígenes substituiu-o pelo termo neoplatónico «nous» a fim de fugir a toda a conotação material. Deste modo, o espírito enquanto 'nous' prevaleceu durante a Idade Média como princípio criador, que no séc. XVII e XVIII a explicação mecanicista dos processos naturais considerou supérfluo, atribuindo toda a força do universo aos corpos e às suas mútuas inter-relações. Só com Faraday aparecem os campos eléctricos e magnéticos, cuja causalidade precede os fenómenos corpóreos ou manifestações suas, em que agem sem necessidade de qualquer meio. Neste conceito de campo vê W. Pannenberg ressoar a essência pneumática de Deus como totalidade indivisa e onipotência, que precede todas as descrições geométricas e todos os campos da Física sem com eles entrar em concorrência, nivelando-se¹¹². A facticidade da natureza «facit saltus» no tempo surpreendente das fulgurações da evolução. Ao contrário dos objectos mortos, os seres vivos auto-organizam-se segundo um plano teleonómico interno, abrem-se ao ambiente na captação de energia, que elaboram para sua conservação, auto-regulam-se, opondo-se a influências exteriores nocivas e reproduzem-se, transmitindo temporalmente a outros a possibilidade da sua própria construção. Não admira que se tenha tentado exprimir historicamente a essência da vida por termos como enteléquia, espírito, pneuma, «élan vital», que dizem um excesso de sentido para além da organização sistémica material. Situada entre a «res cogitans» e a «res extensa», a vida entre estes dois extremos é uma das realidades, que mais se ocultam perante a conceptualização humana. O físico H.-P. Duerr recorre à metáfora do texto poético para indicar a via de acesso à essência da vida. Se aplicássemos o método das Ciências da Natureza à análise de uma poesia, diríamos que as letras são formadas por partículas de carvão,

¹¹² Cf. W. PANNENBERG, *Mensch und Universum — Naturwissenschaft und Schoepfungsglaube im Dialog* (Regensburg 1995) passim.

as palavras resultam da ordenação das letras e da cadeia das palavras o livro. Porém, a investigação exacta das letras de modo algum nos esclarece o significado, que nelas fora escrito. Como o texto poético tem um sentido distinto da ordenação material e gráfica das palavras, também a vida é «forma pura», distinta da estrutura material ordenada. O mesmo se passa com uma sinfonia gravada num disco: podemos com o microscópio observar as linhas gravadas na substância material do disco mas de modo algum nos apercebemos de que nelas se oculta uma sinfonia, que neste caso é forma pura, como era o sentido da materialidade do texto. Porque a realidade avançou até à esfera de emancipação e independência, que é a imaterialidade do homem, que pelo corpo se exterioriza, pode o universo contemplar-se desde fora ¹¹³. Nós não temos vocabulário adequado para traduzir as estruturas relacionais da vida na sua imaterialidade, pois a nossa linguagem prende-se às coisas exteriores e visíveis, que são de muito mais fácil descrição do que a vida. A estrutura relacional da vida está muito pouco desenvolvida no inorgânico e, por isso, ela é «uma qualidade completamente nova», que antes não existia, é um «salto qualitativo», que deformamos quando o tentamos explicar ¹¹⁴. Situado no cume a que a evolução subiu, nem por isso o homem deixa de estar dependente dos degraus inferiores mas esta pirâmide, que é também rede, não tem a segurança do granito mas continua instável, podendo cair como um castelo de cartas. Nascida também do misterioso impulso inicial, a razão é a capacidade de o homem se integrar no passado, no presente e no futuro da evolução mas esta capacidade pode enredar-se em imagens estáticas e herméticas de mundo, desordenando-se e destruindo as próprias bases criadas em que a sua vida assenta. O ser do universo, que, uma vez lançado, avança segundo a flecha de um tempo irreversível, exige do filósofo o cuidado pelo ser da natureza e da vida e a solicitude pelo ser do homem, como ensinou o filósofo de Freiburg. Evolução nos seus saltos fulgurantes, tempo sempre novo de um processo criador e diferenças inelimináveis compõem doravante o magno texto do ser.

O processo constituído por flutuações, instabilidades enquanto vias para a bifurcação e a ordem, o fenómeno das mutações e da selecção das espécies, a inquietação humana vivida na permanente busca de um sentido, que só se entrega, escondendo-se, são traduzidos em Deleuze e Guattari pela super-categoria da máquina, cuja força motriz é o desejo. Esta opção pela máquina é já uma resposta contemporânea ao vitalismo, que reagiu com o seu conceito de «vis vitalis», diferente da força da máquina, ao

¹¹³ DUERR et alii, *o. c.* 67-68.

¹¹⁴ ID., *o. c.* 73.

mecanismo dos sécs. XVIII e XIX, e integra-se nos modelos da origem da vida apresentados desde os anos 20 e 30 do nosso século. Indiferente à originalidade do fenómeno da vida, o biólogo russo A. I. Oparin defendeu a tese de que as pedras básicas da construção da vida se formaram a partir de uma mistura de diferentes gases como metano, amoníaco e hidrogéneo, percorridos pela energia vinda de relâmpagos, vulcões, radioactividade e outras irradiações. Esta mistura proporcionou combinações nas águas de um mar originário, que finalmente desembocaram na formação dos primeiros organismos. De modo semelhante pensou o biólogo britânico J. S. B. Haldane, que descreveu esse mar originário como uma «sopa grossa quente», justificando que esta posição ficasse conhecida por «teoria da sopa originária». Nesta estariam contidos os princípios químicos, que asseguram as funções vitais e os que são portadores da informação genética. Por uma espécie de selecção natural ao nível molecular, estas estruturas organizar-se-iam em estruturas superiores articuladas entre si ou num super-ciclo, onde estariam as condições mínimas de vida, como pensou o bioquímico M. Eigen¹¹⁵. De acordo com a fenomenologia dos fenómenos vivos e da sua originalidade, K. Lorenz observou que a redução físico-química não pode eliminar as diferenças dos seres vivos mas deve respeitar as fronteiras entre o animal e a planta, o homem e o animal, um género e outro género, uma espécie e outra espécie, um indivíduo e outro indivíduo, uma pessoa e outra pessoa humana. Evita-se deste modo o nocivo erro do pensamento, que Donald Mckay designara como «reducionismo ontológico». Esta negação das diferenças entre «degraus de ser real» (N. Hartmann) acarreta necessariamente uma cegueira quanto à diferença de valores de que esses degraus ontológicos são portadores e, daí, a carência axiológica do reducionismo ontológico¹¹⁶. Por outro lado, o futuro pesa muito sobre a flecha do tempo para nos contentarmos com qualquer reducionismo: se nos prendermos de uma óptica exclusivamente científica, há prognoses quanto ao futuro dos seres vivos, dos planetas, das estrelas, das galáxias ou, numa palavra, do universo, que não deixam de ser aterradoras: o sol arrefecerá, a terra perder-se-á no espaço e a matéria do universo será destruída por radioactividade. Cientificamente, o caminho do cosmos seria o avanço trágico para o definitivo «buraco negro» da aniquilação a não ser que a

¹¹⁵ F. WUKETIS et alii, *o. c.* 67.

¹¹⁶ K. LORENZ, «Wissenschaft, Ideologie und das Selbstverstaendnis unserer Gesellschaft. Kritische Anmerkungen zur 'empty organism' — Doktrine der behavioristischen Schule (1972)» in: ID., *Das Wirkungsgefuege der Natur und das Schicksaal des Menschen*⁴ (Muenchen-Zuerich 1983) 139-140.

vitória sobre a morte inevitável seja uma dádiva, que não tem lugar nas previsões da ciência nem muito menos nos poderes criadores da máquina do desejo ¹¹⁷. De facto, não se vê que no modelo de Deleuze-Guattari a responsabilidade cresça com o aumento ciclópico do poder da máquina, cujo desejo ilimitado pode transportar o mesmo nihilismo, que Nietzsche diagnosticou na vontade de poder. A redução da matéria a uma exteriorização do espírito praticada por Duerr dilui em demasia as diferenças constituintes da realidade material e do ser vivo e, por isso, bastaria, para este cientista, uma nova interiorização para o desaparecimento do universo sem qualquer apocalipse. Ora, o trágico não está no jogo interiorização-exteriorização do Espírito mas no facto de uma realidade temporal concreta, distinta do Espírito e sem qualquer contaminação panteística com uma divindade, iniciada no impulso inicial e finita, avançar, abandonada, por incontáveis caminhos de dor, para desaparecer no sofrimento maior da aniquilação sem qualquer possibilidade de transformação em «novo céu e nova terra». Como se isto não bastasse, à finitude dos cosmos roída constantemente pela entropia junta-se a fome insaciável de poder do homem, que, para dominar, não tem escrúpulos em se aliar às forças mais destruidoras. Desta aliança de morte teve nítida consciência C. F. von Weizsaecker, quando ao saber que cerca de duzentos físicos atómicos consideraram possível a construção da bomba atómica após a descoberta da desintegração do átomo de urânio por H. Hahn em 1938, concluiu com o filósofo G. Picht: Se são possíveis bombas atómicas, haverá sempre alguém que as vai construir; se forem construídas, alguém as utilizará na guerra; se persistir a guerra como instituição, novas armas técnicas se hão-de construir e utilizar ¹¹⁸. A salvação, que se anuncia no perigo, começa pela responsabilidade, que a vontade ilimitada de poder jamais assume. A esta situação real parece não responder a posição suave de Duerr, quando, além de minimizar a responsabilidade humana, afirma, possivelmente apoiado numa relação necessária entre interiorização e exteriorização do Espírito, que a terra não desaparecerá mas recuará talvez quatrocentos milhões de anos e nós sairemos outra vez do Oceano. Além disso, segundo o mesmo físico, se o plano de um Ser Superior for retirar-nos o mais rapidamente possível da criação a fim de surgir um mundo saudável, então os ecologistas serão o pior estorvo à realização deste plano ¹¹⁹. Porém, em vez de mera exteriorização, o impulso inicial é o

¹¹⁷ A. BENZ, *Die Zukunft des Universums. Zufall. Chaos. Gott?* (Dusserldorf 1977) passim.

¹¹⁸ C. F. von WEIZSAECKER, *Wohin Gehen wir?* 24-25.

¹¹⁹ DUERR et alii, *o. c.* 98.

primeiro dado ou o afloramento de um dar inaugural, que antecede todas as causas e leis perscrutadas pela ciência. É na facticidade ou doação do ser, no imenso campo real de possibilidades abertas pelo dar inicial e que vão desaparecendo no passado entrópico, que se rasgam os caminhos e se constrói a morada ou ethos do homem, preparados numa longa cadeia de coincidências necessárias para que a vida aparecesse e depois o homem habitasse no mundo ¹²⁰. A vitória contra a entropia, que vai corroendo o mundo, é vitória contra o passado e a morte, que provisoriamente podem cantar os mortais. A espera do ser é abertura neguentrópica ameaçada de colapso total, a não ser que do abismo do dar surja um novo existir que não seja desistir, e faça novas todas as coisas. No § 12 de *Ser e Tempo*, ser-em é o existencial do nosso enraizamento, que significa «habitar», «familiarizar-se», «cuidar de», «cultivar» e «amar», a ponto de na expressão «eu sou» estar vivo o sentido relacional de «ser-junto-de» e de «estar familiarizado com» e não a justaposição fria e insensível de coisas num mundo de objectos ¹²¹. À sombra deste parágrafo, invade-nos uma dolorosa experiência contrastiva: A morada dos homens continua palco de guerras, casa de longas fomes, planeta de espécies agonizantes e mortas, de atmosfera e de oceanos em poluição crescente, mundo da vida enlutado por injustiças, desigualdades gritantes, marginalizações, violências, agressões e ódios. Por outro lado, nesta casa telúrica, enredam-se mútuas relações e destes laços desponta a veneração perante a comunidade dos seres vivos, das plantas, dos animais e dos homens, e cresce em nós a preocupação pela conservação da terra, do ar, da água e do solo. Nesta atitude relacional despontam experiências de valores, que são o cerne de uma ética planetária, ecológica e humanista.

V

Neste contexto, à Antropologia Cultural mobilizada pelo estudo das civilizações primitivas, sucede hoje uma Antropologia, que estuda o presente das sociedades afastadas, pois todas as sociedades se tornaram contemporâneas pela circulação cultural planetária e pela decorrente ascensão a primeiro plano da sincronia. A transformação do mundo impôs a contemporaneidade dos homens do planeta e, por ela, o outro já não é o totalmente outro, aberrante e peregrino, pois ele habita a mesma terra,

¹²⁰ Cf. M. DENTON. *L'Évolution a-t-elle un Sens?* Trad. (Paris 1997) passim; A. BIESINGER-H.-B. STRACK-CH. SCMITT, *Gott, der Urknall und das Leben*, 63-95.

¹²¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit. Erste Haelfte*⁶ (Tuebingen 1949) 54.

que nós ocupamos e mantém connosco relações, que transcendem a esfera das informações de outrora sobre o estranho bizarro e seus costumes desconcertantes e são já contributos para o conhecimento recíproco e para a configuração de um futuro planetário ¹²². A partilha do tempo por todos os homens é complementada por uma nova praxis no espaço do mundo, a que já se chama Eco-ética ¹²³. O termo oikos não evoca apenas o habitat ou a morada concreta mas com maior profundidade a vida universal de que o homem se apropria, com a qual se harmoniza, na qual se integra e que nele ressoa. Em virtude desta participação, o prefixo *eco* de Eco-ética não significa apenas o meio físico, biológico e humano e com ele uma alteridade multiforme mas sugere a condição aparentemente paradoxal de o homem ser irreduzível às suas condições empíricas e de, ao mesmo tempo, se enraizar concretamente num lugar do cosmos, isto é, de ser, em termos heideggerianos, ôntico-ontológico. Do lugar, que não é apenas o espaço empírico imediato mas também a produção cultural nele inscrita de comunidades passadas, que o abriram a outros lugares e a espaços mais vastos, apropriamo-nos pela corporeidade, pela qual somos com outros corpos e tempos. Pela participação e partilha, o lugar próprio recorta-se no lugar comum, a habitação é coabitação, comunicação cultural e abertura simultânea de possibilidades futuras. A harmonia associada naturalmente ao habitat é compatibilidade, reciprocidade e promoção mútua, não permite fugas delirantes de utopia mas consagra eminentemente a relação entre lugar e homem, em que o lugar aparece como oferta de um campo de possibilidades reais para a actualização e virtualidades da existência humana e, em reciprocidade, é enriquecido com as possibilidades novas saídas das iniciativas do homem: «Entre o habitat e a existência deve existir uma espécie de ressonância de tal modo que no habitat a existência possa encontrar o seu próprio rosto e, reciprocamente, o habitat possa induzir na existência significações inéditas» ¹²⁴. Isto pressupõe que a corporeidade como abertura à realidade cósmica é, ao mesmo tempo, receptividade perante o mundo e poder-agir sobre ele através de percepções, acções e obras. As virtualidades da existência e as possibilidades de mundo não são fugas utópicas como o lugar natural e próprio é o contrário da errância, em cuja definição se encontra sempre implicado. A errância, ao privar o homem da ressonância entre existência humana e lugar, leva consigo a dor da perda ou a ferida aberta por um mundo circundante ausente, pois receptividade de mundo e afectividade

¹²² Cf. M. AUGÉ, *Pour une Anthropologie des Mondes Contemporains* (Paris 1994).

¹²³ J. LADRIÈRE, *L'Éthique dans l'Univers de la Rationalité* (Namur 1997) 12.

¹²⁴ ID., *o. c.* 65.

são inseparáveis: «As disposições do lugar induzem na existência um modo singular de receptividade, que é de ordem afectiva e constitui como o apriori da sua apropriação pelo mundo... e simultaneamente o lugar é revestido pela existência de uma qualidade afectiva, que lhe dá esta virtude singular de ser para a existência o espaço no qual ela se pode reconhecer e sentir-se livre...»¹²⁵. A esta luz, a contemporaneidade de todos os homens na casa do mundo, onde todos coabitam nos seus «lugares naturais e próprios» sem qualquer exclusão, transporta consigo um novo sentimento de habitação, de coabitação e de terra mas, ao mesmo tempo, parece sossobrar como dique impotente perante catástrofes ambientais e a «marcha global» de refugiados, emigrantes e foragidos, que diariamente desaguam nas mega-cidades do planeta¹²⁶. Perante a natureza e a vida a caminho de uma possível catástrofe e a interminável «marcha global» dos refugiados recorre-se hoje às reservas sapienciais da humanidade, demandando os tesouros absconditos dos povos para a solução de problemas presentes e futuros. Justifica-se assim o recurso às forças mais profundas das culturas enquanto experiências sublimadas dos povos e às religiões, que valem como gramáticas de profundidade e das grandes convicções subliminares da consciência a fim de se recolherem paradigmas reguladores do trato com a natureza e a polimorfia da vida. Desta nova atitude pode traçar-se a seguinte formulação: «Devemos... ter presente que hoje nenhuma cultura singular, nenhuma religião única, nenhuma ideologia exclusiva podem realizar a salvação do mundo. Necessitamos reciprocamente uns dos outros numa polaridade em que toda a voz é necessária. Nenhum cultura singular disse ou pensou tudo o que se pode dizer ou pensar»¹²⁷. Em todas as tradições culturais e religiosas há princípios de sabedoria e atitudes basilares em que se afirmam e promovem fundamentos naturais da vida. Nesta sequência, não há propriamente necessidade de um ethos mundial uniformizado mas de tradições múltiplas com a sua sabedoria da terra (Eco-sofia), o seu ethos eco-social e o seu amor telúrico (Eco-filia). Porém, uma mera opção pela pluralidade é insuficiente, porque entre as tradições plurais não há apenas diferença, multiplicidade arbitrária e total incomensurabilidade mas círculos, que se cruzam, grandes convicções que se encontram e possibilidade de acordo quanto a princípios

¹²⁵ ID., o. c. 235.

¹²⁶ P. J. OPITZ, Hrsg., *Der Globale Marsch. Flucht und Migration als Weltproblem* (Muenchen 1977) 15-55, 51.

¹²⁷ R. PANIKKAR, «Mythos und Logos. Mythologie und rationale Weltansichten» in: H.-P. DUERR/W. CH. ZIMMERLI, Hrsg., *Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und Philosophie der Welterfahrung*² (Bern/Muenchen/Wien 1989) 217.

vinculativos. O regresso de todos às raízes e possibilidades religioso-culturais liberta o potencial de oposição e de renovação nelas contido, que, uma vez organizado nas suas diferenças, prepara a resistência à civilização da unidade técnico-económico-consumista, que parece semear perigos sem nos dar esperança. À ameaça planetária só responde uma comunidade mundial, que procura os caminhos da justiça, da paz e da conservação dos fundamentos naturais da vida, mediante a competência inter-cultural da comunicação e da acção. Para isso, é necessário ver-se a si mesmo, a sua forma cultural de vida e o mundo de todos com os olhos do outro e ouvir a voz do culturalmente diferente ¹²⁸.

À necessidade de uma atitude global e de um pensamento interdependente, que seja capaz de congregiar crentes e não-crentes e responda concretamente ao estado actual e crítico da morada planetária dos homens, respondeu a «Declaração do Parlamento das Religiões Mundiais» de 1993, que obteve um consenso histórico quanto a valores fundamentais a nível planetário ¹²⁹. Em 1990, H. Kueng apelara para a necessidade de uma Ética Planetária indispensável à sobrevivência humana e proveniente do contexto das religiões mundiais e da economia global e que poderia ser assinada por outros grupos éticos, mesmo ateus. Na altura, o autor formulou seis exigências pós-modernas: não apenas liberdade mas justiça; não apenas igualdade mas também pluralidade; não apenas fraternidade masculina mas dos dois sexos; não apenas coexistência mas paz; não só produtividade mas solidariedade com o ambiente; não apenas tolerância mas ecumenismo ¹³⁰. Para a declaração universal de uma Ética Planetária era indispensável não só uma clara distinção entre a esfera ética e a esfera jurídica a fim de se não reduzir a uma mera reduplicação dos direitos humanos mas também uma postura crítica, que afastasse toda a confusão com uma declaração política, uma prédica de moral casuística, um tratado filosófico ou uma proclamação da exaltação religiosa. Positivamente, há que descer à esfera ética mais profunda dos valores vinculativos, dos padrões constantes e das atitudes interiores, que precedem toda a esfera jurídica das leis e dos códigos e o mundo das soluções políticas. Portanto, o ethos, que para Heidegger era o lugar de habitação do homem desvelado

¹²⁸ Cf. H. KESSLER, «Problemaufriss: Die Natur- und Selbstverhaeltnis der Moderne und das Problem eines oekologischen Weltethos» in: ID., Hrsg., *Oekologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und der Religionen* (Darmstadt 1996) 1-32, 3-5, 16-22.

¹²⁹ H. KUENG/K.-J. KUSCHEL, Hrsg., *Erklaerung zum Weltethos. Die Deklarationen des Parlaments der Weltreligionen*² (Muenchen-Zuerich 1996).

¹³⁰ H. KUENG, *Projekt Weltethos*³ (Muenchen-Zuerich 1991) 93-94.

na sua verdade pela «ética originária»¹³¹, é nesta Declaração a esfera íntima do homem, o forum interno, o reino da consciência, o «coração», que não está exposto directamente às sanções do poder político mas deve construir consensos, criticar as próprias religiões, que traem os imperativos da consciência, manter a sua referência à realidade carente, onde contrastivamente grita o dever ser, tornar-se universalmente compreensível e, para os não-ateus nem agnósticos, ser religiosamente fundado. Esta experiência originária de valores passíveis de consenso é o encontro primeiro do mundo real da vida, traduzido pela palavra *ethos*, enquanto a Ética é já uma doutrina filosófica ou teológica do comportamento, dos valores e das normas morais. Os princípios de um *ethos* mundial, assinados em Chicago em 1993, repartem-se por quatro breves capítulos: 1) Não há uma nova ordem mundial sem um *ethos* mundial; 2) A primeira exigência é tratar todo o homem de modo humano; 3) Toda a cultura é necessariamente da não-violência, da veneração perante toda a vida, da solidariedade, de uma ordem económica justa, da tolerância e de uma vida com veracidade, de iguais direitos e de colaboração mútua entre homem e mulher; 4) Tal consenso ético exige uma mudança da consciência¹³². Deste modo, procurou esta Declaração responder à crise hodierna de fundamentos, apontando os valores ausentes no ponto de vista económico, social, político, cultural e ecológico. Por toda a parte se deplora a ausência de uma grande visão, a cadeia temível de problemas não resolvidos, a paralisia política, a condução medíocre dos assuntos do Estado, a falta de visão e de previsão e a miopia perante o bem comum. Ao lado, multiplicam-se milhões de desempregados, de pobres, de esfomeados e de famílias destruídas. Apaga-se entre os povos a esperança de uma paz duradoura, sobe em ritmo angustiante o conflito de gerações, crianças morrem, matam e são mortas, casos de corrupção na política e na economia abalam cada vez mais os Estados, a convivência pacífica nas cidades é interrompida por conflitos sociais, racionais e étnicos, pelo consumo de drogas, pelo crime organizado, pela anarquia. Como se isto não bastasse, em muitos lugares chefes religiosos e fiéis fomentam a agressão, o fanatismo, o ódio e a aversão ao estranho, quando não inspiram e legitimam confrontos violentos e sangrentos. Neste contexto, o *ethos* é o outro polo, o dever-ser da experiência de contraste, despertado na indignação e na revolta, na frontal oposição a este pulular de destruição e de aviltamento do que vale. Este *ethos* não oferece talvez quaisquer

¹³¹ M. HEIDEGGER, «Ueber den Humanismus» in: ID., *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief ueber den «Humanismus»*² (Bern 1954) 109.

¹³² H. KUENG/K.-KUSCHEL, o. c. 21-43.

soluções directas para todos os imensos problemas do mundo mas é certamente a base moral para uma ordem melhor, individual e global, ou uma visão capaz de arrancar homens e mulheres ao desespero e ao mundo da violência e as sociedades ao caos ¹³³.

Na sua última lição na Universidade de Tuebingen, resumiu de novo H. Kueng a alternativa de um mundo de paz através do diálogo das religiões e do ethos planetário: Não há sobrevivência para a democracia sem uma coligação entre crentes e não-crentes no respeito mútuo; não haverá paz entre as nações e as civilizações sem a paz entre as religiões, não haverá paz entre as religiões sem o diálogo entre elas; não haverá qualquer nova ordem mundial sem um ethos mundial. Não é visada aqui uma nova ideologia ou uma super-estrutura nem tão-pouco se pretende substituir a Tora, as Bem-Aventuranças, o Corão, os livros Bhagavadgita, os discursos de Buda ou as sentenças de Confúcio. O ethos planetário não se identifica com uma cultura mundial única nem com uma religião universal única mas designa apenas «o mínimo necessário de valores humanos comuns, de padrões e de atitudes fundamentais a fim de a humanidade poder sobreviver» ¹³⁴.

Procurar orientação é já iniciar o 'sim' à única morada possível do homem ou ethos mundial, é empreender o complexo e lento processo de mudança da consciência como regresso de todos ao que vale, à semelhança do que já vai acontecendo nos direitos humanos, na ecologia, na paz, no desarmamento, na consciência progressiva da dignificação da mulher.

Na educação, na escola e na sociedade repercutem-se as profundas fissuras religiosas e políticas, a penúria de orientação, a perda de credibilidade da autoridade, a rarefacção de padrões e normas, a errância crescente de um vazio axiológico, como se uma nova mendicidade sem limite povoasse ocultamente os caminhos das sociedades de opulência ¹³⁵.

VI

O ethos ou morada do mundo não se reduz ao espaço multinacional da concorrência e do mercado, onde tudo vorazmente se troca na miragem

¹³³ ID., *o. c.* 19-20.

¹³⁴ W. JENS/K.-J. KUSCHEL, *Dialog mit Hans Kueng. Mit der Abschiedsvorlesung von Hans Kueng* (Muenchen/Zuerich 1996) 136-141; H. KUENG, *Weltethos fuer Weltpolitik und Weltwirtschaft* (Munichen/Zuerich 1997) *passim*.

¹³⁵ H. KUENG, Hrsg., *Ja zum Weltethos. Perspektiven fuer die Sucht nach Orientierung* (Muenchen/Zuerich 1995) 13-16, 47-319.

do lucro. Novalis enunciou nos fins do séc. XVIII a resposta às grandes carências do homem egocêntrico, em cuja raiz (mensura) Nietzsche visionária, mais tarde, a medida, a arte de medir, a balança e a arte de pesar¹³⁶ e contrapôs-lhes a generosidade de um dar originário: «Axioma: nada podemos saber por nós mesmos, todo o saber autêntico nos deve ser dado»¹³⁷. Já P. Natorp, colega de M. Heidegger em Marburg, além de introduzir pelo menos desde 1922 alétheia como des-ocultação na linguagem filosófica, falou do ser como de um «ele», que dá tudo o que há, de um «dar», que tudo dá e se dá a si mesmo, que se entrega à possibilidade de participação de tudo sem deixar de ser ele mesmo. Por isso, a atitude do homem perante o ser, que é dom, é a do reconhecimento, que a auto-suficiência do Idealismo não compreendeu¹³⁸. A expressão «ele dá» (es gibt) é usada na sua materialidade por Heidegger desde 1919, depois repetida várias vezes em *Ser e Tempo* e, mais tarde, em 1962 na conferência *Tempo e Ser* vai exprimir a abscôndita 'generosidade', que transforma em dons o ser e o tempo¹³⁹. Nesta conferência, é visível a tentativa para pensar o 'Ele' e o seu dar, como o acontecimento originário do dar-se, do abrir-se, do iluminar-se do ser, de um «bonum diffusivum sui», que no seu envio, entrega e anúncio se reserva e se retira ao mesmo tempo para a sua indizibilidade. Já no posfácio, que em 1943 acrescentou à lição inaugural de 1929, «Que é a Metafísica?», o «pensamento essencial», que, polarizado pelo «outro do sendo» se sacrifica à «verdade do ser», responde a esta interpelação da verdade como vítima livre¹⁴⁰. No «pensamento essencial» enquanto vítima livre, que se despoja a si mesma, acontece o agradecimento oculto, que unicamente aprecia a 'graça' pela qual o ser se entrega no pensamento à essência do homem, elevando-o a guardião seu. Deste modo, «o pensamento inicial é o eco da dádiva do ser» ou «a resposta humana à palavra da voz silenciosa do ser». O «agradecimento essencial» é a atitude aberta do homem, a quem a dádiva do ser outorga «a nobreza da pobreza», em que «a liberdade da vítima», despojada da prisão ôntica, acolhe o tesouro da sua essên-

¹³⁶ F. NIETZSCHE, *Menschliches Allzumenschliches, II, Nachgelassene Fragmente 1878-1879* in: ID., *WERKE, Kritische Gesamtausgabe, hr. sg. Von G. Colli/M. Montinari* (Berlin, 1967) 192.

¹³⁷ NOVALIS, «Brouillon général, § 902» in: ID., *Schriften, hrsg. von P. Kluckhohn-R. Samuel* (Stuttgart 1960) Bd. III, 441.

¹³⁸ Cf. M. B. PEREIRA, «Tradição e Crise no Pensamento do Jovem Heidegger» in: *Biblos LXV* (1989) 320-321.

¹³⁹ M. HEIDEGGER, «Zeit und Sein» in: ID., *Zur Sache des Denkens* (Tuebingen 1969) 1-25.

¹⁴⁰ ID., *Was ist Metaphysik?*¹⁰ (Frankfurt/M. 1969) 49.

cia ¹⁴¹. Quem se liberta das coisas como vítima para pensar «a dignidade do ser», não vive apenas de cálculos pautados pela utilidade ou inutilidade das coisas, mas está atento «aos lentos sinais do que se não pode calcular» e nisto reconhece a chegada imemorial da verdade sem se escravizar ao imediatismo do mero êxito ¹⁴². Em 1946, na *Carta sobre o Humanismo* o sacrifício pela verdade do ser, a resposta à sua interpelação, o agradecimento da graça do ser, a «nobreza da pobreza» expendidos em 1943 integram o ἦθος no sentido de morada ou «região aberta onde o homem habita». A abertura desta morada é, enquanto verdade do ser, a «ética originária» do homem ¹⁴³ e permite habitar na proximidade do Deus, que chega ¹⁴⁴. Além disso, é a dádiva apelante do ser que nos obriga a pensar ¹⁴⁵ e esta união de apelo e dádiva vem do fundo do passado, que o pensamento, numa «rememoração originária», actualiza, agradecendo ¹⁴⁶. Em 1957, o poeta é o «amigo da casa» ¹⁴⁷ e a casa é a natureza, não apenas no sentido dos números, figuras e leis de Copérnico mas numa acepção mais profunda revelada pelos pensadores gregos como physis ou o aparecer e o ocultar-se de tudo o que é ou a «plenitude misteriosa do mundo». Com J. Peter Hebel e Goethe Heidegger interroga-se quanto à essência de algo problemático, «que entretanto cresceu até ao incomensurável e impenetrável e arrastou a nossa época, sem sabermos para onde» ¹⁴⁸. Ainda não tem nome adequado este misterioso problema mas pode descrever-se deste modo: a natureza tecnicamente dominada pela ciência e a «natureza natural» da habitação tradicional e histórica do homem são duas regiões estranhas, que numa permanente aceleração se afastam cada vez mais ¹⁴⁹. Sobre este problema hodierno paira a estranheza de o cálculo da natureza se apresentar «como a chave única do mistério do mundo» e de todo o afã e esforço do homem se concentrarem na «natureza calculável como o pretense mundo verdadeiro», remetendo a «natureza natural» para o nada de uma construção fantástica, que nem sequer os poetas interpela. Nesta situação, a «poesia não pode ser mais a figura paradigmática da verdade» e, por

¹⁴¹ ID., *o. c. l. c.*

¹⁴² ID., *o. c.* 50.

¹⁴³ ID., *Ueber den Humanismus* 109.

¹⁴⁴ ID., *o. c.* 106.

¹⁴⁵ ID., *Was heisst Denken?* (Tuebingen 1954) 79.

¹⁴⁶ ID., *o. c.* 94.

¹⁴⁷ ID., *Hebel der Hausfreund*⁶ (Pfullingen 1991) 19.

¹⁴⁸ ID., *o. c.* 25.

¹⁴⁹ ID., *o. c.* 23.

isso, «nós hoje vagueamos por uma casa do mundo, a que falta o amigo da casa», que de igual modo ponderasse o «edifício do mundo tecnicamente construído» e o mundo enquanto a casa destinada à nossa habitação originária. Vivemos a falta do poeta ou «amigo da casa», que pudesse pôr a salvo o próprio cálculo e a técnica, regressando «ao mistério aberto de uma naturalidade de novo experienciada da natureza»¹⁵⁰. O poeta como «amigo da casa» também constrói o universo mas sempre na defesa da habitação primeira do homem, com a nítida consciência de que o homem não vive segundo o paradigma da energia atómica mas morre, isto é, perde a sua essência mesmo quando for pacífico o uso desta energia. A razão está para «os autênticos construtores» no facto de este tipo de vida não ser um habitar poeticamente... nesta terra»¹⁵¹. O poético pertence ao habitar humano e, por isso, necessitamos de poetas, que «num sentido superior e abrangente» sejam os amigos «da casa do mundo»¹⁵². A linguagem dos poetas nada tem a ver com o instrumento de informação, que, mediante «a construção do cérebro electrónico», pretende pensar e traduzir inaugurando deste modo «a máquina da linguagem», que não é um simples aparelho de gravação, pois «regula e mede», através da sua energia e funções mecânicas, «o modo do nosso uso possível da linguagem». Por isso, pela primeira vez, a «máquina da linguagem» é «o modo de a técnica moderna se apoderar da tipicidade e do mundo da linguagem enquanto tal». Feita máquina, a linguagem industrializa-se e comercializa-se e, deste modo, é dominada a essência do homem, que se vê privado do poder autêntico da sua fala. Só a verdadeira palavra «mantém aberta a esfera em que o homem habita, na terra e sob o céu, a casa do mundo»¹⁵³. A palavra poética da habitação do mundo diz o cuidado da eco-filia e a experiência sapiencial da eco-sofia.

Na cadeia universal da produção técnica e no mercado de concorrência por ela alimentado não há lugar para o dom. Numa sociedade de permanente troca, parece que tudo se pode vender: os meios de consumo, os meios de produção, os meios de comunicação, a força de trabalho manual e intelectual, o uso dos corpos, as coisas banais, as coisas preciosas, as obras de arte. Porém, na nossa cultura, o dom continua a situar-se numa ética e numa lógica, que não são as do mercado e do lucro e que a estes se opõem e resistem. O dom «sem cálculo» funciona no

¹⁵⁰ ID., *o. c.* 24.

¹⁵¹ ID., *o. c. l. c.* Cf. D. PIERSON, «Sur l'Habitation poétique de l'Homme» in: *Heidegger Studies* 6 (1990) 107-113.

¹⁵² M. HEIDEGGER, *Hebel der Hausfreund* 25.

¹⁵³ ID., *o. c.* 29.

nosso imaginário como último reduto de uma solidariedade, de uma generosidade na partilha, que teriam caracterizado outras épocas da evolução da humanidade. Por isso, o dom transporta uma utopia, que se pode projectar tanto no passado como no futuro¹⁵⁴ e, neste fim de século, é o dom generoso e sem retorno que é solicitado para resolver problemas da sociedade. O que mais profundamente enlaça e reúne os homens, não pode ser objecto de negócio neste mundo de experiência de contrastes em que vivemos: a mesma sociedade, que liberta, como nenhuma outra, todas as forças e potencialidades dos indivíduos, induz os mesmos indivíduos à quebra da solidariedade para com aqueles mesmos de que se servem. Em síntese, «a nossa sociedade só vive e prospera à custa de um défice permanente de solidariedade»¹⁵⁵, o que obriga a repensar a problemática do dom e da generosidade na mudança da consciência exigida pela ética planetária.

Ao lado da actualidade de uma filosofia do dar esboçada por P. Natorp e enriquecida de densas intuições por M. Heidegger, merece destaque o *Ensaio sobre o Dom* (1923-24) de M. Mauss, que, após a Primeira Grande Guerra, evocava a generosidade antiga dos chefes celtas e germânicos para que a sociedade se não encerrasse na «razão fria do comerciante, do banqueiro e do capitalista»¹⁵⁶. Não basta apenas o registo do contrato social num mundo utilitário mas é necessária a solidariedade indispensável a toda a ordem social e emergente da subordinação dos interesses materiais a uma regra simbólica, que os transcende. Por isso, a obrigação da generosidade é a rocha de toda a moral possível e o núcleo de toda a sociabilidade, ao contrário do que pressupõe um improvável contrato social original, que se imaginou¹⁵⁷. Não é a partir da austeridade do credor implacável nem da consciência do devedor para sempre insolvente que se pode analisar o dom. Considerar o ser como credor do homem ao qual ele jamais poderá pagar a dívida de existir ou julgar-se a si mesmo credor de todos os direitos sobre a vida são na sua radicalidade duas formas de neurose em que o homem padece da impossibilidade de auto-realização: jamais pode pagar a dívida de servo ao credor inclemente, que é o ser, nem tão-pouco pode saciar a sua atitude reivindicativa de credor autónomo sem limites. A saída desta antítese é assegurada pela gratuidade do dom, que elimina a insolvência, e pela gratidão, que acolhe a dádiva e erradica

¹⁵⁴ M. GODELIER, *L'Énigme du Don* (Paris 1996) 288, 291-292.

¹⁵⁵ ID., *o. c.* 294.

¹⁵⁶ M. GODELIER, *o. c.* 11.

¹⁵⁷ A. CAILLÉ, «Ni Holisme ni Individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le Paradigme du Don» in: *Revue du MAUSS Semestrielle* 8 (1996) 23-24.

a exigência egóide insaciável ¹⁵⁸. Se persistirmos em falar de dívida, então o seu reembolso é a gratidão perante o dom gratuito da vida ou do ser. Da consciência agradecida nasce a possibilidade generosa de dar, que perpetua a recepção do primeiro dom e é, de certo modo, uma permanente retribuição, que não invalida a gratuidade. Ao experienciarmos o reconhecimento, ao retribuirmos na gratidão o dom recebido, somos já potencialmente doadores e, à maneira do nosso benfeitor, criamos, procriamos, fazemos obras. No dom recebido não se deve separar o dom da dívida, pois é a separação que, ao esquecer a generosidade do doador e a gratidão do donatário, faz do homem o eterno devedor insolvente ou o credor insuportável na sua avaréza e ingratidão. Assim, só aquele que está disposto a dar, pode perceber a generosidade donde procede o dom, que recebe reconhecido e retribui, por sua vez, encontrando prazer em dar, em empreender, em criar e procriar ¹⁵⁹. Só quem potencialmente vai reproduzir de algum modo o dom inicial e assumir o papel de doador, pode experimentar de bom grado o dom recebido como um benefício. O ciclo do dar, do receber e do retribuir torna-se, na sua liberdade, o testemunho humano da doação da bondade originária do ser: «Se não houver esta doação primeira, reconhecida como radicalmente boa, tudo o que se segue, se desmorona como um castelo de cartas e toda a economia do dom fica colocada sob o signo da desconfiança, do ressentimento, da rejeição ¹⁶⁰. Na prossecução da Hermenêutica Dialógica Ecuménica já visível nas relações entre Heidegger e o Oriente ¹⁶¹, o estudo do sentido e prática do dom nas diferentes culturas do planeta convida a filosofia a repensar neste tempo de carência a temática do dom. Seguindo «um método preciso de comparação», M. Mauss escreveu o seu *Ensaio sobre o Dom* a partir de investigações realizadas na Polinésia, Melanésia e Noroeste Americano ¹⁶² e, nesta mesma intenção, M. Godelier, após a leitura da obra de Mauss, percorreu a Melanésia e a Nova Guiné para escrever o seu livro *O Enigma do Dom*, enquanto novos estudos apareceram sobre o sistema do dom hebraico, as doações aos mosteiros do Ocidente Medieval, o dom e

¹⁵⁸ J. DEWITTE, «Il ne fallait pas. Notes sur le Don, la Dette et la Gratitude» in: *Révue du MAUSS Semestrielle* 8 (1996) 102-103.

¹⁵⁹ ID., *o. c.* 106.

¹⁶⁰ ID., *o. c.* 113.

¹⁶¹ M. B. PEREIRA, «Hermenêutica e Desconstrução» in *Revista Filosófica de Coimbra* 6 (1994) 229-292.

¹⁶² M. MAUSS, «Essai sur le Don. Forme et Raison de l'Échange dans les Sociétés Archaïques» in: ID., *Sociologie et Anthropologie*⁷ (Paris 1997) 149.

sacrifício no Magrebe ¹⁶³ e a problemática geral do sacrifício, do dom e do interesse ¹⁶⁴. No ponto de vista filosófico, o fenómeno do dar só poderia surgir em Heidegger após a transformação do método fenomenológico do seu mestre Husserl em acesso hermenêutico ao ser, que se mostra a partir de si mesmo e onde estaria o sentido profundo da tão proclamada «ida até às próprias coisas». Por esta novidade heideggeriana, a Ontologia torna-se a verdadeira Fenomenologia não por justaposição mas por coincidência, como Heidegger já afirmara em 1925: «Não há uma Ontologia ao lado de uma Fenomenologia mas, pelo contrário, a Ontologia como ciência não é outra coisa senão a Fenomenologia» ¹⁶⁵. Neste sentido, Heidegger permanece sempre fenomenólogo e a Fenomenologia é a filosofia do seu caminho. Por isso, esta jamais se exaure em qualquer realização histórica mas pode concretizar-se sempre de novo e de modo mais originário, não perde o seu sentido mesmo quando o seu nome é omitido para deixar «anónimo... o caminho do pensamento» ¹⁶⁶. A razão de a possibilidade superior da Fenomenologia permanecer sem nome é apontada por Heidegger em *O Meu Caminho para a Fenomenologia* (1963): A Fenomenologia tem possibilidades de se mudar ao ritmo dos tempos «para corresponder à exigência do que há que pensar. Se experienciarmos e mantivermos assim a Fenomenologia, então ela pode desaparecer como título mas em favor do tema do pensamento, cuja manifestação permanece um mistério» ¹⁶⁷. Sendo a meditação do dar uma exigência dos nossos dias, a Fenomenologia do dom, que lhe corresponde, prossegue uma pista relevante do pensamento heideggeriano. O facto, enquanto produto remete para um fazer, um produzir inicial, que tanto pode ser o constituir em sentido idealista como a cadeia contínua de produção e domínio da técnica. Como dado, o facto tem na sua raiz o dar, que, na sua visita, transcende ou excede as ideias e as imagens, que a própria consciência constrói sobre si mesma, os outros e o mundo. Por isso, é possível integrar numa nova Ontologia do excesso as análises valiosas de J.-L. Marion, recusando purificar a Fenomenologia de toda a

¹⁶³ VARIOS, «L'Obligation de Donner. La Découverte sociologique capitale de Marcel Mauss» in: *La Revue du MAUSS Semestrielle* 8 (1996) 220-242, 243-266, 267-276.

¹⁶⁴ Cf. VARIOS, «À quoi bon sacrifier? Sacrifice, Don et Intérêt» in: *La Revue du Mauss Semestrielle* 5 (1995).

¹⁶⁵ M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Marburger Vorlesungen vom SS 1925*, GA 20 (Frankfurt/M. 1979) 20.

¹⁶⁶ ID., *Unterwegs zur Sprache* 121.

¹⁶⁷ ID., *Zur Sache des Denkens* 71.

contaminação ontológica para dizer a doação, o apelo e a promessa no estilo do filósofo francês ¹⁶⁸. Segundo o critério da doação, Marion distingue três figuras originais de fenomenalidade: fenómenos pobres de intuição, que reclamam apenas uma intuição formal em Matemática ou uma intuição categorial em Lógica; fenómenos de direito comum, que se definem segundo as variações do preenchimento da intuição, que a maior parte das vezes é inadequado e, por isso só parcialmente confirma a intenção e o seu conceito; fenómenos saturados, em que a intuição «submerge sempre a expectativa da intenção» e a doação modifica as características comuns da manifestação de tal modo que o conceito já não pode ordenar a intuição transbordante e a intenção não pode prever o fenómeno. Daí, a importância da doação dos fenómenos saturados numa fenomenologia do dom: «A doação, doravante à medida do excesso da intuição sobre a intenção, já se não define segundo o que o conceito ou o horizonte lhe atribuem mas pode desenvolver-se indefinidamente...», antecipando toda a limitação e todo o horizonte ¹⁶⁹. Neste contexto, distinguem-se quatro tipos de fenómenos saturados ou paradoxos, que jamais se enquadram num horizonte nem nos domínios do eu: o acontecimento histórico, a obra de arte, a vida afectiva singular e única do homem concreto e a ícone, que jamais se dá como espectáculo numa intuição imediata mas à maneira de «olhar invisível» e de rosto, que silenciosamente pesa sobre o interlocutor, que de eu dominante se converte em testemunha ¹⁷⁰. Em vez do ser, aparece o conceito de fenómeno saturado ¹⁷¹, caracterizado por um excesso de intuição e doação do que desde si mesmo se dá e mostra, sobre intenção, o conceito e o visado intencionalmente no estilo de Husserl e sobre as categorias e os princípios kantianos do entendimento, não se deixando, portanto, integrar dentro do quadro da quantidade, da qualidade, da relação e da modalidade. Longe de poder constituir o fenómeno, o eu experimenta-se paradoxalmente constituído por ele, porque já não dispõe de nenhum ponto de vista hegemónico sobre a intuição, que, pelo contrário, o submerge num dilúvio intuitivo, onde o passado tem a sua voz. Destituído do cargo de constituinte de fenómenos e reduzido a um constituído, o eu descobre-se presidido pelo fenómeno saturado e essencialmente surpreendido por um

¹⁶⁸ J.-L. MARION, *Reduction et Donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie* (Paris 1989) 296.

¹⁶⁹ ID., *Étant Donné. Essai d'une Phénoménologie de la Donation* (Paris 1997) 309-315.

¹⁷⁰ ID., *o. c.* 318-324, 296-300.

¹⁷¹ ID., «Le Phénomène Saturé» in: VARIOS, *Phénoménologie et Théologie* (Paris 1992) 79-128. ID., *Étant donné* 280-325.

acontecimento mais original, que o desprende de si, o interpela e de que ele se torna testemunha ¹⁷². Liberto de qualquer horizonte imposto e do poder configurador do Eu constituinte, o excesso do fenómeno saturado ou fenómeno sem qualquer reserva aparece verdadeiramente em si e a partir de si mesmo. A este aparecimento puro de si e a partir de si, que é o alvo da Fenomenologia, sem submissão a qualquer predeterminação, que o desfigure, chama J. L. Marion revelação do fenómeno tomado na sua acepção plena ¹⁷³. Neste contexto, o dado dá-se de facto a partir de si mesmo e mostra a sua doação, desdobrando-se de certo modo, pois é o dado enquanto fenómeno, que termina a redução no seu último estádio. Praticada assim a redução da fenomenalidade à doação, podem descrever-se os fenómenos saturados de intuição, que se chamam paradoxos pelo excesso sobre as categorias e os princípios do entendimento de Kant e pela transformação do eu em testemunha do dado e da sua doação ¹⁷⁴. Deste modo, o sujeito cede o lugar ao donatário e à sua capacidade de receber e de se receber a si mesmo a partir do que recebe ¹⁷⁵. Fenómeno autêntico é, portanto, o que se mostra em e desde si, como escrevera Heidegger («deixar ver a partir de si mesmo o que se mostra e do modo como se mostra a partir de si mesmo») ¹⁷⁶, devendo este «si» previamente dar-se, chegar, para se mostrar e aparecer. Para ir até às coisas é preciso que elas se mostrem em e a partir de si mas, para que se mostrem deste modo, é necessário que previamente se dêem a nós ou cheguem até nós e nós as aceitemos. Daí, o tema único da Fenomenologia de Marion... «O que se mostra, dá-se primeiramente» ¹⁷⁷.

A sombra da troca e do modelo económico paira sobre o *Ensaio sobre o Dom* de M. Mauss de tal modo que é necessário libertar a doação do modelo económico de troca. Por isso, é forçoso renunciar ao horizonte económico da troca e das suas distorções empíricas para interpretar o dom a partir do horizonte da própria doação ¹⁷⁸, que por si e desde si mesma dá sem interesse, despojando-se de si mesma, ao privar-se de algo sem intenção de preço nem de retribuição, numa oblação pura e simples do dom a fundo perdido. A redução do donatário — dar sem olhar a quem — permite o aparecimento puro do dom sem acepção de pessoas, indiferente

¹⁷² ID., *Le Phénomène Saturé* 121-122.

¹⁷³ ID., o. c. 124; ID., *Étant Donné* 325-342.

¹⁷⁴ ID., *Étant Donné* 302 ss.

¹⁷⁵ ID., o. c. 343-438.

¹⁷⁶ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 34.

¹⁷⁷ J.-L. MARION, *Étant Donné* 10.

¹⁷⁸ ID., o. c. 119.

ao mérito e demérito, sem qualquer intenção de reciprocidade. Por isso, «mesmo sem donatário, o dom realiza-se, porque basta que ele se dê para que se mostre»¹⁷⁹. Também a suspensão do doador, que, por hipótese, morreu ou permanece incógnito, não retira ao dom a sua essência de dom, pois o doador não dá para que ele e os outros saibam que ele dá mas para simplesmente dar, nem mais nem menos... «Se o dom só se dá absolutamente a fundo perdido, a consumação do dom exige, de facto, positivamente a perda do doador, não apenas no sentido de o doador perder irremediavelmente aquilo que ele dá mas também no sentido de ele perder a própria possibilidade do reconhecimento. A perda ôntica de si, o sacrifício, tornam-se então uma simples consequência deste esquecimento de si do doador». Na linha do abandono e da imolação místicas do sujeito, que M. Heidegger perfeitamente conheceu¹⁸⁰, «o doador doa tanto mais perfeitamente quanto mais renuncia ao regresso à identidade consigo mesmo, isto é, quanto mais ele renuncia não só à consciência de si — *cogitatio sui* — mas à própria *cogitatio*», que, no seu íntimo, reconduz a si tudo o que ela pensa¹⁸¹. Nesta linha de despojamento, a doação dá sempre e apenas o que o doador deixa de si mesmo, ao retirar-se, ao desaparecer, ao ficar desconhecido e anónimo no seu dar. Nesta ausência do doador, o donatário jamais pode retribuir, fica irremediavelmente endividado e insolvente. Ao reconhecer a sua dívida, a consciência do donatário torna-se consciência de si, portadora de um dom, que tem a marca do doador ausente. A consciência de recepção do dom é consciência de dívida e de reconhecimento de dívida perante o doador ausente¹⁸².

Mesmo com a suspensão ora do doador ora do donatário, o dom continua dom sem necessidade de recorrer à eficiência cruzada dos dois. Tão-pouco o dom coincide com os objectos ou com a sua transferência¹⁸³, pois pode realizar-se sem eles, como no caso de uma promessa, uma reconciliação ou uma amizade. Esta des-coisificação do dom, que evoca o ser enquanto «nada» de sendo de M. Heidegger no posfácio a «Que é a Metafísica?», «não impede contudo... o dom de se exercer em pleno», de modo perfeitamente simbólico e irreal, para além dos índices ou suportes materiais e objectivos, que acompanham por vezes o dom. De facto, quanto maior for a riqueza oferecida no dom, menor é a sua visibilidade

¹⁷⁹ ID., *o. c.* 136.

¹⁸⁰ Cf., M. B. PEREIRA, «Hermenêutica e Desconstrução» in *Revista Filosófica de Coimbra* 6 (1994) 229-292.

¹⁸¹ J.-L. MARION, *o. c.* 141.

¹⁸² ID., *o. c.* 141-143.

¹⁸³ ID., *o. c.* 147-152.

como coisa e a título de objecto, isto é, menos o objecto, que o torna visível, corresponde à consumação fenomenal do dom¹⁸⁴. J.-L. Marion escolhe três exemplos paradigmáticos — o dom do poder, o da entrega pessoal a outrem e o dar a palavra — para concretizar a sua tese. O poder, que se transmite a um herdeiro ou a um eleito, não é um objecto nem uma soma de objectos mas «uma relação nova e absolutamente única ao conjunto inumerável e desmesurado de objectos e de sendos». À semelhança do inobjectivável e meta-problemático de Heidegger, esta relação não é, «rigorosamente, nada de óptico nem de objectivo e, por isso, «não pode em si mesma transferir-se nem entregar-se «como se fosse um sendo ou objecto». As insígnias do poder, que se entregam, não dão o poder mas apenas o simbolizam, pois, enquanto insígnias, são objectos e não podem dar mais do que aquilo, que elas mesmas são. A diferença heideggeriana entre sendo e «nada» abre-se agora entre «objectos» e «o modo de irrealidade», segundo o qual o poder se mostra. Assim, «o mistério do poder» está para além das suas insígnias e é «aquela instância sem nome nem realidade, que se pode chamar prestígio ou glória». Por isso «dar o poder» é transmitir, mediante símbolos, «o dom inobjectivável de um império sobre os objectos»¹⁸⁵.

O segundo exemplo é o da doação pessoal a outrem, que nada tem a ver com a transferência de propriedade de um objecto nem com o preço num sistema de troca, pois mudança de propriedade e troca fazem do corpo humano um simples objecto de mercado ou de comércio, roubando-lhe o sentido do dom. Quanto mais económica e comercial for a entrega do corpo, «menos eu o dou: o meu corpo entrega-se, o meu coração reserva-se, não se dá»¹⁸⁶. Para tornar visível «o dom inobjectivável» do corpo recorre-se ao anel, que, à semelhança do elo de uma cadeia, simboliza que dois se dão, sem que o ouro dos respectivos anéis ultrapasse na sua materialidade o estatuto de mero símbolo real daquilo, que foge a toda a medida material e objectiva.

O terceiro exemplo é o da palavra dada. Quando damos a palavra, não entregamos qualquer objecto nem prometemos qualquer sendo ou coisa mas «damos verdadeiramente um dom constatável, tangível», que se torna visível na eliminação da mentira e da dúvida sobre a sinceridade do nosso comportamento, isto é, damos confiança¹⁸⁷. Sem coincidir com qualquer objecto particular, dar a palavra pode modificar radicalmente o estatuto

¹⁸⁴ ID., *o. c.* 149.

¹⁸⁵ ID., *o. c. l. c.*

¹⁸⁶ ID., *o. c.* 150.

¹⁸⁷ ID., *o. c.* 151.

de cada um dos objectos em causa, ajustando-se à palavra dada. Por isso, «dar a palavra» não tem o sentido de uma palavra teórica, que adequasse os enunciados às coisas mas de uma veracidade prática, que adequa as coisas à promessa feita a alguém, podendo neste caso universalizar-se, pois «a veracidade assim provocada pode estender-se a todo o sendo ou objecto, porque ela não se identifica com nenhum e opera sobre o seu estatuto, não sobre o seu conteúdo»¹⁸⁸. Por não ser coisa nem sendo, a «irrealidade da palavra dada» vai-se confirmando na sua temporalidade própria, porque «dar a palavra» implica certamente mantê-la até ao termo do compromisso e, no sentido forte da palavra, até ao fim da vida. Toda a palavra dada «realiza-se em cada instante, ao realizar-se sem fim, mas nenhum dos seus objectos acidentais consoma em qualquer instante o objectivo de «permanecer fiel ao que foi dito». Nenhum objecto ou sendo efectua a «possibilidade estrita» da palavra dada, sempre aberta a um cumprimento futuro. A palavra dada é dom, cuja veracidade possibilita a relação intersubjectiva, rege objectos e sendos mas não se dá como objecto nem sendo¹⁸⁹. Tais dados puros como o dom do poder, o do corpo e o da palavra dada, simultaneamente vazios e saturados, não-ónticos e «irreais», confirmam a regra de fundo do verdadeiro dar: quanto mais elevado se mostrar um dom, tanto menos se realiza como um objecto e mediante a transferência de propriedade. De facto, só os dons primários e os mais pobres coincidem totalmente com uma transferência de objectos. Quanto mais o dom se radicaliza, mais se desmaterializa e perde o elemento intuitivo, mais o objecto se reduz ao papel abstracto de suporte, de ocasião, de símbolo. O mais profundo do dom, o seu excesso é um «nada», quando posto em paralelo com as coisas e os objectos, porque ele jamais se reifica¹⁹⁰. Assim, o dom não se realiza na transferência de propriedade do objecto eventual mas na «decisão imaterial» prévia, na liberdade que decide dar sem retribuição, segundo a lógica da doação. O objecto eventual ou o sendo material permanece idêntico a si mesmo, indiferente à possibilidade de se tornar dom mas o doador futuro pode considerá-lo um dom possível ou capaz de ser dado, mudando-lhe o modo de aparecimento, isto é, o que para muitos continuará um bem, que se deve possuir, para o doador aparece como algo, que se deve dar. A relação de doação apodera-se do objecto, tornando-o doável e do doador, vinculando-o ao dever de o dar. Esta relação de doação surge de quando em quando, «imprevisível e silenciosa», apoderando-se de um olhar «entre uma multidão de outros,

¹⁸⁸ ID., *o. c. l. c.*

¹⁸⁹ ID., *o. c. l. c.*

¹⁹⁰ ID., *o. c. l. c.*

que se limitam a possuir e a comercializar», e perante um bem, que impõe, pelo menos a esse olhar, o dever de dar. É então que a doação num relâmpago abre um horizonte novo de visibilidade e que o doador potencial experiencia o peso da doabilidade ou potencialidade positiva do fenómeno, que exige de per si passar ao estado de dom ou dar-se. É esta exigência de doação do fenómeno que faz o dom e não o doador, que lhe responde ou não ¹⁹¹. Tal exigência de doação ou doabilidade atinge o seu ponto alto, quando o eu, na situação de doador, se descobre irremediavelmente donatário, isto é, endividado. O dom começa e, de facto, acaba, quando o doador toma consciência de dever algo a alguém e se reconhece na situação de donatário e de devedor. Daí, o dever de dar: «O dom surge quando o doador potencial suspeita de que outro dom (recebido mas ainda não percebido) o precedeu, ao qual ele deve alguma coisa e tem de retribuir, de responder». Ao decidir dar, o doador potencial responde à doabilidade, de que já foi beneficiário e se sente devedor ¹⁹². Paralelamente, o acto de receber um dom não consiste na transferência de propriedade nem no objecto recebido mas «na aceitação ou de preferência na própria aceitabilidade deste dom» ¹⁹³. Na verdade, o dom mostra-se a fim de conquistar a sua recepção por parte do donatário. Ora, receber implica também aceitar aquilo que se não esperava e expor-se à contingência imprevisível de um acontecimento. Além disso, o dom traz-nos também o que se não desejava e até aquilo que se temia. Por isso, a aceitabilidade implica expor-se à contingência do acontecimento, à sua imprevisibilidade e indisponibilidade. Decidir receber o dom exige em muitos casos pôr entre parêntesis o desejo de possuir, a busca do interesse próprio e, sobretudo, a renúncia à autonomia de «eu não devo nada a ninguém». Decidir receber um dom impõe a aceitação da consciência de dívida, do reconhecimento da gratuidade do dom e da vinculação ao dom recebido. Nesta decisão, o dom tem prioridade, porque «é preciso que o dom, pela atracção e o prestígio da sua fenomenalidade, decida o donatário a aceitá-lo, isto é, a conduzi-lo a sacrificar a sua autarcia para o receber» ¹⁹⁴. Porque o dom se dá desde si mesmo sob as variantes da doabilidade e da aceitabilidade, pode o doador e o donatário decidir-se dar e aceitar o dom, respectivamente. Porque o dom se dá em primeiro lugar, ele exige que o doador e o donatário se entreguem a ele, dando e recebendo segundo uma Hermenêutica em que o sentido provém

¹⁹¹ ID., *o. c.* 154.

¹⁹² ID., *o. c.* 155.

¹⁹³ ID., *o. c. l. c.*

¹⁹⁴ ID., *o. c.* 160.

primariamente do dom, como, aliás, a decisão do doador e a do donatário ¹⁹⁵.

Para Heidegger, o ser como «fenómeno originário» mostra-se a partir de si mesmo a um olhar adrede preparado e, porque é dádiva, dá-se a si mesmo, atravessando a pluralidade dos seus modos de aparecimento. Só ultrapassando o sistema interactivo das causas, se encontra o dom gratuito do ser de cada uma. Por isso, é o dar originário que tudo reúne. Enquanto o furor economicista divide e elimina os homens, o dar generoso, ao reactualizar o primado do «bonum diffusivum sui» como propriedade transcendental do ser, congrega-os numa terra solidária e num ethos planetário. Também o universo na sua facticidade é difusão temporal e gratuita de um dar inicial, que tudo parece abranger. Na raiz da confiança originária há o sentimento de recepção do valor gratuito, que chega independentemente de qualquer determinismo e precedendo toda a função, há a experiência gratificante do que vale por si e transcende o domínio das funções e da utilidade. Esta experiência do que vale sem condições, antes de qualquer utilidade ou função, é a do excesso, que negativamente conhecemos na destruição da vida e no aviltamento do homem e mediata e imperfeitamente na possibilidade fragmentária das nossas fulgurações de sentido e implicitamente na ortopraxis do nosso total e incondicionado empenhamento na humanização plena da sociedade e da história. Como o dom, a dignidade do que vale, designa um fenómeno originário, que se não realiza apenas numa esfera privilegiada da realidade, mas de modo análogo nas mais díspares regiões da natureza e da vida ¹⁹⁶. A rosa de A. Silesius precede as razões suficientes da lógica causal, desconstrói as razões da subjectividade, porque no seu florescer se revela a gratuitidade do ser como dom que se entrega: «A rosa é sem porquê; ela floresce porque floresce. Ela não se refere a si mesma, não pergunta se nós a vemos» ¹⁹⁷.

¹⁹⁵ ID., *o. c.* 160-161.

¹⁹⁶ R. SPAEMANN, «Ueber den Begriff der Menschenwuerde» in: ID.; *Das Natuerliche und das Vernuenftige. Ansaetze zur Anthropologie* (Munchen 1987) 88-89, 81.

¹⁹⁷ M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*⁷ (Pfullingen 1992) 68.