

CAMINHANTES

UM ITINERÁRIO FILOSÓFICO

MARCELINO AGÍS VILLAVERDE

TRADUÇÃO:
MARIA LUÍSA PORTOCARRERO
PAULA PONCE DE LEÃO

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

Esta é uma obra que aborda a situação atual do homem no mundo, confrontando-a com outras épocas. Concentra-se na problemática da vida e das suas múltiplas encruzilhadas que interpelam a Filosofia atual a agenciar na linguagem e na poética um caminho para exprimir o inexpressável e um itinerário de sobrevivência. Procura-se neste texto uma Filosofia que acompanhe o mundo a vida, na linha do movimento fenomenológico e sua conversão hermenêutica.

Caminhantes, encara de um ponto de vista filosófico os graves problemas suscitados pela violência, pela globalização e ainda pela solidão do homem de hoje

ΦDEIA

I
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS
U

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

DIREÇÃO

Maria Luísa Portocarrero
Diogo Ferrer

CONSELHO CIENTÍFICO

Alexandre Franco de Sá | Universidade de Coimbra
Angelica Nuzzo | City University of New York
Birgit Sandkaulen | Ruhr-Universität Bochum
Christoph Asmuth | Technische Universität Berlin
Giuseppe Duso | Università di Padova
Jean-Christophe Goddard | Université de Toulouse-Le Mirail
Jephrey Barash | Université de Picardie
Jerôme Porée | Université de Rennes
José Manuel Martins | Universidade de Évora
Karin de Boer | Katholieke Universiteit Leuven
Luís Nascimento | Universidade Federal de São Carlos
Luís Umbelino | Universidade de Coimbra
Marcelino Villaverde | Universidade de Santiago de Compostela
Stephen Houlgate | University of Warwick

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEÇÃO GRÁFICA

Imprensa da Universidade de Coimbra

PRÉ-IMPRESSÃO

Jorge Neves

PRINT BY

KDP

ISBN

978-989-26-1759-6

ISBN DIGITAL

978-989-26-1760-2

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1760-2>

AGÍS VILLAVERDE, Marcelino, 1963-
Caminhantes : um itinerário filosófico. – (Ideia)
ISBN 978-989-26-1759-6 (ed. impressa)
ISBN 978-989-26-1760-2 (ed. eletrónica)
CDU 1

CAMINHANTES

UM ITINERÁRIO FILOSÓFICO

MARCELINO AGÍS VILLAVERDE

TRADUÇÃO:

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO

PAULA PONCE DE LEÃO

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

(Página deixada propositadamente em branco)

ÍNDICE

Introdução	11
------------------	----

PRIMEIRA PARTE: A CONDIÇÃO ITINERANTE

Capítulo I – Caminhantes	19
1. Filosofia do caminho	20
2. O caminho da Filosofia	28
Capítulo II – A Educação ou o Caminho para Chegar a Ser Homem	39
1. Aprender a crescer	41
2. Valores na educação	46
3. Diálogo como ética educativa	55
Capítulo III – A Responsabilidade como Itinerário Interior	61
1. Juventude de um velho conceito	62
2. A Responsabilidade que nos humaniza	64
3. Condenados à responsabilidade	66
a) O Cuidado de si	67
b) O Cuidado do outro	69
c) O Cuidado das coisas	71
4. O nosso desafio	72
Capítulo IV – A Morte. Final do Caminho?	75
1. Entre Filosofia e Religião	76
2. Vivências da morte	82
3. O Amor: a última fronteira	87

SEGUNDA PARTE: ENCRUZILHADAS DO MUNDO DE HOJE

Capítulo V – As Fronteiras da Globalização. O Homem Descobre a Terra	91
1. O Termo e os seus termos	92
3. Máscaras do mito	95
4. Glocalização	99
5. Os excluídos	103
6. A ditadura da solidariedade.	107
7. Um mundo sem fronteiras?	113
Capítulo VI – Filosofia e Violência. Será o Futuro Possível?	115
1. Paradoxos da condição humana	116
2. O Filósofo e violência.	118
3. As novas perspectivas sociais	121
4. A democracia e o futuro de paz	126
Capítulo VII – Valores Esquecidos da Vida Quotidiana	131
1. Pensamento e vida	132
2. Vida Ordinária e Vida Extraordinária.	134
3. Filosofias da vida quotidiana	136
a) Fenomenologia e mundo da vida: Husserl	137
b) Vida e valores em textos literários	140
c) A vida através de textos filosóficos.	145
4. A Ética como laboratório de valores	147
Capítulo VIII – A Solidão de um Mundo Sem Sujeito. O Homem Despido	151
1. Nostalgia de Deus	152
3. Da metafísica à tecnociência.	154
4. Posmodernidade e pensamento enfraquecido.	160
5. A Linguagem: A última casa do ser.	161

TERCEIRA PARTE: CAMINHOS DA LINGUAGEM

Capítulo IX – Os Caminhos da Interpretação	167
1. A propósito de Hermes	169
2. Um novo conceito para uma nova filosofia	170
3. Linguagem e interpretação	174

Capítulo X – A Razão Poética: María Zambrano	181
1. A Viragem linguística da Filosofia.	181
2. Uma filosofia com nome de mulher	184
3. Poesia e pensamento	186
4. Como expressar o inexpressável?	188
5. A razão poética	191
Capítulo XI – Martin Heidegger: O Poeta do Ser.....	195
1. O Ser da linguagem	197
2. A Linguagem do ser.	202
Capítulo XII – A Rebelião das Metáforas.	211
1. A Metáfora Viva: Paul Ricoeur.	213
2. Metáfora e metafísica: Martin Heidegger.....	218
3. Uso e abuso da metáfora	224
Epílogo: Elogio da felicidade <i>sustentável</i>	233

(Página deixada propositadamente em branco)

Dedicatória:

A Luisa Portocarrero Ferreira da Silva
e Paula Ponce de Leão, amigas e colegas, pela sua amizade

(Página deixada propositadamente em branco)

INTRODUÇÃO

Caminhantes. Estranho título para um livro que, na verdade, dialoga com o homem atual e o seu mundo! Mas, se fosse possível chamar-se de outra maneira, o leitor potencial, antes de abrir as suas páginas e para não se espantar, poderia pensar noutros nomes. Em certo sentido, não deixaria de ter razão. Uma consulta superficial ou distraída sobre a obra, poderá criar a ilusão de que se trata de um livro de viagem e turismo ou talvez de um guia para peregrinos.

Os leitores habituados não tardarão a associar este título a um género próximo do religioso por ser, talvez, uma metáfora do Caminho ou uma abordagem da vida espiritual de um crente.

Também poderão ser lembrados títulos como o do piedoso *“Itinerarium mentis in Deum”* de São Boaventura ou, ainda, de outros autores cristãos que descrevem a vereda estreita e angustiante que conduz à santidade.

Nada disso o leitor poderá encontrar nestas páginas, mesmo que se trate, até certo ponto, do livro de um peregrino que percorreu um trecho desse caminho que é a vida.

Vida colocada à disposição daquelas almas inquietas que querem dar algum sentido às suas vidas e aos seus mundos ou, simplesmente, ampliar a sua experiência vital acolhendo as intimidades que outro ser, menos poderoso que ele, já expressou por escrito.

Assim, deste ponto de vista, é um livro de viagem através da condição do homem moderno, que se detém com alguma brevidade em algumas dessas questões interrogantes e complexas que o futuro nos coloca.

Mas não é um livro piedoso porque não oferece a salvação de ninguém e menos ainda do homem reflexivo, instalado numa atitude intelectual de permanente fuga, de extravio e até de enfrentamento, não obstante, a claudicação do ceticismo. Assim colocada a questão, não encontraremos nestas páginas soluções definitivas para problemas universais, mas apenas considerações guiadas pelo desejo de compreender.

Há livros que começam a ser escritos a partir do próprio título, indicando não apenas o tema que será objeto de reflexão e estudo, mas também a posição do seu autor e, inclusivamente, o espírito com o qual foram escritos.

No ato de dar o título de *Caminhantes* a um livro que versa, em primeiro lugar, sobre a condição humana nada pode levar ao engano: o autor está nele incluído, falando a partir de um horizonte dividido que é a própria vida em movimento. É o nosso caminho que começa com um duplo nascimento: para a vida e para o mundo.

O primeiro é um facto biológico que nos iguala aos outros seres vivos; o segundo, pelo contrário é um facto social institucionalizado pela educação, convertida hoje numa subtil tecnologia sou um diletante. A educação aponta-nos o caminho para chegarmos a ser homens, que é nada mais do que o caminho para nos tornarmos responsáveis por nós mesmos, pelo outro e pelo mundo. E, por fim, a morte que para muitos é a culminação de um caminho e para outros é o começo de um outro itinerário que termina nas eternas ansiedades da imortalidade do homem.

Como em todo o caminho, também neste, encontraremos encruzilhadas que são os verdadeiros desafios de qualquer caminhante. Escolhas tratadas na segunda parte, nas quais aparece, novamente, o ser humano, mas desta vez enfrentando questões angustiantes do nosso tempo.

É responsabilidade de todos pensá-las e na medida das nossas possibilidades ou talvez também das nossas forças, contribuir para resolvê-las. Vivemos num mundo globalizado no qual não são fundamentalmente as mudanças e os problemas, que preocupam, mas sim a dimensão que agora alcançaram. As formas de organização social e política de anti-

gamente são hoje inoperantes. Também a Ética deve mudar porque os efeitos da ação humana podem afetar a humanidade inteira, durante gerações.

Mais do que um convite a ser moral, o filósofo deve agir com a voz de uma consciência coletiva que nos recorde permanentemente que o mal continua a existir no mundo. Por todo o lado contemplamos paisagens macabras, fruto de uma violência que ameaça o futuro. Para o bem ou para o mal, prescindimos de qualquer tipo de tutela moral e talvez pela primeira vez na história, o homem não apenas está só como também corre o risco de não se encontrar a si mesmo e de não descobrir os perfis da sua identidade e individualidade. Nesta situação impõe-se recuperar os pequenos valores quotidianos, os únicos de dimensão verdadeiramente humana, que podem substituir temporariamente o vazio moral do ser humano ocidental, demasiadamente ocupado em adquirir e aprovisionar bens de consumo de curto e médio prazo que sustentam não apenas um sistema económico, mas também toda uma forma de entender a vida.

São estas encruzilhadas, no fundo frutos da falta de comunicação ou da incomunicação humana, que levaram a filosofia contemporânea a procurar na linguagem uma nova forma de sobrevivência. Uma modalidade de encontro no instável conflito de interpretações entre os múltiplos discursos sobre a realidade. Diz-se que vivemos na era da informação e das comunicações e esta abundância de estímulos comunicativos pode explicar uma generalização da surdez como enfermidade pós-moderna.

É tal o acumular de informações e mensagens que frequentemente acabam por converter-se em ruído. Isto é algo certamente preocupante porque a voz do outro não ultrapassa o limiar do audível e, num estado como o encontrado, é impossível também ouvir essa outra voz que antes chamávamos consciência, sem a qual o ser humano é inconcebível.

É preciso compreender o outro, a si mesmo e ao mundo. Por meio desta compreensão o nosso tempo conheceu um desenvolvimento espe-

tacular de uma filosofia da compreensão que explorou as múltiplas possibilidades expressivas que a linguagem oferece ao pensamento. Deixando de lado qualquer prejuízo disciplinar e promovendo uma interseção frutífera de discursos entre a dimensão poética e a dimensão especulativa, duas metades do homem agora reunidas.

Foram muitos os que elevaram a sua voz para reivindicar a pertinência de um pensamento poetizante e de uma poesia pensante para poder chegar ao ser, mas talvez ninguém com tanta veemência como o filósofo alemão Martin Heidegger, o primeiro que decide colocar-se a caminho da linguagem (*Unterwegs zur Sprache*), intuindo que somente assim encontraríamos o obscuro e complicado sentido do ser.

Um caminho seguido por uma ampla lista de filósofos que materializaram uma autêntica viragem linguística do pensamento contemporâneo.

Estamos todos em dívida para com eles pois eles devolveram-nos a esperança no futuro através da possibilidade de um diálogo fecundo do homem com o homem, das culturas mais distantes e distintas, isto é, a possibilidade da aceitação da diferença como sinal de identidade. Até ao ponto em que voltámos a aspirar àquilo que desde as origens da filosofia foi o fim mais elevado do homem: a conquista da felicidade. Uma felicidade que se bem que não seja absoluta e plena, porque nada disso existe neste mundo, se pode considerar como sustentável, construída com fragmentos, retalhos sussurrantes dos nossos momentos de encantamento. Uma felicidade humilde, mas ao fim e ao cabo felicidade.

Uma vez, alguém me disse que há dois tipos de filósofos: os que cultivam as grandes cooperativas do pensamento universal e os que cuidam de um pequeno jardim muito próprio. Escrevi este livro com a clara consciência do jardineiro que não aspira a uma produção industrial mas sim a obter pequenos frutos de valor artesanal. Uma produção ecológica e não contaminante que mesmo que ofereça pouco será sempre autêntico. Escrevi-o, e porque não dizê-lo, em Santiago de Compostela, meta de um caminho de peregrinação que foi seguido por milhões de almas ao longo da história. Suponho que também esta tradição itinerante tenha

impregnado as páginas que agora ofereço com a generosidade de quem sabendo que dá pouco, dá tudo o que tem, algo que é de agradecer em tempos tão carenciados.

(Página deixada propositadamente em branco)

PRIMEIRA PARTE

A CONDIÇÃO ITINERANTE

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO I • CAMINHANTES

Entre as metáforas mais lembradas, talvez até entre as mais mencionadas, estão aquelas que nos falam da vida do homem, do seu caminho e do caminhar. A condição humana é efêmera, mas obriga-nos a fazer a nossa vida. Este fazer é vital porque convoca-nos a estabelecer um itinerário, a traçar um caminho, a eleger e a rejeitar possibilidades que produzem um itinerário singular. O caminho representa para o homem um desafio, uma aventura, desgraçada ou feliz, forjada nas pequenas determinações quotidianas, herdeira do rumor fantasmagórico do passado e dos incômodos e demónios do futuro. Trata-se de um caminho impossível de ser traçado a régua e esquadro, que não se vende pré-fabricado nem tão pouco podemos adquiri-lo em segunda mão.

É a nossa vida, o nosso caminho. Gratuito e difícil. Limitado e livre. Instintivamente conservador e razoavelmente audaz. Talvez por isso o homem faz geralmente um balanço da sua vida no final dos seus dias, num exercício vão de autocomplacência, mas de modo nenhum inútil. A sua aspiração a deixar uma marca indelével, para ser recordada como o caminho que percorreu, que uma vez traçado e aberto, não se perca, mas possa ser seguido por outros, é legítima. Como legítima é também a aspiração de cada novo ser a seguir o seu próprio caminho.

A filosofia, tão afim da vida do homem, tem usado abundantemente esta metáfora numa intenção de apressar o sentido da existência humana e da sua própria existência. Caminhos heideggerianos no bosque ou caminhos para a linguagem; procedimentos metódicos cartesianos para conduzir bem a nossa razão; vias seguras para demonstrar a existência

de Deus; meditações e itinerários interiores; clareiras no bosque onde o caminhante pode repousar antes de prosseguir a sua marcha; passeios, enfim, em volta da morte.

O que poderia significar este uso insistente de uma metáfora tão neutra e monótona como a do caminho e do caminhar? Não será por acaso a demonstração mais palpável de que o pensamento e o ser partilham a mesma condição itinerante? Não se encontrará a filosofia incomodada pelo sentido que o filósofo, antes de mais nada e sobretudo homem, descobre nas planícies da sua própria vida?

Ensaaiemos pois um exercício em que a filosofia do caminho e o caminho da filosofia compareçam na intimidade da palavra e nos revelem se são idênticas as suas encruzilhadas, se tropeçam na mesma pedra, se o seu fim e a sua meta estão indissoluvelmente entrelaçados ou se, pelo contrário, a filosofia se converteu num saber tão especializado e esotérico que esqueceu os caminhos do homem, mergulhando em caminhos perdidos, em profundidades abissais onde reina a noite, em céus elevados e abandonados precipitadamente pelos deuses.

1. Filosofia do caminho

Desculpar-me-iam se vos dissesse que a vida do homem é o longo caminho em direção a si mesmo? O nosso tempo tem-se mostrado tão irrefletido que não é mero exercício retórico recordar pela primeira vez o evidente!

Chegamos ao mundo demasiado cedo e sem remédio para uma invalidez biológica que nos converte nos entes mais necessitados e desvalidos no conjunto de todos os outros que se preparam para sobreviver. Será que podemos fazer outra coisa diferente de chorar e gemer, implorando o nosso direito de continuar a viver? Felizmente a natureza é regida por leis implacáveis que conseguimos contrariar com obstinada impertinência, tentando demonstrar o nosso domínio sobre ela. Uma natureza que

nos agasalha aliando-se ao instinto protetor de pais e parentes, resguardando-nos por um período de tempo que a sociedade amplia mais além do que nossa biologia merece. Ao nascer somos apenas a criação da esperança de que todas nossas potencialidades se venham a desenvolver um dia. Somos um projeto complexo e apaixonado. Ou, o que significa o mesmo, somos muito pouca coisa.

Nus, desdentados e imaturos e sem os dois elementos essenciais à nossa condição itinerante: a posição ereta que nos permite movermos com total autonomia; e a linguagem, imprescindível para chegarmos desde o mundo até nós mesmos. Pois se ao caminhar com a bípede destreza, chegamos à situação de nos aventurarmos na “*res extensa*” da geografia terrestre, ao dominar os rudimentos de uma linguagem, feita de palavras, adquirimos por acréscimo, um pensamento elaborado que nos permitirá ultrapassar o limite do instinto, facto que raramente ocorre nos demais animais.

Assim começa a vida, “*caminho amargo em espiral que conduz à morte*”, nas palavras de Camilo José Cela ou, se preferirem «*caminho para a morte no qual a ninguém é permitido deter-se um bocado ou caminhar com alguma lentidão*”¹, nas palavras de Santo Agostinho. Ainda que neste caso a morte seja apenas o final do caminho e não a sua meta. A meta de qualquer caminho, como também do da vida, é o próprio caminhar. Pode ser que desejemos enganar-nos por meio de uma falsa impressão de que alcançamos as metas que tínhamos previsto. Mas, o que faz um caminhante quando chega ao destino sonhado? Começa um novo caminho, um novo percurso e aventura, com novas metas e itinerários renovados.

Todos somos Sísifo que uma e outra e outra vez deve recomeçar a escalada, embora para a nossa felicidade a senha de identificação do nosso caminho não seja a repetição mas sim, a diferença. Bem aventu-

¹ SANTO AGOSTINHO: *A Cidade de Deus*; XIII, 10. BAC, Madrid 1962, p. 18.

rada singularidade, a de quem se cruza conosco e segue seu caminho. O outro.

Ao longe vislumbramos a estrada por onde se perde a pegada do outro que um dia se cruzou conosco. Sentados na beira do caminho curámos juntos as nossas feridas e compartilhámos as peripécias do nosso caminhar. Agora só tenho as recordações e a esperança do reencontro. Nas rugas do seu rosto e na poeira das suas sandálias vi a minha própria vida, as cicatrizes de uma condição errante que nos iguala e ao mesmo tempo nos permite descobrir o quão diferentes somos. Só espero ser fiel a mim mesmo para que, quando voltar a vê-lo, ele me reconheça.

Ele pensou o mesmo ao despedir-se de mim, fazendo uso do verso de Neruda: *“nós os daquele tempo, já não somos os mesmos”*.

Transformações sem fim farão que apenas permaneçam idênticos o nosso nome e o instante passado que poderemos recordar ou esquecer juntos. Essa será a nossa mútua identidade: o ramalhete macilento de experiências compartilhadas. Assim, o caminho não é só uma condição passageira, um ficar ou estar ocasional, mas sim o modo de ser característico do homem. Uma passagem do eu até ao nós para chegar a si mesmo através da linguagem. Uma linguagem que me revela o rosto do outro de maneiras diferentes.

É claro que reconheço um semelhante através da sua corporeidade e da sua presença física, da sua maneira de se mostrar diante dos meus olhos, mas ele converte-se em meu próximo através do diálogo. Um diálogo aberto, cara a cara, circunstancial e fugaz ou esse outro diálogo feito de perguntas e respostas silenciosas, inerentes ao processo de leitura.

Tenho conhecido tantos homens que não conheci realmente! Se existe uma porta de acesso ao pensamento e ao ser, esta tem de ser feita de palavras. Mas passar esta porta não garantirá o encontro com o outro e menos ainda com a integridade do seu pensamento. Não só porque com a linguagem ocultamos o lugar recôndito onde habita o nosso ser, nem sequer porque através da linguagem posso fingir o que não sou, posso mentir sabendo que construo uma muralha que circunda o meu ser, mas

porque a linguagem é um tosco rudimento que não consegue expressar o vaivém incessante do meu pensamento.

Tudo isso, segundo diz Ortega e Gasset, porque *“sendo impossível ao homem entender-se com os seus semelhantes, estando assim condenado à solidão radical, ele esforça-se até à exaustão para chegar ao próximo. Destes esforços é a linguagem que consegue por vezes declarar de forma mais aproximada as coisas que se passam dentro de nós... Quando o homem se põe a falar, fá-lo porque acredita que vai poder dizer tudo o que pensa. Pois bem isto é uma ilusão. A linguagem não permite tanto”*².

Considerando desde a imanência, somos viajantes num caminho para parte alguma. Comodamente instalados, vemos passar o mundo através da janela. Dispomos da possibilidade de deter a marcha e de nos apropriarmos de uma coisa ou de outra, mas ao fazê-lo não só retardaremos a nossa viagem como também as coisas do mundo serão um pesado lastro que atrasam a nossa marcha. Coisas que, pensando bem, não preenchem a nossa ânsia sempre eterna de felicidade. Pelo contrário, a viagem ideal realiza-se sem equipamentos mesmo que esta verdade pareça ser uma descoberta tardia, fruto de uma avareza sem medida. Tão pouco posso apropriar-me do outro, obrigá-lo a partilhar o meu caminho, a seguir com fardos que não lhe pertencem, nem sequer sob o pretexto de esse outro ser a pessoa amada. O amor pode chegar a ser mais opressivo, inclusive, do que o ódio.

O mais simples é fechar os olhos, simulando que dormimos, enquanto a vida passa. Iludir qualquer princípio de responsabilidade com o outro que sou eu mesmo, quando preciso dele.

Resguardar-se debaixo do sonoro artifício da crítica: destruir, mutilar, censurar, negar, ignorar. E assim demonstrar que vivemos perigosamente, mesmo que as nossas mãos estejam vazias. Felizmente tal refúgio permanece longe da nossa consciência. Ela é a nossa mais fiel compa-

² ORTEGA Y GASSET, J.: *La rebelión de las masas*, O.C., IV, Alianza Ed., Madrid, 1983, p. 114.

nheira de viagem, a mais difamada, mas à qual voltamos sempre quando procuramos encontrar-nos connosco próprios.

Ensurdidos pelo burburinho do quotidiano, cegos por luzes que brilham, um dia decidimos abandonar o vale onde a multidão se aglomera, onde a glória vã se converteu no mais ambicionado troféu para a caça do homem pelo próprio homem. Assim, tomamos o caminho pela vereda que conduz até ao cimo de uma montanha que está dentro de nós. No caminhar para o alto, deixamos para trás as últimas construções, a cabana do guarda florestal, os postes com os fios elétricos; desaparecem os mínimos vestígios urbanos e descobrimos-nos sozinhos no meio da natureza, com o vento sussurrando melodias frias. É sinal de que já chegamos ao cimo da montanha onde dominam penhascos que nos protegem da intempérie. Vale a pena realizar um último esforço para escalá-los porque no topo dominaremos o mundo, tal qual é. A paisagem estende-se até onde a nossa vista alcança. As grandes vias do vale deixado para trás, são agora minúsculos rasgos na terra por onde circulam pulgas e centopeias. No interior destas picadas, podemos imaginar a agitação dos homens na desenfreada corrida de obstáculos. Os mais altos edifícios tornaram-se minúsculos e só permanece imenso o mar, por onde se perde a esteira de algum barco abrindo caminhos e o céu, que é também mar.

Somente então, nos reconciliamos com a nossa consciência, e recuperamos o valor das coisas simples: o silêncio, a noite, a erva, o desfile marcial das formigas e tantas outras coisas cuja presença não percebíamos no vale. O lugar misterioso em que nos encontramos não foi ainda, tocado pela mão do homem e todos os nossos artefatos adquirem de repente o valor do supérfluo. Esta é talvez a prova mais dura para o homem: enfrentar-se, pelo menos uma vez na sua vida, consigo mesmo, com a sua consciência e com o seu Ser.

Sem desculpas mundanas que nos distraem de nós mesmos e, com o silêncio necessário para escutar essa palavra « não falada», descrita por Heidegger, que é a voz do Ser. Como também advertiu, em seu

momento, este grande senhor da filosofia, aonde “ surge o perigo de os homens de hoje terem o ouvido duro para perceber a sua voz. Chega-lhes apenas o ruído das suas máquinas que consideram como a voz de Deus”³. Vencer o pavor de nos encontrarmos serenamente com o nosso Ser requer muitas doses de sensibilidade e de fortaleza. Mas será preciso fazê-lo, pois a nossa vida continuará com ele.

Nesse estado, que não é um desafio místico nem qualquer outro tipo de experiência religiosa, o tempo torna-se abundante e humaniza-se. Não há relógios, mas apenas batimentos nas têmporas e no peito, perfeitamente audíveis a partir do interior de si mesmo. É uma íntima necessidade de reconhecer o sentido do caminhar, como também o sentido das coisas e até o sentido do próprio sentido.

Cada um deve encontrar, naturalmente, o seu. E deve encontrar, por si mesmo, o caminho de volta e saber quando tem de empreendê-lo. Não é possível permanecer eternamente na montanha, pois a chamada dos outros, que ficaram aguardando no vale, torna-se parte da nostalgia do nosso Ser. É a ausência do outro que nos revela quanto estamos afastados dele e quando estamos com ele. Paradoxalmente na sua ausência, a sua lembrança torna-se uma insuportável presença e temos a nostalgia do tempo perdido a seu lado sem o conhecer. O outro era apenas parte dessa paisagem quotidiana que caminhava indiferente ao nosso Ser. Este é, sem dúvida, o melhor indício de que a viagem até nós mesmos segue por um bom caminho: a advertência dos nossos extravios no caminhar. Aceitar que nossa vida é um processo contínuo de extravios e reencontros com o nosso caminho é aceitar a nossa condição autêntica. Assim o percebeu Ortega e Gasset em *O homem e a gente* ao falar da sua vida pessoal: “*é constitutivo do homem, diferentemente de todos os outros seres, ser capaz de se perder, de se perder na selva do existir, dentro de si mesmo e mediante essa sensação atroz de perda e de voltar a agir energicamente para se encontrar.*”

³ HEIDEGGER, M.: *Der Feldweg*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1953 (reed. 1975), pp. 4-5.

A capacidade e a desilusão de se sentir perdido é o seu trágico destino e o seu ilustre privilégio"⁴.

Dois são, no meu modo de ver, os perigos que circundam o caminhante e que o podem desviar, extraviar e até fazer com que perca a rota que marcava os limites da sua peregrinação sem fim: que o caminho desapareça ou que as múltiplas encruzilhadas, com as quais, sem dúvida, se encontrará, o perturbem.

O primeiro deles não é o menos frequente. Viver, ao fim e ao cabo, não é sempre prosseguir um caminho já traçado mas ver-se obrigado a iniciar um novo. Este é o desafio perene do filósofo quando verdadeiramente busca ser original: afastar-se dos caminhos já percorridos e conhecidos e lançar-se numa nova aventura até ao desconhecido. Instalar-se sem mais no que foi herdado sob a forma de tradição, aceitando como definitivas as respostas dadas, por outros no passado, a interrogações e perguntas que todavia permanecem abertas no presente, é renunciar à filosofia.

Cada filósofo que procura ser fiel a si mesmo reinventa a filosofia, porque o pensamento de cada homem é único. Por este motivo os nossos caminhos, filosóficos ou quotidianos, são pessoais e únicos. Assim o nosso destino é sempre de busca, tal como referido por Xavier Zubiri.

Para ele, "*tornar-se pessoa é uma busca; é em definitivo procurar o fundamento do meu ser absoluto de forma relativa*"⁵. Uma procura que, como disse este mesmo filósofo, é problemática porque o que buscamos é enigmático.

Das nossas escolhas vai depender o acerto da nossa vida, a retidão dos nossos caminhos. Aqui encontramos o segundo e irrecusável risco que deverá enfrentar o caminhante, o homem, o filósofo: a necessidade de optar por um ou por outro caminho ao chegar às encruzilhadas da vida, que são também as encruzilhadas do pensamento e do Ser.

⁴ ORTEGA Y GASSET, J.: *El hombre y la gente*, O.C., VII, Alianza Ed., Madrid 1983, p. 99.

⁵ ZUBIRI, X.: *El hombre y Dios*; Alianza Ed., Madrid 1988 (4), p. 109.

“Quod vitae sectabor iter?” (Que caminho seguirei em minha vida?), expressão que foi primeiro uma sentença pitagórica depois um verso de Ausônio e foi uma nota privada e póstuma de Descartes e que preocupou todos os filósofos sem exceção e também, todos os homens. A nossa inquietação diante de uma encruzilhada é compreensível: devemos escolher ou o que é o real ou continuar a viver; fazê-lo sem garantias porque ninguém editou um guia prático para sair dos cruzamentos do caminho.

Não há receitas universalmente válidas, como conselhos absolutos de outros que nos mostrem a sua própria experiência, os seus fracassos e os seus êxitos. Mas isso não significa que as nossas seleções sejam irrefletidas, guiadas pelo jogo de um puro azar ou de sorte. Duvido que alguém escolha o seu caminho sem reflexão, salvo em situações tão dramáticas nas quais só podemos decidir entre o mal e o pior. A nossa razão sensitiva, o nosso diálogo aberto com o outro, que forma parte de mim mesmo, a experiência dos que nos antecederam e legaram as suas impressões de viagem guarnecidas no e pelo calor da palavra, virão em nosso auxílio. Mesmo assim a nossa vida resultaria desordenada e caótica se a nossa escolha não se acomodasse a um projeto prévio que um dia estabelecemos para sempre.

Não tanto para o cumprir ferreamente e ao pé da letra mas para que em cada modificação saibamos o alcance e o valor dos nossos desvios, bem como a razão poderosa que nos convida a alterar o plano inicial da viagem. Neste projeto prévio e não obstante nunca terminado, que é a nossa vida, estão as nossas crenças e as nossas convicções, o sistema de valores que estimamos como bom, os conhecimentos recebidos e o acumular de experiências constantes que o decurso dos anos nos aporta.

Em certo momento, uma nova perplexidade consegue arrancar do nosso rosto uma careta a meio caminho entre a estupefação e o marasmo.

A predisposição para mudar o rumo do nosso caminho, de acordo com as novas circunstâncias que nos chegam a cada passo, com o impre-

visível acumular de experiências diárias que alteram o nosso projeto inicial, significa que também o caminho nos orienta, decide e vai-nos levando à sua vontade, durante algumas variantes.

Gostaríamos de poder dizer que o caminho é autônomo e independente do nosso caminhar, mas isso não é possível: o caminho sem caminhante é só uma porção do espaço sem qualquer sentido. O sentido do caminho é ser trânsito, mas ele mesmo não pode transitar. Somos, portanto, não só usuários de um caminho alheio ao nosso modo de ser, mas seres forjados pelo próprio caminho.

Ninguém se espante, não estamos debaixo de uma pesada roda de um destino implacável que acabará por nos esmagar. São as nossas decisões, as nossas escolhas quotidianas, a nossa fé e valor para superar as encruzilhadas, que condicionam o itinerário da nossa vida. Mas essas mesmas decisões e escolhas, uma vez tomadas, terão consequências nem sempre previsíveis. O caminho empurra-nos!

2. O caminho da Filosofia

Em relação à filosofia, quem pode negar que ela seguiu um caminho a que hoje chamamos história? Desde as mais remotas e balbuciantes idades do homem em que o pensamento germinava ao calor dos relatos sagrados dos mitos até ao filósofo do terceiro milénio! Que outra coisa foi a filosofia senão um caminhar sem fim até ela mesma?

A filosofia nasceu sem uma linguagem própria, sem um género literário que lhe servisse de meio para expressar o genuíno fruto de seus sucessos intelectuais, nasceu sem nome e nasceu viajante, na mesma rota que também percorriam comerciantes florescentes, aventureiros, expedicionários ou extravagantes notáveis. Ela tem sido, desde seus inícios, o primeiro e primordial dos seus problemas.

Desde a alvorada da filosofia, admiravelmente unida à vida do homem, ela tem sido um caminho por percorrer. Sem um final

previsível pois já se contam às dezenas os que vaticinaram a sua morte, o seu adeus definitivo, conseguindo ao contrário a sua revitalização.

Não nego que este seja um efeito calculado por algum destes filósofos autodestrutivos; simplesmente constato que a crítica, por mais corrosiva que seja, acaba por ser uma seiva nova que invade as velhas artérias, dilatadas pelo milenar passar dos anos, regando de vida o atual sentido da sua incessante tarefa de elucubração.

Este inesgotável caminho da filosofia em direção a si mesma foi complementar do caminho para o conhecimento, para a verdade. Também tem sido motivo desse desejo perene dos filósofos, convertendo-se em metáfora, que ao longo da história da filosofia, nos faz encontrar inumeráveis amostras. Aproximar-se de todas estas leituras com um afã de transcrever e resumir seria um trabalho possivelmente inacabado na vida de um só homem.

Pois não parece interessante realizar uma antologia com apenas o ilustrativo propósito de comprovar todos estes casos onde a filosofia do caminho se entrecruza com este outro caminho da filosofia, cuja meta é neste caso o conhecimento e a verdade.

O arquiconhecido próêmio do *Poema* de Parménides é todo ele uma alegoria que nos apresenta qual é a via e o objeto da peregrinação filosófica. O filósofo é levado velozmente num carro puxado por éguas pelo caminho de uma deusa, que “*conduz o homem vidente através de todas as cidades*”, enquanto as donzelas lhe mostravam o caminho. A meta é a luz e quem o leva são as filhas do sol, preparadas para a tarefa de ultrapassar as portas dos caminhos da Noite e do Dia. As donzelas conduzem o carro por uma ampla via até que finalmente o filósofo se encontra diante da deusa que o recebe benevolente e lhe estende a mão enquanto fala.

Que sorte! Mas o regozijo do filósofo é até maior porque a deusa confirma que o seu é um bom caminho e fá-lo nos seguintes termos: “*Salve! Não foi um mau destino que te induziu a viajar por este caminho – que*

está fora do caminho dos homens – , mas o Direito e a Justiça”⁶. Ao terminar aconselha-o a procurar conhecer tudo, tanto “*o coração imperturbável da verdade bem redonda, como as opiniões dos mortais*”, as aparências que não devem distraí-lo do verdadeiro objetivo que é chegar a aprender o Ser.

Mas o conteúdo em si mesmo era pequeno. O *Poema* de Parménides divide-se, seguindo novamente a metáfora do caminho, em duas vias: a da Verdade, que procura desvendar sem a ajuda dos sentidos o caminho que conduz ao conhecimento do Ser; e a via da Opinião, onde é protagonista o mundo anteriormente repellido dos sentidos e da aparência.

Não esqueçamos que o conselho da deusa tinha sido o de aprender tudo, tanto a verdade como as opiniões. O caminho da filosofia é o que julga com a sua razão, recusando as opiniões comuns criadas pelo costume e pelo procedimento mais que discutível de confiar nos próprios sentidos.

Não será necessário esperar muito tempo para se comprovar como outro grande filósofo tomou boa nota e retoma as diretrizes do caminho traçado por Parménides para a filosofia: Platão que no livro VII da *República* nos adverte: “*O que importa é que a alma passe da região das trevas à da verdade; então se produzirá a ascensão ao ser a que chamaremos a verdadeira filosofia*”⁷. Não existem carros puxados por éguas, nem grandes portas, nem deusas. É certo, mas o itinerário desta “*anábasis*” platónica é um caminho idêntico que leva das trevas e do reino da ignorância à luz da verdade.

Desta vez não há reprovação possível, quero dizer que é o próprio Platão que interpreta desta forma a metáfora do caminho ascendente que conduz à verdade: “*Quanto à subida para a região superior – diz Platão, explicando o mito da caverna – e à contemplação dos seus objetos, se a considerares como a ascensão da alma para a mansão inteligível, não te enganarás*

⁶ KIRK, G. S. e RAVEN, J. E.: *Los filósofos presocráticos. Historia crítica y selección de textos*; Gredos, Madrid 1981 (3), pp. 374 ss.

*quanto à minha ideia, visto que também tu desejas conhecê-la*⁸. Nem todos, desde agora, irão querer seguir este caminho reservado aos filósofos. Deve recordar-se que o prisioneiro que retorna à caverna, para transmitir aos outros a ideia de que as sombras em que estão instalados são mera aparência, seria objeto de piada e, caso pudessem, matavam-no.

O caminho da filosofia é em Platão um método intelectual cuja meta é o conhecimento da verdade e do bem. Um método em que não há um local para a opinião e a aparência mas aqui também, para a verdade bem redonda à qual nem todos os homens podem chegar pela sua própria cegueira e ignorância.

Não é a mesma estrela que lança este raio de luz no mundo patrístico e medieval, mas o caminho ascendente até ela é idêntico, como idêntico é o esforço que se deve realizar para nos elevarmos sem que os homens ignorantes e duros de coração o consigam.

Assim, devemos afirmá-lo, se nos detemos no que foi escrito por Agostinho de Hipona nas *Confissões*: *“Entrei até ao mais íntimo da minha alma (...) e vi com os olhos da minha (tal como são) uma luz imutável, acima da minha inteligência e da minha alma; não essa luz vulgar e visível a todos os olhos corporais nem semelhante a ela ou sendo da mesma espécie distingue-se por ser maior (...). Nem tampouco estava sob o meu entendimento do mesmo modo como o azeite sobre a água, como o céu sobre a terra, mas estava acima de mim como está o cridor relativamente às suas criaturas porque foi ele mesmo que me criou; e eu estava por baixo como criatura sua. Quem conhece a verdade conhece a luz soberana e quem a conhece, conhece a eternidade”*⁹.

Assim é um mesmo itinerário que vai desde as profundezas da nossa alma até à elevada e soberana luz divina que encarna a verdade e a eternidade. Se a Parménides o levavam donzelas até à presença de uma deusa, a Santo Agostinho é o mesmo Deus quem o convida a conhecê-lo: *“Desde o primeiro momento em que vos conheci, elevaste-me até que conhecesse*

⁸ PLATÃO: *A República*; VII, 3 (517 b).

⁹ SANTO AGOSTINHO; *As Confissões*; VII, 10.

com a vossa luz o que havia de infinito para ver". É possível, neste caso, argumentar-se que a metáfora mais explícita é a da luz, mas que se deverá apenas continuar a ler alguns capítulos para comprovar que há também um caminho. Um caminho que dá sentido a uma nova religião cristã, atrever-me-ia até a dizer.

Escutemos Sto. Agostinho: « *Eu procurava então o caminho para adquirir aquela robustez que é necessária para gozar de Vós e não podia falar convosco, até que me abraçaste com Jesus Cristo, mediador entre Deus e os homens,... que me chamava dizendo: eu sou o caminho, a verdade e a vida*”¹⁰.

Com uma formulação muito semelhante encontraremos no século XII o mesmo caminho ascendente até ao verdadeiro conhecimento que é Deus na obra de S. Boaventura *Itinerarium mentis in Deum*, de entre outros casos que poderiam ser citados, confirmando a filosofia da idade média como um caminhar até ao conhecimento, iluminado pela chama da luz divina.

Que Descartes seja um filósofo moderno comprova-se pelo facto de ele não necessitar de donzelas que o guiem no caminho do conhecimento e de nem, por suposição, confiar esta tarefa a Deus. A piedosa desculpa que nos oferece para recusar esta via é a de um filósofo habilidoso em diplomacia e pilhérias.

Escutemos Descartes: “*reverenciava a nossa teologia e pretendia como qualquer outro, ganhar o céu; mas, tendo aprendido como coisa muito segura que o caminho para o céu não está menos aberto aos mais ignorantes do que aos mais doutos e que as verdades reveladas que a ele conduzem estão acima da nossa inteligência, não me teria atrevido a submetê-las à debilidade dos meus raciocínios*”¹¹.

Desculpas justificadas, mas de mal pagador porque ele aspira a ser condutor da sua própria razão e com ela descobrir o caminho, ou

¹⁰ SAN AGUSTÍN: *As Confissões*; VII, 18. p. 591.

¹¹ DESCARTES, R.: *Discours de la Méthode*; Oeuvres et Lettres, Gallimard, Paris 1958, p. 130. En adelante DM.

se preferirmos, o método, para alcançar as diretrizes do conhecimento humano, aquilo que ele denominou no título de seu *Discurso do Método* “procurar a verdade nas ciências”.

Esta obra é, com efeito, toda ela uma alegoria do caminho do conhecimento e não é estranho encontrar evidências do mesmo já nas suas primeiras considerações.

Recorde-se que mesmo para Descartes o bom sentido ou a razão é património de todos os homens, mas existe uma diversidade de opiniões na medida em que “conduzimos os nossos pensamentos por diversas vias” e nem todas elas serão igualmente válidas. Considerando-se para além disso o paradoxo de que nem sempre as maiores inteligências são as que mais se aproximam da verdade pois também, “Aqueles que caminham muito lentamente podem avançar muito mais, se seguirem sempre o caminho certo (*le droit chemin*), do que os que correm afastando-se dele” (DM, p. 126).

Está claro que Descartes por humildade intelectual ou por outra razão qualquer se inclui entre estas almas que caminham com vagar para afiançar meticulosamente cada passo neste caminho que conflui com o método que é o centro do seu discurso. Por isso, ele não faz nenhuma observação ao confessar “creio ter tido muita sorte por me ter encontrado desde a minha juventude metido em certos caminhos que me conduziram a certas considerações e a máximas com as quais formei um método que há-de servir-me, segundo espero, para aumentar em alguns graus o meu conhecimento e elevá-lo até ao ponto mais alto que a mediocridade da minha inteligência e a curta duração de minha vida possam permitir lhe alcançar” (DM, pp. 126-127).

De acordo com esta declaração, o objetivo da obra limita-se a mostrar aos outros os caminhos por ele percorridos, numa palavra, a sua vida, o que converte o *Discurso do Método* na chamativa autobiografia intelectual bem conhecida de todos. “Contentar-me-ei – diz-nos- em fazer ver neste discurso quais são os caminhos que segui e em representar nele a minha vida como num quadro, a fim de que cada um possa julgar” (DM, p. 127).

Aí o temos de novo, desenhado num quadro que poderia intitular-se “Autorretrato” se não fosse porque a sua vida e o seu pensamento são dois caminhos que confluem no método que é, na verdade, o motivo central do quadro mencionado. Um caminho empedrado de razões claras e distintas na lembrança íntima da consciência para caminhar seguro, movido por um único desejo: *“aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver com clareza as minhas ações e caminhar com segurança na vida”*. Tudo isto como fruto de uma larga odisseia na qual se chega cheio de experiências estudando no grande livro do mundo para descobrir finalmente que boa parte das respostas que se procuravam tinham ficado ancoradas em Ítaca, daí que ele tome a resolução de *“estudar também em mim mesmo e de empregar todas as forças do meu espírito para escolher o caminho que devia seguir, o que consegui, segundo creio, muito melhor do que se não me tivesse afastado nunca do meu país nem dos meus livros”* (DM, p. 132).

A Emmanuel Kant, não podemos negá-lo, não lhe apraz este caminho metódico cartesiano e recomenda um retorno. A metafísica racionalista extraviou-se, acreditamos, por seguir uma rota recomendada por Descartes e não alcançamos a meta desejada ao abandonar a chave do conhecimento aos ventos da nossa própria razão sem ter em conta as mais elementares leis que a experiência fornece. *“Efetivamente, -diz muito convencido Kant- na metafísica a razão prende-se continuamente, até mesmo quando – encontrando-se frente às leis, que a experiência mais vulgar confirma – se empenha em conhecê-las a priori. Inúmeras vezes, na metafísica, é preciso voltar atrás já que se anuncia que o caminho não conduz aonde se quer ir”*¹².

Estamos no prólogo da segunda edição da *Crítica da Razón Pura*, umas páginas estruturadas sobre a metáfora do caminho, segundo confirma Carlos Baliñas num estudo que dedica ao mundo icónico da *Crítica da Razón Pura*. Com efeito, *“já na primeira secção – diz-nos Baliñas – pergunta-se qual seja o critério para poder discriminar quando é que a razão leva ou*

¹² KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*; B XIV. Daqui em diante, KrV.

não a ‘marcha segura’ (*den sicheren Gang*) que sabemos conduzir à Ciência”¹³. Se após muitos “preparativos e fantasias” a razão ficar parada inflexível e não chegar ao seu fim, se se vir obrigada a retroceder várias vezes e a tomar outro caminho”, ou se os distintos colaboradores não estiverem de acordo sobre qual rota a seguir, conclui Kant “podemos estar convencidos de que semelhante estudo ainda está muito longe de encontrar o caminho seguro de uma ciência: não é mais do que um andar a fazer tentativas” (KrV; B VII).

Este não é o caso da lógica que, desde a Antiguidade, encontrou com Aristóteles o caminho seguro sem ter que dar um passo atrás, “o curioso da lógica – diz com ironia- é que tão pouco foi capaz, até hoje, de avançar de um único passo”. Não há nada a fazer com ela: a lógica está “definitivamente concluída”. A matemática, por outro lado, que também nas palavras de Kant “tomou o caminho seguro da ciência desde os primeiros tempos” viu-se impedida de encontrar esse caminho real à custa de não poucas dificuldades. Esse sim, uma vez descoberto “já não se podia confundir a rota a tomar e o caminho seguro da ciência ficava traçado e iniciado para sempre e com um alcance ilimitado” (KrV; B XI).

Outra das ciências que demorou a encontrar a “via grande da ciência” foi a Ciência Natural que, na opinião de Kant, teve que esperar até à chegada do engenhoso Bacon para obter os princípios empíricos que a levariam aos seus fundamentos sólidos.

É assim, analisando os passos dados por estas disciplinas, que antes ou depois encontraram o “caminho seguro da ciência”, que Kant chega à Metafísica. Dizia-nos que ela fica congestionada e se encontra forçada em numerosas ocasiões a dar um passo atrás, porque o caminho não conduz à meta desejada. A metafísica vai tateando e o dedo acusador de Kant assinala uma razão que só nos dá um conhecimento especulativo, isolado e desdenhoso do que nos ensina a experiência. De tal modo que

¹³ BALIÑAS FERNÁNDEZ, C.: “El mundo icónico de la *Crítica de la Razón Pura*”; en *Anales del Seminario de Metafísica*. Núm. Extra. Homenaje a S. Rábade, Ed. Complutense, Madrid 1992, p. 545.

a metafísica, apesar de ser a mais antiga das ciências, não seguiu esse caminho seguro que a convertiria em verdadeira ciência. Assim se impõe uma mudança de método orientando-nos pelo adotado pela matemática e pelas ciências naturais, que tão bom resultados têm dado. Um método que combine a experiência e os conceitos da razão que a pensa. Mas sem “*ultrapassar a fronteira da experiência possível*”, é uma imagem na qual também repara Carlos Baliñas.

Quando os metafísicos anteriores tentavam ultrapassar a experiência esbarravam em contradições (paralogismos, antinomias), afirma Kant. Partindo da explicação que o filósofo dá do *factum* da Metafísica e a partir do momento em que ele a considera “ ‘*Metafísica futura*’, podemos pensar (*denken*), o *ultra empírico*, mas não conhecê-lo (*erkennen*)”¹⁴.

Agora vejamos, Kant tão pouco queria permitir que a experiência suplantasse a razão pois, mesmo que tenha admitido no começo da Introdução da *Crítica da Razão Pura* que “*todo o nosso conhecimento começa com a experiência*”, basta que deslizemos o olhar até algumas linhas mais abaixo para comprovar a advertência de que “*não é por isso que todo ele procede da experiência*”. Kant aprendera a lição na obra dos grandes filósofos empiristas: Locke e Hume. A tal ponto que a alegoria do caminho seguro da ciência que apresenta no prólogo na segunda edição e, sobretudo, o que expressa no final da obra quando convida a sabedoria filosófica a seguir “*pelo caminho da ciência, o único que, uma vez desvendado, fica sempre aberto e não permite desvios*” (KrV, A 850), parece ser uma cópia do projeto tal como é descrito na “*Epístola ao Leitor*” do *Ensaio sobre o entendimento humano* de Locke: “*numa época que produz mestres tão incomparáveis como Huyghens ou o singular Newton, já é ambição suficiente empregar-se como simples obreiro em desvendar um pouco o terreno, e em remover alguns dos obstáculos que conduzem ao caminho do conhecimento*”¹⁵.

¹⁴ BALIÑAS FERNÁNDEZ, C.: “El mundo icónico de la *Crítica de la Razón Pura*”, p. 548.

¹⁵ LOCKE, J.: *An essay concerning human understanding*, Works of J. Locke, vol. I, Londres 1823, reedic. Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1963, p. L. Daqui em diante, EHU.

Mas porquê esta humildade? A chave desta resposta apoia-se no reconhecimento explícito que o filósofo realiza dos limites da filosofia face à ciência, diante da qual só cabe manifestar, tal como ele faz, *“a satisfação de procurar a verdade e a utilidade, ainda que seja mediante um dos seus mais humildes caminhos”*.

Na sequência do estabelecimento das fronteiras da filosofia, temos os limites do caminho, que nos recordam inevitavelmente a linha do horizonte que não é possível ultrapassar e da qual falava Kant. Primeiro: é seu propósito investigar a origem, a certeza e a extensão do conhecimento humano, deixando de lado tanto as considerações físicas sobre a mente, como qualquer especulação sobre sua essência. *“Estas afirmações de Locke são especulações que, apesar de serem curiosas e interessantes, declino, porque ficam fora do caminho que procuro esboçar”* (EHU, § 2, p. 2). Segundo: os limites autoimpostos na investigação por fidelidade à perspectiva empirista: *“Se nesta investigação da natureza do entendimento chego a descobrir também até onde chegam as suas faculdades, a que tipo de coisas estão elas proporcionadas e onde nos falham, suponho que será útil persuadir a mente humana de que tenha mais cuidado ao tratar coisas que excedem a sua compreensão, e a que permaneça numa tranquila ignorância de aquele tipo de coisas que, depois de examinadas, percebemos que se encontram além do alcance das nossas capacidades”* (EHU, § 4, p. 3), quer dizer, de todas aquelas questões das quais não temos percepções claras ou distintas na nossa mente, nem qualquer noção. Qual será, pois, a utilidade de um método que nos previne, centenas de anos antes de Wittgenstein, de que daquilo que não se pode falar, é melhor silenciar?

Locke expressa-o como um sinal marítimo: *“É de grande utilidade para o marinheiro conhecer toda a longitude da sua sonda, ainda que não possa medir com ela todas as profundidades do oceano. Basta-lhe saber que é suficientemente larga para alcançar o fundo dos lugares necessários para a sua viagem e evitar os perigos que o fariam naufragar”* (EHU, § 6, p. 5).

O que é que nos resta desse caminho para o conhecimento, quando ele estiver convenientemente desimpedido?

O desbaste do caminho tem-nos revelado as suas exigências: o exame do nosso conhecimento, a análise das nossas faculdades e a observação de tudo aquilo a que estamos adaptados. “*Até fazer isto – diz-nos Locke –, suspeitei que estivéssemos no mau caminho e que em vão procuraríamos a satisfação de uma posse calma e segura das verdades que nos dizem respeito, enquanto deixávamos que o nosso pensamento se perdesse no vasto oceano do Ser...*” (EHU, § 7, p. 5).

Claro que renunciar a este vasto oceano do Ser seria renunciar também à Metafísica, e Kant, como vimos, não aceita esta postura desencantada e ascética comum tanto à obra de Locke como à de Hume, a quem elogia, sem dúvida, por o terem despertado de seu sono dogmático. Não. A sua intenção como já vimos, é repetir o caminho da Metafísica, se for preciso, mas não para renunciar a ela mas para a conduzir por um caminho seguro da ciência. Se Kant teve maior ou menor êxito na sua empreitada não é questão que se pretenda julgar agora, pois a minha tarefa é mostrar apenas como a filosofia teve os seus caminhos e também os seus extravios, os seus retrocessos e limites.

Muitos outros exemplos poderíamos tirar das obras de outros filósofos para corroborar a ideia de que a filosofia é um caminho, o da razão, e tem seguido os seus caminhos, cada um deles inspirado numa conceção particular e subjetivíssima do homem e do mundo.

O que se nos oferece é apenas uma amostra dessa metáfora da viagem que tem ajudado a penetrar no mundo do conhecimento e do ser humano. Estou convencido, no entanto, de que a própria filosofia enquanto tal, continuará a oferecer caminhos nas obras de cada filósofo.

Pois, tal como reza o rótulo que Heidegger mandou imprimir nas suas obras completas, os filósofos deixaram-nos “*Não obras..., caminhos*” (*Nicht Werke..., Wege*).

CAPÍTULO II • A EDUCAÇÃO OU O CAMINHO PARA CHEGAR A SER HOMEM

Não sei nada de pedagogia. Não sou um teórico da educação nem pretendo sê-lo. De modo que se o leitor pensava encontrar nesta obra grandes conceitos pedagógicos e toda essa gíria com que se armam os especialistas para enfrentar um tema próprio da sua disciplina, temo dececioná-lo. Acho conveniente informar com toda honestidade que só sou um amante da sabedoria que não perdeu a curiosidade intelectual. E, nada mais, mas tão pouco nada menos.

Também nós, acredite, temos uma tendência recorrente para falar sobre muitos e variados temas criando discursos eruditos ou acadêmicos, abarrotados de referências e citações de pé de página, comentando ideias de alguns dos inumeráveis filósofos que existem pelo mundo.

É uma perspectiva lícita, que não censuro, porque a filosofia mais inovadora nutre-se, inevitavelmente, do legado daqueles que pensaram antes de nós. Mas este eixo, sobre o qual se ergue a própria existência da história da filosofia, não justifica a renúncia a pensar a partir de si mesmo e a enfrentar, desde uma determinada circunstância, cada tema como um desafio pessoal sobre o qual nos devemos pronunciar.

Com este espírito empreendi a tarefa de desvendar as relações entre ética e educação. Inicialmente, confesso, acariciando a ideia de dominar em mim cargas de argumentos, que pudessem eximir-me diante dos especialistas, da intromissão no âmbito educativo. O primeiro, a inegável presença de uma dimensão ética na educação ou se preferirem, a real existência de um conjunto de valores que cimentam as entranhas de qualquer proposta educativa. O segundo, a responsabilidade que todos

contraímos, especialmente os que se dedicam ao nobre ofício de pensar, de refletir sobre a educação, dado que, de uma ou de outra maneira, todos somos participantes dela ao longo da nossa vida.

A filosofia, que na sua origem continha todos os saberes conhecidos, foi perdendo parcelas na sua evolução histórica. De tal maneira que, do seu vetusto tronco, ocorreram novos e desgarrados saberes que foram adquirindo plena autonomia e ainda o direito a chamarem-se ciências. Este feito tão inegável como certo tem-nos obrigado a uma constante revisão dos limites da filosofia, temerosos de que alguém possa acusar-nos de intrometidos. Foi, sem dúvida, um excesso de zelo filosófico o que me impediu também de aceitar como próprio o tema da educação.

Sem dúvida, meditando serenamente sobre o assunto no laboratório íntimo da minha própria consciência, percebi que algo muito mais grave e essencial, em que não tinha reparado, sublinha este par que batizei e coloquei sob o rótulo “ética e educação”. Ao ponto de sentir, uma balsâmica sensação de alívio que libertou a minha mente de todos seus medos e prevenções.

Porque o caminho da educação não é outro que o trilha a fazer para chegar a ser homem, o singularíssimo itinerário para chegar a ser uno. Isto, e não outra coisa, tem sido desde sempre o objeto da filosofia: iluminar os caminhos do homem. Desde os tempos mais remotos naqueles em que Diógenes saía com uma lamparina pelas ruas de Atenas, procurando nas concorridas praças da cidade ou entre os abarrotados pontos do mercado, o homem, a filosofia não cessou o seu empenho em descobri-lo e acompanhá-lo. Só por descuido ou inconsciência pode renunciar o filósofo a dita tarefa. Só por irresponsável desatino renunciará a pensar sobre a educação e os seus valores porque é com o seu barro que se modela o homem.

1. Aprendendo a crescer

Se apesar das minhas palavras restar alguma dúvida, considero que levei a água ao meu moinho amparando-me em truques retóricos ou de

outro tipo, e peço que reparem por um momento na etimologia do termo “educar”, e nos significados fundamentais que ela recebeu ao longo da história. Durante a passagem do tempo, pessoas muito ilustres e conhecidas têm defendido que a palavra provém do sentido de “educó”, tomando dele a acepção de alimentar e criar. Está aí o coração que deve ser destacado para garantir o crescimento moral do homem, admiravelmente coligado a uma das nossas justificativas filosóficas iniciais para tratar do tema da educação.

Enquanto a aceção por antonomásia, na minha opinião, é a mais apropriada ao desenvolvimento de uma reflexão própria, a da filosofia, porque “educó” significa também fazer sair, levar, avançar, incluir, elevar, todos eles intimamente aparentados com este longo caminho de conversão em homem.

Entendida como caminho que permite que o ser humano chegue a estar maduro e integral, a educação não é apenas uma haste tenra injetada para sempre na árvore das ciências da educação, mas é constituído por ramos poderosíssimos de onde brotam a instrução e a docência, pertencentes à terra carnal de que está formada a vida do homem. Na educação, deve brotar livremente a vida do homem, protegido pela delicada mão de um jardineiro que o proteja tanto no inverno gélido do dogmatismo como dos ventos recheados do relativismo. Só assim o tipo de educação que defendemos contemplará o homem tal como ele é: um projeto aberto às infinitas possibilidades com as quais chega ao mundo cada novo ser. Limitar o grande caminho educativo, cujo horizonte permanece sempre sempre mais à frente do ponto em que estamos, aos estreitos e institucionalizados anos dos obrigatórios e regrados ensinamentos, é desconhecer até onde vai a aventura da vida. Outra coisa bem distinta é estabelecer o ponto da partida, o itinerário a percorrer, assim como os desvios e extravios que nos chegam ao pé de qualquer encruzilhada ou, como não, na sempre angustiante pergunta de saber qual é o final do caminho e se com ele teremos alcançado alguma meta.

Haverá, sem dúvida, batalhões de especialistas e cientistas que investigaram o momento em que começa o processo educativo, isto é, o seu grau zero.

Eu só posso testemunhar o que tenho visto e aquilo que conheci, que sendo tão pouca coisa, é o mais maravilhoso dos milagres da natureza. Diante dos meus olhos apresenta-se um ser desvalido e desnudado, biologicamente imaturo e necessitado, a tal ponto que mete medo pensá-lo. Sem dentes para mastigar e fazendo-se acima das suas necessidades, este ser está muito longe de poder dominar as duas principais artes que o tornariam plenamente humano: a linguagem e a posição ereta que lhe permitiria caminhar autonomamente pelo mundo.

Uma figurinha minúscula, feita de carne, que chega reclamando o seu direito à vida a plenos pulmões. Não me atrevo a assegurar, tão pouco nego, que o recém nascido proteste com pranto contra o seu encontro com um mundo que não esperava. Só posso informar e dar testemunho do que tenho visto. E o que tenho reparado nesse Ser, tão pouca coisa, é o mais comovedor que jamais pude presenciar: lágrimas túbias deslizando pelas suas rosadas bochechas, cristalinas e limpas gotas de um fluido salgado, emanando da sua alma de brinquedo e, a seu lado, uma mãe a consolá-lo. Nessa carícia, instintiva e maternalmente humana, nasce a educação que acompanhará o recém nascido mais tempo do que a razão biológica recomendaria. Um homenzinho que mama educação mais do que leite materno. Como compreenderam, depois de uma experiência deste tipo, que sábio da terra poderá persuadir-me de que a minha percepção, relativamente ao ponto de partida da educação de qualquer ser humano, é enganosa?

Não nego a fragilidade da consciência desse novo Ser, mas é já um Ser no mundo e para o mundo, que crescerá dia a dia agasalhado pela fortaleza instintiva e espiritual de sua mãe.

Que importa que os seus olhos não consigam desentranhar os mistérios policromados da realidade e que para os seus ouvidos os sons do meio sejam apenas uma algazarra incompreensível? Ela, a mãe, será os

seus olhos e os seus ouvidos. Ela será o seu tato e o seu olfato e não permitirá que os raios do sol o queimem, nem que o frio converta o rosado do seu corpo numa pele enrijecida de cor violeta. E assim, no amparo de uma natureza tão próxima tenho a certeza que crescerá o seu corpo e a sua alma, introduzindo-se numa engrenagem social que será para ele uma segunda natureza.

Verá crescer o mundo a um ritmo desenfreado. A partir do minúsculo espaço que ocupa no seio da sua mãe começará uma corrida de obstáculos na qual se encontrará com o seu próprio corpo, lugar de sofrimentos e prazeres. Virá um dia em que lhe será lembrado que ele não é um convidado de pedra, um sujeito passivo com as mãos atadas, um monolítico imberbe, mas sim um sujeito capaz de atuar e de transformar tudo o que o rodeia. Quando esse dia chegar, irá entusiasmar-se a comprovar a disciplinada obediência dos seus membros, fiéis mesmo que inexperientes, cumpridores das ordens mentais.

Os seus protestos irados chegarão a um céu, ainda deserto, quando seus pais puserem limites e freios às suas ansiedades de colocar o mundo de pernas para o ar. Começa assim a primeira fase de uma socialização atravessada pelo carinho no qual o pequeno ser descobre os seus primeiros direitos mas também, e dolorosamente, seus primeiros deveres. Onde é que estamos: o mundo pertence-me ou não?, perguntará mil vezes ao descobrir os limites da sua liberdade.

Por sorte e fortuna, o amor será para ele uma nuvem de algodão que amortecerá docemente a impossibilidade de compreender racionalmente o contínuo espicaçar e atenuar do seu viver diário. Só por cega e amorosa confiança aceitará provisoriamente que todos os objetos, que chamam a sua atenção desde o solo, são “lixo” ou que os bibelôs que repousam sobre a mesa da sala não se podem tocar. Tristemente, o único argumento que poderá exprimir para explicar o porquê de tão injustificada proibição será o de apontar com o seu dedo indicador. Ou, caso já possa compôr suas primeiras frases, não tardará a comunicar que “não se toca, pois, o papá zanga-se”. Imagine-se como denominaríamos um procedi-

mento destes a partir da ótica adulta. Para o pequeno, são sem dúvida, as primeiras notas de uma consciência moral que se instala ao mesmo tempo que surge o seu conhecimento da realidade.

Por mais desagradável que sejam os resultados de todo este tipo de imposições e limites, nesta primeira fase da socialização, eles não serão nada quando comparados com as exigências institucionais da segunda, isto é, quando começa o longo período que conhecemos como escolarização. É uma labuta viver com o tempo ferreamente compartimentado, ter de se ajustar a horários até para jogar, quando tudo na sua vida, inclusive a própria aprendizagem, é um jogo. Ter que conviver num espaço limitado do centro escolar sob a batuta de um ou uma vigilante que não é a mãe e não se comporta como ela. Reservar os próprios sentimentos e medir o que se deve ou não dizer. Assumir que já não é o protagonista dessa película, como em casa, mas apenas mais um de entre todos os atores do elenco. E, sobretudo, introduzir-se no endiabrado mundo da leitura e da escrita, com todo o esforço que já tinha sido feito para poder comunicar oralmente.

Felizmente ele pode contar com a experiência prévia da sua aprendizagem experimental do mundo e já sabe que viver é também a aventura de um conhecimento a que os adultos chamam de cultura. No fundo, ele consola-se: a escola não estaria tão mal se não fosse essa frieza e distância com que agora recebe o acúmulo infinito de conhecimentos. Já não há beijinhos que premeiem a sua agudeza intelectual, nem tão pouco essas incómodas surras que lhe doiam mais na alma do que no corpo.

O cordão umbilical foi cortado pela segunda vez e agora o menino é consciente de si mesmo. Está a ser preparado para a plena autonomia que deverá assumir na vida adulta. Não discuto que um dos objetivos primordiais da instituição escolar seja a de transmitir objetivamente os conhecimentos; no entanto, sendo este um dos objetivos, ele não é apesar de importante o único.

Ao fim e ao cabo, os conhecimentos vão e vêm, aprendem-se e esquecem-se e por isso existem. O que não se esquece é a destreza para resolver

dilemas, a serenidade do raciocinar na prática, a capacidade de sentir. Deveria ser esta, e não outra, a educação que aborda a escola: a capacidade de enfrentar qualquer situação do mundo real, o saber valer-se por si mesmo, o saber assumir responsabilmente a própria liberdade e construir uma consciência moral que o converta num indivíduo realizado.

Neste ponto, encontramos o paradoxo mais alucinante do sistema educativo: a escola parece estar desenhada para a transmissão objetiva de conhecimentos, no entanto, o aluno está a aprender para além disso e sobre tudo valores. Como se explica tão estranho fenómeno? Confesso-vos que para mim continua a ser um mistério.

Se realizássemos uma pesquisa entre os docentes, duvido que algum um deles declarasse que atua como correia de transmissão das suas próprias convicções morais, políticas, ideológicas e religiosas. E, não obstante, é um feito certo que a consciência moral do menino ou do jovem não se nutre somente dos valores vigentes no jogar, nem sequer daqueles que capta no seu grupo de amigos, ou na televisão todo-poderosa. Não, a escola é uma peça fundamental e sumamente útil para enfrentar a inabalável tarefa de construir um critério próprio para julgar o conveniente, o preferível, o mérito, o desejável, o impróprio, o inútil. Despedindo-se da imaginação sobre o assunto, suponho que ao não ser o mestre ou o professor um autómato, um artefato mecânico programado como se fosse um papagaio ou um monitor do computador, a vida e os seus valores acabam por se infiltrar, não sei mediante qual escasso interstício. Não é necessário que o docente se proponha conscientemente transmitir valores: ele transpira-os na sua própria desconsolação e pesar.

Por isso, digo, não seria de todo mau reconhecer institucionalmente de uma vez por todas que esta aprendizagem de valores realiza-se com idêntico planeamento e cuidado que as unidades didáticas utilizam para ensinar matemática ou história. Ao declarar isto, não sou movido por nenhum tipo de desejo oculto ou subrepticial intenção de assegurar uma mais valia para os filósofos em prontidão, capacitados pela sua formação para aproximar o mundo dos valores da educação.

Creio estar, simplesmente, a emprestar a minha voz para dizer em voz alta o evidente.

Seguindo este caminho da educação, cujo ponto zero era o milagre da vida de um novo ser e cujo final é o próprio desaparecimento físico do indivíduo, chegámos quase impercetivelmente ao outro grande tema que está dentro da órbita da aliança ou do enlace consumado entre ética e educação: os valores.

2. Os Valores na educação

Não tardaremos a concordar que a educação em si mesma é um valor e que tem os seus valores. Em qualquer das duas dimensões ou fases de socialização, na qual se emoldura o processo educativo, é preferível ser educado, inclusive correndo o risco de ser mal-educado, do que ficar abandonado à nossa sorte numa espécie de vida selvagem, inimaginável porque a própria vida do homem não estaria garantida numa situação destas, ou seja, sem o acompanhamento da família e do conjunto que a sociedade proporciona. Outra coisa é ponderar e estarmos de acordo com os valores que a instituição escolar deve transmitir e de que modo peculiar ela deve fazê-lo. Aqui começa o problema.

Desde que Ortega e Gasset trouxe ao conhecimento do público espanhol em 1930, no final de sua *Rebelião das Massas*, a tese de que “Europa ficou sem moral”, comprovamos na nossa própria carne a certa percepção do filósofo. Cidadãos de um novo século e milénio, não duvidamos que a impetuosidade de tanta filosofia, em prol da terra prometida, num ambiente secularizado, acabou por violentar a outrora dominante moral religiosa. Talvez Nietzsche tenha sido o filósofo que recebeu o duvidoso privilégio de assinar a ata de óbito, e por esse motivo figure em muitas ocasiões como um dos autores responsáveis pela morte de Deus; mas seria injusto da nossa

parte, injusto com ele e com a história do pensamento, atribuir a dita morte unicamente à sua responsabilidade. A secularização da filosofia começa com a modernidade filosófica, acelera-se na ilustração e podemos apreciar com nitidez o seu desenlace no século XIX, mesmo que tenha sido o nosso já histórico e vivido século XX quem sofreu toda a crueza dos seus efeitos.

Porque se se tivesse tratado da simples substituição ou mudança de uma moral religiosa por outra laica ou humanista, o vazio deixado pela primeira seria imediatamente preenchido, para o melhor ou pior. Mas o que é facto é que nenhuma proposta moral triunfou com a rotatividade ambicionada pelos seus defensores e a abertura deixada pela moral religiosa tornou-se num imenso vazio que desanimou o homem, condenado agora a construir uma nova moral na qual se possam inserir os valores da terra.

Ah, o homem! Do qual Campanella escrevera que, como um segundo deus que, dominou a terra, o céu e o mar, quis vestir um dia a túnica feita de fragmentos do Criador. Os filósofos mais célebres, com a sua moral mundana debaixo do braço, foram provando um após o outro a vestimenta divina. Mas a túnica do Criador não era o sapatinho da Cinderela e da sua amplitude nasceu uma das crises existenciais mais profundas do homem contemporâneo, a maior ferida que a vaidade humana sofreu. Os conceitos muito ilustrativos de progresso e razão foram insuficientes para enfrentar os golpes da história, protagonizados pelo homem do século XX e, em desespero alguns mais do que outros agarraram-se a uma tábua de salvação e a pior delas foi, sem dúvida, a do relativismo, para a qual tanto faz, fazer isto ou aquilo.

Com efeito, o relativismo enterrou também qualquer possibilidade de ser moral e foi assim que todos descobrimos com incrédula perplexidade que a Europa tornou-se sem moral. “Não se trata do facto do homem-massa menosprezar uma moral antiquada em proveito de outra emergente, -adverte Ortega- mas acontece que o centro do seu regime vital consiste precisamente na aspiração a viver sem se sujeitar a qual-

quer moral”¹⁶. Claro que isto é impossível: ninguém pode sobreviver sem construir uma escala de valores que ajude a suportar as decisões que vão cimentando o caminho da vida. Por isso, num último ataque de galhardia, surgiram vozes que se elevaram contra a imoralidade de não haver moral e propuseram uma moral de mínimos, recuperando inclusive os esquecidos valores da vida quotidiana, as pequenas coisas com as quais há um conformismo com a falta das grandes razões e conceitos dos velhos sistemas filosóficos, também vencidos para sempre.

Foi-nos reservado viver numa época de trânsito entre dois séculos, num tempo de busca que, a meu modo de ver, tem sido bem encaminhado pelos filósofos que encontraram no conflito das interpretações (Ricoeur) a *koiné* do nosso final de século (Vattimo). Creio que, longe de ser uma nova proposta relativista, a filosofia da interpretação, a da escuta das razões do outro e do diálogo como garantia de chegar a um acordo, ofereceu-nos um novo modelo, especialmente feliz para essa nova moral de encontro que procuramos. Não gostaria que ficassem com a falsa impressão de que este espírito destinado ao consenso entre propostas plurais é mais uma debilidade da filosofia de nosso tempo.

Sei que nenhum de vós se escandalizará, se nesta altura vos disser que da época dos grandes sistemas filosóficos apenas nos restam as cinzas fumegantes do sistema hegeliano, talvez, o último. Mas, também na adversidade, a filosofia do século XX soube trabalhar a virtude e o remoinho existencial, estruturalista ou linguístico que nos mostrou os verdadeiros perfis do rosto humano, sem maquilhagens nem ornamentos supérfluos.

Este redescobrimento do homem, tal como ele é, às vezes angustiado, imperfeito na sua linguagem, com uma consciência dividida entre o mito e a realidade, acabou por ser uma cura de humildade que no fim se mostrou muito benéfica. Ninguém ousa levantar a voz tentando manusear grandes conceitos filosóficos, como a Razão, o Ser, o Sentido da História,

¹⁶ ORTEGA Y GASSET, J.: *La rebelión de las masas*; O.C., IV, 1983, p. 276.

a Verdade; mas, em contrapartida, as palavras pronunciadas na intimidade da nossa vida, os valores menores e caseiros, as pequenas coisas que nos acompanham silenciosamente ou o outro que compartilha comigo as fadigas do caminho, tornaram-se suportes imprescindíveis da vida.

E, deste modo, entre os grandes ideais do passado e a banalização de uma vida que os dispensa por completo, foi aberto um espaço intermediário onde é provável portanto encontrar o sentido da vida pessoal, em que a felicidade é possível e da qual irei falar mais adiante no Epílogo. É através desta minúscula abertura por onde penetrou a filosofia, apresentando como principal ferramenta metodológica o escutar atento as razões do outro, para discordar dele se for preciso, mas sabendo que somente através deste conflito de pareceres e interpretações podemos concordar nos valores que hoje mais do que nunca vale a pena defender.

No fim de contas, não será este estender e afrouxar de ideias e valores o que sustenta a civilidade numa sociedade democrática? Satisfeito, portanto, me sentiria se esta intuição que brota da contemplação do panorama do presente, não isenta de uma inevitável previsibilidade, se visse corroborada no futuro. Mas, o certo, é que tudo isto não são mais do que suposições e o que a instituição escolar necessita é de realidades. O que poderemos então oferecer?

Talvez pouco mais que os restos de um naufrágio cuja deriva hoje recolhemos, mas oferecemo-los com esperança suficiente para tentar persuadir quem nos escuta de que com eles podemos iniciar a tarefa de recompor uma vida moral. Pequenas coisas que hoje começam a ser algo mais que uma moda passageira: os valores da liberdade e da justiça, o cuidado da natureza, a solidariedade com os menos favorecidos, a tolerância, a paz. Procurando sempre escrever com minúscula os ditos valores para que o nosso auditório não os perceba como valores longínquos, abstratos, inalcançáveis mas sim como conquistas que teremos ao alcance da nossa mão na miudeza de nossa vida cotidiana.

Falou-se noutra lugar destas pequenas coisas da vida diária que podem premiar-nos com a mais alta aspiração da Ética, desde os tem-

pos de Aristóteles: a felicidade. O encontro conosco mesmos, depois de abandonar o barulhento mundo da cidade, para nos concentrarmos no silêncio que proporcionam as árvores e os campos, não contemplados por Platão por não ensinarem nada, constituem, no meu entender, o primeiro passo do venturoso caminho que nos conduz ao outro.

Oferecer, em definitivo e sobretudo, a escada que nos permite subir ao rochedo ou à colina a partir da qual se observa a vida, mais do que oferecer valores absolutos que, na realidade, são os nossos e não os que os jovens devem descobrir por si mesmos.

Eis aqui o lugar onde a pedagogia, da que sou, como já disse, um diletante, tem uma missão a cumprir pois não ignoro que estas reflexões filosóficas, em pleno processo de maturação, devam encontrar uma apresentação estável e de acordo com as exigências da educação em todos os seus níveis. Contando, além disso, com o melhor aliado em qualquer processo educativo: o professor, o mestre. A eles confiou a sociedade do passado a tarefa de modernizar as mentalidades, motor de arranque de qualquer outro tipo de transformação social posterior. Eles têm sofrido, infelizmente, as consequências funestas dos regimes que viam na renovação e na modernização pedagógica um atentado contra os valores. Mas não sei qual é a alta tradição destes, em perigo de extinção. Seria um erro de monta, de resultados insuspeitáveis, apresentarmos-nos diante dos alunos, levando em nossas mãos unicamente as dúvidas e as angústias que nos cercam, sem lhes oferecer mais e, sobretudo, os valores que convertem a vida na qualidade digna de ser vivida.

Tão pouco solucionamos alguma coisa deixando o tema da transmissão dos valores à vontade e arbítrio dos professores, como se todos eles estivessem na posse do sumo de uma ciência e de um tino tal que excedesse qualquer planificação e desenho sobre a referida matéria. Pois uma coisa é reconhecer que o docente não é somente um provedor autorizado de ensinamentos teóricos, que separa a sua alma diante dos seus alunos para evitar qualquer juízo de valor ou interpretação da realidade, e outra muito distinta é apelar à espontaneidade

das suas experiências para que colabore com a família na transmissão de valores que completam a educação integral da pessoa. Será preciso, penso, uma construção de formadores que alcance todos os docentes, entendida não como uma carga a mais sobre sua faina diária, mas sim como parte do seu adestramento intelectual, do seu curriculum universitário; o mesmo será dizer que é imprescindível articular com o programa os métodos de uma disciplina específica que não seja a alternativa *in extremis* à religião, mas sim o seu complemento ao lado ou partindo da filosofia.

Só assim o professor de ensino básico ou secundário poderá sentir-se preparado e chamar-se no sentido mais amplo da palavra um educador. Isto supõe, em primeiro lugar, transformar tanto a escola como a universidade, na qual se formam os futuros mestres e aos quais se ensina a ensinar mas nem sempre a educar. E, em segundo lugar, abrir a escola aos licenciados em filosofia ou em humanidades, não para que se assustem os estudantes com obtusos conceitos metafísicos, mas sim para que compartilhem com eles de uma maneira atrativa, compreensiva e amena – creio que não é pedir muito –, os valores que os farão plenamente homens e sobre os quais os filósofos de todos os tempos têm refletido.

Não devemos esquecer que para o ser humano não basta nascer homem ou mulher. Este é, como já tenho dito, o ponto zero de um caminho que cada pessoa deve percorrer ao longo de toda sua vida. Para todos é muito grato, especialmente para os que acompanharam os primeiros passos destes estudantes, neste largo itinerário, o calor de um companheiro de viagem que o livre de inúteis extravios.

Notaram concerteza que nesta reflexão em voz alta sobre os valores uma ou outra vez apareceu com a sigilosa presença do casual, a palavra “pessoa” como último referente da educação. Chegou o momento de confirmar as vossas suspeitas e declarar publicamente que em todas e em cada uma das ocasiões em que ela apareceu, foi com premeditação e teimosia da minha parte. Sou culpado de continuar a acreditar na pessoa humana, precisamente eu, que devia ser, por idade e dedicação, um

desencantado no que concerne ao sujeito e às suas possibilidades, depois de todas as crises que conheci nos últimos tempos. Pode ser que se tenha fragmentado o sujeito, diluído no meio de avatares históricos desmoralizadores para o homem, pode ser inclusive que a filosofia tenha renunciado definitivamente ao “*cogito*” cartesiano, como pedra angular do edifício do saber filosófico, mas a “*persona*” permaneceu a flutuar como se fosse um minúsculo tampão de rolha, que sobrevive a tempestades nas quais naufragaram as grandes naves da vaidade humana: o sujeito, a consciência, o eu.

E, tenho para mim, que a razão desta inquebrantável vontade de sobreviver está ligada à adesão da pessoa ao conceito de mundo dos valores. Foi precisamente E. Mounier quem, ao definir a pessoa, falou desta subsistência como uma das características do seu modo de ser, justificando-a do seguinte modo: “*mantém esta subsistência com a sua adesão a uma hierarquia de valores livremente adotados, assimilados e vividos num compromisso responsável e numa constante conversão; unifica assim toda a sua atividade na liberdade e desenvolve por acréscimo de impulsos de atos criadores, a singularidade da sua vocação*”¹⁷. Permitam-me uma redundância e poderei dizer-vos que na “*persona*” se personificam os valores, que deixam de ser palavras ocas para ganharem um sentido concreto e singular. A “*persona*” é algo mais do que a depositária da liberdade individual, é também o referente último dos direitos do homem e dos seus deveres morais. Nela está a nossa razão de pensamento, mas também os nossos sentimentos mais íntimos. Por isso, o destino natural da educação é a integridade da pessoa humana: podemos aspirar a instruir um sujeito dando-lhe conhecimentos mas a pessoa reivindica, com toda justiça, o direito de ser educada.

Para este fim contribuirá, e nada pouco, uma disciplina filosófica dedicada ao ensino dos valores, que conjugue o que aprendemos em

¹⁷ MOUNIER, E.: *Manifeste au service du personnalisme*, Oeuvres, I (1931- 39), Ed. du Seuil, Paris 1961, p. 523.

tanto anos de história da civilização ocidental com os desafios do nosso tempo. Mas, apesar de continuar a ser importante, a introdução na instituição escolar de uma nova disciplina encarregada de educar em valores, ela não é suficiente para a educação integral da pessoa.

Na medida em que cada professor transmite não somente um acúmulo de conhecimentos herdados mas também a sua particular visão do mundo, assente numa singular concepção que tem da pessoa, à qual serão destinados esses saberes, será bom que ele aspire também a ser um mestre. A diferença, neste caso, não é um mero jogo de palavras mas sim algo essencial para o desenvolvimento livre e autónomo da pessoa no futuro. Cada docente tem a responsabilidade de acender a mecha da nossa liberdade para que um dia possamos chegar a sermos nós mesmos.

Uns mais, outros menos guardam no lugar mais precioso da sua memória a recordação um professor que, pelo seu talento e ensinamentos, fez por merecer a elevação à categoria de “mestre”, alentando-nos com a sua proximidade na tarefa de sermos homens. Não se trata, claro está do facto do professor se aproveitar das vantagens da sua tarimba e experiência pedagógica pessoal diante da consciência plástica do aluno, para transmitir a sua ideologia e valores. Mas, já que é inconcebível pedir ao docente uma postura que ponha entre parêntesis a circunstância espacial e temporal que lhe foi designada viver, porquê não propiciar ao mesmo docente a possibilidade de colaborar na tarefa de formar pessoas solidárias, cidadãos que atuem com liberdade e respeito pelo outro?

Por outro lado, nada há mais libertador do que a própria cultura; não só porque nos liberta da ignorância, que não é pouca, mas sim pelo facto de uma pessoa culta dispor de inúmeras possibilidades para fazer valer os direitos da sua liberdade, na altura em que conhece as responsabilidades que contrai como membro de uma sociedade que se torna para ele uma segunda família.

Talvez agora compreendam a minha admiração pela figura do mestre, do mesmo modo que compreendo os receios de quem ainda não tem claro como pode adaptar-se ao cargo da delicada tarefa de modelar

a pessoa, enriquecendo as suas crenças e aprovisionando o seu espírito com valores.

Convém esclarecer, em primeiro lugar, que a criança não chega à escola sem uma pequena escala de valores. Ela constitui parte da sua vida diária, recebeu-a do seu meio familiar e social, desde a sua mais tenra infância e, à sua maneira, está em condições de julgar o que vai receber das instituições educativas nas quais completa a sua formação pessoal, confrontando-o com os valores de que já tem conhecimento de outro lugar.

É portanto uma missão que não compete com exclusividade nem aos pais nem aos professores. Eles são dois dos agentes principais, mas existem outros que compartilham, em maior ou menor medida, a responsabilidade de aproximar a criança, o jovem dos valores vigentes ou desejáveis no futuro. Por isso, nada mais absurdo do que a mútua acusação que em diferentes ocasiões escutamos: por um lado os pais insatisfeitos porque os professores não educam os seus filhos; por outra, os professores sofridos queixando-se que são os pais que não sabem educar os filhos.

Na verdade, aqueles que falam assim não se dão conta de que uns e outros partilham de uma mesma tarefa, ainda que com um grau de responsabilidade e compromisso distintos, e que além disso nem uns nem os outros têm a última palavra. Quem se educa, recebe conselhos ou experiências dos demais, através de múltiplos canais, mas o aceitar consciente das ditas experiências depende da própria consciência e somente o juízo íntimo e pessoal o levará a aceitá-las e a incorporá-las na sua própria escala de valores ou recusa-la- à imediatamente. Será a própria experimentação, às vezes dolorosa, que vai permitir aprender.

Muito raramente aprendemos através dos golpes acontecidos aos outros! Educamo-nos dominando a nossa vontade, na convicção de que os sacrifícios que realizaremos alcançarão um objetivo moralmente superior, por isso as bolhas nos pés e os calos as mãos, sendo dolorosos são também motivo de alegria porque são autenticamente nossos: ganhámo-

-los com o nosso suor de caminantes e dele pode dar testemunho o pó do caminho preso à nossa pele.

Por tudo isso é que a missão do educador é sempre a de abrir caminhos, abrir novos mundos, convidando a receber criticamente o bombardeio informativo que hoje oferecem os meios de comunicação da nossa sociedade. Convidar a ser moral, mais do que impor valores e aspirações próprias; mostrar por onde seguem as trilhas daqueles valores que bem podem permanecer esquecidos, nas sombras pelos brilhos cintilantes das luzes de neón ou, que simplesmente, podem não estar na moda. E mostrar também o caminho solitário da montanha que conduz a um mesmo lugar privilegiado para descobrir o outro que amamos ou com o qual talvez tenhamos compartilhado fadigas, numa paragem ocasional do nosso caminho humano.

3. O Diálogo como ética educativa

Esta mensagem sempre em construção, este convite a ser moral, não pretende desmascarar todos os questionadores que se abrem ao panorama do presente nem implica, tão pouco, a renúncia a uma revisão crítica dos valores vigentes nos nossos dias. De facto, não foram poucos os filósofos que sucumbiram à tentação de oferecer uma visão a meio caminho entre o realismo mais austero e o pessimismo, alguns tão dignos de consideração como o pensador de origem judia Hans Jonas. Este, no seu *Princípio de Responsabilidade*, adverte-nos sobre os desastres que se anunciam numa sociedade que se tornou insensível às repercussões futuras de uma confiança cega nas possibilidades ilimitadas que a ciência e a tecnologia colocaram nas nossas mãos, para o bem ou para o mal.

Tem também razão aquele que denuncia o facto dos nossos valores serem provisórios e fugazes e de nos atermos irresponsavelmente a tábuas de salvação de charlatães de serviço que vemos nos programas de televisão ou nos mitos reluzentes mas vazios que aparecem nas revis-

tas cor-de-rosa. Sabe-se como também sei que dificilmente poderemos voltar à religião como fonte nutriente de valores e que estamos sozinhos nesta tarefa de elaborar a nossa ética pessoal e os nossos juízos.

Os valores humanistas caíram no saco sem fundo da decadência e diante deles erigiu-se, como uma nova religião laica, o economicismo e a visão materialista da vida que fez do dinheiro o seu deus. Comprovamos atônitos como se impõe hoje uma cultura hedonista do corpo, que encontra nas passarelas um ideal de vida, uma cultura tão diferente da da pessoa. Vivemos tão superficialmente que os valores que interessam não são os da ética mas sim os da estética. E, para falar verdade, a filosofia tão pouco ajuda na tarefa de procurar sentido, porque o pensamento dos finais do século XX revelou-se um pensamento desencantado da razão que os nossos avós ilustrados tinham colocado nos altares.

Tudo isto é muito certo mas, mesmo assim, considero imprescindível que a nossa análise da realidade abra horizontes até ao futuro porque uma vida sem valores ou com valores passageiros não merece ser nomeada como tal.

O meu discurso, longe de cair num otimismo sem medida ou num idealismo juvenil, quer demonstrar que esta situação pode ser melhorada, aceitando-a nós como um tempo de busca que clama pelo filósofo para que este lhe ofereça alternativas.

A minha alternativa, em sintonia com a desses estranhos filósofos que são defensores do conflito de interpretações perene e construtivo, a partir dos relatos do presente, pode concretizar-se numa só palavra: o diálogo. Vivemos tempos em que somos chamados a entender-nos em ordem a sobreviver. Alguns mais, outros menos valorizam o ceticismo, quando não, com o mais completo desprezo e repúdio, pelas promessas messiânicas dos grandes sistemas filosóficos redutores do homem (caso do marxismo) e, por outro lado, seria ilusório pensar que uma volta à religião cativaria o conjunto da sociedade para empreender o tão traído e arrebatado “rearmamento moral”. Por isso, será o nosso comum acordo

sobre os valores que valem a pena defender e generalizar, fruto de um necessário diálogo entre toda a tripulação de um mesmo navio comum e globalizado; ele pode salvar-nos de um naufrágio coletivo.

Além disso, qualquer proposta de salvação individual seria apenas pão para hoje e fome para amanhã. Retoques, remendos e cerzidos têm gerado um certo fastio porque a tela original está já demasiadamente puída e desfigurada. Quem sabe se não é por isso, que a nossa desorientação a respeito do caminho a seguir na moral, hoje mais do que nunca, se tornou uma angustiante amargura. Comprovamos perplexos como, numa era da informação e das comunicações, a radical solidão da nossa condição (o homem está só!) se tem exacerbado.

Metralhados pelo ruído que geram os meios de comunicação, cegos pelos fulgores deslumbrantes de luzes que nos apresentam mundos maravilhosos nos quais a chispa da vida acaba por ser um frescor, cativados por propostas publicitárias nas quais a realização pessoal depende de uma marca de automóvel ou de uma viagem a um Caribe de praias e palmeiras paradisíacas (não, por suposto, ao Caribe que sofre as consequências da penúria económica ou de desastres naturais), preferimos não pensar, fechar os olhos enquanto a vida passa ou virar a cara para o outro lado. Observem que a outra possibilidade, a de nos refugiarmos em nós mesmos, opção que sem dúvida nos levaria a descobrir a necessidade do outro, nem sequer é a mais procurada.

Assim é pois, unicamente através de um diálogo aberto e franco com o outro que poderemos aliviar nossa radical solidão. E, mesmo que o milagre da palavra tenha também os seus limites para revelar o nosso ser, só à sua custa poderemos aspirar a trocar pontos de vista e acordos envolventes para, logo a seguir, os transferir aos mais jovens. Trairia, entretanto, a honestidade com que escrevo se tentasse convencer-te de que com a filosofia encontraremos o sentido definitivo da vida que todos buscamos, jovens e velhos.

No ano de 1998, com o motivo da visita a Santiago de Compostela do filósofo francês Paul Ricoeur, um jornalista perguntou-lhe se apreciava

nos jovens a dificuldade de encontrar sentido para as suas vidas através do vazio deixado pela falta de grandes referências. Um sorriso compreensivo iluminou seu rosto antes de replicar: *“Sou um homem velho e tenho as mesmas dificuldades que os jovens”*. A anedota vale o seu peso em ouro. Tão pouco a ciência, por muito que avance, poderá proporcioná-lo. Ninguém se esqueça que a ciência, que nos deslumbra com seus espetaculares avanços e com as aplicações tecnológicas que dela derivam, é feita por homens que quando saiam dos seus laboratórios enfrentam os mesmos dilemas que o resto dos mortais.

Por isso, ainda que sendo bem pouco o que ofereço, ao recomendar efusivamente a necessidade do diálogo, mesmo estando consciente de que só indico uma direção possível para encontrar o sentido e não a receita culinária que saciará a fome universal do caminho, considero que as minhas mãos não estão vazias.

É da realização do diálogo sobre os valores e a pessoa que resultarão, se tudo correr bem, a amizade, a liberdade, a solidariedade e o amor que tudo substitui. Amor ao homem, à árvore e à pedra, amor ao deus das pequenas coisas que passam inadvertidas ao nosso lado, ao silêncio, à noite, aos pássaros. Um diálogo, não ocorre portanto, apenas na ação interpessoal cara a cara, mas acontece também social e culturalmente, sobretudo culturalmente. Esta é, sem dúvida, a melhor garantia de que possamos chegar a entender-nos entre nós mesmos e que possamos transmitir esta seiva aos rebentos mais tenros do nosso ser social: a cultura.

Só as almas mais habilidosas na sensibilidade poderão entender-se. Espero, isso sim, que não creiam que o meu conceito de cultura depende da quantidade de livros que levamos às nossas costas depois de longos anos. Não, a cultura que nos prepara para o diálogo é a do reconhecimento do outro. Em muitas ocasiões, os livros ajudaram-nos pois estes recolhem o vivido e pensado por outras pessoas que se defrontaram com interrogações análogas. Mas isso não basta porque nada pode tirar-nos a responsabilidade de encontrar o singularíssimo caminho da vida individual.

Seria errado da minha parte tentar convencer-vos de que o sentido da vida é este ou aquele. Primeiro porque, como já o disse, cada um deve estabelecer as suas coordenadas pessoais de orientação na vida; e, segundo, porque a vida é sempre algo mais do que tudo aquilo que eu ou outro qualquer pode dizer dela. Não é inoportuno, em contrapartida, que insista na necessidade de ensinar aos nossos estudantes e todos aqueles que se cruzam conosco no caminho da vida o inestimável dom da palavra dialogada. Um diálogo que pode ser conflitual, controverso, mas no final, frutífero se o realizarmos partindo do respeito e dignidade da pessoa que é o nosso interlocutor.

Fomentar o diálogo, nas suas diversas modalidades, também aquele que é construído a partir das perguntas e das respostas silenciosas que ocorrem no processo de leitura, não é contribuir com um mero instrumento técnico de interpretação do mundo e do outro mas promover um estilo de vida, um modo de entendê-la e uma maneira de a viver. Renunciar à atitude arrogante que nos convida a considerarmo-nos portadores de verdades inamovíveis e escutar as razões do outro que é o meu próximo. Numa palavra, prescindir de nós mesmos para chegar a nós mesmos.

Só assim o sentido e valor da vida será a própria vida realizada em cada segundo. E até pode ser que um dia percebamos que numa ocasião fugaz fomos plenamente felizes, mesmo que no momento não nos déssemos conta do facto. Nenhum filósofo, e eu menos ainda, poderá garantir que quando nosso caminho acabe teremos ganho o céu. Quando chegar o outono cairão as folhas, cobrindo a terra com um manto seco e também nós cairemos nela. Apenas então descobriremos que toda a terra, as folhas e os homens repousam no recolhimento doce e amplo das mãos nas quais descansamos satisfeitos.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO III • A RESPONSABILIDADE COMO ITINERÁRIO INTERIOR

Enquanto problema filosófico, a responsabilidade não tem estado ausente do catálogo de temas tratados por distintos autores. Muito frequentemente, ela tem aparecido a esmo, agregada a conceitos maiores da filosofia moral ou política. A responsabilidade imiscuía-se com tanta subtileza e persistência no interior do campo semântico em assuntos tais como a “culpabilidade”, a “liberdade” ou a “justiça”, que perturbava a linha de argumentação traçada pelos autores, facto que os obrigava a desvios e paragens imprevistas.

Na nossa época, o problema da responsabilidade conquistou, com todo merecimento, um protagonismo filosófico com obras, como o *Princípio da Responsabilidade* de Hans Jonas, que fizeram estremecer e melhorar a consciência do leitor contemporâneo. Mesmo assim, o seu carácter escorregadio, a sua polivalência semântica continuam a dificultar as análises. Paul Ricoeur constatou esta situação no trabalho intitulado “*O conceito de responsabilidade. Ensaio de uma análise semântica*”. Um estudo que reconhece a motivação pelo «*tipo de perplexidade em que me deixou o exame dos usos contextuais contemporâneos do termo responsabilidaed*”¹⁸. Duas notas sintetizam os resultados do dito ensaio e exame.

Por um lado, a aceção do conceito no seu uso jurídico clássico que se apresenta bem fixado e se define “*pela obrigação de reparar o dano que se cau-*

¹⁸ RICOEUR, P.: *Le Juste*, Éd. Esprit, Paris, 1995, p. 41. Daqui para a frente LJ.

sou por negligência” no âmbito do direito civil; ou ainda pela “ obrigação de suportar o castigo” quando nos movemos no âmbito do direito penal.

O problema começa, sem dúvida, quando deparamos com a perspectiva do âmbito filosófico. *“Surpreende -escreve Paul Ricoeur- que um termo, num sentido tão seguro no plano jurídico, seja de origem tão recente e sem reconhecimento marcante na tradição filosófica”* (ibid). A esta situação deve adicionar-se a diversidade de empregos do termo, devido muito provavelmente, ao facto de se terem resgatado do contexto da vida quotidiana, trazendo consigo conotações que complicaram a tarefa filosófica.

Tal panorama aconselha a começar por uma análise do termo que nos permita, num segundo momento, determinar o lugar que ele ocupa no contexto filosófico. Este é o nosso primeiro desafio.

1. Juventude de um velho conceito

Estamos diante de um conceito jovem marcado fortemente pela sua origem etimológica. J. Corominas no seu *Diccionario etimológico da língua castellana*, assinala que o termo *“responsável”* é introduzido no século XVIII, e *“responsabilidade”* um século depois. A palavra provém do termo latino *“responsum”*, ser capaz de responder, de corresponder a outro ou também de prestar depoimento perante um tribunal.

Três aceções que condicionam três orientações muito diversas porque nos conduzem progressivamente do eu ao nós ou aos outros com a correspondente paragem no tu.

Com efeito, em primeira instância um ser humano responde por si mesmo, dá conta de seus atos e transforma-os numa dívida. Entretanto inevitavelmente, por detrás do responder, do dar conta, do fazer-se devedor, está implícita a figura do outro diante de quem respondemos. O outro não é necessariamente um tu porque o processo de socialização, sem o qual a vida humana seria isolamento, faz com que os nossos atos afetem essa coletividade imprecisa que vai desde a comunidade

mais próxima do sujeito até à humanidade no seu conjunto. Esta é precisamente uma das novidades contemporâneas ao tratar do conceito de moral na responsabilidade, assinaladas por Hans Jonas, Hannah Arendt e Paul Ricoeur, entre outros. Para Jonas *“é o futuro indeterminado mais do que o espaço contemporâneo da ação o que nos proporciona o horizonte significativo da responsabilidade”*¹⁹.

Hannah Arendt, por seu lado, nas suas análises da ação humana diz-nos que *“a ação é, por sua própria natureza ‘ilimitada’ nas suas consequências e ‘imprevisível’ nos seus resultados últimos, porque o homem age no interior de um meio onde toda a reação se converte numa reação em cadeia”*²⁰. *“A ação humana – afirma de maneira conclusiva – desenvolve consequências até ao infinito”*. E, segundo Ricoeur, *“a ação humana só é possível sob a condição de uma arbitragem concreta entre a visão curta de uma responsabilidade limitada pelos efeitos previsíveis e controláveis de uma ação e a visão longa de uma responsabilidade ilimitada”* (LJ, p. 68).

E você? Por mais inserido que esteja numa relação interpessoal desenvolvida estritamente entre dois sujeitos solitários, o conceito de responsabilidade pode associar-se a um tu no âmbito dos processos judiciais por este ser um terceiro, o juiz, que garante que a imputação da responsabilidade se realize de acordo com as regras do Direito; este processo é definido por Paul Ricoeur segundo quatro condições estruturais: a qualificação de um terceiro que não participa no debate e que está qualificado para abrir o espaço de discussão; a localização numa posição neutra, requerida como parte do sistema judicial que qualifica o terceiro estatal como “Estado de Direito”. O componente essencial para gerar o debate necessário à condução de uma causa pendente de um estado de incerteza a um estado de certeza; e a sentença que estabelece legalmente a culpabilidade.

¹⁹ JONAS, H.: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag Frankfurt am Main, 1979 p. 32.

²⁰ ARENDT, H.: “Labor, trabajo, acción”, p. 107. Cit. por CRUZ, M.: *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, Paidós, Barcelona 1999, p. 39.

Esta primeira aproximação ao conceito a partir das três orientações obtidas pela etimologia tem-nos levado, sem querer, a três níveis diferenciados nos quais se projeta a responsabilidade: o filosófico, o moral e o judicial.

Partindo do primeiro, o filosófico, podemos perguntar-nos pelos princípios que inspiram a nossa responsabilidade, o seu alcance, o que significa definir os limites da nossa liberdade e a essencial constituição de um ser que se define como ser responsável. No fundo, o que realizamos é uma reflexão sobre a condição humana e sobre a própria vida do ser humano que tem derivações éticas e jurídicas: o homem responde por si mesmo e pelos seus atos diante dos demais(nível moral) e diante de um terceiro a que chamaremos o juiz no âmbito judicial. Estes dois últimos níveis, a responsabilidade moral para com o outro e a responsabilidade jurídica, civil ou penal, foram amplamente tratados a partir dos seus ambientes correspondentes.

Não foi tão focada, por sua vez, a responsabilidade de um ponto de vista filosófico, porque o nosso segundo desafio, muito pouco explorado, vai ser avançar por esse caminho.

2. A Responsabilidade que nos humaniza

Os educadores definem o homem como o único ser capaz de responder responsabilmente pelas suas ações, no plano individual e de modo pessoal, quando chega à maturidade. Respondemos, certamente, diante do outro, mas fazêmo-lo sempre de maneira pessoal, a partir dessa solidão que, segundo Ortega y Gasset, caracteriza a vida humana e a diferença do facto social que não é próprio da vida humana mas surge na convivência humana²¹.

²¹ Cf. ORTEGA Y GASSET, J.: *El hombre y la gente*, O.C. VII, Alianza Ed., Madrid 1983, p. 7

Nesta solidão do sujeito humano desenvolve-se a consciência a que Nietzsche irá apelar ao escrever a história do conceito de responsabilidade. “Esta é cabalmente -afirma o filósofo alemão- a longa história da origem da responsabilidade. A tarefa de criar um animal, ao qual seja lícito fazer promessas, inclui em si mesmo condição e preparação..., para a tarefa mais concreta de fazer antes o homem até certo grau necessário, uniforme, igual entre iguais ajustado à regra e, conseqüentemente calculável”²².

É uma história forjada por ele que tinha denominado em *Aurora* a “eticidade do costume”, à qual se une agora esta que ele batiza como a “camisa de forças social”. As inércias sociais e a força dos costumes fizeram o homem determinado. Frente a isto deve surgir o homem livre, possuidor de uma vontade duradoura e de medidas de valor. “O conhecimento orgulhoso do privilégio extraordinário da responsabilidade -escreve Nietzsche-, a consciência dessa estranha liberdade, desse poder sobre si e sobre o destino, gravou-se nele até à sua mais funda profundidade, converteu-se em instinto, em instinto dominante” (*Op. Cit.*, p. 801).

A esse instinto dominante, que permite ao ser humano fazer promessas e responder por si mesmo, com o orgulho de quem promete, chamar-lhe- à consciência. A consciência permite-nos enfrentar as promessas, contrariando e confrontando-nos em contínuos combates com essa outra força assinalada por Nietzsche que luta contra ela: a capacidade de esquecer própria do homem. A linha de argumentação que ele segue na *Genealogia da moral* desvia-se diante da análise da má consciência e do conceito moral de culpa (*Schuld*), herdeiro do conceito material de ser possuidor de dúvidas (*Schulden*), deixando apenas esboçado o problema da responsabilidade.

Nietzsche não considera, como o fará posteriormente, a filosofia do linguajar anglosaxónico, com J.I.Austin à cabeça, numa obra já clássica de título chamativo, *How to do things with words?*, a promessa, enquanto

²² NIETZSCHE, F.: *Zur Genealogie der Moral*, Werke II, Carl Hanser Verlag, München 1966, p. 800.

modalidade de ação, que implica uma responsabilidade que afeta não apenas a sua realização, mas também os efeitos que derivam da referida ação. Pelo facto de o ter feito, a definição do homem como o *“animal ao qual é lícito fazer promessas”* equivaleria a defini-lo como sujeito que atua e, por isso, responde pelos seus atos.

Facto este que situaria a promessa não no espaço da solidão pessoal, na terminologia de Ortega ou da consciência, voltando à terminologia nietzscheana mas, antes, no espaço da ação. Um primeiro aspeto parece ficar claro: a curta evolução que experimentou o conceito de responsabilidade no âmbito filosófico, não impede sem dúvida que possamos encontrar teorias e interpretações distintas e inclusive contrárias desta noção. Em todas elas permanece invariável um aspeto: a emaranhada união do conceito da responsabilidade com o mundo do ser humano.

3. Condenados à responsabilidade

Gostemos ou não, somos seres encadeados a um destino em que forjamos as nossas decisões, eleições, preferências e adiamentos. Somos responsáveis pela marcha da nossa vida e pelas repercursões que as nossas ações e decisões provocam. Interatuamos com o nosso mundo em redor para encontrar a nossa posição particular nele. Por isso, não só o nosso próximo, o outro que num determinado momento se cruza no nosso caminho, mas também a natureza e tudo o que nos rodeia se vê afetado pelas nossas decisões. A responsabilidade atinge a nossa vida e o destino que fixamos para ela e ainda o encadeamento das relações que estabelecemos com o outro, bem como alcança o outro que nos circunda, tornando mais suportável a nossa fundamental solidariedade pessoal.

Recordemos novamente Ortega neste ponto: *“a minha vida humana que me põe em relação direta com o que me rodeia – minerais, vegetais, animais, os outros homens –, é, essencialmente, solidão. A minha dor de dentes só me pode doer a mim. O pensamento que na verdade penso – ... – tenho que pensá-lo eu, só o eu na minha solidão”*-.VII, p. 105). Assim pois, somos responsáveis tam-

bém por construir a nossa identidade pessoal no laboratório íntimo da nossa consciência, por construir os princípios e diretrizes que guiam os nossos procedimentos, e por fazê-los a partir da solidariedade do próprio pensamento. Poderíamos continuar, encaracolando o ondular, dizendo que, em alguma medida, todos somos responsáveis por pensar o próprio pensar; mas isto não seria justo porque esta é uma tarefa ingrata da qual libertamos o homem comum, reservando-a para o reduzido grupo de profissionais do pensamento que chamamos de pensadores.

Quer seja desse ponto de vista da consciência, da ação ou da educação, a responsabilidade continua ligada à nossa condição humana: somos autenticamente humanos quando assumimos conscientemente a nossa responsabilidade. O que significa que não nascemos com ela mas sim que a adquirimos, alcançando a nossa condição de adultos quando somos capazes de ser responsáveis por nós mesmos e pelos nossos atos. A responsabilidade vem a ser uma amostra do amadurecimento pessoal que nos introduz no mundo adulto. Renunciar à responsabilidade, é renunciar à condição adulta de nossa personalidade. Não nego que existam este tipo de casos mas são, desde logo pouco frequentes e a única coisa que denotam é que o grau de assunção da responsabilidade pode variar, dando inclusivé lugar a fenómenos patológicos.

Algo que não deve ser confundido com a capacidade de atuar irresponsavelmente: atua irresponsavelmente quem conhece o processo responsável de proceder.

a) O cuidado de si

Estamos condenados, por assim dizer, a assumir uma quota variável de responsabilidade na mesma medida em que estamos condenados a ser homens com uma personalidade diferenciada. Condenados a velar por nós mesmos e pela nossa identidade, apoiamo-nos na permanência de uma memória histórica que garanta a compreensão coerente da nossa

vida. Não se trata, como nos lembra Ricoeur, de estabelecer a identidade invariável do sujeito de uma vez e para sempre, sem possuir uma identidade ou “ipseidade” que incorpore as diferenças e transformações que vão construindo a nossa biografia²³.

Partimos de um *a priori* contra o qual não podemos lutar: somos responsáveis pela marcha da nossa vida, inclusivamente pelo nosso fim, mas ninguém nos consultou sobre o facto de desejarmos ou não assumir a tarefa de chegar a ser homens. Não somos responsáveis por ter chegado ao mundo. Foi responsabilidade de outros, dos nossos progenitores, como também será responsabilidade nossa decidir se responderemos responsabilmente ao instinto de conservação que nos convida a perpetuarmo-nos como espécie sobre a terra. Também nisso nos diferenciamos dos animais.

A estes o instinto não lhes dá opções, mas nós contra-atacamos a poderosa força do instinto com a subtil e entretanto não menos poderosa força da nossa razão, da qual faz parte o exercício da responsabilidade.

Mesmo connosco contraímos a primeira responsabilidade, de acordo com a moral cristã, estabelecida não só em relação à alma e ao seu caminho de perfeição, mas também ao corpo e ao seu cuidado, na medida em que este tinha sido criado à imagem e semelhança do Criador e era templo do Espírito. Estes dois níveis, com a conhecida secularização inerente aos tempos, mantêm-se. Devemos cultivar a parte espiritual ou intelectual da nossa natureza, dedicar-nos a essa estranha atividade teórica pela qual os filósofos gregos já tinham dado origem a abalos e até foram censurados na antiguidade, pedindo desculpas por ainda existirem pensadores “profissionais” aos quais confiamos a dita tarefa.

Pensar ou refletir em princípios, valores e fins sem a incómoda presença dos assuntos quotidianos; agir como filósofos de acordo com a quota que nos corresponde a todos; para que ninguém o faça por nós e nos dei-

²³ Cf. RICOEUR, P.: *Soi-même comme un autre*, Éd. du Seuil, Paris 1990, pp. 12 ss.

xemos levar irrefletidamente pelos ditames que a publicidade e o mercado nos impõem. E, assim, devemos cultivar a nossa sensibilidade, os sentimentos, os valores e princípios como parte essencial do nosso ser. Cultivar, enfim, as três facetas da vontade, inerentes à estima de si que Ricoeur encarna no *“homem capaz: um homem que pode, um homem que quer, um homem que atua.”*

No que se refere ao cuidado do corpo, uma vez mais o instinto marca a tendência comum de todo o ser vivo e também dos homens, para atender às necessidades impostas pela nossa biologia. Deve-se dizer que é, de novo, a nossa razão que vem alterar o que instintivamente estava prefixado. Um indivíduo pode racionalmente decidir autodestruir-se, abandonar o cuidado do seu corpo e procurar o sofrimento.

Ou, também racionalmente, optar pelo puro hedonismo, situando o prazer como fim último da sua existência. Não é este o momento de propor nenhum modelo, mas podemos concordar que o cuidado de si mesmo, é a nossa primeira responsabilidade.

b) O cuidado do outro

Somos também responsáveis pelos nossos atos porque estes afetam os outros. Tal é a orientação semântica do conceito, possivelmente a mais recorrente. Entretanto mesmo antes de realizarmos qualquer ação os nossos princípios vão modelando de imediato uma modalidade de responsabilidade pessoal que dirige a nossa forma de proceder. O outro é uma parte de mim, afetada pelos meus atos e a sua vida entra na esfera da minha responsabilidade. O reconhecimento, como Ricoeur nos tem recordado, em coerência com a semântica do termo, tem um duplo sentido: *“ser reconhecido pelo que se é, ser reconhecido na sua identidade, entretanto também como prova de gratidão”*. Desvalorizar a doação que o outro nos faz de si mesmo gera não apenas a depreciação do outro como se perde também uma parte do próprio ser: sabemos de nós mesmos através do outro. A

ideia de uma reflexão sobre si está ligada, tal como Fichte se adiantou a indicar, à ideia de orientação para o outro, isto é, à intersubjetividade²⁴.

Contra esta tendência para imputar a um agente a responsabilidade da sua ação surgiu uma outra que consiste em desculpar o agente desviando a responsabilidade para as circunstâncias e causas que o têm animado a atuar de uma determinada maneira. O criminoso já não é responsável pelos seus atos e atenua-se a sua culpa, com base nos problemas sofridos no lar, na falta de carinho, na sociedade de consumo e muito mais em várias circunstâncias negativas que podem ter concorrido para que a sua conduta não fosse a adequada.

Um grau de defesa e de argumentação que, na opinião de Enzesberger, chega a ser grotesco pois “segundo esta lógica, apenas os terapeutas podem ter dúvidas morais, sendo os únicos capazes de compreender a situação. É uma vez que todos os outros não são responsáveis por qualquer coisa, e muito menos pelas suas próprias ações, não existem mais como pessoa mas apenas como destinatários da assistência social”²⁵; um fenómeno que Manuel Cruz denomina “*barbárie do especialista*” a que se teria chegado não tanto por meio do desenvolvimento científico mas mediante um processo especulativo, “de esvaziamento da ideia de identidade”²⁶.

Vivemos numa época de renúncia à subjetividade e, conseqüentemente, de *desresponsabilização*. Uma realidade que inevitavelmente traz graves conseqüências não só de ordem pessoal mas também social.

A nossa sociedade tornou-se permissiva para garantir o livre desenvolvimento do indivíduo. E, sem dúvida, estamos cada vez mais longe de alcançar o dito objetivo. Como explicar então esta contradição? “Os

²⁴ Cf. RICOEUR, P.: “La lutte pour la reconnaissance et l’économie du don”, en *Hermenéutica y Responsabilidad. Homenaje a P. Ricoeur*, Actas de los VII Encuentros Internacionales de filosofía en el Camino de Santiago, Servicio de Publicaciones da Universidad de Santiago de Compostela, 2003, pp. 19 ss.

²⁵ ENZESBERGER, H. M.: *Perspectivas de guerra civil*, Anagrama, Barcelona 1994, p. 36.

²⁶ CRUZ, M.: “La filosofía en la crisis de la conciencia democrática”, en PEREZ TAPIAS, J. A. y ESTRADA, J. A. (eds.): *¿Para qué filosofía?*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada 1996, p. 190.

indivíduos da era permissiva – escreve Cruz – vêm como desde os mass media -e especialmente através da publicidade- se destróiem todos os modelos preconcebidos de pessoa. O mercado requer consumidores de máxima plasticidade, dispostos a dobrar-se diante dos desígnios mutáveis de um sistema publicitário que desequilibra e multiplica o desejo, tornando-o instável e passageiro. Sujeitos definitivamente débeis, incapazes de se proporerm metas para as quais seria preciso uma identidade forte” (Op. Cit., p. 191).

Pequenos gestos desresponsabilizadores surgem em auxílio desta tendência, de *per si* grave, de iludir a responsabilidades por meio da falta de valores e de objetivos vitais que implicam a redução da subjetividade à sua mínima expressão. Gestos quotidianos e de boa fé que tranquilizam a nossa consciência e desresponsabilizam-nos da raiz dos problemas: os laços solidários de todas as cores que colocamos no lugar mais visível da nossa lapela, de maneira que por menos de cinquenta centavos já todos lutámos contra a sida, a guerra, e contra tantas outras coisas que de vez em quando vêm importunar a nossa consciência.

A pós-modernidade e os seus argumentos antissubjetivistas têm contribuído, involuntariamente ou não, como uma justificação para não se assumirem responsabilidades, com argumentos que legitimam o ridículo costume de olhar para o outro lado quando alguém nos chama à nossa responsabilidade. Recuperar a responsabilidade diante de nós mesmos, do outro e do mundo à nossa volta significa em primeiro lugar restabelecer o lugar central da identidade do agente no que diz respeito ao sentido da sua ação.

A responsabilidade é sempre pessoal e intransferível, mas devemos estabelecer previamente os limites da nossa identidade pessoal.

c) O cuidado das coisas

Somos, por último, responsáveis pelas coisas. Pelo nosso mundo, pela natureza e por tudo quanto ela contém, pela vida e suas diferentes formas, pelo equilíbrio dos reinos que compartilhem a terra. Nunca antes

o homem esteve em condições de desequilibrar a ordenação cósmica do nosso mundo de modo tão grave, como agora. O homem, que nunca alcançou a condição de ser um deus criador, reconhece agora que tem a posse dos meios para destruir a terra. A ciência e a técnica deram-lhe de bandeja esses mesmos instrumentos.

Daí o apelo de Hans-Jonas a uma nova ética e a alguns princípios novos que preservem a vida tal como durante séculos ela tem existido. Interpelação essa que recorre, se for preciso, a uma heurística do medo diante o vazio de uma ética que não tinha previsto efeitos tão mortíferos e duradouros, ao considerar as ações humanas. O nosso mundo é um presente de que devemos cuidar para transmitir às gerações vindouras, tão bem ou melhor do que o que recebemos. Também somos responsáveis por isso: pelo cuidado das coisas porque, na realidade, não nos pertencem por mais que digamos que são nossas.

4. O nosso desafio

Como chamada de atenção e como um apelo à consciência responsável, esta heurística do medo cumpre uma missão nada desdenhável.

Não obstante, ela introduz-nos numa visão negativa do homem, num panorama desolador da nossa própria condição. Incapaz de medir as consequências dos seus atos, de agir livremente de acordo com uma escala de valores, de desejar o progresso e melhorar a humanidade, de ser sensível aos problemas do nosso meio ambiente e natural, de manifestar, através dos seus atos a solidariedade, a bondade e o amor ao outro. Trabalhamos aqui apenas a partir da coerção que gera o medo: em que classe de monstros nos convertemos? Não. Além do risco de seguir numa jovial consideração da humanidade é preciso, hoje mais do que nunca, continuar acreditar no homem.

A fragilidade da nossa condição conduziu-nos até agora e até aqui, demonstrando uma fé inquebrantável nos nossos limites. Por que é que

ela iria abandonar-nos agora? Renunciámos ao auxílio dos deuses e tornámo-nos ociosos, vazios e desconcentrados, preocupados com os objetos banais que a sociedade de consumo nos oferece envolvidos em papel de celofane. Perdemos, no caminho, parte da nossa inocência. Por isso há ocasiões em que nos deixamos levar pelo desencanto. Crescemos, é certo, mas a humanidade não se transformou em velha: a humanidade não pode tornar-se velha *“Com cada nascimento – escreve Hannah Arendt – algo de singularmente novo entra no mundo”, renovando o armazém que sustenta a condição humana. De tal maneira que “o mais próprio da condição humana é a sua capacidade de começar algo de novo”. Nisto se centra a nossa esperança, a segunda oportunidade...”* Assim, sem menosprezo pelo apelo à transcendência, ou a qualquer ideal de perfeição, o ser humano deverá voltar os olhos para o homem, o ator e autor em si mesmo, para esse símio nu que um dia viveu em harmonia com a natureza e com o outro, confiando em que o amor puro ao mundo e a paixão pelo conhecimento poderiam, ainda, salvar-nos.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO IV • A MORTE. FINAL DO CAMINHO?

Se a morte se reduzisse a um problema biológico, ele estaria perfeitamente resolvido há mais de dois mil anos por um filósofo helenista chamado Epicuro. Epicuro, para tranquilizar os seus concidadãos, explicou que é absurdo temer a morte pois antes de ela chegar não a experimentamos e o mesmo acontece quando ela chega.

Por sua vez, as religiões, de uma maneira ou de outra, entenderam a morte como a passagem para uma nova vida, oferecendo consolo e esperança ao homem diante da mais inexorável e crua realidade da sua existência: a morte.

Nenhuma das duas perspectivas, a filosófica e a religiosa, conseguiram afastar a questão da morte do núcleo de reflexões e preocupações existenciais do homem. Dentro do âmbito filosófico, este problema longe de ficar esgotado, com a fórmula de Epicuro, manteve-se com o passar da história do pensamento, adquirindo um lugar central nas filosofias existencialistas do século XX, nomeadamente do filósofo alemão Martin Heidegger. Com ele descobrimos a evidência de que o homem é um ser para a morte (*Sein zum Tode*)²⁷, marcado essencialmente pela temporalidade e pela finitude e em consequência disso, existencialmente angustiado.

²⁷ Cf. HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993 (17), § 46 ss.

1. Entre Filosofia e Religião

Como tema filosófico, a morte foi sempre um dos maiores desafios para os filósofos. Não só pelo seu caráter impenetrável, última fronteira da qual carecemos em absoluto de conhecimento *experiential*, mas também porque é uma realidade escorregadia para a razão compreensiva. Foi, talvez, a inexistência de razões para a explicar que deu lugar a uma atenção preferencial às respostas oferecidas pelas distintas religiões. E, ao mesmo tempo, esta maneira ajuda a entender por que é que ela recebeu tão amplo tratamento na literatura de todos os tempos, disciplina mais idónea para penetrar no terreno dos sentimentos que ela provoca.

Deixamos de existir, isto é um facto, mas racionalmente resistimos a admiti-lo de bom grado porque a nossa biologia e os nossos sentimentos preparam-nos para a vida. Ora, muito bem, a vida e a morte são realidades inseparáveis, sendo esta última a única realidade absoluta. Ortega y Gasset expressou-o muito bem num artigo de 1926. *“Eu não acredito – escreve Ortega – que na vida humana existam problemas absolutos. A única coisa que é absoluta é a morte e «por isso mesmo não é um problema, mas uma fatalidade”*²⁸.

Este caráter fatal e inexorável da morte deu lugar a muitas soluções tendentes a procurar não tanto o seu lado lógico como a encontrar os mecanismos psicológicos de defesa. Conscientemente ou não, muitos filósofos apontaram com as suas investigações uma saída terapêutica para o problema que, nele mesmo, não tem qualquer solução.

O próprio modelo para o seu tratamento filosófico cria a falsa sensação de que a dominamos, de que a possuímos de algum modo, quando ela, na realidade, é que nos possui de maneira absoluta. Na sua *“Passeata em volta da morte”*, Domingo García-Sabell assinala dois modos de luta contra a morte: o adiamento e a aceitação. O primeiro deles consiste em

²⁸ ORTEGA e GASSET, J.: *Artículos (1926-1927)*, O. C. III, Alianza Ed., Madrid 1983, p. 437.

lutar tecnicamente contra ela, roubando-lhe operatividade. Limitar a sua ação até onde for possível, esticando os limites marcados pelo esgotamento da vida.

Dita opção seria irrelevante sob o ponto de vista religioso, em especial quando se trata de religiões que crêem firmemente no facto de o nosso destino já estar escrito e ser conhecido por Deus muito antes de chegarmos a este mundo. Em nenhum momento, se lê no Novo Testamento que podemos prolongar nossa vida, amostra inequívoca de nosso niilismo frente a onipotência divina. Por isso, recomenda também Jesus, a necessidade de velar e de estarmos atentos porque não sabemos nem o dia nem a hora. Menos mal!

Na segunda opção, a aceitação, é a mais racional mas completamente utópica: ninguém pode aceitar racionalmente a morte porque, como já foi indicado, a morte não é racional. Por tudo o que foi escrito, duvido que alguém se entregue estoicamente à morte favorecido pelos argumentos racionais, salvo casos excepcionais nos quais entrariam as justificações patrióticas, a heroicidade, etc. Nem sequer a aparente aceitação da morte nos conhecidos versos de Santa Teresa –

“Vivo sem viver em mim
e tão elevada sorte espero
que morro porque não morro”

– encaixaria como uma aceitação racional porque a mística pertence a uma dimensão que não se rege pelas leis da lógica racional. Na realidade, o misticismo de Teresa de Ávila é uma amostra do fervoroso desejo de alcançar a vida plena que se consegue obter através da morte. A morte seria, portanto, uma libertação da nossa condição mundana e do sofrimento humano para alcançar a vida e desfrutar da glória eterna.

Ainda que seja muito ampla a nomeação de autores que se ocuparam da morte, a partir do ponto de vista filosófico, as principais orientações que os ocuparam com este tema podem agrupar-se em duas linhas fun-

damentais. Orientações, por certo, que têm muito que ver com o próprio conceito que cada um destes filósofos teve do homem. Refiro-me aos pontos de vista naturalista e espiritualista. Para os primeiros, a vida é uma realidade biofisiológica que termina na morte, sendo esta o fim de todo organismo vivo. O homem faz parte da ordem natural e, como todos os seres vivos, morre.

A morte não é mais do que um fenómeno natural, de tal modo que a elocubração sobre qualquer forma de sobrevivência, de imortalidade, para além das leis da natureza, carece de sentido. A morte fica assim despojada do seu carácter misterioso e enigmático para se converter num processo bioquímico de degradação do organismo que retorna aos elementos mais simples que um dia constituíram a sua estrutura como ser vivo. Deste ponto de vista, a morte perde o seu carácter misterioso e, no entanto, não nos deixa satisfeitos. Tanto na vida como na morte procuramos algo mais do que a mera biologia. Talvez possamos adivinhar, mais do que vislumbrar, uma parte espiritual em nós que nos convida a procurar uma nova e mais ampla dimensão da vida e da morte.

Um conjunto confuso de intuições, nem sempre racionais, que nos anima a sonhar com a imortalidade, com a possibilidade de transcender a tradição material da vida. É a porta para o ponto de vista seguinte: o espiritualista.

Com efeito, o prisma espiritualista aceita a possibilidade de ultrapassar a barreira da morte. A sua base intelectual está arraigada no dualismo da tradição filosófica ocidental que define o homem como um ser composto de corpo e alma. Uma concepção que nasce no pensamento grego clássico, que os filósofos medievais cristianizaram e que manteve, com extraordinária presteza, a sua pertinência na filosofia moderna. Para estes autores o homem transcende o corpóreo, o material porque a sua alma é imaterial e imortal. Esta concepção antropológica conduz inevitavelmente a uma visão da morte que contraria o que defenderam os autores naturalistas e, de um modo ou outro, desemboca numa grande proximidade -quando não numa identificação total- com as perspectivas religiosas.

Com a morte, o homem, libertado da sua condição corpórea, recupera a sua verdadeira essência e sentido transcendente. Os valores espirituais que, como pessoa humana, caracterizavam o indivíduo, completam-se plenos, libertando a alma do cárcere do corpo e das suas ataduras espaço-temporais. Ora bem, é esta mesma condição dualista do homem que não evita o drama da morte que, em definitivo, é uma separação traumática da unidade de corpo e alma.

Entre uma e outra postura, encontramos na filosofia uma posição intermediária: a daqueles autores que, aceitando o naturalismo, aspiram de algum modo à sobrevivência para o homem.

Para estes autores, mais escassos em número, mas com inegável valor filosófico, a pegada ou rastro que o homem deixa na sua passagem por este mundo não desaparece através da morte. É o caso, por exemplo do escritor Maurice Maeterlinck. No seu ensaio de 1913 titulado *A Morte*, Maeterlinck renuncia tanto às soluções religiosas para o problema da morte como ao desaparecimento total da pessoa psíquica.

O subtil interstício entre ambas opções permite a este autor uma abertura para defender a existência imortal de uma consciência em evolução que se transforma ao compasso das mudanças que experimenta o ser humano, inclusive depois da morte. A consciência individual continua a transformar-se através do desaparecimento do indivíduo procurando o que compartilha com o devir infinito. Desta forma, a nossa evolução transcendental não tem fim. Trata-se uma proposta não isenta de uma certa mística retórica, mas a meu modo de ver, desenhada para deixar uma porta aberta à esperança.

Igualmente com um espírito de esperança defendeu Miguel de Unamuno a sua crença na imortalidade. O seu existencialismo agónico no que respeita à transcendência religiosa não o impediu de falar numa sobrevivência da alma humana. Não se trata, em todo o caso, de uma ressurreição das almas, à semelhança do defendido pela doutrina cristã, mas apenas de manter uma presença indelével das pegadas que deixamos nos nossos passos pelo mundo, também, por que não, através das obras.

O melhor argumento para defender a sua tese, encontra-o Unamuno na sede de imortalidade que o homem manifestou ao longo da história, no seu terror ao nada. Apesar de esta necessidade de imortalidade ser, ao mesmo tempo, uma convicção e uma dúvida que desafia a lógica.

“Eu preciso – escreve Miguel – da imortalidade da minha alma; da persistência indefinida da minha consciencia individual; preciso dela; sem ela, sem a fé nela, não posso viver e atormenta-me a dúvida, a incredulidade. E como necesito dela, a minha paixão leva-me a afirmá-la, e a afirmá-la arbitrariamente, e quando tento que os outros acreditem nela, faço com que eu mesmo acredite; violentando a lógica sirvo-me de argumentos a que os pobres homens sem paixão, que se resignam com o facto de um dia se dissolverem totalmente, chamam de engenhosos e paradoxais”²⁹.

Na contemporaneidade foram precisamente os pensadores existencialistas aqueles que com maior insistência aprofundaram o problema da morte e as ânsias de imortalidade do homem. Em alguns casos conciliando a filosofia e a religião para ir até ao outro lado da finitude humana e abrir uma porta à esperança, como no caso de Sören Kierkegaard ou de Gabriel Marcel; noutros, tentando oferecer uma visão secularizada do pensamento religioso na tradição judaica-cristã. Entre estes últimos destacamos, de modo particular, Martin Heidegger. Para ele, a existência autêntica está ligada à consideração de que o homem é um “ser em relação com a morte”. A morte é uma possibilidade permanente da qual o homem não pode fugir e por isso o definirá de maneira paradoxal como a “possibilidade da impossibilidade” de todo projeto e de toda existência. A morte fundamenta a historicidade da nossa existência. Por isso, viver em relação com a própria morte constitui o sentido autêntico da existência.

Como contrapartida desta realidade, o modo de ser que se prepara para a morte torna-se essencialmente angustiado na medida em que coloca o homem diante do nada, diante da falta de sentido de todos os

²⁹ UNAMUNO, M. de: “Sobre la europeización (Arbitrariedades)”, O.C. III, Ed. Escelicier, Madrid 1968, p. 935.

projetos humanos e da própria existência. O nada é um véu para ser usado nas considerações de Heidegger sobre a morte que não termina, tal como sucede no caso de Jean-Paul Sartre, num niilismo onde a morte conserva esse halo misterioso e incógnito diante do qual se precipita a nossa curiosidade humana.

Tanto o niilismo sartriano como o existencialismo descarnado e angustiado de Heidegger, ao considerarem a morte, evidenciam os limites da filosofia para oferecer ao homem uma visão de esperança, balsâmica se assim se quer, mas necessária para continuar a viver. A filosofia é racional, inclusive o irracionalismo filosófico que está construído sobre razões. A morte, pelo contrário, é irracional. Aqui está o limite da filosofia quando se defronta com a morte. Somente a religião ou a filosofia de cariz religioso são capazes de abrir essa porta da esperança, entendendo a morte não como um final absoluto mas sim como o trânsito para uma outra vida, para a imortalidade ou vida eterna.

Assim considerada e mesmo que seja dolorosa, a morte é a porta de acesso à eternidade. Mais do que um final absoluto, é a realização de um plano que conduz à vida eterna. Assim o expressou, por exemplo, o teólogo alemão Karl Rahner na sua obra *Sentido teológico da morte*: a morte não é somente o fim, mas também o cumprimento de um caminho pessoal que nos leva à plenitude.

Filosofia e religião oferecem dois itinerários intelectuais: o caminho da razão que analisa e busca sentido para um sem sentido; e o caminho da fé, promessa de um futuro que não pertence a este mundo.

Com qual dos dois ficamos? Como podem imaginar, trata-se de uma questão a que cada um deve dar a sua resposta própria pessoal. Muitos filósofos compartilham as suas dúvidas, as suas interrogações, as suas esperanças e angústias em torno da morte. Outros optaram por não dramatizar o assunto oferecendo receitas e fármacos para dar importância a um tema verdadeiramente grave, ao único sem solução segundo reza um ditado popular. Confesso que sinto uma grande curiosidade filosófica e humana pela morte mas consciente dos meus limites tenho renunciado

a encontrar uma solução definitiva. Ao contrário, faço deste assunto um verdadeiro problema. O sentido prático da vida diz-nos que um problema que não tem solução nem sequer problema é. Neste caso, o desafio é de tal proporção que toda pessoa em algum momento da sua existência se vê na obrigação de cismar nele. Daí também o esforço intelectual para compreender a morte nos seus termos, pois estamos obrigados a (con)viver com ela. É esta reflexão pessoal que, quem sabe, vale a pena compartilhar, advertindo que é o insignificante fruto de um ser humano que “sofre, chora e morre, morre sobretudo”.

2. Vivências da morte

Morremos todos os dias, é um facto biologicamente comprovado. A decrepitude do organismo adulto que caminha para a velhice equivale a uma morte lenta. Eis a primeira razão que entra em flagrante contradição com o argumento epicurista de que não existe um conhecimento pessoal da morte. Naturalmente que o homem sabe que este processo de decrepitude da vida ocorre desde o começo da civilização e sonha desde esses remotos momentos da pré-história com a possibilidade de transcender a morte.

Mitos arcaicos de distintas culturas falam da admiração do homem primitivo pelos ciclos naturais descobertos na vegetação, caracterizada por sua cíclica regeneração, ou pelas fases da lua nas quais distinguiram um paralelismo com a vida humana. Como nós, a lua nascia, crescia, minguava e morria. Um processo que se repetia indefinidamente, marcando o ritmo da vida e das estações. Hoje sabemos, além disso, que a vida é um processo complexo que se esgota mas nenhuma ciência foi capaz de abrir uma porta à transcendência.

Morrem também os nossos sonhos, os projetos da juventude que nasceram nas mãos da utopia. O espírito humano deve, então, mostrar a sua inquebrantável fé na vida e construir outros projetos que nos ajudem a

seguir em frente. Metas que irão enfraquecendo o seu grau de utopia para se adequarem à realidade, ao mundo que nos foi dado pela sorte. Só os indivíduos com verdadeira fé poderão sobrepor-se a todas as adversidades escondidas por detrás de qualquer encruzilhada. Heróis capazes de transformar um mundo em que outros simplesmente passam. Também eles morrerão um dia mas fá-lo-ão com a íntima satisfação e pode ser, inclusive, com o reconhecimento público de ter realizado um projeto.

Qualquer pessoa poderia argumentar, com razão, que estas duas experiências da morte são tão subtis que muitas vezes não são percebidas. Submergidos pela falsa autenticidade da vida quotidiana, preferimos não pensar. Postergamos para um amanhã incerto as questões que têm que ver com o sentido da vida e com o seu desenlace. E, no entanto, a morte horroriza-nos, sinal de que todos temos dela, contrariamente ao que alguns filósofos opinaram, uma experiência certa e traumática. Qual?

Sem dúvida, a vivência da própria morte através da morte de outro, de um ente mais chegado, de alguém que amámos, que fez parte de nossa própria biografia, que compartilhou conosco a vida e inopinadamente comparte também a morte. A morte do outro é o espelho em que nos vemos refletidos com tal intensidade e nitidez que também somos nós próprios que morremos. Nesse instante, sempre inesperado e dramático, perdemos a inocência, a visão infantil da realidade e de nós mesmos. O conhecimento e experiência da morte faz-nos crescer, introduzindo-nos através deste macabro rito iniciático na vida adulta. Nunca voltaremos a ser como antes. A nova cosmovisão alcançará uma gravidade da qual só nos podemos evadir por meio de duras experiências. A consciência ficará marcada para sempre em partes iguais pela nostalgia e pela memória.

Depois a vida, imparável sequência de obstáculos que conduz à morte, rodear-nos-á como redemoinho de procrastinações enchendo o tempo. O robusto corpo da juventude vai desvanecer-se devorado pelos anos. Teremos que aprender a conviver com a débil presença da nossa extensão de vida. Cada manhã descobriremos que continuamos vivos

graças ao lamento carnal do nosso ser. Se tudo segue conforme o roteiro biológico pré-estabelecido, nós vamos ficando sózinhos. A asfixia desta solidão ontológica empurrar-nos-à até às obscuras entranhas da terra em que a semente fermenta. Haverá que continuar a encontrar razões para viver. Não somos imprescindíveis mas podemos ter projetos pendentes. Quando tudo estiver providenciado, estaremos perto e prontos para partir. Seremos como esses viajantes que esperam em qualquer apeadeiro de uma estação que chegue um comboio cujo horário desconhecem por completo. Sabemos que irá passar, podemos intuir inclusive se tardará muito ou pouco através de certos sinais invisíveis, mas não sabemos nem o dia nem a hora. Entretanto, esperamos.

Tanto faz que tenhamos bons ou maus desejos, que estejamos satisfeitos ou inquietos. O comboio viaja sem contar connosco.

Claro que isto é a teoria: a prática é muito distinta. Vivemos num tempo em que fica bem lembrar um dos pensamentos de Pascal: ao não poder remediar a morte, os homens puseram-se de acordo para não pensar nela em ordem a serem felizes. Enganamo-nos a nós mesmos tentando enganar a morte. Não falamos dela, silenciámos os mecanismos tradicionais de socialização; o duelo e o luto passamo-los para o lugar mais recôndito da esfera privada. Continuamos a ter medo, inclusivamente da dor que nos antecipa algo, mas reprimimos tais sentimentos. Como reprimimos também as manifestações públicas de tristeza.

As nossas lágrimas e os nossos olhos vermelhos pelo pranto ocultamo-los por detrás das lentes escuras de óculos de sol, para impedir que qualquer raio de humanidade possa ser visto. Já não se louva quem chora, grita ou suspira pela perda de um ser querido mas sim quem mantém tal domínio de si mesmo que parece que nada é com ele. O resultado é que essa forçada integridade, quando na verdade se sente algo no coração, é uma catástrofe psicológica que acaba por estalar, vindo à superfície e manifestando-se. Mas, pelo menos, já cumprimos o devido e o defunto marcha pela porta de trás para não molestar uma sociedade que aceita como solução para o problema uma cegueira transitória total.

A morte, bem pensada, passou a ser uma incomodidade para os sobreviventes. E, isso apesar de se desenharem sanatórios modernos que nos levam o problema para fora de casa. A máxima aspiração do nosso tempo é alcançar esse estado que definimos como “a mais estrita intimidade”, reservada só aos VIP. Vamos pelo bom caminho para deixar em pouco tempo de fora o desagradável processo funerário ao próprio morto, protagonista do seu pesar neste incómodo transe.

Neste, como em tantos outros assuntos, deixamo-nos levar pela inautenticidade. Ignoramos, não por má fé mas sim por falta de tempo para meditar, que a consciência da morte pode contribuir para dar sentido à nossa existência. Ter presente a própria morte, é ter a clara consciência de que não somos imortais, o que ajudará a estabelecer nas nossas vidas uma escala de valores autêntica e a discernir as coisas importantes das miudezas com as quais não vale a pena perder tempo, tesouro repartido por igual por todos os homens mas que o aproveitam de modo desigual.

Só a consciência da própria morte, a capacidade heróica de a contemplar permanentemente no horizonte da nossa vida poderia dar sentido à nossa biografia. Claro que isto não é tarefa fácil porque a consciência da nossa finitude nos entristece e sabermos que somos mortais origina uma angústia no devir humano. Assim pois situados nesse crucial dilema, de ter que construir a nossa biografia a partir da certeza do futuro desaparecimento físico, procuramos uma saída para dar sentido à existência limitada que recebemos. Uma saída que, longe de ser a única, variará de indivíduo para indivíduo. Uns sonharão com a vida eterna que as diferentes crenças religiosas pregam; outros com a imortalidade através das obras, considerando que as pisadas que deixamos para atrás formam um rosário que dará testemunho do caminho percorrido.

Haverá quem se agarre à vida tentando viver cada segundo como se fosse o último, indivíduos adeptos do “*carpe diem*” como a única filosofia; outros viverão como se fossem imortais porque preferem não pensar; e, também haverá ainda outros que farão da morte uma estratégia para construir uma vida com sentido, emancipada e livre. Uma vida querida.

Pretexto interessante, pretexto que serviu também para incentivar a criação filosófica.

Com efeito, a morte desencadeou a reflexão filosófica, não só porque ela nos abre as portas do mistério, fonte de todas as questões últimas, mas porque nos coloca diante dos verdadeiros desafios de uma existência independente. A evidência da extinção física do indivíduo convida a uma reflexão sobre a própria vida, sobre o modo de a realizar em plenitude e sobre a possibilidade de ser feliz, máxima aspiração do homem e da filosofia de todos os tempos. O mistério da morte é o da própria filosofia, nascida para dar respostas às questões em que o ser é e não é. Com efeito, nenhuma realidade é tão urgente para a existência como o pensamento do não ser. Nesse paradoxo reside a atração indecifrável deste mistério: a morte é um não ser. Um desafio que conduz não só à afirmação ontológica da existência, como também à afirmação ética do sentido de uma vida merecedora de chamar-se como tal.

Duas perspectivas destacam o caráter existencial do problema. A morte abre um interrogatório sobre a condição humana, sobre o seu sentido e limites. Será que é necessário voltar a recordar que Heidegger falou do homem como um “ser relacionado com a morte”? A segunda perspectiva, igualmente pessoal e intransferível, convida-nos a construir a própria vida com a visão colocada no horizonte da morte, enquanto princípio de valor e sentido. Assim considerado, o homem é um “ser para a vida”, que conhece o seu valor. Por isso não só a respeita como também a ama, a sua e a dos seus semelhantes. Qualquer reflexão filosófica que não incida na dimensão existencial do problema da morte perder-se-à em solilóquios teóricos, inúteis para orientar um homem que, ao fim e ao cabo, terá que dar por sua própria conta e risco uma resposta prática ao assunto.

Desta forma, a filosofia que nasceu para iluminar os caminhos do homem, também pode oferecer uma orientação sobre as dimensões em que a morte pode dar valor à vida humana. Se bem que cada um deverá assumir a pessoal tarefa de meditar sobre a morte para dar um sentido pleno à vida. Não poderemos dar propriamente sentido à morte pois ela

é, como vimos, um sem sentido, o maior e mais patético de toda nossa existência. Mas espicaçados por ela devemos encontrar sentido para a nossa própria vida. Devemos viver, demonstrando a nossa inquebrantável vontade de caminhar mesmo à beira do abismo. Somente no final do caminho saberemos se esse abismo, misterioso e inexplicável, que nos atraía, era o nosso destino. Ou, se por detrás desta longa noite cheia de incógnitas, chegará, sem dúvida um novo amanhecer. Enquanto isso, viveremos... disso se trata.

3. O Amor: a última fronteira

Apesar de tudo, esta esperança num novo amanhecer não significa que não haja outras formas de imortalidade diferentes daquelas em que honestamente eu devo confessar ser um crente fiel. Entre elas está a imortalidade através das obras que deixamos ou das marcas que traçamos como frutos imorredouros da nossa passagem pelo mundo. E, sobretudo, creio no amor como a verdadeira fórmula para ser imortal.

Quando morrermos, a nossa existência perpetua-se num lugar, obviamente fora das coordenadas do espaço físico, num lugar não substancial que se encontra nos lábios dos vivos. Quanto maior foi o amor que demos maior também será nossa capacidade para sobreviver à morte. A nossa morte criará um vazio físico, irá gerar uma profunda dor nas pessoas amadas mas não morreremos porque elas continuam vivas e guardam-nos no calor das suas memórias.

O amor é, ninguém duvide, mais forte do que a morte. Haverá instantes de inquietude existencial nos quais procuraremos a nossa alma sem ter a certeza de a podermos encontrar. Olharemos para cima para fugir ao ruído mundano e não veremos sequer um pedaço de céu azul. Acontecerá então que a presença do outro nos devolverá a paz porque através dele poderemos contemplar o todo. Desaparecerão todos nossos medos e angústias porque preparámos com êxito os meandros do nosso

itinerário: depois de nos abandonarmos a nós mesmos e descobrirmos o rosto do outro, regressaremos a nós enriquecidos.

Só através do amor a morte perderá a sua onipotência e já não refreará as nossas ânsias de viver. Se amamos de verdade não morreremos de todo, nem estaremos sós mesmo estando sozinhos, porque não existe distância que não possa ser lembrada com as batidas do coração. E, ao mesmo tempo, muitas outras barreiras proibitivas se desvanecerão.

Tudo na nossa vida está construído à escala humana: o tempo e o espaço, a alegria e a tristeza, o medo, a liberdade, o pensamento. Tudo, menos o mistério da morte. Por isso, este grande segredo que nos desafia e intriga não poderá vencer-se por completo até que as lágrimas vertidas sejam por nós. Quando esse momento chegar, aflorará o amor que generosamente deixámos no mundo. Só ele poderá salvar-nos.

SEGUNDA PARTE

ENCRUZILHADAS DO MUNDO DE HOJE

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO V • AS FRONTEIRAS DA GLOBALIZAÇÃO O HOMEM DESCOBRE A TERRA

No dia 20 de julho de 1969 produziu-se o fenômeno mais paradoxal registrado pela história da humanidade: o homem, acreditando descobrir a lua, descobre a terra. Milhões de pessoas acompanharam o feito graças às câmaras de televisão instaladas na nave Apolo 11. Neil Armstrong descendo lentamente pela escada externa do módulo lunar e depois de colocar o pé na lua pronunciou a célebre frase: *“um pequeno passo para o homem, um grande passo para a humanidade”*. Nada tinha falhado nesta ambiciosa missão nem sequer a cena colocada, o que levou mais de um telespetador a duvidar se aquelas imagens eram verdadeiras e tão reais ou se seriam apenas um artifício cinematográfico.

A chegada do homem à lua terminara com êxito, demonstrando como as grandes fronteiras caíram diante da tenacidade e do engenho do ser humano. Não obstante, todos aqueles que eram testemunhas daquele evento glorioso demoraram a perceber que outra imagem, aparentemente insignificante, estava gravada na memória coletiva da humanidade e haveria de trazer consigo uma profunda transformação na nossa conceção do mundo. Da escotilha do módulo de comando da cápsula espacial, Neil Armstrong não pode conter a emoção ao contemplar o nosso planeta: a terra é uma esfera de dimensões reduzidas, maravilhosamente esmaltada em tons brancos e azuis.

Vista do espaço, assim é a terra, um minúsculo ponto, plenamente abrangível com o polegar de uma das mãos. A partir desta nova perspectiva, não só poderíamos destronar o nosso planeta como centro do uni-

verso, mas também apreciá-lo já desnudado de mistérios, absolutamente e, para sempre, diáfano. Onde foram parar os dois infinitos de Pascal, intangíveis para o homem? E a incrível proeza de se terem ampliado as dimensões do mundo pela descoberta de um novo continente, a que chamaram de Novo Mundo?

Através da proeza de Colombo a terra não tinha mais “*finisterres*”, nem o mar terminava num ponto a partir do qual havia dragões. Logo vieram batalhões de exploradores, de cientistas de missionários, de aventureiros, de políticos e comerciantes que se encarregaram de entrar nos pontos geográficos mais recônditos.

Todos se propuseram, em maior ou menor medida, demonstrar o que desde a antiguidade algumas escolas filosóficas predicavam e uma ou outra religião: os homens são cidadãos do mundo. A prova empírica fora, sem dúvida, a filmagem da terra que trouxeram os astronautas e posteriormente as que foram realizadas pelos satélites de comunicação que o homem colocou em redor da órbita terrestre. Neste espaço o nosso planeta recupera um caráter unitário de morada útil para todos os homens, tal qual haviam defendido os estóicos.

Certamente, o espírito cosmopolita predicado pelo estoicismo, tanto ao nível político como moral, constituía um precedente filosófico daquela visão unitária da terra que comovia Neil Armstrong e cujas essências estão contidas no mais recente termo “*globalização*”, ele próprio “*globalizado*”.

1. O termo e os seus termos

O termo “*globalização*” recolhe uma evidente aspiração universalista ao construir-se a partir do nome genérico com que ocasionalmente nos referimos ao nosso planeta: o globo terrestre. Tal universalismo é um sinal especial para o âmbito filosófico e para o político enquanto ato de evangelização, pregado pelos estóicos; ele faz referência ao universa-

lismo moral e à salvação do cristianismo, ao universalismo igualitarista das revoluções ilustradas: americana e francesa; e é também contrário à revolução universal de signo comunista propagada pelo marxismo.

Esta é a razão que tem levado distintos estudiosos do tema a distinguir o termo “globalização” de outros semelhantes tais como “globalidade” ou “globalismo”. Vale a pena começar por estas precisões terminológicas, mesmo que isto suponha um certo retardamento do discurso, porque uma das características perversas da globalização é que “a passagem do internacional ao ‘global’ fez-se tão rapidamente que a interpretação do fenómeno se reduziu a um discurso de legitimação das grandes empresas”³⁰.

As fulgurantes atuações da economia de mercado a nível planetário têm estado à frente do pensamento e o fenómeno da globalização sofreu especialmente no seu início, numa reflexão sossegada sobre as suas vantagens e inconvenientes, de uma falta de contrapartida crítica que estabelecesse os limites para além dos quais os seus efeitos positivos se tornariam perversos.

No bestseler que Manuel Castels escreveu a propósito da nova era da informação e da sociedade de redes procura-se distinguir economia mundial de economia global. “Uma economia global – afirma – é uma realidade nova na historia, distinta de uma economia mundial. Uma economia mundial, é uma economia em que a acumulação de capital acontece em todo o mundo e existiu no Ocidente pelo menos, desde o séc. XVI,... uma economia global é algo diferente. É uma economia com capacidade de funcionar como uma unidade em tempo real à escala planetária”³¹. Esta capacidade da nova economia se transformar em global deve-se, em grande medida, aos avanços da tecnologia da informação e da comunicação que se produziram no final do século XX. A economia e com ela o mundo inteiro parece não

³⁰ MATTELART, A.: “¿Cómo resistir a la colonización de las mentes?”, em AA.VV.: *Pensamiento crítico vs. pensamiento único*; Ed. Debate, Madrid 1998, p. 26. (Daqui para a frente PCPU).

³¹ CASTELS, M.: *La Era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 1: La sociedad de Red*; Alianza Ed., Madrid 1999 (3), pp.119-120.

possuir fronteiras: a produção e a distribuição realiza-se à escala global, apoiando-se em sofisticadas redes e infraestruturas de comunicação. O sonho capitalista da ampliação dos mercados chega ao seu ponto culminante porque agora o mundo inteiro é um mercado potencial para a nova economia.

Em sentido análogo Ulrich Beck³² pronuncia-se quando distingue entre globalidade e globalização. Com respeito ao primeiro termo afirma que: *“há já bastante tempo que vivemos numa sociedade mundial, de modo que a tese dos espaços fechados é fictícia. No há nenhum país nem grupo que possa viver à margem dos outros, Quer dizer, que as formas económicas, culturais e políticas distintas não deixam de misturar-se”*. Indicaremos mais adiante até que ponto as economias, culturas e políticas de distintos países se misturaram. Aceitemos, de momento que a globalidade é um dos êxitos da época moderna, termo sinónimo de “sociedade mundial” onde cabe a inter-relação entre países que mantêm as suas próprias diferenças. Falar de sociedade mundial equivaleria, portanto, a falar de “pluralidade sem unidade”. A globalização entretanto, tem para Ulrich um significado distinto. *“La globalización significa os procesos em virtude dos quais os Estados nacionais soberanos se misturam e imbricam mediante atores transnacionais e das suas respectivas probabilidades de poder, orientações, identidades e tramas variadas”* (op. cit. p. 29). De novo devemos deixar em suspenso a questão sobre o poder real dos Estados nacionais no marco da globalização para insistir, de momento, no facto de a globalização ser um fenómeno que abarca distintos âmbitos, tais como o económico, o cultural, o político o social e ecológico, entre tantos outros possíveis.

Gostemos ou não, a globalização terminou por impor a sua lógica porque as premissas sobre as quais foi construída foram sendo assumidas como um dos mais excelsos frutos da evolução da humanidade: alargamento do campo geográfico e das relações internacionais, carácter

³² BECK, U.: *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*; Ed. Paidós, Barcelona 1998, p. 28.

global da rede de mercados financeiros e das multinacionais, espetacular revolução no âmbito da informação e das tecnologias da comunicação, consenso universal na necessidade de respeitar os direitos humanos e a democracia como forma ideal de governo, expansão mediática de um estilo de vida e de uma forma de entender a cultura.

Juntamente com estes princípios, aceites em teoria por todos, surge um conjunto de perigos que são distribuídos com idêntico carácter global pelos homens: a deterioração do meio ambiente, a pobreza que ocupa não só as grandes áreas do terceiro mundo mas também importantes grupos de marginalizados socialmente no primeiro mundo; os conflitos transculturais, religiosos e políticos. Se alguém tinha dúvidas sobre o facto de qualquer coisa que aconteça no mundo, num novo marco da globalização, ser assunto de todos, os atentados de 11 de setembro nos Estados Unidos e o de 11 de março de 2004 em Madrid, entre outros, encarregaram-se de as remover de forma amarga.

2. As máscaras do mito

O reluzente esplendor da globalização foi aclamado por boa parte da população como um êxito da economia capitalista e do liberalismo. Os meios de comunicação globais transmitiam ao mundo as suas generosidades. Em pouco tempo a terra seria essa “aldeia global” unificada pelas novas tecnologias da informação e da comunicação. Um mundo no qual, depois da queda do muro de Berlim na noite de 9 a 10 de novembro de 1989, desapareceram as ideologias e só ficaram as leis do mercado. Abandonadas as ideologias, enterrado o ideário socialista debaixo dos escombros do muro, tínhamos nas nossas mãos e no nosso coração um único pensamento, que por isso mesmo foi batizado como “pensamento único”, o oficial, o triunfante, o que emergiu vitorioso tanto da guerra fria como de outras. Não aderir a ele, situar-se criticamente frente ao dito pensamento, era fechar os olhos à realidade pois, como afirmou Alain

Minc, cortando por completo qualquer possibilidade de crítica: “não é o pensamento, é a realidade que é única”.

Neste contexto de entusiasmo irreflexivo é quando Fukuyama anuncia o final da história: tudo está cumprido e vivemos no melhor dos mundos possíveis. Nem Moro na sua “*Utopía*”, nem Campanella na sua “*Cidade do Sol*” tinham conseguido imaginar um mundo ideal tão perfeito, um mundo feliz no qual o consumo e o bem estar dominavam a terra. Um mundo onde a dissidência estava afogada no meio de um empanturramento informativo e onde a religião oficial era ditada através dos meios de comunicação de massas. Qualquer pessoa alcançada, mesmo que brevemente, por uma câmara de televisão adquiria parte da sua força sagrada. E as sociedades mais do que governadas pelos poderes legitimamente constituídos, pareciam obedecer à voz em *off* da publicidade. Uma sociedade secularizada que tinha os seus novos deuses nas estrelas de cinema, do desporto ou da canção. Um mundo cujos gostos e modas ultrapassavam fronteiras.

As multinacionais encarregaram-se de estabelecer o significado de ser jovem e, aconteceu um dia descobrimos que a decisão mais grave que poderíamos tomar na vida era decidir se o nosso refresco devia ser de laranja ou limão. Sabíamos, isso sim, que havia outros mundos nos quais os homens, as mulheres e crianças morriam de fome, sede e múltiplas guerras que ocorriam em lugares a milhares de quilómetros, que existiam calamidades naturais que acrescentavam à pobreza um grau a mais de indigência e falta de desesperança. Imagens pungentes passavam diante nosso olhar distraído à hora do almoço até que nos tornamos completamente insensíveis à dor alheia. Quem diria que também a retina adquire calo?

Aprendemos a retrair o olhar, fixando-nos unicamente em nós próprios. O homem instalou-se nas formas mais extremas do individualismo, apelando, para tranquilizar a sua consciência, a um relativismo moral no qual a satisfação das necessidades próprias marcou as pautas das nossas ações.

O culto do corpo e de outras modalidades narcisistas encheram os grandes ideais e com o vazio e a falta de um deus todo poderoso para continuar a acreditar, o homem ocidental recorreu a feiticeiros disparatados, a advinhos de fim de semana e a bruxas com programas próprios de televisão. Em casos de extrema necessidade, nos quais sentimos saudades do silêncio do templo religioso, passámos a refugiar-nos em qualquer centro comercial e, enquanto durava a visita, matávamos a provocação do sentimento.

Quando em 1995 Ramonet³³ cunhou a expressão “pensamento único” descreveu uma sensação claustrofóbica que os inadaptados experimentavam *“Enclausurados nas sociedades atuais, cada vez são mais os cidadãos que se sentem presos, empapados por uma espécie de doutrina viscosa que, insensivelmente, envolve qualquer raciocínio rebelde, o inibe, o perturba, ou paralisa acabando por afogá-lo. Esta doutrina é o pensamento único, o único autorizado por uma invisível e omnipresente polícia da opinião”*. Porém não havia só os inadaptados como também os excluídos da bonança criada ao abrigo da globalização. Os problemas permaneciam em diferentes lugares e alguns tornaram-se maiores porque aconteceu que a economia globalizada exigiu um nível de competitividade muito maior. Os países menos preparados empobreciam mais e os desequilíbrios aumentavam. A economia global de repente mostrou o seu rosto mais hostil: uma componente darwinista que sujeitou os menos adaptados às novas condições impostas pelo mercado. Assim o primeiro princípio do pensamento único é indicado por Ramonet, *“tão poderoso que um marxista distraído não o questionaria: a economia supera a política”* e revelou o carácter ideológico da globalização.

Não se trata, bem entendido, de negar a nova economia que irrefutavelmente governa o mundo acima dos Estados nacionais e dos seus valores que existem, sem dúvida. Mas trata-se de discernir, se é possível o mito da globalização e a sua realidade autêntica, no meio de tanto fogos

³³ RAMONET, I.: “Pensamiento único”; em PCPU, p. 15.

de artifício. O sociólogo Françoise Brune fala de quatro pilares sobre os quais se tem construído o discurso dominante da globalização. 1) o *mito do progresso*. Os meios de comunicação cultivam a chantagem do atraso, de tal forma que ficar para trás gera angústia. O progresso, a mudança, é uma realidade e ao mesmo tempo uma forma de ideologia; 2) o *primado da técnica*. Também a técnica é uma forma de ideologia além de ser uma realidade quotidiana nas nossas vidas cuja principal metáfora é a velocidade. Tudo o que se apresente sob o conceito de técnica é positivo, sem refletir sobre os fins que ela persegue nem sobre as repercussões da sua utilização. Diante da técnica, as pessoas concentram-se no “*como*” e descuidam as questões do “*porquê*” e do “*para quê*”; 3) o *dogma da comunicação* poderia ser resumido na máxima “*se não estás conectado, estás perdido*”. A televisão, por exemplo, é uma janela aberta ao mundo mas acaba por impor uma visão do mundo ao cidadão; 4) a *religião da época*. Apelar ao conceito de época é um mito cómodo porque ao invocar os seus valores procura-se submeter-lhes o individuo³⁴.

Imersos num mundo tão efémero, parece-nos normal e até lógico atualizar de tempos a tempos o computador pessoal para não ficarmos para trás. Viajamos com toda pressa pelas autoestradas da informação porque iremos ter a tarde livre.

Pegamos, em fim, no carro para ganhar tempo e perdemo-nos em qualquer dos engarrafamentos que saturam nossas cidades. Podemos comunicar com a China e não somos capazes de falar com o vizinho da frente. Super-exploramos os recursos naturais sem nos darmos conta do resultado: pão para hoje e fome para amanhã. Provocamos catástrofes ecológicas de difícil e lenta reparação, considerando-as como danos colaterais do progresso.

Instalados nesta espécie de esquizofrenia coletiva, a tarefa de encontrar sentido tornou-se pouco menos do que missão impossível.

³⁴ Cf. BRUNE, F.: “Mitologías contemporáneas: sobre la ideología hoy”; em PCPU, pp. 20-23.

Mas, é bom lembrar que as estruturas e instituições tradicionais também têm mudado, algumas tornaram-se inservíveis e outras têm-se integrado em entidades supranacionais. Também os grandes Estados nacionais estão a suportar os embates da globalização, vendo muito reduzidas as suas antigas funções e cortado o alcance de seus plenos poderes.

4. Globalização

Isto é um facto: as empresas na era da globalização não conhecem fronteiras. Vários autores têm assinalado o fim do Estado Nação depois do advento da globalização. Num trabalho recente sobre o papel dos governos na economia global, o norteamericano Robert Kuttner disse a propósito: *“As grandes empresas mundiais estão envoltas hoje numa onda sem precedentes de fusões, aquisições e concentrações mundiais. Converteram-se não só em centros de acumulação de poder económico e financeiro, mas em portadoras da ideologia dominante, globalizadora e de laissez-faire. À medida que aumenta o seu poder económico, também cresce o seu alcance político e intelectual, à custa das nações-estado que, noutro tempo, serviam de contrapeso ao poder económico privado mediante objetivos públicos e políticas de estabilização nacional”*³⁵. A sociedade mundial conduz-nos a um *novo mundo* situado numa terra de ninguém: entre os Estados nação e as sociedades mundiais. Os perigos de uma indefinição desta natureza deixam-se sentir muito em breve num certo vazio de poder. A quem caberá estabelecer e aplicar o direito transnacional? Quem fica designado para perseguir a criminalidade transnacional e que entidade judicial planetária julgará os terroristas transnacionais? Quem estabelece as diretrizes de

³⁵ KUTTNER, R.: “El papel de los gobiernos en la economía global”; em GIDDENS, A. e HUTTON, W. (eds.): *En el límite, la vida en el capitalismo global*; Tusquets Ed., Barcelona 2001, p. 209.

uma política cultural transnacional? Ou quem se ocupa dos movimentos sociais transnacionais?

Assistimos a uma mudança de escala no funcionamento das nossas sociedades que ameaça tornar obsoleto o modelo democrático aplicado no âmbito dos Estados nacionais. Embora o que esteja em jogo não seja apenas o modelo de funcionamento político mas também a própria identidade, a homogeneidade e estabilidade económica que dependia diretamente dos Estados. Nestes novos tempos, as funções e dimensões centrais dos Estados estão seriamente postas em questão, como os casos da segurança, da soberania e da fiscalização. O mesmo acontece com os riscos dos meios ambientais ou sanitários que não possuem fronteiras. E, como comprovamos também, nos nossos dias a criminalidade e o terrorismo internacional ultrapassam as funções de segurança dos Estados. Deste modo, na era da globalização tem surgido um novo espaço cuja regulamentação está, ainda, à espera de conclusão.

A esta situação se refere Kuttner quando afirma que *“apesar da nova tecnologia, o que mudou não foi tanto a dinâmica fundamental dos mercados como o território onde eles se regulam e, com ele, o equilíbrio das forças políticas. Se os mercados são globais os seus reguladores têm que ter também dimensão mundial. Mas não temos um governo mundial (nem deveríamos tê-lo provavelmente), apenas umas instituições transnacionais de governo, absolutamente débeis, as empresas, diz-se alegremente, que deixaram obsoleto o mandato das nações-estado”* (KUTTNER, p. 217).

Considerado no seu conjunto, o problema só oferece duas vias de solução: ou os Estados tradicionais recuperam parte do poder perdido ou deverão criar-se novas instituições transnacionais de governo em que colaborem os Estados nacionais. Esta última via, foi batizada como a Terceira Via e possui entre seus ideólogos Anthony Giddens, defensor dos Estados transnacionais como *“utopias realistas”*, supondo que frente a outras utopias ela é a que vagamente lembra o ideal da *“união da humanidade”*. Ulrich Beck caracterizou em quatro pontos o modelo de Estado transnacional. 1) *“Os Estados transnacionais são em primeiro lugar Esta-*

dos não nacionais, e por tanto também *Estados não territoriais*; 2) “Nega de facto o Estado nacional mas afirma o (conceito) de Estado”; 3) “*não se trata de Estados internacionales nem de Estados supranacionales*”; 4) “São Estados *glocais*”, entendidos como província da sociedade mundial (BECK, pp. 154-155).

A resolução do assunto através desta Tercera Via acentua um problema que se encontra nas sociedades modernas: quanto mais longe dos indivíduos, da coletividade e dos problemas quotidianos se situarem os órgãos do governo e das decisões políticas, mais indiferentes e perdidos eles se encontram.

O que nos leva de novo à questão do sentido e da identidade do homem situado num espaço que nem sequer é transnacional mas apenas virtual. Um subterfúgio recorrente é o refúgio num individualismo extremo: o indivíduo como fonte de sentido e limite do mundo. Na era da globalização, do mundo sem fronteiras, da língua dos negócios erigida como língua de comunicação universal, o homem voltou a olhar para a realidade concreta e local como fundamento da sua identidade e fonte de sentido. De tal forma que a globalização e a localização são as duas caras da mesma moeda.

E assim, se opõe, à força centrípeta de uma uniformização alienante, relacionada com modelos culturais, condições de vida, sistema de valores, a força centrífuga de uma identidade arraigada na cultura, na língua e nos valores próprios da realidade que cerca o indivíduo. “Globalização e localização -escreve Mattelard- são dois aspetos do mesmo fenómeno, até ao ponto em que, desde os começos dos anos oitenta, a dinâmica da globalização provocou outro movimento antagonista: a *revanche* das culturas particulares”³⁶. Interprete-se ou não como retaliação, face ao movimento homogeneizador da globalização, o certo é que em progressão crescente o homem começa a sentir nostalgia das diferenças que marcavam as coordenadas do seu mundo e da sua identidade.

³⁶ MATTELARD, A.: “¿Cómo resistir a la colonización de las mentes?; em PCPU, p. 26.

Este fenómeno foi detetado e analisado, por múltiplos autores, servindo inclusivamente para realizar uma série de reajustes nos processos produtivos globalizados.

A empresa não tarda a perceber que o modelo que funciona é o que inter-relaciona os três níveis que até então permaneciam praticamente estanques: o local, o nacional e o internacional. “Num mercado mundializado, diz-nos por exemplo Mattelard, – é necessário que cada estratégia da empresa-rede seja local e global ao mesmo tempo. Isto é o que querem dizer os empresários japoneses com o neologismo *glocalice*, contração de *global* e *local*”³⁷. O paradigma da nova era já não é “pensar global e atuar local”, mas tal como refere John Naisbitt justamente o inverso: “pensar local e atuar global”. Começa-se, desde a própria circunstância cultural, a abrir círculos concêntricos cada vez mais amplos para não perder os laços que nos unem na terra e o sentido da nossa existência individual e comunitária.

A recuperação das senhas de identidade comunitárias desafia abertamente a voragem homogeneizante da globalização. Trincheiras de resistência cultural têm-se levantado em nome de Deus, da nação, da etnia, da família, da localidade, etc. “*Presos entre estas duas tendências opostas diz-nos Castels o estado-nação soberano e representativo coloca-se entre as ditas*”³⁸. e o economista e professor Xaime Isla Couto num trabalho dedicado ao tema conclui: “Encontramo-nos hoje, pois, com uma mudança radical de paradigma, que rompe com a conceção puramente subsidiária do desenvolvimento económico linear ou da visão estática tradicional fechada em si mesma, para a abrir para dentro na promoção original daquela liberdade e dignidade coletiva, e para fora na busca sinérgica de novas comunidades transfronteiriças e transnacionais, e

³⁷ MATTELARD, A.: “Los nuevos escenarios de la comunicación mundial”, PCPU, p. 222.

³⁸ CASTELS, M.: *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. 2: *el poder de la identidad*, Alianza Ed. Madrid 1999(2), p. 24.

convidando-nos a uma ação transformadora da nossa realidade atual esquizofrénica³⁹.

5. Os excluídos

A globalização tem as suas luzes e as suas sombras, os seus pontos cegos, revestidos de mitologias, de superstições, de ideologias e de medos. Em determinadas ocasiões, trata-se tão só de pequenos desajustes, de processos de adaptação a um novo modelo de sociedade que avança e se generaliza num plano transnacional. Num mundo cada vez mais aberto e dinâmico, tanto os indivíduos como as nações devem mostrar um elevado grau de flexibilidade para se adaptar às novas realidades. Mas também não é menos certo que o ritmo imposto pela economia globalizada, no nível de competitividade e de especialização, vai deixar de fora inexoravelmente um conjunto de países cujo incipiente desenvolvimento tecnológico e industrial não lhes permite subir para o comboio da nova economia. As desigualdades entre países, em vez de se nivelarem, irão aumentar se não forem aplicadas políticas para amainar este desnivelamento, se não se aumentarem as medidas de solidariedade e de ajuda ao desenvolvimento.

Estamos de novo diante de outro dos fenómenos paradoxais nascidos sob a globalização: a fragmentação e segmentação entre países e grupos sociais excluídos das correntes globalizantes e igualitárias que percorrem o planeta. *“A mundialização das economias e dos sistemas de comunicação – escreve Matttelard – é indissociável da criação de novos desequilíbrios entre países e regiões e entre grupos sociais; por outras palavras, novamente as exclusões (...) a globalização corre paralela à fragmentação e à segmentação.*

³⁹ ISLA COUTO, X.: “A globalización como marco para o estudo e desenvolvimento da economía galega”; em *Congreso de Economía de Galicia: Desenvolvemento e globalización*; Servicio de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela, 1999, p. 32.

Trata-se das duas faces de uma mesma realidade em processo de decomposição e recomposição"⁴⁰. "Excluídos", eis um conceito que infelizmente não é novo na história da humanidade. Um conceito que põe em questão o mundo feliz da globalização, que acrescenta sombras e matizes ao projeto de um mundo exclusivamente luminoso.

Não são centenas, nem sequer milhares, mas são milhões os seres humanos condenados à miséria e à exclusão. Não reconhecer esta realidade, acentuando a crítica grosseira e injustificada, impedirá qualquer tipo de esforço para corrigir os seus desvios.

Só colocando a nu as contradições implicadas na globalização poderemos começar a superá-las. Entre as referidas contradições fala-se naturalmente do "*paradoxo de que o sistema que tudo engloba, o inclui e incorpora na sua marcha, exclua ao mesmo tempo económica, política e culturalmente uma imensa maioria*"⁴¹.

Os países do primeiro mundo têm sido beneficiários da nova economia que com maior ou menor dificuldade, se tem integrado na sociedade de redes apresentada por Castels na sua radiografia correta dos novos tempos.

Os prejudicados, os países do terceiro mundo sofrem a dupla condenação de ter que sobreviver em condições precárias, quando não na mais absoluta pobreza, enquanto contemplam, através dos meios de comunicação planetária, a abundância e mesmo o esbanjamento das economias globalizadas. Tratar-se-á de um desequilíbrio intencional ou simplesmente aparecido como dano colateral da economia globalizada? As opiniões, que surgem, são para todos os gostos. Para o economista Juan Francisco Martín Seco, "a tão mantida divisão entre centro e periferia, entre Norte e Sul, é algo mais do que uma realidade desagradável com a qual somos obrigados a viver; trata-se do resultado querido e provocado

⁴⁰ MATTELARD, A: "Los nuevos escenarios de la comunicación mundial", pp. 225-226.

⁴¹ ZAMORA, J. A.: "Prólogo", em AA.VV.: *La globalización y sus excluidos*; Ed. Verbo Divino, Estela, 1999 (2), p. 11 (De aqui para a frente GE).

no plano internacional por um sistema e por umas relações de produção radicalmente injustas. (...) Não é certo que, como disse Rostow, se trate de um problema de tempo e de etapas, mas antes como foi afirmado por uma infinidade de autores, o preço da prosperidade do centro é a pobreza da periferia⁴².

Adotemos uma interpretação ou outra, o certo é que o caramelo, sofisticadamente envolto, da abundância do Norte atrai, inevitavelmente, milhões de seres humanos empobrecidos do Sul com a esperança centrada num poder de melhorar as suas condições de vida. A imigração para o primeiro mundo apresenta-se a milhares de olhos como a tábua de salvação para escapar a uma vida miserável. Mas é agora que uma economia globalizada – que não conhece limites relativamente ao trânsito de capitais, de produtos e da ideologia que previamente criou a necessidade de consumidores –, se estabelece com fronteiras infranqueáveis ao trânsito das pessoas.

“Os mercados laborais – constata Manuel Castels – não são verdadeiramente globais”. Para precisar posteriormente: “se existe uma economia global deveria haver um mercado laboral global. Não obstante, tal como muitas outras afirmaciones óbvias, tomada no seu sentido literal, esta é errónea a partir do ponto de vista empírico e enganosa a partir da perspectiva analítica. Ainda que o capital flua livremente nos circuitos electrónicos das redes financieras globais, a mobilidade do trabalho continua a ser muito limitada, e sê-lo-à no futuro predizível por causa das instituições, da cultura, das fronteiras, da política e da xenofobia”⁴³.

Outro paradoxo: “diante da evidência de uma economia sem fronteiras emerge a evidência das fronteiras da economia”⁴⁴. E com ela a necessidade de incorporar matizes no quadro da globalização, pinta-

⁴² MARTÍN SECO, J. F.: “Norte y Sur: las dos caras de la globalización”, GE p. 17.

⁴³ CASTELS, M.: *La era de la información*, vol. I, pp. 120 e 260, respectivamente.

⁴⁴ TORTOSA, J. M.ª: “Viejas y nuevas fronteras: los mecanismos de la exclusión”; GE, p. 57.

dos a pincel largo. Efetivamente, na retórica da globalização alguém se esqueceu de incluir a letra pequena. Ninguém reparou assombrado pelas grandes cifras macroeconômicas, na necessidade de produzir números por meio das velhas contas. Falemos claro: nem o comércio é tão global e aberto como se diz, visto que os países continuam a praticar medidas protecionistas, nem tão pouco todos os países saem igualmente beneficiados nesta questão da globalização do capital. Não vou assinalar com o dedo quem ganha e quem perde no jogo da globalização porque me ensinaram que é uma coisa absurda, mas não tenho a menor dúvida que todos vocês já devem ter pensado em média em dezenas de países.

Procurando delimitar as grandes exclusões associadas à mundialização, o sociólogo José María Tortosa estabelece um quadro em torno de quatro conceitos fundamentais. *"1) Classismo: os que não sabem aproveitar os ditames do mercado ficam excluídos; 2) Sexismo: atávica divisão social do trabalho, derivada do patriarcado e relacionada com a bipolarização da economia e com a economia subterrânea; 3) Racismo, atávica e xenofobia animal, acentuada no caso dos perdedores da globalização; 4) Nacionalismo: forma de estruturar o sistema mundial, convertendo-o num sistema inter-estatal que acelera a debilidade dos sistemas periféricos (Cf. Op. Cit. pp. 65- 66)".* Com um propósito semelhante, o professor García Roca estabelece em seis pontos as dinâmicas exclusivas da globalização: *1) Crescimento econômico que exclui e se torna seletivo; 2) Institucionalização da exclusão, instaurando uma competitividade feroz que provoca a morte física, cultural e legal de amplas franjas da população; 3) Dependência e exclusão, não só do terceiro mundo, mas dos mais desfavorecidos do primeiro mundo; 4) Caminho para o fundo, no que respeita a trabalho, salários, etc.; 5) Deslocamento do capital produtivo por meio do especulativo que não cria emprego; 6) Práticas de domínio, de conquista e colonização (GARCÍA ROCA, pp. 106-112).* No que respeita a este último ponto, diversos autores têm falado de maneiras e práticas neo-coloniais com relação ao expansionismo globalizador.

A luta contra a exclusão seria, na realidade, a luta em favor da estabilidade do próprio sistema mundial. Não evitar a desigualdade extrema

entre nações significa assumir o risco de que esta pode acabar com o próprio sistema. Quem pode garantir que a energia contida do terceiro mundo, muito mais povoado que o primeiro, não explodirá um dia, libertando uma violência que desestabilizará o que recentemente se denominou a “ordem mundial”? Quem não pensou já na *revanche* das culturas excluídas?

6. A ditadura da solidariedade

Endireitar o rumo da globalização não é tarefa impossível, nem muito menos um gesto dos deuses. É um empreendimento que tenho a certeza que os homens podem desenvolver, sem dificuldades; usarei como tempo verbal o condicional mais idóneo para o que se segue. Esta seria a via da *ética positiva*, fronteira do utópico.

A globalização é uma nave cujo compasso se desviou e quanto mais navega mais se distancia do seu ponto de destino. Endireitar o rumo da globalização equivaleria a apostar num verdadeiro processo de universalização dos valores humanos que começaria com a percepção dos problemas, estabelecendo a continuação das soluções que devolvam a dignidade a todos os homens. Para a realização do primeiro objetivo seria imprescindível levantar a sentença de morte que pende sobre qualquer opinião crítica. Não se trataria tanto de seguir uma linha determinada que dissemos chamar-se de pensamento crítico, quanto de recuperar a função crítica do pensamento. Esta é a única via que conheço para sair dessa doutrina viscosa e paralisante chamada pensamento único. Para a consecução da segunda meta seria preciso fixar, no lugar, uma série de objetivos que validariam não só as medidas no âmbito económico mas sobretudo um unânime compromisso moral do homem com o homem.

Só deste modo seria possível erradicar a pobreza para que todos os homens vissem satisfeitas as suas necessidades básicas, físicas e espirituais (desejo de pão e de justiça, de cultura e de paz). Os desterrados,

expatriados, deslocados, emigrados, deportados, exilados, refugiados, desapareceriam logo que a sua própria terra lhes oferecesse sustento e liberdade para desenvolverem uma vida digna.

Quem duvidaria, então, da possibilidade certa de uma cidadania mundial? Direitos e deveres seriam, por suposição, universais, os direitos humanos e os direitos do planeta terra, compartilhados com o reino animal e o reino vegetal. O respeito pelo outro, pela sua cultura e sua língua, pelas suas crenças religiosas, não seria também incompatível com uma globalização da economia cujo centro fosse o homem. Marx falava de uma ditadura do proletariado como fase inicial para a consecução da sociedade comunista. Agora teria que pensar-se numa ditadura da solidariedade, da generosidade e dos fundos de compensação que inicialmente seria necessário habilitar para a consecução da sociedade humana universal. Não nego que a direção desta globalização não segue as orientações da atual, mas não é irrealizável. Hoje sonhamos o que amanhã pode acontecer. Existe uma segunda via, uma alternativa quanto aos meios mas coincidente no que respeita aos fins, que se constroí apelando a uma ética negativa. Para falar dela terá que se ir alternando duas formas verbais: o infinitivo e o imperativo.

Lembremos que a globalização é uma nave cuja direção se perdeu e quanto mais navega mais se distancia de seu porto final e seguro. Consertar o rumo da globalização supõe apelar a qualquer das propostas éticas que mostrem as conseqüências fatais que o homem enfrentará se persistir nas suas ações. José Antonio Zamora, professor e coordenador de Fórum “*Ignacio Elacuría*”, sintetiza algumas destas propostas no seu intento de responder ao questionamento de como enfrentar a moralidade, a justiça e a solidariedade à escala mundial.

- 1) *Apelar ao egoísmo razoavel*. Pelo próprio interesse, a única resposta adequada para as ameaças globais que pairam sobre nós é a solidariedade universal. Mesmo sem questionar a sua efetividade, o valor moral desta proposta é mais do que duvidoso.

- 2) *Apelar ao temor responsável*. Hans Jonas, num livro clássico do ano de 1979, “*O princípio da responsabilidade – Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, faz-nos reparar nas novas dimensões da ação humana e na necessidade de reformular o imperativo categórico de Kant, obsoleto diante das novas modalidades da ação humana: “*«Age de tal modo que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica na Terra»*; ou expressada negativamente: “*«Age de tal modo que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a futura possibilidade dessa vida»*”⁴⁵. O princípio de responsabilidade proposto por H. Jonas é decretado por uma heurística do medo e do respeito, diante dos perigos para a vida do homem e do seu meio que se presumem oriundos da civilização tecnológica. É sempre considerada de maneira realista a reflexão de Hans Jonas, mas é bastante dececionante a forma de ter que apelar ao medo para reconduzir os destinos do homem.
- 3) *Apelar à justiça*, isto é, situar-se no plano de exigibilidade e não do voluntariado ou aconselhamento. A missão, de acordo com esta nova orientação, varia notavelmente “*«Age de tal modo que todos os afetados pela tua ação estejam dispostos a assumir as consequências da mesma, depois de um diálogo celebrado em condições de simetria»*».
- 4) *Apelar à solidariedade compassiva*. O clamor dos que sofrem comove o coração dos acomodados. As suas consciências levam-nos a atuar solidariamente para deter o mal. A máxima aplicável a esta proposta ética tem muito a ver com a história da nossa reflexão fronteiriça:

*“Só é universalizável uma ação quando beneficia o que está pior situado e mostra, deste modo, a sua força potencial para ampliar o ‘nós’ e romper as fronteiras”*⁴⁶. O sofrimento é, por assim dizer, o detonador que leva ao com-

⁴⁵ JONAS, H.: *Das Prinzip Verantwortung*, p. 36.

⁴⁶ Cf. ZAMORA, J. A.: “Globalización y cooperación al desarrollo: desafíos éticos”, em GE, pp. 208-217.

portamento moral sem que haja uma mediação na reflexão prévia sobre os fundamentos do bem ou da vida saudável. Trata-se de uma moral para casos desesperados e urgentes, o que me faz recordar o cigarro e o fósforo que numa ocasião contemplei guardados numa cápsula de vidro na que se podia ler: “*Only in emergency case*”.

Haverá um caminho intermediário, uma terceira via para a moral que reconduza o individualismo exacerbado dos novos tempos? Charles Taylor tem um ensaio no seu livro *Ética da Autenticidade*, que reconstrói os sintomas que explicam o mal estar da modernidade, apelando depois à autenticidade, tanto no plano individual como no comunitário, com a necessária contrapartida ética. Os traços da nossa cultura experimentados no declínio ou prejuízo são citados por Taylor em três aspectos fundamentais: o individualismo, o desencantamento do mundo e os desencantamentos que surgem no plano da política⁴⁷.

O individualismo, que numa aceção positiva pode ser visto como a conquista mais admirável da civilização moderna, um direito defendido pelos nossos sistemas legais, supõe também a perda da dimensão heróica da vida. Não existe nenhum fim elevado pelo qual valha a pena morrer.

Este individualismo coincidiria com a radicalização da intimidade, descrita por Hannah Arendt, como uma das descobertas do homem moderno. “*A descoberta moderna da intimidade – escreve esta autora – aparece como uma evasão do mundo exterior, um refúgio encontrado na subjetividade do indivíduo protegido noutra tempo, abrigado no domínio público*”⁴⁸. Claro que na sua descrição da condição do homem moderno o plano do íntimo ocorria simultaneamente com o plano do público e do social.

Agora, dada a mudança, o lado obscuro do individualismo parece centrar-se no eu, aplainando e estreitando a vida do homem, empobrecida no sentido de perder todo interesse pelos demais e pela sociedade.

⁴⁷ Cf. TAYLOR Ch.: *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge 1991, p. 2 ss.

⁴⁸ ARENDT, H.: *Condition de l'homme moderne*, Calmman-Lévy, 1991 (reimpr.), p. 111.

Em que medida as condições impostas pela globalização puderam contribuir para este facto? Atingidos pela fragmentação e segmentação que o globalismo criou, unindo-se a solidão dos indivíduos face ao transnacional, pode ter-se acelerado o atual individualismo. Embora não seja certo que esta é a saída mais cómoda, despreocupada e amoral, em comparação com as respostas possíveis a estes mesmos fenómenos derivados dos novos tempos.

Assim, ao lado da permissividade social, do narcisismo e da chamada geração do “Eu”, têm aparecido fenómenos como a potencialização da iniciativa cívica frente ao Estado, a solidariedade e a recuperação da identidade comunitária, respostas de maior compromisso ético que dignificam o homem.

O referido individualismo está em íntima conexão com o desencantamento do mundo. Num mundo no qual prima a razão instrumental, o cálculo mais económico dos meios para alcançar um fim desejado, a eficácia máxima converte-se no objetivo principal das nossas ações, com independência do valor moral e das conseqüências das mesmas para os demais e para o ambiente. Formas do crescimento económico, tais como as inerentes a uma globalização alheia ao homem, encontram uma legitimação perfeita neste predomínio da razão instrumental. O esquecimento da questão do “porquê” da tecnologia frente ao “como”, a insensibilidade diante das necessidades e o cuidado do meio ambiente, o carácter efémero da produção, são também derivações duma razão instrumental que coloca em segundo plano os valores humanos.

Por último, tal como já tinha acontecido na cultura helenística, o homem perde interesse pela política. Refugiamo-nos na nossa vida privada renunciando a participar na politiquice. O cidadão encontra-se sozinho diante de um Estado burocrático que considera distante e o seu interesse participativo na construção social diminui. Uma inércia que se vê agravada pela distância das instâncias políticas. Comprovamos a perfeição na diminuição dos índices de participação produzidos nas reuniões do Parlamento Europeu. A progressão seria geométrica se tivés-

semos que decidir sobre o funcionamento de entidades transnacionais para as quais aponta a nova economia.

Face ao mal estar da cultura moderna, solidificado nos três aspetos mencionados, Taylor propõe a autenticidade como ideal moral. A moralidade possui uma voz interior, cujos antecedentes filosóficos remetem a Santo Agostinho ou Descartes, entre outros, que agora procuramos recuperar para sermos fiéis a nós mesmos. “*Ser fiel a si próprio* – escreve Taylor – *significa ser fiel à propia originalidade, e isso é qualquer coisa que só eu posso enunciar ou descobrir*” (TAYLOR, p. 29).

Mas às vezes esta autenticidade não desemboca no solipsismo ou no individualismo porque o traço geral da vida humana, que este autor evoca como realização da pessoa, é o do seu carácter fundamentalmente dialógico que nos conduz ao outro. “*A nossa identidade é sempre definida em diálogo, e às vezes em luta, com as identidades que querem reconhecer em nós os nossos outros significativos*” (TAYLOR, p. 33). A identidade levaria espontânea e naturalmente ao reconhecimento do outro. Além deste reconhecimento que se estabelece no plano individual, Taylor fala de um reconhecimento social, cujo princípio crucial é o da justiça, da igualdade de oportunidades e do reconhecimento universal da diferença. Este respeito pela diferença, pela diversidade cultural é o eixo da cultura contemporânea da autenticidade, diante das formas egocêntricas e nihilistas (Derrida, Foucault) que são geradas pela atual sociedade tecnocrática e burocrática.

A autenticidade teria, portanto, em dobro, a qualidade de ser fiel a si mesmo no que respeita à totalidade que nos serve de ponto de referência. O problema é que vivemos numa sociedade fragmentada em que os seus membros não partilham um sentido comunitário. Diante deste problema, que sintetiza em boa medida as dificuldades de encontrar o sentido do homem atual, Taylor propõe uma solução coincidente com o espírito das respostas éticas apresentadas mais em cima: “*inverter o rumo da deriva gerada pelo mercado e pelo Estado burocrático*”. Curiosamente, também para este autor canadiano, a sociedade na era da globalização

assemelha-se a essa nave cuja direção foi alterada e quanto mais navega mais se distancia de seu ponto de destino.

7. Um mundo sem fronteiras?

Significará a partir do que dissémos que é falsa a consideração de que a globalização conduz até um mundo sem fronteiras? Creio ter mostrado como persistem múltiplas fronteiras que separam os homens, também na nova era, mesmo que algumas se dissimulem debaixo de distintas máscaras. É certo que, apesar de tudo, têm caído outras, especialmente no âmbito económico-financeiro, no da informação e das comunicações. Tratar-se-ia agora, a meu modo de ver, de aproveitar este movimento globalizador, aplicado com êxito nos âmbitos mencionados, em ordem a aproximá-lo do mundo da ética e dos valores humanos. Se, ao conjunto das globalizações regionais, pudessemos adicionar outras como a globalização da solidariedade com os mais desfavorecidos, a globalização do bem estar para os povos em vias de desenvolvimento, a globalização dos bens culturais, a globalização da noção de cidadania para que todos os homens pudessem circular livremente pelo mundo, a globalização dos direitos humanos e das liberdades individuais e coletivas, teríamos alcançado sem dúvida a utopia de um mundo sem fronteiras. Enquanto isso, continue cada um a derrubar as fronteiras próximas que tenha ao seu redor. E..., quem sabe, talvez possa acontecer que um dia não muito longínquo uma outra pessoa reescreva este mesmo capítulo, suprimindo as incómodas e até ofensivas interrogações que ficam abertas. O futuro o dirá.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO VI • FILOSOFIA E VIOLÊNCIA SERÁ O FUTURO POSSÍVEL?

O homem deseja o paraíso. Desde a noite dos tempos filósofos e historiadores ao mergulharem no pensamento antigo coincidem em assinalar que desde as épocas mais arcaicas da civilização existe no homem uma “nostalgia das origens”, o anseio e desejo de um tempo paradisíaco no qual a comunicação entre o céu e a terra era transparente e simples. Época idílica onde se tentava recriar periodicamente a rememoração mitológica dos primeiros tempos. Hoje estamos familiarizados com esta motivação mitológica através dos relatos sagrados da tradição judaico-cristã que nos explica a maneira como o homem foi expulso do paraíso por ter provado o fruto da árvore da ciência. Desde logo, como medida preventiva, a expulsão é assegurada para que não acontecesse o mesmo com os frutos da árvore da vida.

Os pensadores iluministas foram todavia mais além ao criar o mito do “bom selvagem”. Os nossos antepassados anteriores à civilização, apesar de serem denominados frequentemente como primitivos ou selvagens, teriam sido plenamente felizes por terem todas as suas necessidades básicas atendidas pela abundância e generosidade da natureza sem necessitar de qualquer preocupação intelectual ou moral. O conhecimento científico da pré-história derrubou este mito e as suas inevitáveis repercussões contra-culturais, pondo as coisas no seu lugar.

Em cada época o homem enfrentou um conjunto de problemas derivados do seu meio ambiente, tanto ecológico quanto social, sendo obri-

gado a dominar a natureza até fazer dela a sua própria casa. Ao mesmo tempo, ele teria de relacionar-se com os demais seres humanos, para estabelecer modelos de comportamento, de normas civis, de sistemas de valores que fossem aceites pela comunidade e tudo isso para garantir uma convivência pacífica. Os filósofos desde sempre construíram, junto ao ideal genérico de uma suprema vida feliz (*vita beata*), toda uma série de teorias de caráter político e social destinadas a conseguir a concórdia entre os homens.

Concordarão comigo em que este reiterado esforço para buscar a felicidade, a concórdia, o pacto social, o respeito pela vontade geral, em conjunto com as saudades de um tempo passado, que teria sido melhor do que este, escondeu uma outra realidade que sempre esteve ao lado desta paz social e bem-estar espiritual. A luta, a agressividade, a violência, o conflito, a guerra, passaram a tornar-se realidades omnipresentes nos tempos futuros da humanidade. Sobre este paradoxo inerente à condição humana convém refletir desde início, não aconteça a hipótese de se imaginar que uma paz possível no século XXI ou nos vindouros seja uma quimera, que faça parte da essência da nossa condição.

1. Paradoxos da condição humana

Quem terá razão, Rousseau ou Hobbes? O homem é bom por natureza e é a sociedade que o corrompe e perverte ou a maldade habita no coração do homem e por isso cabe ao Estado estabelecer férreas normas de controle para reduzir as suas inclinações naturais?

Tem havido opiniões para todos os gostos, e como sucede neste tipo de propostas, é sempre desejável encontrar a ponderação e o equilíbrio de um caminho intermédio.

O homem, na opinião do filósofo francês Paul Ricoeur, tem marcada na sua própria constituição a possibilidade do mal, mas esta possibilidade não pode todavia, denominar-se culpa. “Desta possibilidade à

realidade efetiva do mal há uma distância, um salto: aqui reside todo o enigma da culpa”⁴⁹.

É certo que somos frágeis, que podemos cair e que o mal prospera através das nossas limitações humanas, demasiadamente humanas. Mas entre a possibilidade do mal inscrita na realidade antropológica da capacidade humana e a sua materialização através da vontade do homem agir corretamente, está a vontade ética que distingue o aceitável do inaceitável, o bem do mal, optando sempre pela primeira possibilidade, mediada pela nossa liberdade. Aceitar a capacidade, não significa aceitar o mal, da mesma maneira que para Blaise Pascal a grandeza do homem está em reconhecer-se a si mesmo como miserável, ainda que esta aceitação consciente não faça parte da sua miséria por ser fruto do pensamento, a sua verdadeira grandeza. Esta ideia é expressa por uma das metáforas mais célebres da filosofia: “o homem é uma cana, a mais débil da natureza, mas é uma cana pensante”⁵⁰. Frente a esta capacidade está a vontade de uma vida boa, objeto da ética; frente ao caráter miserável da condição humana surge o pensamento.

A ética cumpre a dupla função de convidar à realização de uma vida boa e de impedir, mediante o cumprimento de normas, a realização de uma má ação. A primeira orientação é educativa, a segunda é coerciva. Sempre se pode dizer tanto da filosofia como da ética que chegaram demasiadamente tarde, porque nascem para orientar a um homem já extraviado. O homem, tal como defendia Rousseau, não é mau por natureza, não arrasta um pecado de origem que o torne culpável apenas por ter nascido. Certo é que o homem nasce livre e sem culpa alguma, tal como o mal já se encontra no mundo assim como já está no ser do homem a possibilidade de cometê-lo. Daí a preocupação de numerosos

⁴⁹ RICOEUR, P.: *Philosophie de la Volonté II. Finitude et Culpabilité*; Aubier, Paris 1960 (1968), p. 158. (En adelante FC).

⁵⁰ PASCAL, B.: *Pensées*; Garnier Ed., Paris 1962, § 264.

filósofos em analisar a origem das formas violentas e os meios necessários para lhes estabelecer barreiras.

2. O filósofo e a violência

Apenas com a ajuda do pensamento, o filósofo tem enfrentado o desafio de eliminar a violência, o caos, o nada, a desordem, e só rompe o silêncio com argumentos razoáveis quando este é cúmplice do mal. Em sua *Logique de la Philosophie*, o filósofo Eric Weil disse-nos a este respeito que “graças ao discurso do adversário ao seu discurso racional, graças ao antifilósofo, o segredo da filosofia fica revelado: o filósofo quer que a violência desapareça do mundo. Reconhece a necessidade, admite o desejo, concorda que o homem permaneça como animal racional: o que importa é eliminar a violência”⁵¹. Nem os limites da violência, nem os da linguagem são fáceis de estabelecer, porque ambas as realidades ocupam a totalidade do interior humano.

Contudo, a oposição entre as duas possibilidades adquire uma radicalidade que nunca deixou indiferente o homem, tampouco o filósofo responsável por pensar o real. A nossa sobrevivência enraíza-se nela: ou optamos pelo discurso, o racional, o sentido, a voz e a palavra, a discussão e o consenso necessário para seguir em frente ou abandonamo-nos à violência desencadeada como negação de tudo o que anteriormente referimos.

Revisitando a história, descobrimos o porquê de tantas paisagens macabras de violência, de guerra e insensatez, factos que obrigaram o filósofo a abandonar o seu tranquilo minarete de abstratas reflexões, a contemplação teórica na qual gosta de mergulhar, para demonstrar a sua determinação na busca da razão que passe a inundar a realidade e a neu-

⁵¹ WEIL, E.: *Logique de la Philosophie*, Vrin, Paris, 1956, p. 20.

tralizar tanta infâmia gratuita, tanta dor e esquecimento. A estratégia a favor do discurso tem variado sensivelmente de acordo com as circunstâncias histórico-sociais. Rituais de sacrifício, jogos, contratos sociais, pactos, consultas civis, têm sido alguns dos procedimentos empregues para abolir ou pelo menos para colocar um freio à selvageria, produtora de uma voraz torrente que devora as margens da vida. Os teóricos da argumentação, entre eles Chaim Perelman, têm expressado em termos claros este facto: *“o uso da argumentação implica que uma pessoa renuncie decididamente à mera força, que o valor esteja comprometido em ganhar a adesão do interlocutor por meio da persuasão racional, e que uma pessoa não considere o outro como objeto, mas antes apele ao seu livre julgamento”*⁵². Certamente, a argumentação apela a uma vontade comunicativa que envolve os atores implicados num pacto que substitui e exclui a violência.

Essa vontade comunicativa recorda, inevitavelmente, a vontade rousseauiana, da mesma maneira que o pacto social do pensador iluminista se deixa traduzir no pacto implícito que subscrevem os atores que participam nos processos regulamentados pela argumentação.

O certo é que a violência sempre necessitou de uma saída, o grau de elaboração da mesma experimentou múltiplas variações ao longo da história, mas este fenómeno manteve-se inalterável como uma constante através do tempo. Num estudo já clássico intitulado *La violence et le sacré*, René Girard esclarece-nos que a violência só pode ser enganada na medida em que não a privemos de qualquer outra saída. Mas enquanto que os freios impostos à violência nas sociedades civilizadas são canalizados pelas instituições, nas sociedades primitivas estes obstáculos eram mais difíceis de ser impostos, colocando-se nas mãos do sagrado e da religião. Nestas sociedades os males que a violência podia desencadear eram muito superiores aos meios destinados a eliminá-la, daí o predomínio da prevenção. As medidas preventivas, em geral, cabem ao sagrado,

⁵² PERELMAN, CH. y OLBRECHTS-TYTECA, L. *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*, P.U.F., París 1958 (reed. 1988), p. 73.

dada a circunstância de que a tal dita prevenção pode conter também uma natureza violenta, tal como sucede, por exemplo, com os sacrifícios sangrentos. Assim, segundo nos informa este autor, “*a religiosidade primitiva domina a violência, regula-a, ordena-a e canaliza-a, a fim de a utilizar contra toda a forma de brutalidade propriamente intolerável, e isto numa atmosfera geral de não-violência e de apaziguamento. Definia-se assim uma estranha combinação de violência e não-violência*”⁵³. O sagrado ensinava o homem a distinguir o sacrifício da vingança.

A reação catártica produzida impede a propagação desordenada da violência, um contágio difícil de ser contido uma vez desencadeado.

Outra linguagem adotará Jean Jacques Rousseau para vencer as formas violentas através de uma filosofia política, facto que também ocorria com o sagrado, que engana e canaliza a violência original, transformando-a numa ordem criativa. O filósofo iluminista concebe a ordem social como um direito sagrado, base de todos os demais direitos, emanado de uma convenção ou consenso geral entre os homens. A força – e a violência que ela gera – não se ajusta ao direito nem nos leva a ele porque “o mais forte nunca é bastante forte para ser sempre o senhor”. A abolição da violência, da “lei” do mais forte, fonte de conflito entre os homens e de desordem social, é o problema fundamental que procura solucionar o contrato social apresentado por Rousseau da seguinte maneira: “*Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado e, que por isso, unindo-se a todos, obedeça apenas a si mesmo ficando cada um tão livre como antes*”⁵⁴. O projeto do filósofo genebrino exige que cada indivíduo coloque a sua livre vontade à disposição de uma *vontade geral* que lhe dê segurança e o defenda contra toda forma de violência e contra toda forma de domínio tirânico do mais forte.

⁵³ GIRARD, R.: *La violence et le sacré*, B. Grasset, Paris 1972, p. 38.

⁵⁴ ROUSSEAU, J.-J.: *Du contrat social – ou principes du droit politique –*, O.C. II, Seuil, Paris 1971, p. 522.

O indivíduo perde a liberdade natural, sem limites, mas ganha a liberdade civil, com garantias. A seus olhos os que aderem a este projeto de contrato social fizeram um acordo vantajoso ao passar de *“uma maneira de ser incerta e precária para outra melhor e mais segura, da independência natural para a liberdade, do poder de causar dano aos outros para sua própria segurança que os outros podiam ultrapassar, graças a um direito que a união social torna invencível”* (Op. Cit., pp. 528-529).

Voltaremos, mais adiante, às derivações políticas dos princípios filosóficos estabelecidos por Rousseau. Por agora, interessa apenas que nos fixemos na função desempenhada pela religião nas sociedades primitivas que nelas representa um acordo, ou pacto social. Ambas as opções se ajustam ao esquema apresentado anteriormente à volta da contraposição entre a violência e o discurso razoável. O homem adere sem duvidar ao discurso racional, embora tenha de ceder parte das suas prerrogativas e interesses individuais porque vê garantida a sua vida e seus benefícios fundamentais. O paradigma discursivo, sob as múltiplas formas que tem adotado, erigiu-se numa estratégia idónea para desviar e deste modo vencer as formas violentas do procedimento dos homens. Ele tornou-se uma opção contrária às meias tintas: silêncio, covardia, indecisão. Temos de optar necessariamente, pois ficar à margem é abrir as portas a uma violência sempre à espreita, sempre contraditória em ordem a ultrapassar os umbrais da ordem social.

3. As novas perspectivas sociais

Assim vistas, a violência, o mal, o conflito existem desde sempre e em todas as partes, tanto no plano individual como no social. E ao seu lado, como contraponto da consciência culpável, o esforço do homem por manter o equilíbrio instável da paz.

No homem convivem em constante conflito forças destrutivas, que o indivíduo chega a dirigir contra a si mesmo até à sua própria aniquilação

física, mas existem também outras forças construtivas e positivas que equilibram o polo negativo com o destrutivo. É um fenômeno amplamente estudado. O equilíbrio entre estas duas forças depende em grande medida de nossa capacidade de comunicar com o “outro”; refiro-me agora não só ao interlocutor pessoal, mas também ao social e institucional. O progresso da humanidade tem sido construído sobre este equilíbrio baseado na comunicação. O nosso tempo, entretanto, tem assistido a uma diminuição patente da ação comunicativa, não só porque a comunicação é objeto de distorções que não permitem o intercâmbio fluido das mensagens, mas também porque tem aumentado a sensação de que as sociedades denominadas pós-modernas se caracterizam pela falta de comunicação e pelo isolamento. De acordo com o binómio estabelecido anteriormente, pela falta de diálogo e comunicação, seríamos conduzidos à inevitabilidade de conflitos, ao triunfo da capacidade destruidora do homem, à falta de esperança face a soluções pacíficas. O fundamentalismo religioso, o enfrentamento entre etnias, o totalitarismo político, o nacionalismo, fenómenos todos eles representativos da falta de comunicação entre os homens, têm estado na raiz dos conflitos mais graves surgidos recentemente na humanidade, inclusive no coração da velha Europa. Também esta falta de comunicação e de respeito pela perspectiva do outro é uma amostra da capacidade humana, da fraqueza da nossa condição, que se acentua numa época batizada como a era da informação e das comunicações. Pertencemos a uma sociedade tecnológica na qual, tal como mostrou o filósofo alemão Hans Jonas, a capacidade destrutiva do homem alcança, pela primeira vez na história, o planeta inteiro e com ele toda a humanidade; daí a urgência de construir uma nova ética e novas vias para a comunicação entre os homens, para o que apela ao princípio de responsabilidade que gera o temor. Tomar consciência da nova dimensão das ações humanas é já um primeiro e importante passo. Sobre ele descansou a chamada Guerra Fria: o gélido equilíbrio entre as duas potências durante a segunda metade do século XX, baseado na convicção de que, num hipotético confronto, também aquele que obtivesse a

vitória, perderia sempre. Assim o respeito pela capacidade destrutiva do outro deu lugar durante décadas ao que se conheceria como estratégia da dissuasão.

Com a guerra fria as duas superpotências chegaram num ápice a uma corrida ao armamento na qual a capacidade de aniquilação afetava, potencialmente, não só os países em conflito, mas também a humanidade no seu conjunto. A escalada nuclear, último grau desta corrida, estava construída sobre um princípio filosófico, estabelecido pelos romanos, que agora entrava definitivamente em crise, ao manifestar as suas contradições internas: “se queres a paz, prepara-te para a guerra”. Tão conscientemente havia sido preparada a guerra que esta sem dúvida seria a última. Foi neste momento que se impôs silenciosamente a necessidade de mudar de estratégia e lutar contra a guerra preparando a paz. Inclusive, antes que as condições políticas no plano internacional fossem propícias, antes que se derrubasse o regime soviético, que caísse o muro de Berlim e o Leste e o Oeste voltassem a ser apenas pontos cardeais, a necessidade de vencer a guerra por meio da colaboração entre as nações consolidou-se na consciência dos povos e dos seus governantes como o novo caminho para a paz.

Conta-se que um dos primeiros encontros feitos entre Ronald Reagan e Mikhail Gorbachov da URSS, o mandatário norte-americano, aficionado por novelas de ficção científica, nas quais invasores marcianos tomavam o planeta terra, rompendo a ordem do encontro, cuidadosamente elaborado por dezenas de assessores e especialistas, questionou o senhor Gorbachov sobre sua opinião quanto à possibilidade dos Estados Unidos e da URSS colaborarem estreitamente para prevenir uma hipotética invasão de marcianos vindos do espaço sideral. Após uns instantes de óbvia perplexidade face a uma proposta tão excêntrica e convicto de descobrir uma mensagem velada, com fina ironia, Gorbachov decidiu responder que estudaria com interesse a proposta, pois não conhecia em toda a literatura marxista-leninista nenhuma instrução sobre como reagir e comportar-se num suposto caso de invasão de extraterrestre.

A ambos dignitários incumbiu a tarefa de estabelecer as bases de um novo clima de diálogo e de entendimento mútuo que teria importantes repercussões no plano internacional e, de maneira particular, no continente europeu. Ao seu talento devemos a consolidação de uma estratégia de desarmamento ainda vigente e de uma nova política de colaboração entre os povos, vislumbrada como necessidade imperiosa, quando as condições políticas só permitiam sonhar com uma colaboração defensiva conjunta frente aos marcianos.

O mundo havia mudado. As novas modalidades da comunicação e da informação, a mundialização da economia, entre outros fatores, tinham convertido o planeta numa aldeia global na qual as nações eram cada vez mais interdependentes. Nenhuma nação ficava fora desta nova ordem mundial, organizada por instituições internacionais que cobravam cada vez mais protagonismo, relevância e autoridade. Tive a oportunidade de apresentar, ao falar da globalização, opiniões como as de Ulrich Beck, defendendo que vivemos há muito tempo numa sociedade mundial, sem espaços fechados, sem a possibilidade de permanecer isolado. A sociedade atual promove uma inter-relação entre formas culturais, económicas e político-sociais (ainda que umas continuem a exercer papel dominante sobre as outras).

Desta maneira, os países estão obrigados a entender-se no acontecimento da globalização, ainda que mantenham, como é natural, as suas próprias diferenças e as suas características de identidade. E, tal como sucedia no pacto social rousseauiano, com respeito à liberdade dos indivíduos, também agora o pacto implícito imposto pela globalização tem limitado o poder real dos Estados nacionais, de maneira que os distintos âmbitos que antes eram competências exclusivas de cada país (segurança, defesa, meio ambiente, sistema de produção, sistema monetário, etc.) devem acomodar-se a uma regulação supranacional.

A globalização, disse no capítulo anterior, acabou por triunfar porque se cimentou numa evolução progressiva, reconhecida como um êxito da humanidade. As relações internacionais, diretas ou mediadas por

instituições globais, multiplicaram-se, os mercados e as redes financeiras tornaram-se globais, as chamadas TIC (tecnologias de informação e comunicação) transformaram em pouco tempo os parâmetros espaço-temporais que marcavam as comunicações entre os seres humanos, e inclusive temos de falar numa certa mundialização de um estilo de vida identificado como o *american way of life*. As modas culturais e os avanços sociais ultrapassavam as fronteiras e a democracia foi assumida maioritariamente como a forma ideal de governo. Claro que ao lado desses princípios amplamente aceites têm surgido um conjunto de perigos que pairam com idêntico caráter global sobre a humanidade: a mudança climática e a deterioração do meio ambiente, a marginalidade e a pobreza, incluso dentro das sociedades ocidentais avançadas, os conflitos interculturais, religiosos, políticos. Todos os habitantes do planeta têm-se tornado cada vez mais interdependentes, para o bem ou para o mal, como comprovamos com a crise das hipotecas dos Estados Unidos ou com os trágicos atentados de Nova York ou Londres, entre outros.

Qualquer um pode dar-se conta de que o fenómeno da globalização não diz respeito apenas às empresas e aos mercados. Os problemas também se tornaram globais e, conseqüentemente, as soluções que devemos encontrar devem ser de uma dimensão correspondente, passando por cima, se for preciso, de fronteiras nacionais. Os países têm necessidade de compartilhar informações sensíveis sobre delinquência, terrorismo ou criminalidade internacional. Já há muitas décadas funciona uma polícia internacional e mais recentemente vimos nascer forças de interposição que, sob o mandato das Nações Unidas, pacificam ou colaboram nas tarefas humanitárias em distintos países. Um novo lema, que talvez tenha nascido no âmbito empresarial, acabou por triunfar: “partilhar para competir”. E desta forma, as instituições educativas como as universidades, defensivas como as forças de segurança ou políticas, como a ONU, abraçaram esta nova filosofia global. Esta mundialização que afeta países e instituições nacionais tem-nos deixado uma terra de ninguém, situada entre os Estados-nações e as sociedades mundiais. Em matérias

tão sensíveis para a segurança e o bem-estar dos países não pode haver vazios e, no caminho remendamos os problemas derivados da evolução trepidante do nosso mundo globalizado.

4. A democracia e o futuro da paz

A generalização das relações internacionais como via de comunicação institucional entre o Leste e o Oeste tem sido favorecida pela adoção da democracia como forma de governo dos países que durante algum tempo pertenceram ao chamado Pacto de Varsóvia. A democracia tem facilitado o diálogo entre os povos, mas diante das novas realidades tem de adaptar-se e transformar-se para cobrir os vazios de poder que aparecem na nova sociedade mundial.

Ela tem especialmente de enfrentar com garantias um futuro de paz, ao qual dedicamos todos os esforços, tanto a partir das instituições como a partir os sistemas e normas de funcionamento de nossas sociedades, sem o que resultariam sempre escassos.

Ninguém discute, e eu muito menos, que hoje a democracia é a forma ideal de governo, ainda que se reconheçam as suas limitações e imperfeições inerentes à própria condição humana. A lei, emanada da vontade geral, tornará os indivíduos livres e iguais, consolidando a ideia de democracia saída das duas grandes revoluções do século XVIII: a francesa e a americana. Já não estamos diante de um *pactum subjectionis* como o que foi apresentado por Hobbes, no qual se estabelecem as condições de submissão dos súbditos ao soberano. O pacto social, adotado pela democracia americana e a revolução francesa, estabelece-se entre indivíduos livres e iguais, submetidos unicamente ao império da lei. “*Um povo livre – escreve Rousseau – obedece, mas não serve, tem chefes, mas não donos, obedece às leis, mas não mais do que às leis, e é por força da lei que não obedece aos homens*”. Sobre estes princípios, aparentemente simples, vai-se consolidar a democracia como forma ideal de governo. Fórmula

universalmente admirada e generalizada, como demonstra o fato de que os governos autocráticos tenham tentado disfarçar-se com diversos adjetivos para poderem apresentar-se como democracias “populares”, “orgânicas”, “religiosas”, etc.⁵⁵

Contudo, como antes já apontei, desde a época iluminista a democracia precisou se adaptar às múltiplas transformações sociais, políticas e de outros signos que os povos têm experimentado na sua evolução histórica. Não caíram os ideais básicos de igualdade e liberdade entre os homens, mas os princípios gerais têm-se enriquecido com outras disposições que complementam e contribuem para a consecução dos mesmos. Longe de serem um motivo de crise dentro do sistema, essas novas exigências têm ajudado a que democracia seja desde sempre uma realidade dinâmica, frente aos sistemas autocráticos por definição imóveis e estáticos. Naturalmente hoje, como em todas as épocas, a democracia enfrenta determinados riscos que podem deturpar os seus fundamentos e objetivos: a opacidade na assunção do poder, a permanência do mesmo por meios ilícitos, a corrupção dos governantes, a desatenção na educação e formação cívica dos cidadãos, raiz da apatia eleitoral, o uso indevido dos meios e instrumentos técnicos para controlar o cidadão, são alguns dos riscos a que antes me referi. As ameaças que pairam sob os elementos definidores do sistema democrático, a saber, o conjunto de regras. Hoje mercê da tecnologia, seria perfeitamente possível construir o onnipresente olho do Grande Irmão que Orwell descreveu em sua novela *1984*. A questão é saber quem vigia o vigilante e com que legitimidade e até onde pode ser vigiado o cidadão. Acaso não seria preferível os cidadãos vigiarem os governantes e não ao contrário?

Somos, como antes dizia, cidadãos de um mundo globalizado, não obstante, tal como Kant afirmou na sua *Paz Perpétua*, cada um é cidadão pela sua língua e religião porque assim dispôs a natureza.

⁵⁵ BOBIO, N.: *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Ed. Einaudi, Torino 1984, tr. esp. *El futuro de la democracia*, Plaza & Janés Ed., Barcelona 1985, p. 21.

Deixando de parte este último apelo aos desígnios da natureza, princípio para nós controverso, o certo é que Immanuel Kant na sua obra citada está à frente do seu tempo ao intuir que “a violação do direito numa parte do mundo afeta toda a Terra”. Em coerência com ele, no nosso tempo, preocupados em derrubar todo tipo de fronteiras dentro do quadro dos Estados-nação, necessitamos uma nova forma de cidadania cosmopolita, como sujeitos do direito público da humanidade. E, tal como tem sido expresso por Martínez Guzmán, ao referir-se a este mesmo assunto, “*o que propõe o direito cosmopolita é a universalização do reconhecimento jurídico dos direitos de todos os cidadãos do mundo: dos que têm o seu próprio Estado, dos que podem ser defendidos por uma aglomeração de Estados como federação para a paz (uma ONU reformada ou foedus pacificum), dos cidadãos sem Estado (na época de Kant, os do Novo Mundo...) e entre os próprios cidadãos que constituem uma sociedade civil global*”.

Eis aqui uma nova modalidade de cidadania como marca de um sistema democrático global. Restaria apenas resolver ou harmonizar o direito de cada Estado-nação e estabelecer o seu credo, língua e constituição, sem que entrasse em colisão com a língua, credo e constituição das demais comunidades e das instituições democráticas globais. Em todo o caso, é urgente fazê-lo porque, sendo o fim último de todo direito a instauração da paz, o enfrentamento entre religiões, etnias, culturas e línguas continua a ser tristemente na atualidade uma fonte inesgotável de conflitos. A possibilidade de comunicação e entendimento é mais fácil, como se tem comprovado, entre regimes democráticos.

E igualmente, os conflitos provocados por motivos religiosos diminuem quando a religião se restringe ao âmbito da vida pessoal e comunitária dos indivíduos e não está ligada ao sistema político e ao governo dos Estados.

Temo que falte um grande caminho para percorrer para que se crie na consciência de todos os homens e de todos os governantes a necessidade de partilhar os mesmos princípios democráticos, uma mesma cidadania

cosmopolita e uma compreensão ampla do outro, ao mesmo tempo diferente e idêntico a mim mesmo. É, talvez, neste momento, inviável concebê-lo quando os benefícios e conquistas do chamado primeiro mundo são inimigáveis no terceiro mundo. A segurança e a paz dependem também das condições que uma vida digna para todos os homens excluídos das vantagens do primeiro mundo, estejam garantidas. Desta forma, às medidas convencionais derivadas da inversão da fórmula latina: “se queres a paz, prepara-te para a guerra”, entre elas os processos e planos de desarmamento, seria necessário acrescentar outras medidas económicas, sociais, jurídicas, políticas, capazes de transformarem paulatinamente a atual concepção de mundo e seus habitantes para que com eles também mudassem os conceitos de segurança, justiça e paz.

Estou consciente de que estes princípios filosóficos que proponho, face ao que acontece na nova realidade mundial, não estão isentos de um certo espírito utópico. É ilusório hoje pensarmos numa cultura generalizada de paz e convivência pacífica entre todas as nações da terra. Sempre haverá indivíduos e grupos dispostos unicamente a fazer valer a linguagem da violência.

Mas não é menos certo que hoje dispomos, como nunca antes na história, de novos canais, meios e instrumentos para que o homem possa chegar a entender-se com seus semelhantes. Façamos, se for preciso, um novo pacto social a nível planetário, tácito ou explícito ou, pelo menos, tentemo-lo. A mudança de século e de milénio, de que temos sido testemunhas, começou transbordante de conflitos, de guerras e desavenças. Ainda que pareça inacreditável, depende de nós, os homens que não acabe da mesma maneira. Vale a pena tentar.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO VII • VALORES ESQUECIDOS DA VIDA QUOTIDIANA

A Ética está triste. Temo-la aborrecido ao reduzi-la a imperativos, normas e leis. Temos tentado torná-la geométrica, retirando dela a imaginação e os sentimentos. Temo-la vestido com o fato cinzento do discurso filosófico, pleno de conceitos abstratos e obscuras argumentações, chegando a ser um enigma (inclusive para os filósofos). Incriivelmente, temos esquecido que a Ética, tal como a Filosofia, nasceram para acompanhar o homem e os seus problemas. Levados por uma certa vaidade intelectual, convertemo-la num jogo de destrezas teóricas, eruditas, sem alma. O que teria acontecido na vida do homem e nas suas pequenas e em aparência, insignificantes coisas? Clara e simplesmente, a vida humana está ausente (a milhares de quilómetros) dos nossos majestosos discursos éticos. Eis, senão quando surge a pergunta: quem ilumina os caminhos dos homens, as suas dúvidas e desassossegos, encruzilhadas e decisões, o que fazer das suas rotinas e das suas ações mais transcendentais? Ou ainda outra questão, muito mais essencial: estará o homem sozinho? Talvez esta questão mostre com perplexidade, como no mais íntimo da fraqueza humana, reside a condição do homem moderno. O homem está sozinho. Perdidas as seguranças de outros tempos, sem religião e sem Deus que nos assista, sem uma verdade dominante em que se possa acreditar, sem os dogmas da metafísica, sem as certezas de uma filosofia da história, descobrimos na nossa solidão multitudinária, que estamos perdidos entre os homens que buscam o sentido no sem sentido do presente. Nas areias

de uma praia qualquer ficaram os restos da nossa humanidade: razão, progresso, verdade, fé.

Não chegou ainda a hora de voltar o olhar para o homem oferecendo-lhe, não apenas os luminosos conceitos dos grandes sistemas filosóficos, mas, ao menos, palavras de esperança que lhe falem de sua vida concreta e cotidiana, na sua própria linguagem e com a sua espontaneidade própria? Será tão difícil pensar na vida cotidiana e nos seus valores para recuperar a comunicação perdida entre a filosofia (com ou sem apelidos) e o homem?

1. Pensamento e vida

Mas que significa pensar? “Pensar”, na sua aceção mais ampla e ordinária, é uma faculdade intelectual comum a todos os homens, relacionada com outros infinitivos do tipo “raciocinar”, “refletir”, “meditar”. O uso filosófico desta palavra conduz-nos ao conceito “pensar”, como atividade principal do filósofo, a quem também chamamos “pensador”, dando a ideia da “centralidade” do dito conceito na filosofia. É um pensar mais elaborado, sistemático, conclusivo, profissional – se quisermos -, radical. Nele está contido o nosso ser e a nossa existência, afirmamos com Parménides e Descartes. Não há por que não dizer que tenho uma tendência para esta segunda aceção filosófica do termo “pensar” que, mesmo sendo muito genérica, me salva de precipitar-me num abismo sem retorno: pensar o próprio pensar.

Vejam agora, o objeto a pensar ou ainda por pensar, neste capítulo, é a “vida cotidiana”. A comunidade formada por vários milhões de cidadãos, entre os que haveremos de incluir – penso eu – centenas de filósofos, e o protagonista da vida que chamamos cotidiana, a diária e a de todos os dias. E se algo caracteriza esta vida é que não se pensa: mas se vive.

Serão os “videntes” anónimos, aqueles que além de viver se detêm a pensar, e a refletir sobre o sentido do que se vive, aqueles que tratam e

levam para as páginas dos seus ensaios a vida ao contrário, dando voltas, congeladas e dissecadas com o bisturi das ideias e da análise filosófica. E tudo porque, o filósofo sabe que a vida impensada é vida vegetativa. A vida humana caracteriza-se pelo facto de que os seus protagonistas podem dar conta dela, pensá-la. “*Não vivemos para pensar* -escreve Ortega-, mas ao contrário: *pensamos para conseguir sobreviver*”⁵⁶. Num sentido amplo, vulgar, comum, assim é. Mas, de facto, mesmo que todos os homens pensem sozinhos, a filosofia ultrapassa o sentido “acrítico” e comum da vida vulgar.

Pensar a vida é portanto um aparente paradoxo porque a vida é para ser vivida e não pensada. Mas esta lei natural, de enganoso aspeto universal, não pode ser aplicada à vida em todas as suas dimensões. Assim, ao considerar a vida humana, não tardaremos a perceber que o pensamento faz parte essencial da sua forma de ser e realizar-se. Mais além do instinto que pauta o itinerário vital de um animal ou de uma planta, no homem reina o pensamento que pode chegar a contradizer ou até a negar o próprio instinto de conservação da vida. Com efeito, o homem decide o rumo que quer dar à sua vida, elege e afasta alternativas, aceita ou ignora as vigências sociais que constroem a vida em sociedade. O homem é, quase desde o seu nascimento, um animal moral, com hábitos, costumes e valores. Só a seguir vem o filósofo, artífice de um pensamento de segundo grau que julga a vida existente, como acabamos de ver, sempre pensada.

Paremos aqui por um momento e levantemos por agora a pergunta sobre os procedimentos do que tem de válido – ou se ainda tem valor – o pensamento filosófico de segundo grau para pensar a vida. Já que, antes de empreender a construção de um modelo hermenêutico para interpretar a vida vulgar, urge clarificar uma questão preliminar: ao falarmos da vida quotidiana e vulgar, será que queremos dizer que talvez haja uma outra vida extraordinária, que não pertence à esfera do viver diário?

⁵⁶ ORTEGA E GASSET, J.: *Ensimismamiento y alteración*, O.C. V, Alianza Ed., Madrid 1983, p. 304.

2. Vida ordinária e vida extraordinária

A chamada vida cotidiana faz parte da vida humana mas transcende-a, em sentido estrito. Dela também fazem parte a natureza no seu conjunto e os seres inertes que nos rodeiam, quer como úteis quer como acrescentos inúteis: um automóvel, o aroma de uma flor, o nosso gato e os óculos para ler que nunca estão onde achamos que os havíamos deixado. É a essas mesmas coisas que Jorge Luis Borges dedica o soneto “As Coisas”:

A bengala, as moedas, o chaveiro,
A dócil fechadura, as tardias
Notas que não lerão os poucos dias
Que me restam, os naipes e o tabuleiro,
Um livro e em suas páginas a desvanecida
Violeta, monumento de uma tarde
Sem dúvida inesquecível e já esquecida,
O rubro espelho ocidental em que arde
Uma ilusória aurora. Quantas coisas,
Limas, umbrais, atlas, taças, cravos,
Servem-nos, como tácitos escravos,
Cegas e estranhamente sigilosas!
Durarão para além de sosso esquecimento;
Nunca saberão que partimos em um momento.

Tudo isso faz parte do dia a dia, de todos os dias, daquilo que desfrutamos ou sofremos, mas não nos pertence porque somente a minha vida me pertence. O meu gato é dele próprio; o aroma de uma flor rouba-o o vento; e mesmo se desejássemos que os óculos fossem uma extensão material de nosso corpo, um membro postiço nunca o poderão ser (espero). A vida cotidiana parece preencher tudo porque constatamos que tudo está bem próximo do nosso círculo de vivências, dançando

ao redor do homem como um carrossel ao qual vamos adicionando ou tirando elementos, de acordo com nossos caprichos e desejos mais íntimos além de atender aos nossos valores éticos e preferências estéticas. A vida quotidiana seria então uma realidade total, única para cada indivíduo mas tão homogênea que as diferenças não afetariam o mais essencial de seu modo de ser: pode ser que o teu gato seja um cão, pode ser que prefiras um entardecer com o aroma de uma flor e também pode ser que a tua miopia te impeça de dirigir um automóvel e o teu automóvel seja um taxi, mas tudo se integra naquilo a que chamamos “vida quotidiana”.

Significará isto que toda a vida é ordinária, que não existe o extraordinário em nossas vidas, que tudo flui ao compasso de uma harmonia universal chamada quotidianidade? Em minha opinião, a vida não é homogênea e única porque os nossos tempos, espaços e acontecimentos também não são. Certo é que vivemos numa sociedade que tende para a globalização, a uniformidade, uma sociedade secularizada, civil, descrente e até caprichosa. Mas nem tudo significa o mesmo nem origina o mesmo. Este problema vem de longe, daquelas sociedades que hoje chamamos primitivas, arcaicas, que viviam de costas para a história mas que sabiam distinguir tempos, espaços e acontecimentos que marcavam uma descontinuidade vital que orientava sua existência.

A vida não era então homogênea porque o pensamento estava encaixado num esquema dualista encarregado de marcar as diferenças entre o sagrado e o profano. Perdemos, é certo, este esquema tão nitidamente traçado entre o sagrado e o profano nas nossas sociedades, mas herdamos, em troca, a sua estrutura para nossa vida diária. Estrutura que agora está transformada, disfarçada, mascarada, traduzida em termos civis, mas que continua presente no imediato, impedindo-nos de viver uma vida indiferenciada e homogênea.

Assim dentro do espaço imenso e neutro distinguimos locais associados às nossas recordações, construindo uma visão poética do espaço que não pertence ao contexto comum da vida quotidiana dos homens.

As nossas ações não se regem por tabús ou pela violência que gera a destruição da ordem sagrada (René Girard), mas continuamos a distinguir o que está bem e deve ser, daquilo que está mal e gera censura social, incluindo os castigos e penas institucionalizadas (Foucault) ou simplesmente a má consciência. O mesmo poderia aplicar-se ao tempo e aos acontecimentos.

O homem procura resistir à uniformidade e isso traduz-se no arranjo singular que dá à sua vida que, sem deixar de pertencer à esfera do cotidiano e do repetível, é também extraordinária, porque é a sua própria vida. Ela constrói para ela um projeto por medida, vestindo-o com o traje dos domingos ou com a roupa de uso diário. Uma vida na qual estabeleço a minha escala de valores e o meu próprio código ético, que não será o da ética dos grandes filósofos, transbordante de princípios, máximas, normas e leis, mas antes uma ética doméstica, de andar por casa diariamente, mas tão fundamental que rege o meu comportamento, o modo de ser e o destino da minha vida. Sobre este âmbito da vida privada de cada indivíduo é impossível pensar.

Seria tempo perdido porque cada vida se pensa a si mesma na medida em que se conhece tal qual é. Não será assim, sobre o contexto da vida quotidiana, património da humanidade que tem em comum uma série de elementos ou circunstâncias, mais ou menos conhecidas, sobre as quais se pode refletir. O problema surge ao tentarmos determinar como fazê-lo, traçando as linhas básicas do que seria uma hermenêutica da vida quotidiana.

3. Filosofias da vida quotidiana

Chegando a este ponto, convém retomar a pergunta já esboçada anteriormente e perguntar pelo modelo e pelas fórmulas hermenêuticas que poderíamos considerar para analisar a tarefa de pensar a vida quotidiana ou mais precisamente de interpretá-la. Irei propôr três alternativas que

dessenvolverei em simultâneo com as limitações que lhe são inerentes, para finalmente estabelecer a proposta que melhor responda ao desafio colocado. Claro que para interpretar a vida, para construir uma hermenêutica da vida quotidiana necessitamos saber qual é o texto objeto de nossa interpretação.

Uma primeira possibilidade é não considerar texto algum mas apenas construir um modelo teórico sustentado numa base filosófica, que nasce a partir da própria experiência do filósofo enfrentando o mundo ou simplesmente as suas especulações.

Uma segunda alternativa consiste em aproximarmo-nos do âmbito do quotidiano tendo em mãos textos literários, a narração sobretudo na medida em que o escritor constrói uma intriga de ficção a partir da vida diária.

A terceira é a de procurar os códigos de sentidos e os valores que funcionam na vida quotidiana, rebuscando as suas chaves nos textos filosóficos, por entre os espaços onde se escoa a vida, recordando-nos que o filósofo é também esse homem de carne e osso de que falava Unamuno. Inscrito na vida nunca pode renunciar a ela, mesmo quando escreve filosofia e elabora um pensamento abstrato.

a) Fenomenologia e mundo da vida: Husserl

Têm sido muitos os filósofos que procuraram analisar nas suas obras a vida e a sua problemática. De alguma forma todos os filósofos se ocuparam de um aspeto da vida do homem: um fala do ser, outros das suas crenças, outros dos fenómenos que nos rodeiam como das circunstâncias próximas. Portanto, eleger uns quantos exemplos entre tão ampla variedade não é tarefa difícil sem dúvida; em todo caso, é uma tarefa prolixa. Fixar-me-ei, apenas, numa proposta filosófica, não porque englobe todas as demais mas porque recai nos mesmos problemas e defeitos que a maior parte das que lhe são vizinhas. Irei passar, com um olhar de viajante ocasional e um pouco frívolo sobre os seus juízos, pela obra de um

filósofo contemporâneo que falou de coisas tão relacionadas com o nosso tema como “mundo da vida”, “fenómenos”, “mundo natural”, etc.: refiro-me a Husserl e à sua fenomenologia.

Primeira questão, à queima-roupa, para Husserl: poderá a fenomenologia dar conta da vida? Da vida real, da quotidiana, da vida vivida (não da vida como conceito filosófico)? À primeira vista parece que sim quando se possuem as coordenadas sobre as quais se constrói o método fenomenológico.

O termo “fenomenologia” significa estudo dos fenómenos. Husserl define-o do seguinte modo: *“Fenomenología designa uma ciência, um conjunto de disciplinas científicas; mas a fenomenologia designa ao mesmo tempo e desde logo, um método e uma atitude de pensamento: a atitude do pensamento especificamente filosófica e o método especificamente filosófico”*⁵⁷.

Um método marcado por uma atitude filosófica que enfatiza a necessidade de voltar às próprias coisas (*Zu den Sachen selbst!*), deixando para trás os pre-juízos e pressupostos (*Vorurteilslosigkeit* e *Voraussetzungslosigkeit*), assim como todas as teorias científicas que se têm ocupado delas anteriormente, para não condicionar a nossa apreensão objetiva das coisas. O novo método filosófico proposto por Husserl começa com uma crítica à atitude natural. A seguir chegará a distinção entre o fenómeno puro em sentido fenomenológico e o fenómeno psicológico, objeto da psicologia. Este fenómeno puro tornado absoluto obtém-se a partir de uma redução fenomenológica. Deste modo, escreve Husserl, *“a toda vivência psíquica corresponde, na ótica da redução fenomenológica, um fenómeno puro, que vê a sua essência imanente (tomada individualmente) como um facto absoluto”* (*ibid*). Deste modo, na fenomenologia, os objetos aparecem como existentes, não para mim nem de um modo temporal, mas como factos absolutos que se obtêm graças a uma visão imanente resultado da redução fenomenológica. A fenomenologia pode ser definida, em conse-

⁵⁷ HUSSERL, E.: *Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen*. Walter Biemo (ed.), Husserliana. E. Husserl *Gesammelte Werke*, II, 1950(2), p. 23.

quência – tal como faz Husserl – como uma ciência dos fenómenos puros e bla, bla, bla....O abêcê do método fenomenológico husserliano que vos apresento permite voltar à pergunta inicial: poderá a fenomenologia dar conta da vida?

Pensando bem, parece que não muito, porque embora utilize grande parte dos termos que circulam na vida, ela recai numa teoria filosófica em que os fenómenos não são os fenómenos concretos do mundo empírico “(Onde terei posto os meus óculos?)” mas o fenómeno tal como nos aparece na consciência, despido dos predicados minúsculos que fazem com que as coisas sejam o que são para nós. À fenomenologia não importam os factos com os quais tropeçamos continuamente na nossa vida diária. São para ela factos contingentes para os quais será preciso encontrar a essência, quando separando o grão da palha, visitam a nossa consciência.

É um trabalho meritório mas que destrói primeiro os fenómenos e a seguir a vida a que pertencem. O fenomenólogo é um médico forense encarregado de descobrir, mediante uma análise metódica onde se encontra a vida. Corta ao meio um ser humano, extrai-lhe o coração e os pulmões, o fígado e o cérebro, e leva tudo para o seu laboratório onde descobre que graças aos pulmões respiramos, que o coração bombeia sangue a todo o organismo, que o fígado é uma refinaria em miniatura e que o cérebro é uma massa cinzenta ainda com inumeráveis mistérios cuja morte ajuda a certificar o falecimento de um ser humano. Claro que, neste processo, esse sábio e escrupuloso forense perdeu a vida do indivíduo que analisava. Que faina! Agora que já sabe o que é a vida, esta foi-se para sempre entre as suas mãos a golpe de precisos traços de bisturi e tesouras. Que trabalho! Agora que dispunhamos de um método rigoroso para construir uma ciência de essências, capaz de descrever como se apresentam os fenómenos na nossa consciência, acontece que essas essências não coincidem com os fenómenos dos quais os tínhamos extraído. Quem sabe por que o trigo não é só o grão e a palha, não é apenas algo acessório na constituição da sua essência, do seu particular modo de ser.

É certo que Husserl declara querer chegar às coisas mesmas, mas, bem entendido, antes devemos colocar fora do parênteses protetor (epoché) as nossas convicções, os nossos princípios, as nossas crenças, a tradição a que pertencemos, etc. É então que o fenomenólogo nos diz: tu és carne e ossos. Eu respondo: “Eu não sou isso!”. Para dizer a verdade, eu era isso e umas quantas coisas mais que ficaram pelo caminho porque não eram essenciais, mas apenas parte da nossa visão natural dos fenómenos, que ficaram fora do parentêsis, da epoché. Um desassossego interior surge no sujeito. Quem sou eu? Sou um conteúdo entre parênteses ou uns 80% de água? Por desgraça dizemos frequentemente nos nossos dias: se sou apenas um conteúdo entre parêntesis para quê então a filosofia?

Em meu entender, para recuperar o pensamento e os valores da vida quotidiana convém adotar justamente a atitude contrária, isto é, tentar compreender os valores do homem à luz das coordenadas voltadas para o mundo natural e quotidiano, pois o conteúdo elaborado neste mundo, tão inocentemente construído, vai coincidir no essencial com as coordenadas de sentido que na sua origem continha a Ética e das quais ficaram restos, por exemplo, na Ética estóica.

b) Vida e valores nos textos literários

Perguntemos: obteríamos melhores resultados no nosso intento de interpretar a vida quotidiana tomando em consideração as obras literárias como textos idóneos para selecionar os valores e normas morais que residem no seu interior?

Os textos literários, muito especialmente, a novela e o conto, são relatos de ficção sobre a vida de certos personagens que constroem uma trama argumentada. Mas dizer que se trata de relatos de ficção, não significa que sejam histórias falsas. Tanto é assim que, em certas ocasiões, se tem dado mais verosimilhança aos personagens da obra do que à própria vida dos autores que as escreveram. “Dom Quixote e Sancho Pança”, defenderão Unamuno, Ortega y Gasset, são mais reais que o

próprio Cervantes, porque neles palpita a vida até ao ponto de se constituírem como dois modelos, a imitar ou a rejeitar.

Na perspetiva da vida real, que se rege pelo esquema da realidade, a novela é uma farsa: constrói uma realidade aparente, não verdadeira mas, em todo caso, plausível. Nessa história vão sendo figuradas as questões da vida diária, que todos enfrentamos e as respostas surgem sob a forma de condutas oferecidas tanto por um personagem como por um conjunto de personagens. Uma resposta perversamente emanada da onnipotente e onnisciente caneta do autor que criou esta intriga, reflete a vida e os seus problemas mais acutilantes: pessoais, sociais, morais, políticos, axiológicos, etc. Este facto levou Paul Ricoeur a situar, no estudo sexto de *“Soi-même comme un autre”*, a Teoria Narrativa no mesmo plano da Teoria da Ação e da Teoria Moral. De tal modo que a narração funciona como uma transição natural entre a *“adscrição e a prescrição”*. As ações complexas, opina Ricoeur, podem ser refiguradas por ficções narrativas plenas de antecipações de carácter ético. São todas estas razões que levam o filósofo francês a defender que *“narrar,... é desenvolver um espaço imaginário de experiências de pensamento nas quais o juízo moral se exerce segundo o modo hipotético”*⁵⁸.

Toda a novela é um ensaio de laboratório sobre a vida. A curiosidade pouco saudável de querer saber como os outros sujeitos diferentes de mim resolvem os seus problemas diários é que nos leva à sua leitura. Lançados na vida sem liberdade de escolha, encontramos nas intrigas de ficção essa possibilidade de reflexão e juízo crítico sobre a vida, a nossa própria vida, a qual, por desgraça, não se pensa antes de ser vivida mas que se vive ao mesmo tempo que se pensa.

Por outro lado, é muito frequente que o literato apoie o seu relato em experiências próprias que logo enfeita, complementa, deforma, exagera, etc. Deste modo, a vida volta a integrar-se numa construção ideal

⁵⁸ RICOEUR, P.: *Soi-même comme un autre*; Éd. du Seuil, París 1990, p. 200.

cuja base é a vida de seu autor, ou parte dela. Mesmo que este aspecto não seja o mais relevante, porque aquilo que se pretende é interpretar a vida através de uma composição que transforme a realidade de modo muito semelhante ao do pintor, que plasma numa tela de dimensões reduzidas à amplitude de uma paisagem cheia de festa, de cores e luzes num campo de papoilas. Necessariamente o autor lançará mão de figuras literárias para descrever a personagem, o seu modo de comportar-se, os seus traços físicos e psicológicos, as situações que tem de enfrentar, etc. Toda este conjunto de figuras, que viajam no interior do texto, obedecem a técnicas narrativas que permitem redescrever e transformar o real para poder adaptá-lo ao género novelístico, de forma a tornar crível uma novela.

Também as novelas têm a sua seriedade interna e obedecem a regras que devem ser respeitadas, tal como o arquiteto respeita as leis da gravidade ao desenhar um edifício. Um edifício que, por certo, pode reproduzir-se tanto na escala de uma maquete como de maneira fantástica, numa casa de bonecas para crianças. Não sucederá o mesmo numa novela realista, maquete em escala da vida e de costumes de uma época, ou numa novela fantástica, quadro policromado onde a realidade está governada pela imaginação transbordante? Analogamente, num texto de ficção, além da mutação que experimentam os factos, ao serem traduzidos em palavras, existe uma metamorfose muito mais profunda que consiste em reproduzir factos inexistentes que só existem mercê da imaginação de um autor que os combina até torná-los internamente plausíveis. O verdadeiramente grandioso numa narração não é representar fielmente a realidade mas é antes poder entendê-la como alegoria daquela. De maneira a que o leitor possa encontrar as suas próprias respostas para a pergunta: o que quer dizer o autor ao apresentar-me estes factos?

Num olhar mais cuidado poderemos descobrir que a novela se rege por leis de construção que nem sempre podemos encontrar na vida real. E isto é devido, em grande parte, ao tempo restrito da novela frente

ao tempo aberto e incomensurável dos acontecimentos quotidianos. Na vida misturam-se histórias que nem sempre encontram um final feliz (*happy end*), nem mesmo têm final; mesmo quando nas novelas não podem ficar com pontas soltas, ocorrem histórias sem termo (porque acredita-se que estão preparadas para que os leitores as terminem). Existem nelas um princípio e um fim, tal como leis que terminam e devem ser cumpridas para que o artifício da intriga funcione. Daí que a novela embora sendo uma ficção oferece-nos a possibilidade de examinar a vida de uma forma terminada, sem interrupções, respeitando um princípio de ordem e uma causalidade que na vida real nunca poderemos descobrir por inteiro. Uma ordem e uma organização dos acontecimentos que, embora pura invenção, nos satisfaz porque umas coisas concordam com as outras. A toda causa se segue um efeito (raramente se introduz para nada um elemento no relato) e assim a vida decorre com mais perfeição e sentido do que na própria vida real.

O escritor joga com vantagem porque as suas premissas são ilimitadas no que se refere à recriação da vida. Frente ao historiador que narra factos acontecidos ou a um periodista que nos narra uma notícia, ajustando-se a leis que os obrigam a refletir o real, o escritor só deve à realidade que ele mesmo cria e à sua verdade interna. O mundo da narração literária é um mundo estético. Não quero dizer com isso que não se manifestem problemas morais ou filosóficos no interior da intriga. Já ficou dito anteriormente que a criação pode conter todo tipo de problemas embora sempre circunscritos ao pacto implícito entre o autor e o leitor: *“conto-te algo de verossímil para te fazer pensar ao mesmo tempo que te mostro uma vida e os seus problemas, mas tu e eu sabemos que eles pertencem ao mundo de ficção que eu criei”*. Não esqueçamos que Dom Quixote perde o sentido da realidade quando esquece a fronteira entre o carácter fantasioso das novelas de “cavalaria” e o mundo real. *“Enchendo-se da fantasia por tudo aquilo que lia nos livros, tanto de maravilhas como de lutas, batalhas, desafios, feridas, requebros, amores, tormentas e disparates impossíveis; e acreditando de tal modo na imaginação que era verdade toda aquela*

*máquina de cantatas e invenções sonhadas que lia, para ele não havia história mais certa no mundo*⁵⁹.

Porém aceitar que o mundo da novela é um mundo estético, distinto do mundo real, não significa negar o facto de que este mundo está construído a partir da experiência da própria vida que o autor retira da sua experiência, trabalhada tecnicamente para criar uma intriga. Por isso, não é possível desdenhar *a priori* a possibilidade de interpretar a vida a partir de uma criação literária.

Qual seria, em minha opinião, o inconveniente de tomar a narração de ficção como texto para realizar a sonhada hermenêutica da vida quotidiana e seus valores? Pois, justamente, a dupla “*mímesis*” que caracteriza a ficção. Os personagens sofrem, amam, duvidam e morrem, pois estão dentro de um mundo pleno no qual se introduz o leitor, tomando parte na dramatização. Mas esse mundo é obra de um “*demiurgo*” que tem os seus modelos ideais num outro mundo que é o mundo real. Isto é, o mundo das suas experiências pessoais, o mundo da sua imaginação, o mundo onde obteve a capacidade técnica para criar outros mundos que acontecem dentro dele, tal como acontece com as bonecas russas que se encaixam umas dentro das outras.

Cabe dizer que a esse “*demiurgo*” chamamos escritor e que o respeitamos porque participa no contexto da sociedade com seriedade, embora rompa os ditos esquemas para construir uma intriga que não faz parte dos factos acontecidos, mas do fantástico onde desaparece a verdade, porque triunfa uma fábula que se aceita. Para ele, uma hermenêutica da vida quotidiana e dos seus valores a partir da novela é um exercício arriscado num duplo sentido: em primeiro lugar, porque não pode garantir o valor de verdade daquilo que interpreta como vida, já que se trata de uma ficção construída por um hábil “*dramaturgo*”, “*fazedor*” de mundos e maravilhas. E, em segundo lugar, por-

⁵⁹ CERVANTES, M. de: *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*; Cátedra, Madrid 1982 (4), p. 88.

que também não podemos garantir a autenticidade da nossa própria vida ao aceitar, enquanto leitores, o pacto implícito com a intriga que nos propõem. Com efeito, quando lemos um relato de ficção, experimentamos uma mutação ontológica e existencial, abandonamos a nossa vida real e o nosso ser para nos convertermos em testemunhas do que acontece no interior da intriga. Nós, como Zaqueu, tentamos ser simplesmente testemunhas mudas dos acontecimentos sem nos implicarmos neles e subindo à figueira que sempre aparece na beira do caminho para seguirmos a marcha do cortejo das personagens daquele ponto alto. Mas haverá sempre alguém que nos chama: “;Zaqueu! Desce porque hoje quero hospedar-me em tua casa”. Porque não fechamos então o livro, provando que esse malefício que nos domina e nos transforma se desmorone como um castelo de cartas? Por pura conveniência. A literatura desempenha uma importante função ao conceder-nos uma ampliação sem limites de nosso mundo e da nossa experiência.

Em vez de uma vida podemos viver mil, podemos colocar-nos na pele de outros homens com os quais nos identificamos sabendo que não são iguais a nós; podemos reprovar uma conduta moral que inevitavelmente comparamos com a nossa; podemos chorar a nossa morte na morte do outro; cantar com os que cantam as aventuras do herói. E, na continuação, fechar as páginas que estávamos lendo, deixando dormir o livro sobre a mesa para voltar à vida: onde terei deixado os meus malditos óculos?

c) A vida através dos textos filosóficos

Outra tentativa de captar a vida é a de aventurar-se a ler os textos filosóficos a partir de uma nova perspectiva que não só presta atenção aos conceitos e raciocínios abstratos, aos quais a filosofia tem aderido tradicionalmente, como também aos elementos figurativos aos quais o filósofo adere quando elabora o seu discurso. Similaridades, metá-

foras, comparações, símbolos e toda uma ampla variedade de figuras rompem a neutralidade do texto, o utópico grau zero da escrita, religando o sentido do texto filosófico ao sentido da vida diária, tal como aparece nos provérbios populares ou no quadro de valores que cada qual constrói. Apesar das fórmulas abstratas pelas quais optaram historicamente os filósofos para falar da realidade, eliminando por vezes as pegadas sensíveis dos seus conceitos (Derrida), verificamos que ao examinar os seus discursos podemos comprovar a sua dependência em relação ao mundo da vida, com o qual compartilham não só esquemas de sentido comum, tal como a intangível moderação que as regras de prudência, ordem e sentido adequado ditam. Dos valores elementares da vida quotidiana sempre presentes no subsolo dos textos filosóficos, o filósofo por mais que a eles queira renunciar e buscar a tão desejada abstração nunca se liberta.

A filosofia aspira ao razoável mas está destinada a enfrentar em qualquer momento o real, e o filósofo nem sempre dispõe de uma linguagem unívoca e formalizada para analisar, descrever ou reconstruir essa realidade. São pois as marcas da vida, que ultrapassam frequentemente a censura consciente do filósofo, as que tentam recuperar os valores que funcionam na vida quotidiana por debaixo do sério formalismo do texto para fazer sentido e que, caladamente aparecem nas grandes obras filosóficas; porque o filósofo é, antes de mais, um homem. Digo caladamente porque muitas vezes o filósofo tenta fazer desaparecer as marcas sensíveis e figurativas que mostram a conexão do seu pensar com a vida. Fá-lo para evitar que possam acusar a sua filosofia de estar “literaturizada”, ou seja, tornando-se na besta negra que desvaloriza o rigor científico de qualquer proposta filosófica. Outras vezes, estes esquemas de sentido não vêm da parte consciente do autor, de uma decisão meditada, de uma inferência lógica ou de um hábito literário e passam ao texto sem que disso o autor tenha consciência. Ortega, por exemplo, dá-se conta de que a vida é temporalidade, história, circunstância, perspectiva, razão, mas também casa, naufrágio, esforço na natação, bosque que não deixa

ver as árvores, caminho, luta, trabalho, etc. E, para falar desta vida tão rica em matizes, transforma a rigorosa linguagem filosófica numa ferramenta apta para descrever as cores, o movimento, o drama, a paixão, os sentimentos, o esforço e as ondas do mar de nossa vida. Isto explica que sejam tanto os conceitos fundamentais da sua filosofia como as suas metáforas que expressam a vida, que defende o nosso filósofo como valor supremo.

Que vantagens oferece este novo modo de ler a filosofia? Para o filósofo compostelano Carlos Baliñas Fernández, que há quinquênios trabalha tanto na fundamentação teórica deste modelo como na sua aplicação a diferentes filósofos, os elementos sensíveis e figurativos dos textos filosóficos não são apenas figuras retóricas ou didáticas que manifestam paralelismos admiráveis entre a constelação das ideias e a constelação das coisas e factos da vida quotidiana. Demostram antes que na filosofia mais complexa e abstrata funcionam leis muito distintas da lógica tradicional, que confluem com estratégias ao serviço do pensar prático da vida quotidiana. A comprovar-se esta hipótese, os elementos sensíveis dos textos filosóficos não apenas denunciam esquemas comuns de sentido entre a filosofia e a vida quotidiana, como também apontam valores compartilhados entre os dois contextos, demonstrando que o filósofo não pode abandonar a sua humanidade quando escreve, vinculado e devedor de valores vitais que nem sempre declara para não desvalorizar a profundidade concetual de seus escritos. Valores que, contudo, condicionam profundamente o seu pensamento e propostas teóricas: coisas pequenas que se silenciam ou depreciam, mas plenas de autenticidade.

É este um caminho aberto que pela sua originalidade convém continuar a pensar. A nova perspectiva permite não só entender esses “*construtos*” enquanto obras filosóficas, como a própria vida concreta e quotidiana. Estas duas perspectivas que não são tão estanques e contrapostas como vulgarmente se tem considerado, colocam-nos antes na pista do carácter integral do discurso humano.

4. A Ética como laboratório de valores

Temos tido a oportunidade de apreciar como a literatura é – ou pode ser – um magnífico campo de experimentação, onde os valores se apresentam como parte da vida e não como princípios filosóficos desnaturalizados. O mesmo sucederia com as grandes obras filosóficas, quando realizamos um esforço para encontrar a sua origem sensível e figurativa, desprezado o oculto atrás das baterias dos conceitos e raciocínios abstratos. Trata-se, portanto, de duas vias abertas praticamente sem serem exploradas para pensar a vida quotidiana e os seus valores. Alguns valores necessariamente familiares, do dia a dia, das coisas simples e miúdas, marginalizadas pelos grandes tratados de Ética. Quando, na realidade, a Ética nem sempre foi assim porque na sua origem existiu outro caminho mais humilde que relacionava os valores dos homens com a sua vida; uma Ética natural e doméstica que se perdeu com o progressivo processo de abstração filosófica até chegar, como dizíamos inicialmente, a uma situação na qual um bom punhado de livros sobre Ética parecem ser um exercício intelectual e para intelectuais que nada tem a ver com a vida. Uma Ética triste e desencorajadora para o homem. Será possível recuperar a aceção naturalista e doméstica que caracterizou inicialmente a orientação da Ética? Poder-se-á estabelecer, deste modo, a relação entre a filosofia e a vida dos homens?

Poderíamos tentar porque este caminho já foi seguido originariamente pela Ética, mesmo que não tenha sido desenvolvido historicamente. Com efeito, o vocábulo “*ethos*”, do qual nasce a palavra “*ética*”, teria dois sentidos fundamentais. “*Êthos*” era a morada, o lugar privilegiado que o homem escolhia como residência, onde levantava sua tenda para se estabelecer, para construir um “*espaço*” heterogéneo ou seja um “*local*” para viver.

Se o local era partilhado com o mesmo espírito comunitário poderia converter-se em pátria. Esta é a primera e mais antiga aceção do termo que não triunfou na história da filosofia apesar de sobra-rem ves-

tígios deste uso na obra de Aristóteles. Apesar ainda da recuperação contemporânea desta versão levada a cabo por Heidegger, que atribuiu ao homem a morada no ser, e ao ser como morada a linguagem. Pelo contrário triunfou e alcançou ressonância histórica a segunda aceção, que reservava para o termo “*êthos*” tudo o que estava relacionado com os hábitos, os costumes, a maneira de ser e, por extensão, o carácter e a moralidade (aceção herdada também do termo latino “*mos*”, a nossa “moral”. De tal maneira que da primeira aceção que somente se referia ao espaço da casa, morada ou residência (e seus valores), passamos a uma segunda aceção que se refere aos hábitos e costumes dos moradores, incluindo o carácter, não em sentido biológico de temperamento, mas sim querendo expressar as distintas maneiras de habitar e de levar a vida. Uma vida que, pelo facto de ser vivida, a partir de hábitos e costumes erigidos em vivências sociais e comunitárias, pressupõe que estes são aceites como padrões de conduta, de aquilo que está bem e que está mal”.

E, contudo, se alguém percorre os escaninhos da história da filosofia comprovará que a aceção triunfante na *Ética* não foi a pertencente ao plano de uma moralidade natural mas antes a outra, mais elaborada ou de segundo grau, encarregada de estabelecer os valores e o comportamento virtuoso a eles inerente.⁶⁰

Não ignoro que a esta regra geral podem opor-se toda uma série de exceções históricas que dão conta da sobrevivência do espírito da “primeira *Ética*”. Citámos já o caso de Heidegger, mas poder-se-ia falar igualmente da *Ética* estóica e do seu princípio fundamental de viver de acordo com a natureza como bem moral. Este viver de acordo com a natureza foi um convite para procurar aqueles bens primordiais da natureza, deduzidos a partir do conceito de “*oikeíosis*” (de “*oikeios*”: doméstico, de casa, família, pátria) que Zenão transmitiu à sua escola. Um princípio que tinha, portanto, uma fundamentação em algo de físico

⁶⁰ Cf. ARANGUREN, J. L.: *Ética*, Revista de Occidente, Madrid 1965.

e tão próximo do homem como a sua morada e os seus valores domésticos e não algo transcendente e distante da sua vida. Não estará na hora da recuperação desta moral doméstica, quotidiana, perdida nos labirintos da história do pensamento ocidental?

Não é parca a ousadia de tentar responder a esta interrogação, mas é este o fito da parte conclusiva deste capítulo. Por isso, não nego que seja lícito construir uma ética normativa, com princípios e máximas morais, com leis, imperativos éticos e grandes conceitos filosóficos; mas como tentei mostrar, há outros caminhos que valeria a pena percorrer com novas atitudes e fórmulas imaginativas. Modelos de análise que aparecem se nos despojarmos da capa das linhas filosóficas para procurarmos recuperar a radicalidade de aquilo que somos: seres humanos ocupados em pensar a nossa própria vida como se fosse a vida em si mesma.

CAPÍTULO VIII • A SOLIDÃO DE UM MUNDO SEM SUJEITO O HOMEM DESPIDO

No começo de seu ensaio *Del sentimiento trágico de la vida*, Miguel de Unamuno realiza, com uma reivindicação substantiva, um dos mais profundos argumentos existencialistas em favor do homem. “*Nem o humano nem a humanidade, nem o adjetivo simples nem o adjetivo substantivado, mas o substantivo concreto: o homem. O homem de carne e osso, que nasce, sofre e morre – sobretudo morre –*”⁶¹. A necessidade de aproximar-se do horizonte do homem concreto incitou a filosofia do início do século XX até ao ponto de conduzir a metafísica, sempre preocupada por um Ser desencarnado, até ao Ser-aí (*Dasein*) menos pretencioso, porém mais comprometido com a pergunta que perguntava pelo seu sentido. Um sentido que Heidegger buscou pacientemente na analítica existencial que nos legou em *Sein und Zeit*. A decisão heideggeriana de desafiar esta tarefa não resultou nem fácil nem confortável, tanto do ponto de vista pessoal como intelectual. Esta explicação da metafísica até ao “*Dasein*” atravessado pela temporalidade, esta descida às catacumbas do ser do “*Dasein*” supõe o abandono de uma filosofia que tinha caído prisioneira do idealismo quando se dirigia ao encontro das próprias coisas.

O nobre objetivo husserliano de chegar à essência das coisas e resguardá-las num parênteses salvador havia aconselhado a atirar pela borda tudo o que não fosse essencial. Um a um, deviam cair todos os

⁶¹ UNAMUNO, M.: *Del sentimiento trágico de la vida*, O.C., VII, Escelicer, Madrid 1966, p. 109.

aditamentos supérfluos que ficaram fora do parênteses, ligados às coisas como entraves aparentemente acidentais e inúteis. Era uma possibilidade, certamente, mas insatisfatória para aqueles filósofos que acreditavam descobrir melhor o homem através das humildes necessidades do que a partir do seu ser ideal. Heidegger deveria, portanto, começar o caminho existencialista da sua filosofia do ser, rompendo com a metafísica tradicional, construída a partir de um padrão onto-teológico. Em primeiro lugar, começou com a rutura do método fenomenológico, nos termos estabelecidos pelo mestre e pai da fenomenologia, que compensava a aposta na existência do ser humano, sempre inominado e oculto pelo conceito de "*Dasein*", retirado do armazém da língua alemã.

Não foi uma conduta excepcional se dermos uma olhadela retrospectiva pela filosofia do século passado. Todas as filosofias existencialistas, nas suas múltiplas modalidades e formulações, abandonaram o castelo dos grandes princípios filosóficos e metodológicos para instalar-se nos bairros marginais, onde habitava o homem concreto, o homem de carne e osso, que sofre e morre, que se angustia por saber que o seu ser está indissolúvelmente ligado à temporalidade.

1. Nostalgia de Deus

Naquele tempo o homem tinha ainda futuro. Ou então seria mais exato dizer que o futuro era o homem, abandonado à sua sorte após ter perdido Deus. Uma decisão com severas consequências que rapidamente se iriam manifestar. A solidão do homem, tal como havia prognosticado Nietzsche ao anunciar a morte de Deus, devolveu-o aos valores da terra, mas estes deviam ser estabelecidos "*ex novo*". Inicialmente, mais que peregrinar sobre a face da terra, o homem vagueava desorientado porque já não tinha santuários aos quais pudesse dirigir-se. A terra, que havia sido o seu lugar durante milhares de anos, convertia-se agora num desafio. Já não se tratava apenas de dominá-la seguindo as instruções

do criador, tarefa que por certo o homem realizava com provada eficácia mediante a ajuda da técnica. Não: deveria recriá-la à sua imagem e semelhança, tornando-a habitável e adaptando-a à escala humana.

O pavor de que a terra se convertesse num lugar inóspito para o homem levou-o a começar a imensa tarefa encomendada pela transformação da natureza, adiando para mais adiante o estabelecimento de uma escala de valores que preenchesse o vazio da moral cristã. A pressa em avançar fez-lo desenhar soluções transitórias do tipo da moral provisória cartesiana e a não apelar nem seguir os costumes nem qualquer outro subterfúgio para distinguir o bem e o mal. Além disso, as filosofias materialistas tinham deixado a descoberto a verdadeira essência do homem: o trabalho. E este, tal como afirma Marx nos *Manuscritos Económico-Filosóficos*, é apenas a transformação da natureza em benefício do homem.

A única condição que devia cumprir o homem-trabalhador para realizar a sua essência era que o trabalho não fosse alienado por nada e nem por ninguém. O que estaria a mais seria o preço a pagar pelo progresso. Assim, o esgotar dos recursos naturais, a destruição da natureza, a degradação do meio ambiente, não só eram hipóteses remotas, queixas lastimosas dos românticos, mas inclusive um atentado contra as liberdades e potencialidades humanas, resgatadas diretamente das mãos de Deus. *“Que contradição seria – escreve Marx – que quanto mais o homem subjuga a natureza mediante o seu trabalho, quanto mais supérfluos viessem a resultar os milagres dos deuses em razão dos milagres da indústria, o homem tivesse que renunciar, por amor a estes poderes, à alegria da produção e ao gozo do seu produto”*⁶².

A condição do homem moderno, resultado tão inevitável como incerto desta nova conceção materialista do homem, é-nos oferecida por Hannah Arendt ao trazer as bases concetuais para definir esta nova situação.

⁶² MARX, K.: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte auf dem Jahre 1844*, Werke I, Dietz Verlag, Berlín, 1968, 1. Man. 1, XXV.

Com efeito, o termo “*vita activa*” designa as três atividades humanas fundamentais: o trabalho (NT-no sentido de atividade dos fluidos e tecidos corporais) o labor e a ação. Cada uma delas possui uma correspondência com as condições nas quais ocorre a vida sobre a terra: os processos biológicos, a fabricação artificial de objetos e a atividade humana na ação.

Mas diferentemente de Marx, Hannah Arendt não esquece uma segunda tarefa do trabalho, que se impõe ao homem como condição da vida humana: “*a luta incessante contra os processos de crescimento e de decadência pelos quais a natureza invade constantemente as obras humanas, ameaçando a durabilidade do mundo e a sua aptidão para servir os homens*”⁶³. O velho conto da galinha dos ovos de ouro, sacrificada por um erro de cálculo.

2. Da metafísica à tecnociência

Também as novas filosofias da linguagem nos falavam de um novo homem, reforçando o convite materialista para nos dirigirmos à ciência: o homem neopositivo. Movemo-nos no mesmo contexto temporal, com a única diferença de que os ventos que trazem as novas ideias não são apenas continentais mas também anglo-saxónicos. São as primeiras décadas do século XX quando se pensam um conjunto de factos especulativos que transformam a tradição positivista do séc. XIX numa nova corrente filosófica neopositivista. Sendo diversos os seus porta-vozes, estes mostram uma idêntica carta de apresentação: uma atitude positiva (ou neo-positivista) e antimetafísica. Havia que substituir de uma vez por todas a metafísica pela ciência como órgão supremo do conhecimento humano. Qualquer filosofia, suspeita de herdar o vácuo linguístico das disputas metafísicas de antigamente, deveria ser rejeitada sem maiores

⁶³ ARENDT, H.: *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1988, p. 146.

explicações. Por conseguinte desapareceria também uma boa parte dos problemas filosóficos que não eram senão problemas de linguagem.

Num gesto de misericórdia intelectual, os neopositivistas prepararam uma tábua de salvação para que os mais aguerridos filósofos se mantivessem à superfície. A filosofia, não sendo uma doutrina ou um modo de conhecimento como a ciência, devia concentrar-se nas análises lógicas das proposições e nos conceitos da ciência, convertendo-se numa “hermenêutica” dos enunciados científicos. Este facto expressa-o com meridiana clareza Ludwig Wittgenstein, entre outros, o seu *“Tractatus Logico-Philosophicus”*: “O método correto da filosofia seria necessariamente este: não dizer nada mais do que aquilo que se pode dizer, isto é, as proposições da ciência natural – ou seja, algo que nada tem que ver com a filosofia – e, então, quando alguém quiser dizer algo metafísico importa provar-lhe que nas suas proposições não há significado para certos signos. Este método resultaria insatisfatório – ... – mas seria o único estritamente correto”. Se superarmos essa insatisfação veremos corretamente o mundo, a custo, isso sim, de guardar silêncio sobre determinados temas pois não é em vão que o *Tractatus* conclui com uma frase lapidar que me parece um magnífico epitáfio para a filosofia: “Do que não se pode falar, importa calar”. Isto de lançar pedras contra o próprio telhado filosófico fez furor e manteve plena vigência entre os pensadores desta corrente. Num escrito autobiográfico publicado no ano de 1959, intitulado *A evolução do meu pensamento filosófico*, Bertrand Russell manteria ainda a sua tese: “Uma filosofia só terá algum valor se estiver construída sobre amplos e sólidos fundamentos do conhecimento não especificamente filosófico”⁶⁴. Hoje pode ser chamativa uma filosofia não filosófica ou de um sujeito que não pertence ao mundo mas que é um mero observador da ciência.

O neopositivismo contribuiu para o endeusamento da ciência em detrimento da filosofia e do homem. Pois o homem, tal como a filosofia,

⁶⁴ RUSSELL, B.: *My Philosophical Development*, George Allen & UnWin, Londres 1959.

apresentam um impertinente desejo de falar e de exceder com o pensamento os limites do mundo. O lema para Russel era outro: guardar silêncio para escutar a música celestial da ciência. O sujeito, tal como o expressa graficamente Wittgenstein no seu *Tractatus*, é como esse olho que vê mas não se vê (a si mesmo), “não pertence ao mundo mas é um limite do mundo” (5.632). Não devemos perder a perspectiva nem nos aventurarmos por sendas perdidas que nos distraiam do verdadeiramente relevante: o conhecimento científico que aspira ser totalmente impessoal, frase literal com a qual inaugura Russell O conhecimento humano. Um título no qual se poderia certamente substituir o adjetivo “humano” pelo adjetivo “científico” sem comprometer a fidelidade ao conteúdo deste livro denso.

Eis pois, duas filosofias contemporâneas que proporcionam as ferramentas necessárias para transformar o mundo: umas mãos que trabalham e uma linguagem que abre o caminho da ciência. Com tais ferramentas o homem concentra-se com frenética paixão na transformação da natureza para cumprir a sua essência.

Conta com a ajuda inestimável da ciência e da técnica que não só lhe economizaram esforço e tempo mas também lhe descobriram capacidades insuspeitas de imaginação e criatividade humanas. Levado uma vez mais pela admiração, a mesma por certo que Aristóteles responsabiliza pelo surgimento da filosofia, o homem perde-se, volta os seus olhos para a ciência e a técnica, esquecendo que elas eram meios para alcançar o humaníssimo fim de chegar a ser homem e que se converteram afinal em fins em si mesmos. A ciência e a técnica envolvem-se numa correria desenfreada para darem sempre um passo mais adiante, para ultrapassarem qualquer limite, para destronar as utopias e sonhos do passado e convertê-los em realidades atuais ou factuais. Perdida a perspectiva inicial que estabelecia o que devíamos entender como meios e como fins, o trabalho perde também sua condição de princípio central da metafísica sócio-económica de Marx, que reduzia a essência do homem a umas mãos que trabalham. O trabalho perde toda a sua importância enquanto a ciência

e a técnica se convertem numa poderosa compressora das consciências, numa subtil forma de ideologia que se generaliza numa sociedade desprotegida contra os efeitos da nova religião positivista, construída sobre os alicerces da ideia ilustrada de progresso que ninguém tinha posto em dúvida até então. Muitos deram-se conta das repercussões deste processo que ocorreu no século passado em velocidade vertiginosa, mas quem sabe, ninguém o descreveu com mais agudeza que Habermas. “Como variável independente aparece então um progresso quasi-autónomo da ciência e da técnica, do qual depende a outra variável mais importante do sistema, quer dizer, o progresso económico.

O resultado é uma perspectiva na qual a evolução do sistema social parece estar determinada pela lógica do progresso científico e técnico”⁶⁵.

As decisões políticas devem orientar-se então para satisfazer as necessidades práticas de funcionamento impostas pelo que hoje denominamos como tecnociência. As questões práticas não dependem de decisões políticas adotadas democraticamente mas do que julgam ser conveniente os tecnocratas que administram a ciência. Para Habermas, pior do que a perda do poder de decisão por parte da vontade política é que “essa tese tenha podido penetrar como ideologia de fundo na consciência da massa despolitizada da população e desenvolver a sua força legitimadora” (Op. Cit. pp. 88-89). Como sempre, a mensagem tarda a chegar. Habermas publica o seu conhecido ensaio *Ciência e técnica como ideología* no ano de 1968 e este funcionamento quase-autónomo da tecnociência assim como o seu poder de legitimação, ainda não tinha alcançado, nem de longe, o seu ponto culminante nestes anos todos. Não se tratava somente de ignorar as advertências dos intelectuais, tão inconformistas e alarmistas como isolados do núcleo de preocupações quotidianas do homem comum.

⁶⁵ HABERMAS, J.: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1968, tr. esp. *Ciencia y técnica como ideología*; Trad. portuguesa: *Técnica e Ciência como "Ideologia"*, Lisboa, ed. 70, 2007.

O homem da rua conhecia e inclusivamente temia os efeitos destruidores da ciência e da tecnologia aplicada à corrida ao armamento.

Também a guerra tinha experimentado uma transformação notável com a aplicação impecável e sistemática dos últimos avanços científico-tecnológicos e a possibilidade segura de destruir o planeta no seu conjunto. Pela primeira vez na história, a guerra tinha desembocado num inquietante ponto morto que se batizou como “guerra fria”. No limite do sem-sentido, o homem dá-se conta de que por acaso errou o caminho. De que, quem sabe, a decisão de abandonar a ética frente à transformação da natureza não tinha sido o correto. Ou melhor, que o meio utilizado para atingi-lo, a ciência e a técnica, se converteu num fim em si mesmo não previsto, deturpando a intenção original. Seja como for, estamos perante um problema de grandes dimensões para o homem e de difícil solução porque a história nunca retrocede sobre os seus passos e não há possibilidade de desfazer o caminho percorrido. A sociedade tecnológica e todas as consequências aniquiladoras para o homem e para a natureza obrigam-nos a construir a ética a partir de novos princípios. Quando Hans Jonas escreve no ano de 1979 o seu ensaio *O princípio da responsabilidade*, descreve com suficiente clareza e crueza a perspectiva sobre o século no qual o homem havia chegado a lua e não conhecia seu vizinho de porta com porta. A nova ética nasce como resposta aos desafios desta nova sociedade e o que muda, fundamentalmente, é a escala: o bem e o mal nas sociedades pré-industriais afetava a esfera das ações individuais cujas repercussões eram sempre limitadas e imputáveis a um sujeito sobre o qual não existiam dúvidas. Tudo passa a ser diferente na nova sociedade tecnológica porque há uma mudança substancial que afeta o poder dos grandes. A ação humana e o seu poder destruidor alcança o planeta; não é sempre fácil imputar uma ação a um sujeito (tal como no caso dos processos industriais nos quais intervêm uma pluralidade de sujeitos cujas responsabilidades são difíceis de estabelecer); efetivamente os efeitos das nossas ações podem prou-

gar-se até um futuro indeterminado. Pela primeira vez na história a presença do homem no mundo não é um facto inquestionável pelo que passa a ser uma obrigação não só garantir o futuro do mundo mas também o futuro do homem.

No seu incontrolável avanço, a tecnociência, desenvolvida pelos homens, alcançou também o homem, sem dispor do necessário sossego para ponderar os efeitos das nossas quase ilimitadas potencialidades: o prolongamento da vida, a manipulação genética, a clonagem. Em menos de cem anos substituímos o Deus dos Céus pelo deus da terra: o homem. Substituímos a transcendência pela imanência, o absoluto pelo relativo, o necessário pelo contingente, a onisciência pela ciência, a eternidade pelo relógio. Decididamente, o homem era um deus de papel.

A proposta ética de H. Jonas é uma adaptação às novas circunstâncias do imperativo categórico kantiano: *“Age de tal modo que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica na Terra”*. A solução de Jonas construiu-se sobre o princípio da responsabilidade, do qual faz parte tanto a esperança inerente a qualquer ação como o temor do desastre. *“O temor – diz-nos Jonas – converter-se-á, conseqüentemente, no primeiro dever, no dever preliminar de uma ética de responsabilidade histórica”*⁶⁶.

A solução proposta é coerente e diria, até, proporcionada aos perigos que incidem sobre o homem e o seu mundo, mas vergonhosa para a condição humana, obrigando o homem a reagir diante do medo que as suas próprias ações podem gerar. Mas, no meu ponto de vista, mais do que a solução ética que nos propõe Jonas, o verdadeiramente interessante é que se tenha refletido com completa sinceridade sobre a viagem sem retorno de uma sociedade que avançou demasiadamente depressa sem calcular os efeitos de tão vertiginosa correria para parte alguma.

⁶⁶ JONAS, H.: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, SuhrKamp, Frankfurt 1979, pp. 40 y 350, respectivamente.

4. Posmodernidade e pensamento enfraquecido

À primeira vista tudo parece indicar que o homem se perdera. Mas isto, como assinala Ortega y Gasset não é algo de novo nem de accidental. *“O homem perdeu-se muitas vezes ao longo da história – mais ainda é constitutivo do homem a sua diferença face a todos os outros seres, por ser capaz de se perder dentro de si mesmo, na selva do existir e, de graças a essa sensação de perda, trabalhar energeticamente para tornar a encontrar-se. A capacidade de se sentir perdido é o seu destino trágico e o seu privilégio⁶⁷ ilustre”*.

O homem, quando se detém no caminho, medita sobre as possibilidades filosóficas ao seu alcance. Deixou para trás a modernidade: já não crê no progresso humano porque as derivações e excessos deste nobre princípio o deixaram no estado lamentável em que se encontra. É um posmoderno.

Já não crê na ciência como pensamento único e na legitimação de todo ser humano porque descobriu que o funcionamento quase automático da tecnociência esconde na realidade tanto da subtileza como ideologia demolidora. Já não crê na metafísica e nos seus grandiloquentes conceitos. Prefere a debilidade do pensamento onde pode instalar-se sem ter de desfazer a mala de viagem porque já não existem filosofias fixas e inamovíveis. Não é um homem debilitado mas antes o portador de um pensamento enfraquecido. Já não crê na história nem nas filosofias que tentaram falar do seu sentido porque o século XX foi a encenação de uma *“Historia calamitatum”* e também de uma história que já chegara ao seu fim. *“As ‘grandes histórias’ – segundo nos diz Vattimo –, aquelas que não se limitam a legitimar em sentido narrativo uma série de factos e comportamentos, mas aquelas que, na modernidade e debaixo o impulso da filosofia cientista, procuraram uma*

⁶⁷ ORTEGA Y GASSET, J.: *El hombre y la gente*, O.C., VII, Alianza Editorial, Madrid 1983, p. 9

legitimação 'absoluta' na estrutura metafísica do curso da história e perderam a credibilidade"⁶⁸.

O que nos resta? O nosso desejo de nos encontrarmos num lugar comum chamado linguagem. Rer Heidegger e recordar as suas palavras: "A linguagem é a morada do ser e nesta morada habita o homem" (*Carta sobre o humanismo*). Garante-se deste modo uma nova "koiné" que havia estado conosco desde sempre e na qual depositamos agora as nossas últimas esperanças: encontrarmo-nos no instável "conflito de interpretações" que marca o nosso peculiar modo de ser.

Pode ser que não tenhamos a segurança de outras épocas históricas, pode ser que o nosso olhar de ceticismo não alcance tudo ao interpretar o mundo, pode ser que todos os relatos não sejam mais que meta-relatos, mas enquanto pensamos desta maneira é absolutamente necessário que nós, que interpretamos, sejamos algo. Ainda não chegou o novo conceito para definir o ser humano como "*homo hermeneuticus*".

Na análise da situação do fim de século, Vattimo aponta pela primeira vez a hermenêutica como "nova koiné". De tal maneira que assim como " nos decênios passados se deu a hegemonia do marxismo (durante os anos cinquenta e sessenta), do estruturalismo (nos anos setenta) hoje, do mesmo modo, se houvesse um idioma comum dentro da filosofia e da cultura, este localizar-se-ia na hermenêutica" (*Op. Cit.*, p. 56).

5. A Linguagem: A última casa do ser

Que hermenêutica?, perguntaria eu. Falarei dela no próximo capítulo, no qual o nosso itinerário se adentra pelos caminhos da linguagem. Digamos, de momento, que não me refiro à atividade auxiliar definida como "*ars interpretandi*" dos antigos, nem à prática hermenêutica realizada a

⁶⁸ VATTIMO, G.: *Ética dell'interpretazione*, Rosenberg and Sèller, Torino 1989, tr. esp. *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona 1991, p. 17.

partir de um conjunto de regras exegéticas que guiaram a interpretação no mundo medieval, nem sequer à disciplina que teoriza a interpretação a partir da sua constituição no século XIX como disciplina científica.

A partir da obra de Heidegger e, sobretudo de Gadamer, o termo hermenêutica alargou a sua amplitude filosófica ao tentar responder à questão do sentido (do mundo, do homem, do ser) presente nas nossas criações discursivas de forma compreensiva, não se limitando ao problema da significação dos textos e do método que permitia alcançar a dita significação.

Nas palavras de Gadamer, *“a tarefa da hermenêutica, tal como é descrita por Heidegger, não visa unicamente o método. Mas pelo contrário, aquilo que exige é apenas a radicalização do compreender tal como cada um, que compreende, o considera e realiza”*⁶⁹. Uma compreensão que, embora respeite a pluralidade das línguas nas quais se expressa o homem, parte do facto de que *“todo o ser que pode ser compreendido é linguagem”* (Gadamer). A linguagem articula a experiência e constitui o mundo, um mundo unido indissoluvelmente ao sujeito que o pensa e o diz.

A pretensão de objetividade e neutralidade positivista e estruturalista é abandonada para incorporar no sujeito *“o jogo da compreensão e o acontecimento da verdade”*. Renunciou-se a uma única verdade, válida universalmente para todos os homens, mas não se renunciou a que todos se dirigissem responsabilmente para ela (cada um permanece na sua, fitando de esguelha o outro, não aconteça que se perca a perspectiva do seu alcance e limites). Numa época marcada pela diferença, a interculturalidade, a mestiçagem, a comunicação global e o intercâmbio de produtos tanto mercantis como culturais, o apelo ao diálogo como modo de respeitar o outro é o único viável. Pode ser que não seja simples encontrar um lugar comum para este acordo, mas os nossos desencontros e

⁶⁹ GADAMER, H.-G.: *Le problème de la conscience historique*, Publications de l'Université de Louvain, 1963, tr. esp. *El problema de la conciencia histórica*, Ed. Tecnos, Madrid 1993, p. 102.

diferenças devem estar orientados pelo escrupuloso respeito do ponto de vista do outro. A consciência deste limite é hermenêutica e constitui a base de qualquer filosofia prática.

A hermenêutica, entendida por Paul Ricoeur como conflito de interpretações, é o lugar de reunião de todos os que aspiram a interpretar as vozes do homem e os murmúrios do mundo. Com ela aspiramos também conhecer o ser que viaja no interior dos textos e a coerência de seu proceder. Claro que para poder interpretar o homem e o seu mundo devemos primeiro escutá-lo. A única coisa certa e a única face à qual devemos ser intransigentes é o respeito pelo outro e a predisposição de iniciar com ele uma troca de pareceres.

Debruçamo-nos cautelosos sobre as fronteiras da ontologia e descobrimos a vocação ética do homem que pergunta pelo sentido do seu mundo sem cair nos abismos em que se precipitou a filosofia no passado: a conjugação da metafísica com a ciência, convertida em uma metafísica positiva. Assim Vattimo afirma: *“Na realidade é muito possível que a centralidade que a hermenêutica tem vindo a assumir, de modo cada vez mais marcante dentro do panorama filosófico atual, dependa do facto de se tratar de uma filosofia decisivamente orientada em sentido ético, por isso a instância ética vale como elemento determinante da sua crítica à metafísica tradicional, assim como à sua última encarnação representada pelo cientismo”*⁷⁰.

A hermenêutica desemboca numa proposta ética que reivindica uma via pacífica para dirimir o conflito das interpretações. Uma intencionalidade ética definida por Ricoeur como: *“a intencionalidade de uma ‘vida boa’ com e para o outro em instituições justas”*⁷¹. A primazia da ética sobre a moral que subjaz a esta proposta coincide com a reabilitação contemporânea da filosofia prática para resgatar o homem do seu extravio.

Uma ética da interpretação constrói-se sobre os restos do naufrágio da metafísica, desde a solidão da consciência secularizada, sem a fé cega

⁷⁰ VATTIMO, G.: Op. Cit., p. 205.

⁷¹ RICOEUR, P.: *Soi-même comme un autre*, Éd. du Seuil, Paris, 1990, p. 202.

na ciência e na técnica e com uma dose generosa de crítica e da auto-crítica. A ética da interpretação levanta a cabeça face ao formalismo moral, ao niilismo e ao relativismo ético. É uma nova oportunidade para o homem contemporâneo, construída a partir da hermenêutica. Somente a nós compete desenvolvê-la na base de uma razão partilhada porque, neste momento, só o homem pode acreditar no homem.

TERCEIRA PARTE

CAMINHOS DA LINGUAGEM

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO IX

OS CAMINHOS DA INTERPRETAÇÃO

O problema da interpretação, inerente e intrínseco ao homem desde as origens da cultura, foi adquirindo ao longo da história um progressivo protagonismo como problema filosófico, gerando recentemente interessantes debates e construindo a hermenêutica, na medida em que a teoria da interpretação atrai a atenção de pensadores e estudiosos da linguagem numa corrente filosófica.

Na segunda metade do século XX assistimos à confrontação intelectual entre as propostas da hermenêutica filosófica e as propostas de outras correntes de pensamento que irrompem com força no panorama filosófico, caso da filosofia da linguagem, do estruturalismo, da teoria crítica, do desconstrucionismo e do chamado pensamento frágil (*pensiero debole*), que foi falado no capítulo anterior. Debates nos quais se envolveram autores como Roland Barthes, Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Richard Rorty e Gianni Vattimo, entre outros. E, naturalmente, os feudatários da filosofia da interpretação: Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur, para citar três nomes clássicos. Com muito assombro, temos sido testemunhas, também nos nossos dias, de propostas que nos falam de um novo tempo filosófico no qual a hermenêutica ocuparia um lugar proeminente. Assim, por exemplo, tem-se falado de uma “idade hermenêutica da razão” (Jean Greish); da hermenêutica como “*koiné*” filosófica dos finais do século XX (Vattimo), como antes também fora o marxismo (anos cinquenta e sessenta) e o estruturalismo (anos setenta); e, inclusive uma Metafísica

que falaria no caráter anti-ético e problemático da hermenêutica como sua tábua de salvação.

A perplexidade acentua-se, possivelmente, porque o problema da interpretação como marco da história da filosofia nasce como algo de secundário, como uma ferramenta metodológica sem ambição de caráter gnoseológico, como um utensílio para usar, tirar ou guardar. O que teria acontecido ao longo de nossos vinte e seis séculos de filosofia para que a hermenêutica se situe num lugar tão privilegiado? Uma das vias para responder a esta questão consiste em seguir as pegadas da hermenêutica desde suas origens, estudando a sua evolução e representantes fundamentais. Um trabalho que obriga a percorrer um amplo caminho através da história do pensamento que, por razões óbvias, não vamos iniciar neste momento. Podemos, sem dificuldade, passar em revista uma série de questões prévias, tais como a origem etimológica do termo, o conceito de interpretação – objeto principal da hermenêutica-, e do seu agente – o intérprete –, ou de outros conceitos mais básicos que são o substrato dos já citados: autor, texto, entre outros. Ao eleger este itinerário aparecerá como pano de fundo a perspectiva histórica qual paisagem silenciosa que contemplamos no horizonte.

Vamos, pois, nesta última parte percorrer um caminho, o da linguagem, que se tornou um lugar comum para o pensamento do século XX e além disso, deste tenro século XXI. Um caminho que nos tem devolvido a esperança na possibilidade de podermos compreender e resolver através do diálogo as diferenças inscritas na nossa própria identidade. Paul Ricoeur tem falado de um “conflito” que por ser de “interpretações” não deixa de ser conflito. Esta expressão, além de ser o título de uma de suas principais obras, inaugurou um novo estilo filosófico que, embora seja tão antigo como a própria filosofia, adquire um novo significado na contemporaneidade. Iremos compreender esta questão na continuação desta apresentação, descolocando o nosso olhar desde o alvorecer desta atividade interpretativa, hoje convertida em disciplina científica, mas cujas origens remontam aos começos da cultura e da civilização humana.

1. A propósito de Hermes

A palavra “hermenêutica” provém da palavra grega “hermeneia”, do verbo “hermeneuo”, que significava originariamente “expressar em palavras”, “declarar”; e corresponde na voz latina a “interpretari”. A raiz grega “herm” está por sua vez relacionada com a raiz latina “(s) – erm”, que deu lugar a palavras como “sermo”. Inicialmente, por tanto, “hermenêutica” é um termo que tem a ver com a expressão de uma mensagem, enquanto atividade discursiva apoiada na linguagem. É neste primeiro sentido que devemos entender o termo tal como Aristóteles o utilizou na sua obra *“Perí Hermeneias”* (Sobre a Interpretação), um breve tratado que se inscreve e termina as suas obras lógicas, examinando problemas como a verdade, e a falsidade dos juízos, assim como as regras da lógica formal que nos permitem analisar as proposições. Mas já no âmbito grego, rapidamente a palavra adquire uma segunda aceção deduzida da primeira: a “hermeneia” entendida como interpretação de uma expressão. O “hermeneus” (intérprete), ao expressar em palavras o que pensa sobre algo, está já a interpretar. Esta aceção foi a que triunfou historicamente, até ao ponto de esquecermos a semântica inicial do termo, o que nos obrigou a perder parte de sua fragância original, imprescindível para entender por que é que o tratado aristotélico citado não versa sobre a interpretação propriamente dita mas antes sobre as expressões e proposições.

A filologia moderna tem descartado uma sugestiva etimologia que tem dado lugar a alegorias filosóficas desde Platão a Heidegger, ao estabelecer uma relação entre a “hermeneia” e Hermes, o deus mensageiro da mitologia grega (Mercúrio para os romanos). Apesar de sua vizinhança fonética, Kerenyi e outros autores encarregaram-se de mostrar que não existe entre eles qualquer relação linguístico-semântica, ainda que possam ocorrer brilhantes exercícios alegóricos ou “hermenêuticos” em sentido amplo capazes de entrelaçar a figura mitológica de Hermes, e todo o seu imenso caudal conotativo, com a hermenêutica entendida como

teoria da interpretação⁷². Inclusive August Boeckh, um dos autores que historicamente tratou de relacionar a palavra “hermenêutica” com Hermes, deu a maior ênfase na sua projeção semântica à correspondência com termos como “*elocutio*” ou “*verständlich machen*”. Também Ebeling, outro dos estudiosos deste termo concluiu, na minha maneira de ver de forma certa, que no vocábulo se detetam três direções: interpretar (assunto); interpretar (explicar); e traduzir (tornar-se intérprete), aceção, esta última, pela qual Platão sentiu especial predileção⁷³.

A palavra, tal como hoje chega até nós, é o resultado de uma longa evolução histórica na qual podemos distinguir três etapas: a “*techné hermeneutiké*” grega que uniu o seu destino ao da arte interpretativa gramático-retórico. Uma “*exegesis*” (ou *ars interpretandi*) dos textos sagrados, praticada a partir do período patrístico e medieval, sem esquecer que é de acrescentar a hermenêutica bíblica protestante. E, mais modernamente, recuperando já o termo “hermenêutica”, como uma modalidade da compreensão (*Verstehen*) aplicável às manifestações registadas em algo exterior (texto, documento, etc.), muito desenvolvida no contexto germânico a partir do século XIX (Schleiermacher, Dilthey, etc.), onde se forja a hermenêutica filosófica como disciplina cientificamente constituída, que se instala posteriormente no pensamento europeu do século XX⁷⁴.

2. Um novo conceito para uma nova filosofia

Assim, se fosse necessário destacar o significado do termo que teve maior êxito histórico e que é usado por antonomásia ou tradição,

⁷² Cf. KERENYI, K.: *Hermeneia und Hermeneutik. Ursprung und Sinn der Hermeneutik*, en *Griechische Grundbegriffe*, Zurich, 1964 (42-52)

⁷³ EBELING, G.: Voz “*Hermeneutik*”, en GALLING, K. (ed.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. III, Tübingen 1959.

⁷⁴ Sobre este aspecto Cf. RICOEUR, nas P.: “*Interprétation*”, en *Lectures 2. La contrée des philosophes*; Seuil, París 1992, pp. 451-456.

haveria que falar da hermenêutica como “interpretação de textos”, ou, matizando um pouco mais esta definição geral dir-se-ia: “conjunto de operações compreensivas propícias à interpretação textual”. Não será por sua causa que a hermenêutica não pode ser aplicada à oralidade, a obras de arte, a relatos mitológicos, a símbolos, sonhos, etc. Mas sim porque, graças à mediação da escrita, dispomos da possibilidade de interpretar uma mensagem, transcendendo o seu contexto de aparição e ficando, pelo seu caráter aberto, à mercê de múltiplas interpretações. *“Na sua aceção tradicional – escreve G. Mura – o termo hermeneia indica toda a atividade interpretativa, quer se dirija a textos sagrados ou poéticos, quer o faça diretamente em relação à interpretação do conteúdo do valor poético do texto, ou à investigação das condições históricas e vitais nas quais este surgiu e que, pelo menos indiretamente, o tornam inteligível. A hermenêutica indicou de forma primária os problemas que concernem a interpretação, a qual tem por objeto toda a expressão linguística quer ela seja transmitida por um texto escrito quer seja comunicada verbalmente, visando a poesia ou a filosofia, a Escritura ou a teologia; mas que, numa ampliação progressiva do campo da interpretação ela visa pelo menos o mundo do homem e dos símbolos que expressam a sua existência.”*⁷⁵

Já desde a antiguidade o conceito tem o lastro de uma especificação técnico-prática que perdurará até o século XX, convertendo-se a hermenêutica numa atividade auxiliar com respeito à filosofia. A *techné hermeneutiké* a que se refere Platão (introdutor do termo no linguajar filosófico), é equiparada ao trabalho de tradução de uma língua para outra, supondo uma tarefa técnica de desvelar significados que não penetram na profundidade e ressonância filosófica das proposições e textos analisados, já que não entram no processo que diferencia o verdadeiro do falso⁷⁶. Por outro lado, Aristóteles enfrenta a tarefa de aproxi-

⁷⁵ MURA, G.: *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*; Città Nuova Ed., Roma 1990, p. 10 (a tradução é nossa).

⁷⁶ Cf. PLATÃO: *Epinomis*, 975 c.

mar a interpretação da verdade do *logos*, facto que inicia uma linha que irá entroncar a interpretação na metafísica e na teoria do conhecimento. A hermenêutica aristotélica vincula o problema da interpretação a uma parte da lógica filosófica encarregue de elucidar a verdade ou a falsidade das proposições afirmativas (*logos apofantikós*). Trata-se, tanto no caso de Platão como no de Aristóteles, de duas intuições que só o devir histórico se encarregará de organizar e ampliar mas que coincidem com as duas possíveis definições de hermenêutica que foram objeto de debate: por um lado, uma definição “curta” que atribui à hermenêutica a tarefa de desvendar e explicitar o significado das palavras, textos e acontecimentos (NT – da realidade) fenoménicamente definidos; por outro lado, uma abordagem “longa”, indicada entre outros pelo filósofo italiano Armando Rigobello, e que afeta o próprio conceito de filosofia pois: “*na medida em que a atividade hermenêutica implica a relação entre a proposta de sentido (interpretação) e a verdade, pode ser entendida numa aceção filosófica que tende a identificar filosofia com hermenêutica*”⁷⁷. Esta definição autoriza-nos a falar não apenas de uma hermenêutica filosófica mas também de uma filosofia da interpretação que, se bem que não tivesse a ambição de sistema, iria propor uma dimensão renovada de entender o homem e a suas manifestações discursivas. Vista deste modo, a filosofia hermenêutica conteria um inevitável caráter heurístico, assinalado por Paul Ricoeur e por outros autores, na medida em que nos permite aprofundar o conhecimento de nós mesmos através da imbricação do intérprete com aquilo que compreende e consigo mesmo.

Por outro lado, o conceito de hermenêutica recolhe o essencial e a originária vocação questionante da filosofia, o que converte a filosofia da interpretação numa proposta que, também de continuar o espírito tradicional do filosofar, enfrenta os atuais desafios do pensamento humano, apoiando-se na sua predileta mediação textual. “*O problema filosófico da*

⁷⁷ RIGOBELLO, A.: “*La parola dell’ermeneutica. Il concetto, la struttura interna, i problemi*”; Nuova Secondaria, Brescia, n.º 6, 1996.

interpretação – escreve A. Ortiz-Osés- funda-se no próprio problema hermenêutico da própria filosofia. Com efeito, o problema da interpretação surge no sólo externamente ao pensar filosófico enquanto pergunta radical pela interpretação presuntivamente omnímota ou totalizadora da realidade. O problema hermenêutico coloca-se a partir do momento em que se toma consciência da co-implicação – autêntica cumplicidade- da interpretação com o entendimento e compreensão humanos, enquanto esta é eminentemente um entendimento tão totalizador e uma compreensão tão omniabarcante como é a filosófica, pelo menos na sua tradição.”⁷⁸

Este facto explicaria, segundo creio, o cruzamento crescente entre filosofia e hermenêutica enquanto esta exerce uma função fundadora sobre aquela desde o seu início, função que se aumententa nos nossos dias pela perda de uma fé cega num sistema filosófico determinado ou numa verdade forte no âmbito do pensamento contemporâneo. Um cruzamento que se produziria também entre ontologia e hermenêutica tanto através da conhecida fórmula gadameriana (NT – Hans-Georg Gadamer – 11/02/1900-13/03/2002 – autor de Verdade e Método –*Wahrheit und Methode* de 1960, foi assistente de Martin Heidegger) “*todo o ser que pode ser conhecido é linguagem*”, como através do modelo hermenêutico batizado por Paul Ricoeur como “via longa” que chegaria ao conhecimento do discurso humano (quem sabe também do ser humano) depois do longo percurso da interpretação dos signos e manifestações discursivas. Muito bem, esta equiparação indiscriminada entre hermenêutica e filosofia ou, se desejarmos, entre hermenêutica e ontologia, não beneficia nenhuma das partes. Por um lado, ela reflete um certo relativismo da teoria de conhecimento que, no fundo, é uma renúncia a escolher o partido filosófico: conscientes dos limites do conhecimento. Conclui-se que tudo é um exercício interpretativo sem sínteses finais. Por outro lado, a hermenêutica ultrapassa os limites de uma teoria da interpretação e tam-

⁷⁸ ORTIZ-OSÉS, A.: *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*; Anthropos, Barcelona 1986, pp. 69-70.

bém de uma filosofia interpretativa para se erigir numa ciência do ser em dificuldades. Isso não significa que o problema cognitivo não se situe no centro da nova hermenêutica, porém importa saber, ao mesmo tempo, que a filosofia hermenêutica atinge igualmente a filosofia da linguagem, a estética e inclusivamente uma filosofia moral, tal como vimos no fim do capítulo anterior. Desta maneira, é perfeitamente lícito construir-se uma “ética da interpretação” na medida em que as ações morais requerem um exercício hermenêutico que as liberte da mera artificialidade ou do caráter empírico para ponderar os seus valores e os aspectos morais que lhe estão implícitos. A ação, como se encarregou de mostrar Paul Ricoeur, é uma forma de linguagem, em muitos aspetos semelhante a um texto. *“A ação humana é, a muitos níveis um quase-texto. Exterioriza-se de forma semelhante à fixação característica da escritura. Ao separar-se do seu agente, a ação adquire uma autonomia parecida com a autonomia semântica de um texto; deixa uma pegada, uma marca; que ao inscrever-se no coração das coisas se torna arquivo e documento. Tal como um texto se separa das condições iniciais da sua produção, a ação humana tem um peso que não reduz a sua importância à situação inicial do seu aparecimento, antes permite a reinscrição do seu sentido em novos contextos. Finalmente, a ação como o texto, é uma obra aberta, dirigida a um conjunto indefinido de ‘leitores’ possíveis”.*⁷⁹

Por isso, existirá também uma hermenêutica do discurso da ação e uma ética da interpretação comum aos textos e às ações humanas.

3. Linguagem e interpretação

O conceito de hermenêutica trava suas principais conexões com a linguagem, se bem que afastando-se da perspetiva gramatical ou filológica seguindo por aquela a que conduzia a linha aberta por Platão na

⁷⁹ RICOEUR, P.: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*; Seuil, Paris 1986, p. 175 (a tradução é nossa).

antiguidade, ao tentar elucidar o sentido de um texto através da compreensão do mesmo, processo este que ultrapassa o mero desvelar dos significados. O hermeneuta não se preocupa em estabelecer a autenticidade de um texto, tarefa que na realidade é tradicional da filologia, mas sim em encontrar a sua verdade e sentido, o que une ao discurso do texto o seu próprio discurso como intérprete. Autores como Coreth ou Mura destacam a interconexão entre hermenêutica e linguagem, assinalando que é a partir do período romântico, com obras como as de Herder, W. von Humboldt ou Hamann, quando a tarefa hermenêutica se afasta por um lado da perspectiva lógica e gramatical e, por outro, da perspectiva linguística para compreender a linguagem como um todo no qual viaja a realidade que se há de desentranhar. Daí a necessidade de entender a interpretação como filosofia. *“São dois – escreve Mura- os elementos constitutivos desta nova conceção da linguagem que determinará a viragem decisiva da hermenêutica para a filosofia da interpretação. O primero vem da conceção romântica da linguagem como ‘órgão do pensamento’, o qual atribuirá principalmente à linguagem uma função cognoscitiva e não apenas expressiva, no sentido de que a filosofia da linguagem tenderá a assimilar-se à perspectiva hermenêutica, à filosofia da compreensão humana. O segundo é a progressiva aquisição, por parte da reflexão hermenêutica, do facto de a linguagem não dever ser apenas ‘interpretada’, mas em si ela é já a primeira forma de interpretação daquilo de que se fala.”*⁸⁰

É certo que ao longo da história da filosofia a linguagem gerou múltiplas teorias: a concepção mítico-mágica platónica; a linguagem interior em Santo Agostinho; a concepção nominalista na Idade média; a linguagem como *“mathesis universal”* em Descartes, a escola de Port Royal e Leibniz; a crítica empirista de Locke e Berkeley; a origem natural da linguagem em Vico; etc. Mas só será no final do século XVIII e começo do XIX, com a obra dos românticos que o tema adquire uma visão nitidamente filosófica. Hamann afirmará que a linguagem é mãe

⁸⁰ MURA, G.: *Ermeneutica e verità*; pp. 22-23.

da razão; Herder dir-nos-á que “o homem, a partir da condição reflexiva que é a sua, inventou a linguagem ao pôr livremente em prática pela primeira vez tal condição (reflexiva)”⁸¹; e Humboldt irá manter a ideia de que “as diversas linguagens constituem os órgãos dos modos peculiares de pensar e sentir das nações”.⁸² Tudo isso aponta para uma visão orgânica e unitária da linguagem no romantismo, que não foi suficientemente conhecida no seu tempo e passou inadvertida nas obras de Kant e Hegel. Oferecia-se de maneira duvidosa no interior da linguagem: “a completude de uma visão do mundo e a objetividade acontece pela primeira vez nesta totalidade transmitida linguisticamente. Por isso a linguagem deve também ser considerada e entendida na sua totalidade. A abstração e análise das palavras e das regras separadas, como ocorre na análise científica, nunca pode explicar esta plenitude.”⁸³

Assim, a partir de um problema linguístico, a opção para o pensamento da totalidade, permite chegar ao problema da compreensão com o desvelamento de um sentido que situa cada ser no seu contexto e numa realidade mais ampla. Perspetiva que buscará Dilthey na fundamentação epistemológica da sua obra sobre as Ciências do Espírito.

Pode-se dizer, portanto, que o problema de uma hermenêutica compreensiva surge a partir desta deslocação reflexiva da linguagem como expressão do pensamento humano. Mesmo que no caso de Schleiermacher e Dilthey, a compreensão esteja estrangida pelo prisma romântico e psicologista a tentar captar a interioridade de uma vida, a do autor, melhor do que o mesmo a havia captado. É o encontro congenial de duas subjetividades que se rompe na hermenêutica contemporânea com propostas como a de Paul Ricoeur que visa compreender o “mundo do texto”, ou a de Gadamer que aposta numa fusão de horizontes entre o

⁸¹ HERDER, J. G.: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1770), tr. esp. *Ensayo sobre el origen del lenguaje*; Alfaguara, Madrid 1982, p. 155.

⁸² HUMBOLDT, W. von: “Sobre la influencia del diverso carácter de las lenguas en la literatura y en la formación del espíritu”; en *Escritos sobre el lenguaje*; Península, Barcelona 1991, p. 61.

⁸³ CORETH, E.: Voz “Historia de la Hermenéutica” em ORTIZ-OSÉS, A. y LANCE-ROS, P. (Ed.): *Diccionario de Hermenéutica*; Universidad de Deusto, Bilbao 1997, p. 303.

passado do texto e o presente do intérprete, recuperando os valores positivos do conceito de tradição. Mas também na obra destes dois autores hermenêutica e linguagem estão indefetivelmente unidas: “todo ser que pode ser compreendido é linguagem”, escreve Gadamer; e, “compreender é compreender-se diante do texto”, postula Ricoeur. Assim pois, a linguagem converte-se nesse novo “*topos*” gnoseológico, horizonte e base da nova filosofia hermenêutica.

Além disso, a relação entre hermenêutica filosófica e linguagem parte de um facto mais trivial ou elementar, como queiram: os filósofos têm-se servido sempre, para expressar suas ideias e teorias da mediação, da linguagem.

Neste sentido, diz-nos Emilio Lledó: *“falamos do pensamento dos filósofos, mas esse pensamento só existe como pensamento expresso, porque só há pensamento quando este se objetiva e coisifica na linguagem. (...) Trata-se mais uma vez, e com um instrumento mais afinado, da aventura de ler, da hermenêutica da obra filosófica.”*⁸⁴

Mais além deste primeiro nível de mediação que a linguagem apresenta ao pensamento filosófico está um outro nível, já aludido anteriormente, que afeta a esfera gnoseológica: qualquer objeto do conhecimento está contido no marco da nossa língua. O que permite concluir sem dificuldade que a linguagem é o lugar onde se reúnem os planos ótico e ontológico, do ser e do mundo, a subjetividade e a objetividade. Assim considerado, Martin Heidegger tem razão quando afirma que é o ser quem tem voz, convertendo-se a linguagem numa autêntica morada do ser. Não é que Heidegger negue que o homem se expressa mediante a linguagem, que o homem tenha uma linguagem, mas é o ser que possui a palavra essencial. Sergio Vences explica a questão: *“A tese tradicional, segundo a qual o homem possui a linguagem, confronta Heidegger com outra tese que poderíamos formular assim: o homem possui a linguagem, mas só e enquanto o ser lhe fala. O ser pronuncia e profere a palavra essencial. O ser,*

⁸⁴ LLEDÓ, E.: *Filosofía y Lenguaje*; Ed. Ariel, Barcelona 1995, p. 117.

enquanto palavra, (é própria palavra), dirige-se ao homem. Própria e primariamente, portanto, não é o homem mas o ser o que fala. É ele o falante, o dizente. A linguagem é, portanto, do ser, tal como as nuvens são do céu.”

Para completar um pouco mais adiante esta ideia o autor afirma “*compete ao pensamento manifestar e mostrar a palavra do ser*”⁸⁵.

Qualquer destes três níveis linguísticos, a saber, o discursivo o gno-seológico e o ontológico, reclamam de modo particular a hermenêutica. No primeiro caso, o objeto da interpretação é o pensamento de um filósofo através da mediação do seu discurso; no segundo trata-se de alcançar o conteúdo de conhecimento que está subjacente ao que a linguagem expressa; no terceiro, tentamos descobrir a palavra ou a voz do ser que fala ao homem. Neste último nível, correspondendo às abordagens heideggerianas, a linguagem converte-se no lugar da interpretação porque é o lugar onde o ser se manifesta, o lugar onde o ser se torna um “acontecimento” (*Ereignis*). Poder-se-ia citar, desde já, outros momentos de especial relevância no nosso século nos quais a linguagem adquiriu um lugar central no debate filosófico, como o caso da filosofia analítica, e, inclusive nas obras de autores que se entrelaçam com propostas da hermenêutica filosófica contemporânea (Wittgenstein, Austin, Searle, etc.). Qualquer destas propostas viria a confirmar a íntima interconexão entre hermenêutica e linguagem, corroborando o facto de que qualquer ensaio compreensivo das manifestações e signos do homem, seja em que nível for, se realiza através da linguagem.

A hermenêutica tem percorrido, portanto, um longo caminho até se converter nessa casa comum da filosofia atual.

Mas, o que é ainda mais importante é que ela se concebe também como um caminho aberto a todos os que queiram percorrê-lo filosoficamente para chegar ao conhecimento das coisas e de si mesmo. Um caminho empedrado de palavras e, por isso, feito à medida de cada

⁸⁵ VENCES FERNÁNDEZ, S.: *Los caminos de Martin Heidegger. Filosofía del lenguaje en el siglo XX*; Universidad de A Coruña, 1993, p. 200.

um. Um caminho que podemos não só contemplar como partilhar no mundo. Nele transitamos para tentar que o conflito de interpretações inerentes à linguagem seja capaz de nos unir. Nele descobrimos o outro, que encarna as diferenças que constroem a própria identidade. Neste caminho, metodológico e gnoseológico, que vem a ser a hermenêutica contemporânea descobrimos que somos justamente isso: caminho.

Sendo assim, não teria sentido falar de “filosofia” mas sim de caminhos e cada autor proporia o seu. A seguir, apresentarei vários destes caminhos que unirão o destino da filosofia ao da linguagem que inevitavelmente acompanha o pensar. E veremos, igualmente, de que maneira a filosofia se amplia no valor expressivo e semântico da sua linguagem para não renunciar à utopia de expressar com palavras o pensamento, inclusive recorrendo à interseção de discursos ou adicionando aos conceitos outras figuras da linguagem, como no caso da metáfora. Precisamente sobre a consideração da metáfora por parte de três filósofos do século XX (Heidegger, Ricoeur e Derrida) concluiremos a terceira parte, o que evidencia o valor concedido a esta figura da linguagem no pensamento contemporâneo.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO X • A RAZÃO POÉTICA: MARÍA ZAMBRANO

1. A Viragem linguística da filosofia

A filosofia do século XX é, de certo modo, a da viragem linguística da razão. Com esta expressão não aludo unicamente à chamada “*linguistic turn*”, preconizada por Richard Rorty, mas também a essa paragem no caminho que realizam os filósofos para meditar sobre os valores de uma linguagem que sempre haviam utilizado como veículo de expressão.

A linguagem sempre esteve ao lado da filosofia desde o seu nascimento. Com o devir histórico os filósofos foram construindo uma linguagem especializada ou, para dizer com Wittgenstein, foram consolidando um “*uso filosófico da linguagem*”. De maneira análoga, ainda que os filósofos empregassem um bom número de géneros para expressar por escrito o fruto de seu pensar (cartas, poemas, diálogos, confissões, etc.), existiam alguns géneros literários que se foram especializando como sendo os mais adequados para escrever filosofia. Entre eles o *Tratado*, que nasce com Aristóteles na antiguidade ou, já na modernidade, o *Ensaio*, que mantém ainda hoje uma indubitável vigência. Foi uma exigência de rigor metodológico e epistemológico que afastou a filosofia da literatura. Em primeiro lugar, pelos objetivos e fins de cada uma destas duas disciplinas mas também, em segundo lugar, por causa da linguagem.

A filosofia primeira sonhava com a utopia da língua perfeita, uma linguagem que fosse capaz de expressar através de conceitos as realidades unívocas, que pudessem responder com fidelidade ao desafio de comunicar com palavras a idealidade filosófica. A literatura deve-

reria unicamente prestar atenção ao que, nesse tempo, linguistas como R. Jakobson denominariam como a função poética da linguagem, isto é, a forma literária dos escritos, destinada fundamentalmente à busca e captura da beleza e da fruição estética. Mas esta divisão era tão artificial e inautêntica que não perdurou e a filosofia e a literatura terminaram colaborando solidariamente na tarefa de dizer o real. Os filósofos, por outro lado, realizavam frequentemente incursões na literatura e, inversamente, escritores de prestígio não desdenhavam a possibilidade de pensar o mundo. Dessa maneira, no século passado, autores como Martín Heidegger reconheceram e inclusive defenderam o valor da poesia pensante, ou do pensamento poetizado, porque filósofos e poetas roçavam no mistério do ser no ventre das palavras.

A filosofia deu-se conta de que a linguagem não era simplesmente uma ferramenta neutra para a comunicação, mas que intervinha – e muito! – no desenvolvimento das ideias e no seu esforço para apreender o real. Os limites da linguagem eram os limites do nosso mundo, e para sair dessa prisão feita de palavras não tínhamos outro remédio senão meditar em torno da natureza e da forma de nossa linguagem.

Desse modo, a viragem linguística experimentada pela filosofia contemporânea deu lugar ao estudo da função poética da linguagem, no intuito de que a mesma deixasse de ser para os filósofos uma parcela ilegítima do discurso.

A interseção entre o discurso poético e o discurso especulativo, através de elementos como a metáfora, abriu um campo novo nos estudos hermenêuticos e recuperou para o pensamento os valores da “*poiesis*”, anteriormente confinados ao âmbito da poesia, ou em geral, da criação literária. Uma das teses conclusivas de Paul Ricœur no seu livro de 1975 intitulado *A Metáfora Viva*, obra clássica da filosofia do século XX, é justamente a defesa da interseção do discurso poético e do discurso especulativo, que gera uma tensão interpretativa muito benéfica para expressar o manancial de formas do discurso humano. A metáfora, como veremos no último capítulo, recorre a esta nova ambição filosófica a favor da

interseção dos discursos especulativo e poético. “A interseção particular que anima o regime da linguagem estabelecido pela enunciação metafórica – escreve Ricœur – implica uma exigência de elucidação; a resposta só pode dar-se oferecendo às potencialidades semânticas desse discurso outro espaço de articulação, o do discurso especulativo”⁸⁶.

Naturalmente que também o discurso especulativo pode ser destruído e reescrito através de um gênero redacional normalizado que é, na verdade, uma modalidade hermenêutica. Por causa disso, podemos considerar inicialmente a interpretação como um esforço de racionalização que anula a experiência poética da linguagem, traduzindo-a numa linguagem normalizada que opera através de conceitos.

Mas, em si, quando o discurso filosófico sai da caneta do filósofo, repleto de formas linguísticas inovadoras e de figuras, encontra na razão poética e na sua particular maneira de praticar a hermenêutica da realidade, uma nova via para vivificar o pensamento filosófico. Isto é precisamente o que aponta Ricœur quando nos fala da metáfora viva, da metáfora da criação, e da interpretação amplificadora à qual devemos aspirar. “A metáfora – escreve – não é viva somente enquanto vivifica uma linguagem constituída. Ela é viva enquanto traduz o impulso da imaginação num ‘pensar mais’ ao nível do conceito. Essa luta por um ‘pensar mais’, sob a orientação do ‘princípio vivificante’ é a alma da interpretação” (op. cit., p. 384). A metáfora, tal como outras figuras da linguagem, sempre estiveram presentes no interior do discurso filosófico, mesmo nas ocasiões em que o próprio filósofo ainda não percebera, que podia contrariar a sua opção de elaborar uma filosofia científica. Não é tarefa fácil encontrar exemplos de obras filosóficas completamente alheias à razão poética. A explicação é muito simples: o filósofo é também um escritor de filosofia que deve abrir mão da linguagem ordinária para transmitir o seu pensar e este incorpora assim, uma ampla variedade de elementos

⁸⁶ RICŒUR, P.: *La métaphore vive*, Ed. du Seuil, Paris, 1975, p. 375.

figurativos que ainda não perderam sua conexão com a origem sensível de muitos conceitos e de muitas palavras de uso comum.

No século XX, não só se derrubou o preconceito que desqualificava a obra filosófica que empregava elementos literários, tanto em relação ao seu gênero como à vontade de estilo apresentada pelo autor, mas também muitos filósofos procuraram ampliar a força expressiva dos seus escritos. Esta atitude explicitava uma realidade que sempre existiu no interior das filosofias de todos os tempos: a inevitável presença da razão poética no discurso filosófico.

Uma realidade que depois seria analisada por diferentes autores e reivindicada como um caminho lícito e privilegiado para o pensamento filosófico.

2. Uma filosofia com nome de mulher

No panorama filosófico espanhol contemporâneo, foi María Zambrano que muito atenta e certamente soube reunir na sua obra uma síntese entre o *logos* poético e o *logos* filosófico, compartilhando uma linha de pensamento comum com a filosofia hermenêutica praticada por filósofos de nosso tempo como o citado Paul Ricœur. Essa atitude de Zambrano, presente em obras como *Filosofia e Poesia* (1939), foi, em boa parte, responsável para que fosse considerada uma filósofa menor, autora de uma filosofia “literaturizada”. Análogas críticas haviam sido feitas, nas suas respectivas épocas, a filósofos como Nietzsche, Unamuno ou o seu admirado Ortega y Gasset. Mas com o passar do tempo, as suas obras não só foram reabilitadas como reconhecidas pela vanguarda intelectual que representaram no seu momento.

A recepção da obra de Zambrano, difícil por se tratar de uma autora exilada, foi afetada por um injustificado esquecimento. A sua produção, foi mais conhecida fora de Espanha do que no seu próprio país, mais ainda não contava em 1966 com um estudo sério e profundo,

segundo se queixava no mesmo ano Aranguren⁸⁷. “Se os escritores espanhóis não fossemos tão duros e tão indiferentes uns com os outros – afirmava Aranguren -, e se realmente nos importássemos com o que os demais fazem pelo seu valor objetivo, e não para elogiá-los porque são nossos amigos, ou ao contrário, para demonstrar-lhes que não pertencem ao nosso grupo, em qualquer caso, já deveria há muito tempo ter aparecido alguém que tivesse estudado, como merece, a obra de María Zambrano”. Por sorte esta situação mudou muito nestas últimas décadas. Por um lado, Zambrano, no final de sua vida alcançou o reconhecimento público de instituições e autoridades, recebendo, entre outros, o Prémio Príncipe de Astúrias em 1981 e o Prémio Cervantes das letras espanholas em 1989. Por outro lado, a sua obra tem sido objeto de estudo e reflexão, aparecendo em um bom número de artigos e monografias consagrando a sua produção filosófica. “Desde a publicação da obra coletiva *María Zambrano ou a metafísica recuperada*, 1982’, – diz-nos Juan Fernando Ortega Muñoz – *María Zambrano deixou, de ser conhecida em Espanha somente por um reduzido número de estudiosos e amigos, para ser uma das personalidades de maior prestígio com que contamos hoje em Espanha*”. Em muitos casos, tal como adverte Ortega Muñoz, tratam-se de estudos que só visam os valores literários de sua obra, por isso houve um esforço para se tornar conhecida na fecundidade dos seus pensamentos filosóficos. Dentre os quais possui um inestimável valor hermenêutico na sua aposta pela superação de um racionalismo ancorado no conceito frente à razão poética, construída sobre a base de um ‘pensar mais’ que não renuncia à inovação semântica da metáfora e de outras figuras da linguagem.⁸⁸

⁸⁷ ARANGUREN, J. L.: “Los sueños de María Zambrano”, em *Revista de Occidente*, n.º 25, 1966, p. 207.

⁸⁸ ORTEGA MUÑOZ, J. F.: *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, F.C.E., México.

3. Poesia e pensamento

Poesia e pensamento, constata Zambrano no primeiro capítulo de *Filosofia y Poesia*, enfrentaram-se no decorrer da nossa cultura. Tal como já foi dito, a mera associação entre filosofia e literatura foi razão suficiente para insultar uma obra filosófica, em nome de um academismo e de um purismo excludente. Não obstante, como aponta Zambrano, poesia e pensamento formam as duas metades do homem. *“Não se encontra o homem inteiro na filosofia; não se encontra a totalidade do humano na poesia. Na poesia encontramos diretamente o homem concreto, individual. Na filosofia, o homem na sua história universal, no seu querer ser. A poesia é encontro, dom, descoberta de graça. A filosofia é exigência guiada por um método”*⁸⁹. Sempre tem sido assim: o coração tem razões que a própria razão não entende, algo que possui um valor acrescentado e foi expressado por um racionalista como Blaise Pascal. Nenhuma destas duas vertentes separadas nos permite contemplar ao homem na sua totalidade: somos um coração que sente e uma mente que pensa, é verdade, mesmo que às vezes pareça que é o coração que pensa e a mente que sente.

A filosofia de Zambrano é uma tentativa de superar o imenso ciclo racionalista que condenou a poesia a uma vida errante e maldita. É chegada a hora de incorporar no puramente racional as outras grandes vias do conhecimento: a poesia e a história.

No momento em que o poeta percebe a filosofia como sendo o seu próprio horizonte, o filósofo não se conforma com o usar da razão pura, também o historiador se sente insatisfeito com o tédio das datas e do carácter estreito dos simples acontecimentos, então, todos já terão, superados seus respetivos horizontes encontrando-se com a ‘razão poética’.

⁸⁹ ZAMBRANO, M.: *Filosofía y poesía*, Universidade de Alcalá de Henares – F.C.E., Madrid, 1993, p. 13. Adiante, FP.

Desse modo, supera Zambrano o beco sem saída da filosofia, da poesia e da história. O ideal, tal como defende Ricœur no último estudo de *“A metáfora viva”*, intitulado justamente *“Metafórico e Metafísico”*, é uma interseção dos discursos. Ambos são construídos a partir da função *“meta-”*, responsável por nos levar sempre para mais longe de onde nos encontramos. Trata-se, portanto, da mesma fórmula para avançar por distintos caminhos do conhecimento.

O filósofo, denuncia Zambrano, passou tanto tempo contemplando analiticamente a realidade que se esqueceu da unidade essencial do homem. Porque o homem é, simultaneamente, expressão e criação, filosofia e poesia. Trata-se tão somente de dois diferentes caminhos, de duas diferentes perspectivas que partem de um tronco comum e que logo se afastam, qualificando em matizes complementares que não permitem em nenhum caso confundir ou misturar a alma da poesia com os caminhos do pensar. *“Mas se os que fazem poesia e metafísica têm pretensões idênticas, é porque partindo de um ponto comum, escolhem diferentes caminhos. E o caminho não é nunca arbitrário. Depende do ponto de partida e do que se quer realizar e salvar. Os dois caminhos são duas verdades e também duas distintas e divergentes maneiras de viver. Se admitimos a identidade do homem, não pode o homem que faz metafísica e o homem que faz poesia, partir de uma situação radicalmente diferente; devem ter, pelo menos, um ponto inicial comum.*

E a partir dessa situação comum apresentar-se-á o momento em que algo, uma separação levantará a necessidade de escolher. E em virtude dessa escolha, logo se afastam os caminhos”(FP, p. 85).

O caminho! De novo esta omnipresente metáfora que é o fio condutor do presente livro, neste momento, para nomear dois itinerários solidários do pensamento: o filosófico e o poético. Falta explicar a síntese que resolve os dois itinerários divergentes que percorrem a poesia e o pensamento para reconhecer ambas as atividades como criação de um ser comum: o ser humano. Tal síntese entre o *logos* poético e o *logos* filosófico será a palavra, lugar onde se resolve toda contradição, imergindo-a do subsolo, onde as raízes se entrecruzam e se confundem.

4. Como expressar o inexpressável?

Este também foi o cavalo de batalha do chamado “último Heidegger”, daquele pensador enigmático que na sua *Carta sobre o Humanismo* definiu a linguagem como a morada do ser. Uma casa em que habitava o homem e cujos vigilantes eram pensadores e poetas. Missão que lhes era encomendada justamente pelo seu trato privilegiado e íntimo com a linguagem. Pensar e poetizar eram, conseqüentemente, duas atividades que permitiam a “*mostração*” (o *desvelamento*) do ser. Mostrar-se não era nada mais do que chegar à linguagem. Claro que não se tratava de qualquer linguagem, mas daquela que inunda de criatividade, de *poiesis*, a única capaz da intimidade do ser. A linguagem poética funda o ser e pertence ao ser: “*a linguagem é a linguagem do ser assim como as nuvens são as nuvens do céu*”, escreve Martin Heidegger no final da sua *Carta sobre o Humanismo*.

María Zambrano partilha com Heidegger a necessidade de que tanto pensadores como poetas recorram a uma linguagem da criação para alcançar o ser, mas distingue o itinerário seguido por uns e outros, na ambição da sua busca. “*Há, portanto, uma diferença; se o filósofo fosse capaz de alcançar a unidade do ser, esta seria uma unidade absoluta, sem mistura nem multiplicidade alguma, a unidade alcançada pelo poeta no poema é sempre incompleta: e o poeta sabe-o reconhecendo aí a sua humildade*”(FP, p. 22). O filósofo, guiado por uma aspiração tão legítima como inalcançável de construir um discurso científico, busca o universal e perde pelo caminho as coisas, as pequenas coisas que permanecem fora de seu nobre propósito. O filósofo quer o conceito pelo conceito, tão útil a partir do ponto de vista do conhecimento, arrancando o coração das coisas, convertendo-as em despojos inanimados, *recordações* distantes do que um dia já foi. Sendo assim, filósofos e poetas, tal como adverte Zambrano, querem coisas distintas: “*o filósofo quer o uno, porque o quer todo, tal como dissemos. E o poeta não quer propriamente o todo, porque teme que nesse todo não esteja efetivamente cada uma das coisas e seus matizes*”, para acrescentar algumas

linhas mais adiante que “a coisa do poeta não é nunca a coisa conceitual do pensamento”(FP, p. 24).

É verdade que a filosofia tentou chegar às “coisas mesmas”, lema do método fenomenológico projetado por Edmund Husserl no começo do século XX. Husserl procurava essências e abrigava-as no interior de um parêntese. As demais eram espólios desterrados da pátria do ser. Husserl não reparou que ao trabalhar dessa maneira perdia as coisas em si mesmas, às quais precisamente queria chegar, pelo menos tal como são e como se apresentam a nós. A questão é se devemos vacilar e aceitar resignadamente que não há filosofia que chegue ao ser das coisas. Claro que não.

A filosofia, como nos indicou Heidegger, descobre o itinerário para chegar ao ser através da linguagem, ou mais precisamente, através da interpretação dessa linguagem. Esta é a aposta da hermenêutica contemporânea: alcançar o ser através da linguagem que nos fala sobre ele. Uma linguagem rica em figuras, criativa, que não renuncia à metáfora e ao símbolo para expressar o inexpressável: o nosso pensamento.

Deste modo, poesia e pensamento confluem através de uma linguagem que já não é a dos conceitos unívocos, mas a linguagem que conserva o aroma original das palavras, como quando saíram pela primeira vez das mãos de seu criador; uma linguagem que é poética e filosófica ao mesmo tempo, porque a sua força expressiva não foi ainda corroída pelo uso nem manchada pelo abuso.

María Zambrano recupera esse instante originário em que germinam muitas palavras para conhecer algo mais da linguagem que compartilham os filósofos e poetas. “Zambrano estuda a palavra fundamentalmente no seu estado nascente, no seu momento de aurora, quando desponta ainda revestida da placenta opaca de um sentir inexpressável, nos próprios estertores do parto a ponto de romper o cordão umbilical que a une ao inexpressável”⁹⁰. Em virtude disso, podemos estabelecer um paralelo entre esse momento

⁹⁰ ORTEGA MUÑOZ, J. F.: “De la fenomenología a la poética”, em *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, p. 66.

pré-filosófico e pré-científico, no qual surge a palavra, com a volta às “coisas mesmas” concebida pela fenomenologia.

Pois bem, a solução da filosofia de María Zambrano não pretende ser fenomenológica, mas apenas deriva por outros caminhos, denominando esse fundo comum telúrico, no qual germinam a filosofia e a poesia, o sagrado. “*O sagrado e o profano – escreve Zambrano – são as duas espécies de realidade: uma é incerta, contraditória, múltipla realidade imediata com a qual a vida humana tem confrontar-se simultaneamente ou dar lugar à sua luta e ao seu domínio. É no mundo sagrado que se decidirá a luta*”⁹¹. O reflexo deste combate de forças desiguais é visível nos reinos aos quais ocorre o homem para expressar o inexpressável: a poesia e o pensamento. Efetivamente, poesia e pensamento são o resultado da afirmação do homem frente aos deuses. Trata-se mais de uma constatação historiográfica do que da manifestação de uma alegria íntima pelo fato de que as coisas terem acontecido desse modo.

“A origem da filosofia perde-se nessa luta que tem lugar no interior do sagrado e face a ele. A filosofia nasceu, foi o produto de uma atitude original, ocorrida em uma rara conjuntura entre o homem e o sagrado. A formação dos deuses, a sua revelação pela poesia, foi indispensável, porque foi ela, a poesia, quem primeiramente enfrentou esse mundo oculto do sagrado. E assim, por um lado a insuficiência dos deuses, resultado da ação poética, deu lugar à atitude filosófica. Mas, por outro lado, vemos que na atitude que supõe a atividade poética se encontra já o antecedente necessário da posição, que dará origem à filosofia” (op. cit., p. 63).

5. A razão poética

À poesia corresponde um papel de protagonista no surgimento da Filosofia. O facto de historicamente terem vivido de costas voltadas

⁹¹ ZAMBRANO, M. *El hombre y lo divino*, Ed. Siruela, Madrid, 1991, p. 43.

uma para a outra, justifica essa reconciliação que é, ao mesmo tempo, um exercício de sinceridade do homem consigo próprio e a resolução de uma dívida histórica. Desse desencontro injustificado e injusto surge a defesa que Zambrano realiza da razão poética. “A *razão poética* é para Zambrano, não só o êxtase passional, mas também e fundamentalmente razão... É, portanto, a *razão poética* um encontro de intuição e de razão, uma *sabedoria*, porque, como dizia Aristóteles, ‘a sabedoria é intuição e raciocínio’. Há, por outro lado, na razão poética um encontro entre o esforço discursivo, racionalizante e a dádiva gratuita de um intuir que se torna presente para a minha razão”⁹². Isso não significa que o saber que a razão poética alcança não proceda da experiência e de um certo método. O pensar individual, diz-nos Zambrano, por muito íntimo e pessoal que seja, responde a todo o pensamento que brota da experiência. Uma experiência que precede qualquer método mas que não se pode pensar sem a intervenção de uma espécie de método. “O método deve ter estado presente desde o princípio numa certa e determinada experiência, que, pela virtude do método, chega a receber corpo e forma, figura. Mas foi indispensável uma certa aventura e até mesmo um certo perder a experiência, um certo andar perdido do sujeito no qual esta se vai formando. Um andar perdido que será portanto liberdade”⁹³.

Estamos, portanto, frente a uma razão poética que não é um subterfúgio para evitar as perguntas filosóficas mais profundas, mas justamente pretende dar respostas completas às questões que criam mal-estar no homem. A incorporação da razão poética na teoria do conhecimento, depois de ter construído durante tantos séculos o edifício da metafísica sobre a pedra angular do conceito, é uma conquista do pensamento contemporâneo. Uma revolução que María Zambrano preconizou defendendo a existência de um conhecimento poético que completasse a via

⁹² ORTEGA MUÑOZ, J. F.: “*De la fenomenología a la poética*”, p. 67.

⁹³ ZAMBRANO, M.: *Notas de un método*, Ed. Mondadori, Madrid, 1989, p. 18.

do conhecimento histórico e do conhecimento científico para alcançar o humano de uma forma integral e plena.

“Por meio do conhecimento poético – escreve Zambrano – o homem não se separa nunca do universo e, conservando intacta a sua intimidade, participa em tudo, é membro do universo, da natureza, do humano, e ainda do que há entre o humano e mais ainda daquilo que está para além dele. Mas esse conhecimento poético maravilhoso, confessemos, não é muito mais do que uma promessa. Da sua plenitude pode surgir toda uma cultura em que o conhecimento e a ciência até agora errantes, como a história, sejam a medula, nas ciências que como a sociologia, ainda nascentes, alcançam o seu pleno desenvolvimento; no qual o saber mais ousado e mais abandonado seja enfim possível: o conhecimento acerca do homem. O conhecimento do homem não será senão o movimento de reintegração, de restauração da unidade humana, há muito tempo perdida na cultura europeia.”⁹⁴

Sendo assim, a razão poética é um saber de reconciliação, “uma volta à unidade perdida há muito tempo na cultura europeia”, um cruzamento da razão com outros modos de conhecimento entre os quais se destaca a metáfora. A recuperação filosófica da metáfora como modo de conhecimento aproxima María Zambrano dos postulados da hermenêutica mais atual e converte a sua razão poética num caminho aberto na interpretação do homem e de seu discurso. Um caminho que busca recuperar a unidade do homem, quando a filosofia e a poesia ainda não haviam convertido a distancia em nostalgia.

Esta conclusão tem, naturalmente, uma amplitude e transcendência maior. O homem é um ser integral e da unidade do seu ser fazem parte todas as formas e fontes do conhecimento. Também o conhecimento de Deus que é a ‘poesia absoluta’. Somos razão, sentimento, fé e história. Tudo faz parte de nós e estamos convocados a fundirmo-nos com o todo de que saímos. Por isso, por trás da legítima reivindicação da razão poé-

⁹⁴ ZAMBRANO, M.: *Pensamiento y Poesía en la vida española*, Ed. Endymión, Madrid, 1987 (2), p. 296.

tica esconde-se a autêntica vocação e condição do ser humano: chegar a ser o que somos, sem renunciar a nenhum dos nossos elementos constitutivos. Nem a censura, nem a ideologia, nem o purismo filosófico, nem a moda, têm o direito de roubar a complexa mistura que nos torna humanos.

(Página deixada propositadamente em branco)

CAPÍTULO XI • MARTIN HEIDEGGER: O POETA DO SER

A obra de Martin Heidegger pode ser considerada, em sentido amplo, uma hermenêutica do ser. Uma investigação encaminhada para a descoberta e interpretação do sentido do ser e do seu mundo através da linguagem. É certo que os caminhos deste questionar foram variando ao longo de sua trajetória filosófica. Mas o problema da compreensão do ser é o denominador comum que unifica a obra de um pensador metafísico que acabou por ser também um poeta do ser.

Heidegger incorpora a herança dos filósofos do romantismo alemão, no caso de Herder ou W. von Humboldt, que perceberam na linguagem não apenas um meio para nomear o mundo mas também uma forma de o compreender. O nosso mundo é feito de palavras. O que justifica o interesse em estudar em profundidade as estruturas e funcionamentos da nossa linguagem. A linguagem é a chave do pensamento. Depois de abrir esta porta poderemos contemplar um mundo que, na realidade, sempre esteve dentro de nós. Assim pois, o desafio principal do filósofo consiste em desvendar a linguagem do pensamento através de uma rigorosa forma de pensar a linguagem. *“A eficácia mais essencial e verdadeira de uma língua para o homem – escreve Humboldt – mostra a força do seu pensamento e a sua capacidade de criar pensando”*⁹⁵.

⁹⁵ HUMBOLDT, W. von: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, (1836) tr. esp. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Círculo de Lectores, Barcelona 1995, pp. 60-61.

Pensamento, linguagem e ser: está aqui presente a trilogia de conceitos tão estreitamente unidos que um metafísico despistado poderia confundi-los com razão, considerando que estas três realidades são -ou parecem ser- a mesma coisa.

Seja como for, o que não oferece dúvidas é a nova dimensão cognitiva da linguagem que os românticos adicionaram à dimensão comunicativa e que para Martin Heidegger é ponto de partida indiscutível. As linguagens naturais vão ser consideradas daqui em diante portadoras de variadas visões do mundo e de um caminho para conhecer o ser, o mundo e o outro. Constituímos linguisticamente o mundo, escrevera o filósofo Hans-Georg Gadamer em *“Verdade e Método”* (*Wahrheit und Methode*) (1960), retomando o fio do novelo preferido de Heidegger, para aí compreendemos o ser que é linguagem. As palavras deste autor são bastante eloquentes: “todo ser que pode ser compreendido é linguagem”. Fora da linguagem, o nada; dentro dela, o ser. Mas até onde pode chegar a linguagem humana? Vamos dar uma resposta a esta interrogação pela mão de Heidegger, um dos filósofos que com a maior agudeza possível, reflectiu sobre a relação entre a linguagem e o ser.

O tratamento que Martin Heidegger faz do tema linguagem será distinto nas obras publicadas antes e depois da *“Kehre”*, expressão com a qual o filósofo alemão se refere na *Carta sobre o humanismo* (1947) à mudança de perspectiva na rutura com as abordagens de *Sein und Zeit* (*Ser e Tempo*), publicado no ano 1927. Este ponto de inflexão, estabelecido pelo próprio autor, deu origem a que um bom número de estudiosos da sua obra falem de um primeiro e de um segundo ou último Heidegger. Neste caso, a divisão não corresponde a uma especulação académica nem às conhecidas necessidades a que a didáctica submete o pensamento. Uma fronteira apreciável existe também na sua forma de considerar a linguagem, tal como antes dizia. Na sua primeira filosofia, e em particular nessa obra emblemática que é *“Sein und Zeit”* (*Ser e Tempo*), a linguagem é vista a partir da existência humana, desde a facticidade, ou para expressá-lo no seu termo mais genuíno, desde o “ser-aí ou o estar-aí”

(*Dasein*). Para o segundo Heidegger a linguagem é vista numa perspectiva do Ser (*Sein*). Compreende-se agora por que se fala da filosofia de Heidegger como uma “hermenêutica do ser”, que se realiza – agora – através da linguagem.

1. O Ser da linguagem

É certamente adequado falar da filosofia de Heidegger como de uma hermenêutica. Vários são os argumentos que o próprio autor oferece para isto. Lendo devagar o material do curso do ano de 1923 que foi ministrado em Freiburg, denominado *Ontologia. Hermenêutica da facticidade*, o leitor descobre uma decidida aposta pela via hermenêutica para chegar ao ser. Uma obra na qual, depois de estabelecer o significado atual do termo “hermenêutica”, reconstrói as contribuições da tradição ocidental que desenvolveram a filosofia da compreensão. Sem esta porta de acesso à filosofia da linguagem heideggeriana, dificilmente se entenderá a orientação que dá a “*Sein und Zeit*”, obra publicada quatro anos depois. Nela, o filósofo começa por apresentar a necessidade de recuperar a pergunta que se coloca pelo sentido do ser. A questão do sentido ou, como se queira, do sentido discursivo do ser, é o problema central da hermenêutica contemporânea. Compreensão e sentido são, desde logo, os dois eixos que articulam toda a filosofia hermenêutica do século XX. Um século no qual apreciamos um deslocamento do perfil técnico-linguístico da hermenêutica que nasce com as filosofias de Platão e de Aristóteles e sofre um desenvolvimento extraordinário ao longo de toda a Idade Média, para desembocar na “*Hermenêutica General*” de Schleiermacher. A obra deste teólogo e filósofo romântico mostra com clareza a inestimável convivência entre o trabalho crítico-linguístico do intérprete enfrentando um texto que tem de ser, no final de contas, compreendido. Também para Martin Heidegger compreender é a questão central, inclusive frente ao problema do conhecer. Com efeito, para chegar ao

sentido do ser não há outro caminho que não seja o da compreensão. É no segundo parágrafo desta magna obra da filosofia do século passado onde Heidegger se pronuncia sobre o assunto: “*se é necessário fazer expresamente a pergunta que se interroga pelo sentido do ser, temos de fazer esta pergunta de forma a ver através dela plenamente, o desenvolvimento do perguntar (...) pedir para que se expliquem os modos de dirigir o olhar até ao ser, para compreender e apresentar o sentido em conceitos*”⁹⁶. O conhecimento fica, assim pois, subordinado à compreensão.

Desta forma, quando o filósofo analisa as estruturas desse “*ser-á*” factico que é o *Dasein*-, os novos e também os velhos conceitos da hermenêutica voltarão a aparecer uma e outra vez. Vamos comprová-lo em seguida.

Três são as notas características do “*Dasein*”, estruturas constitutivas que servem de base à análise existencial desenvolvida em “*Ser e Tempo*”:

- 1.º *O Dasein é un ser no mundo (in-der-Welt-Sein).*
- 2.º *Está referido às coisas e aos outros.*
- 3.º *É caracterizado por uma abertura ao mundo ou “estado de aberto” (Erschlossenheit).*

Esta abertura ao mundo recorda, em certa medida, aquela atitude do interlocutor socrático que, depois de reconhecer sua ignorância, está disposto a ir buscar a verdade no seu interior. O método maiêutico implica também um “estado de abertura”, uma disposição interior para procurar-se a verdade, depois de se libertar dos preconceitos que impedem a visão da realidade. Uma atitude intelectual e cognitiva que foi reiterada pela hermenêutica do século passado como aquela disposição do intérprete para deixar o texto dizer algo mais.

⁹⁶ HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993(17), § 2, As referências a esta obra aparecerão com a indicação do parágrafo e da página da edição citada.

Heidegger esclarece que esta abertura ao mundo do “*Dasein*” é especificada de acordo com os dois modos que formam também uma parte fundamental de sua essência:

- 1) o encontrar-se (*Befindlichkeit*) [§ 29 e 30];
- 2) o compreender (*Verstehen*) [§ 31-33].

Por sua vez, tanto o encontrar-se como o compreender estão determinados pelo discurso (Rede) e a linguagem (Sprache) [§ 34].

Com o termo “encontrar-se” (Heidegger) designa propriamente o que coloquialmente conhecemos como o caráter (*die Stimmung*) ou estado de ânimo (*das Gestimmtsein*) de quem sempre “está aí”, numa rede relacional e lançado na circunstância concreta relativa a si e às outras coisas. A sua relevância compreender-se-á bem se pensarmos a que corresponde o “aí do ser-aí”. Assim Heidegger diz: “O encontrar-se é uma forma existenciária fundamental na qual o ser-aí é o seu aí” (*das Dasein sein Da ist*) [§ 29, p. 139].

O compreender constitui-se com uma originalidade idêntica à da estrutura existencial do encontrar-se. O fenómeno do compreender é concebido como um modo fundamental do ser do “*Dasein*”. O compreender orienta-se para a linguagem, considerada dentro da perspectiva da análise existencial e remete para um poder confrontar-se com as coisas entendidas como possibilidades de atuação do “*Dasein*”. “No compreender reside existencialmente a forma de ser do *Dasein* como poder-ser” (*Sein-können*) [§ 31, p. 143]. Quando se pergunta ao filósofo o porquê do compreender ir sempre confrontar-se com possibilidades, Heidegger responde que a estrutura existencial do compreender corresponde ao que chamamos projeção (*Entwurf*). “E só porque o ser do aí deve sua constituição ao compreender pelo seu caráter de projeção, só porque ele é o que chega a ser ou a não ser, se pode dizer, compreendendo, em relação a si mesmo: ;Torna-te naquilo que és!” [§ 31, p. 145]. Como valor adicionado a este compreender-se a si mesmo contribui a compreensão do mundo

pois “comprender a existência enquanto tal é sempre compreender o mundo” [§ 31, p. 146].

O desenvolvimento do compreender denomina-se “interpretação” (*Auslegung*). “*Nela o compreender apropria-se, compreendendo, do compreendido*” [§ 32, p. 148]. Uma ideia que se volta a repetir no parágrafo 34 dedicado à linguagem: “*o compreender alberga no seu seio a possibilidade da interpretação, isto é, da apropriação do compreendido*” [§ 34, p. 160]. Um parágrafo indicará, ao mesmo tempo, que “*o falar é de igual originalidade existencial que o encontrar-se e o compreender-se*” [§ 34, p. 161]. O falar é, ademais, o fundamento ontológico existencial da linguagem. Porquê esta distinção entre falar (*Rede*) e linguagem (*Sprache*)?

A linguagem tem um caráter dependente do falar, na medida em que esta é o seu fundamento ontológico-existencial. Define-se como “*a articulação da compreensibilidade*” (*Verständlichkeit*) [§ 34, p. 161], definição que será empregue, entre outros, por Paul Ricoeur para estabelecer os fundamentos de sua hermenêutica⁹⁷. Este caráter original dará lugar a que tanto a interpretação como a proposição tenham um caráter dependente do falar. O autor irá ainda incorporar outro dos grandes conceitos hermenêuticos vinculado à fala e ao modo derivado da interpretação: o sentido. A este respeito afirma que “*ao articulado na interpretação, o que mais originalmente já está no falar, chamamos *lhe sentido* (Sinn)*” [§ 34, p. 161]. Conceito que se irá distinguir do de significação (*Bedeutung*), seguindo a mesma terminologia empregada por Frege nos seus estudos clássicos sobre sentido e referência. A significação, por assim dizer, é o fruto de uma dupla articulação: “*ao articulado na articulação do falar chamamos enquanto tal a significação*” (*Ibid*). Será a totalidade da significação da compreensibilidade aquilo que as palavras expressam, algo que Heidegger irá expressar numa linguagem poética que recorda, inevitável-

⁹⁷ Cf. RICOEUR, P.: *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Éd. Seuil, Paris 1986, p. 93.

mente, o filósofo da segunda etapa, mais enigmático e entregue à força expressiva das metáforas.

“As significações – escreve o filósofo- brotam das palavras, apesar de que essas coisas que se chamam palavras estejam providas de significações” (IBID).

Assim pois, o que nos está indicando o autor é que para o existente humano está primeiro o falar do que a linguagem, uma vez que é uma dimensão do seu próprio ser. Não se trata apenas, como dirá anos depois Gadamer, que a compreensão seja um modo de comportamento do sujeito mas antes o modo de ser do próprio *“Dasein”*. *“A analítica temporal do estar aí humano de Heidegger mostrou, em minha opinião de forma convincente, que a compreensão não é um dos modos de comportamento do sujeito, mas é o modo de ser do proprio estar aí”*⁹⁸. O *“ser-aí”* compreende, é compreensivo, mas está caracterizado essencial e originariamente pela compreensibilidade, articulada através da fala.

Esta distinção entre fala e linguagem não representa tanto um desdobrar do tema em dois elementos distintos e independentes mas um assinalar dois aspetos distintos dentro de um mesmo e único tema. Seguindo o esquema da distinção estabelecida por Humboldt entre *“energeia e ergon”*, Heidegger caracterizará a fala como atividade, processo dinâmico (*energeia*) e a linguagem, em razão de seu caráter sistemático, como constituída e estática (*ergon*). Uma distinção, que por certo, a linguística estrutural adotará nas mãos de autores como F. de Saussure ou É. Benveniste ao procurar estabelecer o caráter distintivo da língua (*langue*) e da fala (*parole*).

Heidegger dir-nos-á que o falar se expressa e o estado de expresso do falar é a linguagem, ou o que é o mesmo, a linguagem tem no falar seu fundamento. A fala, como temos visto, articula uma compreensão que termina no sentido. E este passa a fazer parte da linguagem através de uma nova articulação quando expressada por palavras: a

⁹⁸ GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. (1960), Prólogo á 2.^a edición (1965).

significação alcança-se mediante a palavra. Desta forma, encontramos numa cadeia de conceitos entrelaçados que têm a fala como o elo originário, na medida em que a fala é constitutiva do ser do homem e por ela se faz patente a abertura ao mundo do ser humano. A conclusão que podemos obter deste edifício concetual que nos fala do ser e da sua abertura ao mundo não é senão a mediação que torna possível tal fenómeno enquanto constituição linguística do mundo, princípio hermenêutico fundamental que encontraremos também enunciado na obra de Gadamer.

A linguagem tem para o filósofo alemão uma consideração existencial e não só puramente instrumental. Para apreender a essência da linguagem faz falta recorrer ao falar, onde se encontra o seu fundamento ontológico-existencial. Sendo a fala uma existência, um modo de realidade do *Dasein*, somente na análise do “ser-aí” poderemos captar a essência da linguagem. Assim pois, as raízes da linguagem não é necessário ir buscá-las à Filosofia da Linguagem, à Psicologia, à Lógica ou às Ciências particulares mas sim à Ontologia. Deveremos alterar uma tradição sustentada pela Ciência da Linguagem que considerou o falar, fundamentalmente, como proposição. A Ciência da Linguagem deveria fundar-se na ontologia para chegar a ser tal ciência.

A pergunta que fica em suspenso é se o “*Dasein*” fica envolto na linguagem ou a transcende. A resposta a esta questão leva-nos ao “segundo Heidegger”, onde os argumentos e a orientação da investigação que acabo de apresentar mudam radicalmente.

2. A linguagem do ser

Consoante a distinção feita pelo próprio Martin Heidegger que é respeitada pelos estudiosos do filósofo alemão, é preciso distinguir duas épocas: os escritos que chegam até os anos trinta e que têm o seu núcleo em *Sein und Zeit*, obra de referência do filósofo e provavelmente do

século XX; e os escritos que publica a partir da década de quarenta e que chegam até o fim da sua vida. A diferença entre estas duas grandes etapas está mais nos temas (versam questões ontológicas) do que no modo de formular e resolver a pergunta pelo sentido do ser. Assim, enquanto que em *Sein und Zeit* a pergunta é formulada interrogando o existente humano, considerado como o “aí-do-ser” (Dasein), depois da rutura (*Kehre*) será o próprio Ser que se mostra. Em ambos os casos o ser é a questão central da investigação filosófica.

Os textos deste denominado “segundo” ou “último” Heidegger passam a ser mais obscuros e enigmáticos, em parte pela linguagem empregue pelo autor. Desde sempre Heidegger foi um renovador da linguagem estabelecida, incorporando neologismos e novos conceitos filosóficos para superar os limites da linguagem filosófica herdada. A língua alemã facilitou-lhe esta tarefa de inovação semântica, criando um estilo, particularmente em *Sein und Zeit*, que identifica inequivocamente a marca pessoal do pensamento heideggeriano. Agora, nesta segunda etapa, a linguagem torna-se mais evocadora, mais poética em certas ocasiões, incorporando metáforas e elementos literários que rompem com o género tipicamente filosófico. Os conceitos e a arquitetura sistemática de *Ser e tempo* dão lugar a uma evocação/rememoração do ser e da sua linguagem.

Heidegger convida-nos a colocarmo-nos a caminho (*unterwegs*), com uma disposição de escuta que nos permita ouvir a voz do Ser. É certo que já em *Sein und Zeit* havia apresentado o “ouvir” (*Hören*) e o “calar” (*Schweigen*) como elementos constitutivos da fala. Ouvir era uma das condições do compreender, do mesmo modo que o Calar, às vezes, era mais benéfico para a compreensão. Há uma breve passagem na qual explicitamente se pronuncia sobre as possibilidades positivas do calar: “Quem cala ao falar com outro pode *dar a entender*, o que implica, forjar a compreensão, muito melhor do que aquele a quem não faltam palavras. O dizer muitas coisas sobre algo não garante minimamente que se faça avançar a compreensão” (§ 34, p. 164).

Mas a perspectiva desta primeira etapa e de todos os seus conceitos estava orientada para a descoberta existencial do ser fáctico, do existente concreto. Na segunda etapa e particularmente na *Carta sobre o humanismo* (1947), obra que se enquadra claramente nesta nova época filosófica, vai ser apresentada uma renúncia expressa a todo pensar existencialista. A questão do humanismo converte-se em algo secundário comparado com a questão do Ser. Não se trata de rebaixar a relevância da condição humana, mas sim, pelo contrário, de situá-la no lugar mais elevado ao relacioná-la com o Ser. Na verdade do Ser, diz-nos a *Carta sobre o humanismo* e na sua luz, aparece o ente enquanto tal ente. Qualquer tentativa do tipo do ensaio de Sartre na sua obra "*O existencialismo é um humanismo*", ao proclamar a prioridade humana, afirmando que a existência precede a essência, é uma perspectiva errónea. Para manter a salvo o termo humanismo, segundo Heidegger, deveremos ter em conta que "*a essência do homem é essencial para a verdade do ser. O homem não é senhor do ente. O homem é o pastor do ser*"⁹⁹.

Também nesta nova orientação a linguagem volta alcançar uma dimensão essencial. Será precisamente no início desta breve obra que se expressa de um modo mais evocador e poético o lugar central da linguagem em relação à questão do Ser e do homem. Trata-se de uma passagem clássica que, na realidade, é toda uma declaração de princípios: "*A linguagem é a casa do ser. Na sua vivenda mora o homem. Pensadores e poetas são os vigilantes desta vivenda. O seu vigiar produz o aparecer do ser porque eles conduzem pelo seu dizer à linguagem e na linguagem o guardam*" (Op. Cit., p. 5).

A linguagem é considerada agora como algo que ultrapassa a pura existência humana. Fora da linguagem não existe Ser, nem realidade, nem mundo. Mas nesta casa habita também o ser humano. É justamente o homem quem deve vigiar esta vivenda/linguagem, quem deve cuidar

⁹⁹ HEIDEGGER, M.: *Brief über dem Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1949 (1975), p. 29.

do Ser. Pois tal como escreve Heidegger: “*O homem é o pastor do ser*”. Mas, sem dúvida, não todos os homens por igual, mas sim aqueles que são os maiores responsáveis por esta vivenda/linguagem que são os pensadores e poetas porque possuem uma intimidade privilegiada com a linguagem. Pensar e poetizar são atividades que permitem que o Ser se mostre. E mostrar o Ser é chegar à linguagem.

Além do vínculo Ser-linguagem, Heidegger medita sobre o tipo de linguagem através da qual se expressa o ser. Não valerá qualquer linguagem mas a dos pensadores e dos poetas. É apenas a linguagem poética, a única que mantém uma maior intimidade com o ser.

Uma investigação que o filósofo dará a conhecer na conferência pronunciada em Roma no ano de 1936 com o título: “*Hölderlin e a essência da poesia*”. Um trabalho no qual volta a relacionar a linguagem com o ser humano. “*O falar não é uma ferramenta da qual se pode dispor, é antes o fenómeno que dispõe da mais alta possibilidade de ser do homem*”¹⁰⁰. A linguagem, assim colocada, é um acontecimento que serve de fundamento à existência humana. Mas, olhando um pouco mais adiante, afirmará Heidegger que somente a linguagem da poesia equivale a um desvendamento ou fundação do Ser. É um processo que ele descreve do seguinte modo: “*o poeta ao dizer a palavra essencial, mediante esa denominação, o que resulta é nomeado como o que é. Assim ele é conhecido como ente. A poesia é a autêntica fundação do Ser*” (*Op. Cit.*, p. 137).

Dois inconvenientes, contudo, podem ser colocados nesta via privilegiada para chegar ao Ser: o esquecimento da diferença ontológica entre o Ser e o ente; e as limitações e carências da linguagem para dizer Ser. Quanto à primeira dificuldade, a da diferença ontológica, diz-nos Heidegger que o Ser não pode confundir-se com o ente; o Ser não é um ente determinado e concreto, nem sequer esse ente privilegiado

¹⁰⁰ HEIDEGGER, M.: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936), en Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt, vol. IV, tr. esp. “*Hölderlin y la esencia de la poesía*”, en *Arte y Poesía*, FCE, México, 1985, p. 133.

que é o homem. Da mesma maneira, o Ser não pode ser uma coisa, mas nenhuma coisa, nenhum ente, pode ser aquilo que é sem participar do Ser. Por último, a pergunta, por que é que o Ser carece de uma resposta possível?

Para ultrapassar este caminho sem saída, Heidegger irá optar por duas soluções: a primeira, afirma que o Ser é sempre o Ser de um ente e que o ente tem Ser; a segunda, consiste em reivindicar e colocar em prática um pensamento não representativo que lhe permita falar do Ser. Mas como falar do Ser, dizendo o que é, sem, o representar o singularizar, o conceitualizar? O filósofo opta por sugerir, indicar, abrir caminhos e metaforizar. Está aqui a senha da identidade da filosofia desta segunda etapa. Estamos, tal como tinha advertido anteriormente, diante do Heidegger mais enigmático e obscuro e tudo porque a linguagem corrente não permite falar com precisão e abertamente acerca do Ser. A linguagem da poesia tenta, por tanto, superar a segunda dificuldade do inconveniente por ele anunciada para chegar ao Ser.

Heidegger propõe um tratamento intelectual distinto do “pensar”, estabelecendo um corte com a tradição filosófica anterior. Pensar é o caminho para se encontrar com o Ser. Até que ponto é necessário reservar a tarefa do pensar apenas para um pensar específico, ou seja, para o grande e único tema digno de ser pensado: o Ser. Levado por este espírito, defenderá que o Ser é, enquanto destino, pensar. Um destino que é histórico, pois segundo nos diz na *Carta sobre o Humanismo* a linguagem já estava presente no dizer dos poetas. Esta mediação indica-nos que, ainda concedendo primazia ao Ser frente ao existente humano ou a outro qualquer aspeto da realidade, o Ser necessita do homem para conseguir a sua mostração. Necessita da tarefa do pensar para poder manifestar-se e este, por sua vez, precisa da linguagem como mediação para chegar ao Ser mediante o pensar. Sem a atividade do pensar não haveria o Ser nem tão pouco haveria mundo, linguisticamente constituído. Desta forma, o pensar conduz-nos de novo ao tema da linguagem, consolidando a tríade conceptual: ser-pensamento-linguagem. Em particular, sobre o

binómio linguagem e Ser, volta a pronunciar-se no final da *Carta sobre o Humanismo*, repetindo e reforçando a ideia expressada no início da obra, De novo com uma linguagem poética que evoca mais do que conceitualiza: “A linguagem é a linguagem do Ser tal como as nuvens são as nuvens do céu”¹⁰¹. Se existe linguagem existe Ser, do mesmo modo que, se existem nuvens, existe céu. Quanto ao pensar, a sua tarefa é mais humilde na medida em que desce até as coisas para fazê-las brotar através da linguagem. Por esta razão, todo o pensamento do Ser não é mais que um convite para que nos coloquemos “a caminho da linguagem” (*Unterwegs zur Sprache*).

Este é, justamente, o título de um livro publicado no ano de 1959, procedente quase na sua totalidade da prática de conferências. Nele encontramos uma reflexão mais detalhada sobre o tema da linguagem, repetindo em alguns momentos considerações conhecidas sobre o tema e outras vezes acrescentando reflexões que expressam, com um estilo chamativo, esta segunda etapa. Já no primeiro capítulo intitulado “O falar” adota um original ponto de vista para tratar o tema da linguagem. Com efeito, propõe-se focar o assunto a partir do interior do próprio linguajar, já que “o falar fala” (*Die Sprache spricht*)¹⁰². O objetivo é o de “chegar à fala do falar de um modo tal que o falar traga aquilo que é a morada ou a essência dos mortais” (*ibid.*). Para o último Heidegger, afastado do ponto de vista existencialista de *Sein und Zeit*, a linguagem torna-se parte da essência do homem. A fala capacita o homem para ser aquele Ser que é homem enquanto falante.

Ainda que o homem não seja inteiramente dono da linguagem, a expressão “o falar fala” assinala a significação da linguagem. E, na medida em que a linguagem constitui o homem (e não o inverso), poderíamos estar diante de um facto surpreendente: O ser humano não é de forma alguma dono da linguagem! É certo que nas suas origens a lingua-

¹⁰¹ HEIDEGGER, M.: *Brief über dem Humanismus*, p. 47.

¹⁰² HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Tübingen, 1959, p. 13.

gem é uma obra humana mas, uma vez elaborada, é o ser humano que deverá submeter-se a ela. Nós usamos a linguagem mas ela também nos usa. Assim pois, diferentemente de *Sein und Zeit*, onde prevalecia uma consideração existencial da linguagem, nos textos desta segunda etapa a linguagem remete para o Ser. Heidegger sublinha a seguinte direção: Ser-linguagem-homem, num caminho diametralmente oposto ao estabelecido na sua primeira etapa, onde tudo partia da realidade factual do existente humano.

É possível que a expressão “o falar fala” possa também entender-se a partir do mundo do texto: o texto fala por si mesmo porque o autor não está presente. A expressão “o falar fala” apontaria para a autonomia do texto, libertado da intenção do autor, princípio que caracterizará a hermenêutica praticada pelos filósofos da segunda metade do século XX, herdeiros de Martin Heidegger. Esta liberdade interpretativa é possível porque a fala, a linguagem, não é mais do que um conjunto de diferenças, tal como defenderam no seu tempo os autores estruturalistas¹⁰³. A fala materializa-se criando diferenças entre as coisas e o mundo. A correspondência com as coisas que a linguagem realiza através do ato de nomear não é uma operação unívoca mas sim plurívoca e, por isso mesmo, aberta a múltiplas interpretações.

Na sua conferência “A caminho da linguagem” ocorre uma abundância de ideias semelhantes às agora expostas. O que se desprende do falar é o dizer e não tanto a demonstração. Esta demonstração supõe necessariamente o ouvir de alguém que está a escutar. E assim, pensar configura-se como deixar o caminho aberto para que irrompa o Ser das coisas mostrado na linguagem. Claro que este carácter aberto, plurívoco, tem também os seus limites e é um limite em si mesmo. Com efeito, até ao fim deste texto encontramos a ideia da linguagem como limite, círculo

¹⁰³ “Dans la langue il n’y a pas que différences”, escreve Ferdinand de Saussure no seu *Curso de Linguística Geral* lançando las bases conceituais do estruturalismo que rapidamente passa para o âmbito da antropologia e da la filosofia da segunda metade del século XX.

do qual não podemos sair. Este acontecimento (*Ereignis*) que implica a linguagem, responsável pelo encontro do Ser com o homem, está contido nesse cárcere feito de palavras que é a linguagem. Todas as tentativas para sair dela, para criar através do pensamento “poetizante” ou da poesia pensante, um novo espaço para o Ser não podem ultrapassar os limites da linguagem, que são também os limites do próprio pensar. A linguagem é a morada do Ser e nela habita o homem, mas os dois, homem e linguagem, têm os seus limites.

O que fazer? Em primeiro lugar, ter a consciência dos próprios limites e futuramente partilhá-los no falar com outros no âmbito desse acontecimento a que chamamos “diálogo”. Este é outro dos conceitos indissoluvelmente ligados à história da Hermenêutica desde os antigos tempos da dialética socrático-platónica. Na realidade, “a linguagem ocorre no diálogo”¹⁰⁴. Somente no diálogo a linguagem pode realizar-se plenamente e o homem ser homem. Um favor dos deuses, a quem devemos a linguagem e o próprio ser. O privilégio da poesia e dos poetas é o de aproximar-se, talvez, mais de que nenhum outro, dos deuses através da linguagem poética, através da sua nomeação.

Mas os deuses, tal como anunciou Hölderlin, desapareceram do mundo. Um aspeto que não passa despercebido para um filósofo como Heidegger que busca o sentido do ser, do homem e do mundo.

“Os deuses desapareceram – proclama Hölderlin –. e tal desaparecimento mergulhou o mundo na noite. Deus era o fundamento. E, quando falta esse fundamento vivemos no abismo, à borda ou sobre o abismo, num tempo misterioso. A este tempo, a esta noite do mundo, chama o poeta o sagrado”¹⁰⁵.

No final do seu caminhar, e sempre com a característica enigmática da linguagem desta última etapa, Heidegger confessa a sua nostalgia de

¹⁰⁴ Cf. HEIDEGGER, M.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt, 1963 (3), p. 36.

¹⁰⁵ VENCES FERNÁNDEZ, S.: *Los caminos de Martin Heidegger. Filosofía del lenguaje en el siglo XX*, Servicio de Publicacións da Universidade da Coruña, 1993, p. 190. Cf. Tb. HEIDEGGER, M.: *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1950, p. 251.

Deus como salvação do homem. *“Só um Deus nos pode salvar”*, declara o filósofo na última entrevista realizada e publicada postumamente. Ensaiado o caminho da análise existencial da primeira etapa, também chamada *“hermenêutica da facticidade”*, e submerso na descoberta da morada do Ser através da linguagem que pensadores e poetas vivificam, Heidegger confessa as suas dúvidas: *“Só nos resta uma única possibilidade a de preparar, no pensamento e na poesia, a disponibilidade ou para a manifestação de Deus ou para a ausência de Deus, no caso”*¹⁰⁶.

Quando a razão, conceitual ou poética, descobre os seus limites, olha com nostalgia para Deus. Pensadores e poetas guardam então um respeitoso silêncio. Depois de ter gasto tantas palavras, o silêncio é o mais eloquente e também o mais expressivo.

¹⁰⁶ Entrevista publicada em *Der Spiegel*, n.º 23, 1976.

CAPÍTULO XII • A REBELIÃO DAS METÁFORAS

A definição que hoje podemos encontrar em qualquer dicionário de “metáfora” informa-nos de que se trata de um “*tropo que consiste em mudar o sentido imediato das palavras para um outro sentido figurado, em virtude de uma comparação tácita*”. Todavia estamos perante uma definição que evoca o sentido originário de “metáfora” como um “tropo”, ou seja, como uma figura retórica enfatizada, que retorce o sentido habitual de uma palavra para oferecer-nos um sentido figurado. Depois de tantos séculos, o padrão imposto por Aristóteles na sua *Poética* e na sua *Retórica*, assim como toda a história posterior da retórica que enquadrou a metáfora na Teoria dos Tropos continua a pesar muito¹⁰⁷. Mas, não tanto, que possa destruir o destino metafísico da metáfora, inscrita na sua própria etimologia e no tratamento que lhe concede o estagirita.

A palavra “*metá-fora*” procede de uma palavra grega que significa “*levar-mais além*”. Um sentido que se conserva, por certo, no grego moderno e que podemos ver e ler nos caminhos de mudanças, encarregados de levar as coisas sempre “*mais além*” de onde se encontram.

Anedotas à parte, o certo é que a metáfora conhece um grande esplendor na antiguidade e vai perdendo importância com a evolução histórica. É mais que provável que a inclusão da metáfora numa teoria retórica dos tropos marcasse o seu declínio, enquanto em paralelo,

¹⁰⁷ “A metáfora consiste em transportar para uma coisa um nome que designa outra coisa, numa transposição de género a espécie, ou de espécie a género, ou de espécie a espécie ou segundo uma analogia”. ARISTÓTELES: *Poética*, III, 2.1.

o mesmo ocorria na retórica, que se distanciava dos seus valores filosóficos. Desta maneira, a metáfora tornava-se num adorno, um mero artifício literário sem maiores preteções que o de temperar um discurso poético, construído conforme os cânones estéticos de cada época. O declínio que experimenta a Retórica como disciplina tem relação com a desvalorização da relevância da palavra pública e da eloquência. A metáfora esmorece simplesmente porque o papel que lhe é destinado no discurso é secundário: um floreio que ninguém e nada reconhece como uma “arma carregada de futuro”. Mas esta situação não poderia durar para sempre, fundamentalmente por duas razões. Em primeiro lugar, porque com o século XX chega o tempo de repensar uma razão filosófica que havia vivido de costas voltadas para a linguagem que lhe servia de canal expressivo. E, neste sentido, todas as disciplinas que, de um modo ou de outro, se tinham ocupado da linguagem ressurgem com renovadas forças e novas perspectivas epistemológicas. Em segundo lugar, porque a metáfora tem inscrita, como temos visto na sua origem etimológica, o que poderíamos denominar de função “meta-”, comum também à meta-física, uma função que abrange não só os aspetos relativos à composição poética do discurso mas também à teoria da argumentação e do sentido discursivo. Será, justamente, este último aspeto o que irá conduzir muitos filósofos do século passado a analisar a metáfora na sua relação com o problema da inovação semântica, aventura filosófica na qual, ainda, estamos metidos.

A literatura sobre o assunto é certamente infindável¹⁰⁸. Entre as obras clássicas da filosofia do século XX que analisam o problema da metáfora destaca-se de modo quase absoluto “*La métaphore vive*”, livro publicado

¹⁰⁸ Existem varios repertórios bibliográficos sobre o tema da metáfora, entre eles os compilados por VAN NOPPEN, S. et all.: *Metaphor: a bibliography of Post-1970 publications*, Amsterdam 1985; o que publica cinco anos depois, continuação de este, titulado *Metaphor II: a classified bibliography of Publications 1985 to 1990*, Amsterdam 1990. Cf. también SILBES, W.A.: *Metaphor: an ennotated bibliography and history*, The Language Press, 1971.

pelo filósofo francês Paul Ricoeur no ano de 1975. O interessante deste livro, além de ser uma leitura erudita que abrange uma ampla e rigorosa informação, reside no relato dos avatares da metáfora ao longo da história por parte de diferentes e diversas disciplinas e autores: filósofos, retóricos, linguistas, teóricos da literatura num contínuo etc. Quem se contente apenas com uma leitura erudita perderá a força da sua própria formulação filosófica. “*A metáfora viva*” é, sem dúvida, a história do nascimento, da vida e também da morte e ressurreição filosófica da metáfora.

A reivindicação ricoeuriana desta figura como um elemento central e até paradigmático do discurso filosófico supõe o triunfo de um sentimento amplamente partilhado e a abertura de novos horizontes para a compreensão integral da sua criatividade filosófica. Uma tese que se concretiza no último capítulo do livro, onde o autor mantém um diálogo intelectual com autores como Martin Heidegger e Jacques Derrida, entre outros, para colocar em evidência o elo que une o metafórico e o metafísico. Todo um desenvolvimento que vou retomar em seguida para conhecer os termos da rebelião metafísica da metáfora.

1. A metáfora viva: Paul Ricoeur

Foram muitos os autores que demonstraram o lugar preferencial que ocupa a metáfora no interior do discurso filosófico. Para Ricoeur, a metáfora é um modelo em miniatura do texto e dela se ocupa, como já aponte, numa das suas obras mais eminentes: a “*Métaphore vive*” (1975). Ricoeur define a metáfora como o fio condutor que guia a análise discursiva do “problema central da hermenêutica”¹⁰⁹. Mas a “*Metáfora viva*” é também uma reflexão geral sobre o modo de ser do discurso filosófico que implica uma filosofia do texto. O discurso filosófico encontra na

¹⁰⁹ RICOEUR, P.: “*La métaphore et le problème central de l’herméneutique*”, *Revue Philosophique de Louvain*, 70, 1972.

metáfora um elemento que contribui para a sua autocompreensão, para a expressão da sua configuração peculiar e a fonte de constante atualização para o nosso conhecimento do mundo e de nós mesmos.

Ricoeur já tinha exposto em “A metáfora e o problema central da hermenêutica” em que medida seria lícito tratar a metáfora como uma obra em miniatura. A resposta a esta questão ajuda-o a formular a seguinte ideia, ou seja: *“em que medida os problemas hermenêuticos suscitados pela interpretação dos textos podem ser considerados como a extensão em grande escala dos problemas condensados na explicação de uma metáfora local ou de um texto dado?”* A sua resposta aparece através do analisar e apresentar as propriedades gerais do discurso que se concentram em torno de seis momentos fundamentais, chegando à conclusão de que a metáfora, ao pertencer ao plano da enunciação, ao plano da frase, deve considerar-se como um pequeno discurso e, por isso, uma obra em miniatura. *“Uma metáfora é uma obra em miniatura? pergunta Ricoeur- e uma obra, digamos um poema, pode ser considerado como uma metáfora mais extensa ou suspensa? A resposta a esta primeira questão exige uma elaboração prévia das propriedades gerais do discurso, se for verdade que texto e metáfora, obra e palavra, caem sob da mesma categoria, a do discurso”* (IBID).

A metáfora convida-nos a passar do lógico ao ontológico, do unívoco ao plurívoco, da palavra à frase e desta à obra. Ocorre nela uma vontade de sentido que transborda a sua atribuição a uma unidade com limitações extensivas (palavra, grupo de palavras, frase). Por esta razão, a metáfora interessa não apenas àqueles que se ocupam do discurso poético, mas também aos que investigam o modo de ser do discurso especulativo e do discurso da metafísica. A metáfora está presente em todos eles, gerando uma espécie de interseções de discursos muito benéficos para o discurso filosófico. A filosofia também estimula esta intersecção das esferas de discurso apoiando-se no elemento metafórico e dá origem a uma teoria geral das suas interferências. A enunciação metafórica implica sempre uma exigência de elucidação. Com respeito às virtudes semânticas desse discurso metafórico há que dizer que estas se oferecem a outro espaço

de articulação próprio do discurso especulativo. Com isso se demonstra que: *“o discurso especulativo tem a sua possibilidade no dinamismo semântico da enunciação metafórica e, por outro lado, que esse discurso tem caráter de necessidade em si próprio, no pôr em prática os recursos da especulação conceitual que, sem dúvida, dependem do próprio espírito e que são o próprio espírito a refletir sobre si.”*¹¹⁰. A especulação prolonga a semântica do discurso poético mas à custa de uma transformação profunda deste discurso. E, inversamente, a articulação conceitual própria do discurso especulativo encontra a sua possibilidade de funcionamento mais efetiva na semântica da enunciação metafórica.

Este dinamismo está na base do próprio discurso especulativo, que oferece ao desenvolvimento de um sentido novo um espaço conceitual que se esboça metafóricamente. O especulativo é a condição de possibilidade do conceitual já que expressa a sua sistematicidade num discurso de segundo grau. O discurso especulativo cria o horizonte no qual a intenção significativa de todo conceito se distingue de qualquer explicação que parta da imagem. Compreender uma expressão não equivale a descobrir imagens. Desta forma, apreciamos, como sendo a principal diferença entre a ordem conceitual e a metáfora, o facto da primeira ser capaz de criar um sistema, libertando-se do jogo da dupla significação e do dinamismo semântico da ordem metafórica. Isto não significa que a ordem conceitual destrua ou anule o metafórico. Ricoeur pronuncia-se a favor de um universo de atrações e repulsões criadoras, de interações e interseções, nos distintos modos de discurso. A atração que o discurso especulativo exerce sobre o metafórico fica patente através da interpretação. A enunciação metafórica deixa em suspenso o segundo sentido e apenas mediante a interpretação racionaliza a experiência que chega à linguagem através do processo metafórico.

Ricoeur aposta num estilo hermenêutico novo, que responde em simultâneo às peculiaridades de ambos os discursos sem os anular em

¹¹⁰ RICOEUR, P.: *La métaphore vive*, Éd. du Seuil, Paris, 1975, p. 375. (Doravante, MV).

que o conceito de interpretação muda por completo. *“A interpretação é, portanto, uma modalidade do discurso que opera na interseção dos dois campos, o metafórico e o especulativo. É, conseqüentemente, um discurso misto que, como tal, não pode deixar de experimentar a atração das duas exigências rivais. Por um lado, quer a clareza do conceito; por outro, tenta preservar o dinamismo da significação que o conceito fixa e imobiliza”* (MV, 383).

A reivindicação deste novo estilo hermenêutico ilumina e reforça a noção de metáfora viva, alma da obra ricoeuriana. A metáfora não é viva só porque vivifica uma linguagem constituída também e sobretudo, – e isto é o mais importante para o discurso da filosofia – porque é quase como uma intimação a um “pensar mais” no plano concetual. Este imperativo a “pensar mais” justifica o interesse que a filosofia colocou na metáfora viva como um de seus elementos característicos e ainda mais paradigmáticos do seu modo de ser, sendo ao mesmo tempo, a alma da interpretação.

A interseção do discurso poético e do especulativo é inevitável para explicar a configuração do discurso filosófico. A única possibilidade de tocar no ser das coisas é apelar ao dinamismo semântico da enunciação metafórica. Ela “leva mais além” do dado e do construído num discurso sem figuras, catapultando-nos por cima da barreira da linguagem neutra das descrições comuns, por cima do gênero redacional normalizado que emprega a filosofia para falar de si mesma. O destino “poético” da palavra constitui a possibilidade do “especulativo”, que se ultrapassou na renúncia expressa a uma referência vigente no modo de perceber e conhecer. Deste modo, se garante a livre significação de um dizer e pensar que é o único critério da própria verdade. A razão especulativa, perdida na via larga de uma metafísica com aspiração de saber científico, só poderá reencontrar-se na linguagem, para a qual deve se colocar “a caminho”. Até mesmo o conceito encontra a sua possibilidade real na semântica da metáfora. Toda a articulação concetual que caracteriza o discurso especulativo descobre no funcionamento semântico da enunciação metafórica a sua possibilidade. O valor da metáfora não está só

na significação literal do enunciado, na interpretação “objetiva” desse enunciado construído para significar, mas sim na interpretação metafórica, que possibilita a existência de palavras e expressões nascidas para criar sentido, algo mais do que o homem pode escrever sem se sentir insatisfeito e tão limitado, como nunca será o seu pensamento. A aquisição da significação não pode ser concetual pois nasceu do intercâmbio entre dois modos diferentes de leitura. O que resulta deste choque semântico é uma “exigência de conceito” e não um saber por meio do conceito. O discurso especulativo está em dívida com o discurso poético mas isso não significa que ambos se possam confundir por esta possível interseção.

A metáfora pode ser resgatada do seu antigo contexto e ser relida num sentido completamente diferente num novo contexto. Ela conduz-nos a uma meditação perene sobre a polissemia do ser e torna-nos conscientes de que pensar não é poetizar. Neste ponto Ricoeur distancia-se de Heidegger: não toma em consideração o seu desejo de romper com a metafísica, nem o “salto” fora do círculo (fora da clareira do bosque) que exige o pensamento poetizante. Heidegger encerra a história anterior do pensamento ocidental na unidade “da” metafísica, em benefício da inovação que se atribui a si mesmo. Esta unidade é uma construção do pensamento heideggeriano destinada a justificar o avanço do seu próprio pensamento. O pensamento da tradição ocidental não é monocromático e uniforme. Defini-lo assim é optar por um suspeito reducionismo que costuma terminar numa autodefesa da própria filosofia como superação da anterior. Paul Ricoeur advertiu deste perigo: *“Julgo que chegou o momento de deixar a comodidade, convertida em pureza de pensamento, e de englobar sob uma só palavra -metafísica- todo o pensamento ocidental”* (MV, 421).

A metáfora, tal como o mito ou o texto, é uma forma de expressão que necessita de um trabalho interpretativo para desvelar os seus sentidos pois apoia-se e manifesta-se através de uma literalidade que esconde um sentido figurado, objeto da hermenêutica. Estas formas

de expressão não são indiferentes ao modo de ser do discurso filosófico nem à possibilidade de que este seja interpretado e compreendido. Também a hermenêutica não resulta um fenómeno alheio ou estranho mas sim de algo muito próximo. O recurso à metáfora ou ao símbolo tem algo que sempre resultará surpreendente e chamativo. Talvez porque ambos permanecem sempre opacos ao serem dados por um sentido de segundo grau que tem na base uma significação literal. Talvez pela contingência que os caracteriza, prisioneiros e à mercê do carácter das distintas línguas e culturas. Ou, mais ainda, porque a sua interpretação é sempre problemática, porque gera um conflito de interpretações que abre o caminho a um pensamento que procura ir “mais além”, transcendendo o plano físico para nos elevar a um plano metafísico.

2. Metáfora e metafísica: Martin Heidegger

A própria morfologia de ambas as palavras aponta na direção de partilharem aquilo a que poderíamos chamar a “função *meta-*”, encarregada de “nos levar mais além”. Historicamente a Metafísica depreciou o emprego de metáforas pela mesma razão que afastou o discurso “literaturizado” para tratar dos problemas do Ser. Sendo uma das ciências mais antigas, a Metafísica encarregou-se de construir uma linguagem especializada, com conceitos como Ser, não-Ser, Deus, substância, etc., muitos deles nascidos da filosofia aristotélica, onde ocorre a gestão da mencionada ciência. Conceitos que irão inclusivé, ser utilizados pelos filósofos medievais que retomarão a metafísica numa perspectiva onto-teológica.

Face a esta realidade resulta, certamente surpreendente, que Heidegger, pensador crítico em muitos campos, afirmasse que “o metafórico só existe no interior da metafísica”. Ficava a tremer desta forma a tradição filosófica que tinha desterrado a metáfora do discurso metafísico, ao apostar no rigor expressivo do conceito. Agora o filósofo alemão não só

destacava a relevância filosófica da metáfora como também indicava que o ninho das verdadeiras metáforas, das metáforas plenas de significação e sentido, estava escondido no interior do discurso metafísico.

Este desafio será retomado, entre outros autores, por Paul Ricoeur e Jacques Derrida, como logo veremos. No caso de Ricoeur, foi a preocupação pela recuperação do sentido originário e vivo das metáforas que o leva à reflexão sobre o binómio “Metafórico e Metafísico”, dedicando-lhe uma epígrafe da “*Metáfora viva*”.

Esta proposta transgressora de Heidegger figurará como ponto de partida e cimento do novo pensamento hermenêutico sensível ao valor filosófico da metáfora.

Na realidade, ao recuperar a metáfora como uma peça imprescindível do pensamento metafísico (Heidegger) reivindica o carácter transgressor não só da metáfora mas também da própria metafísica. Nas suas origens, a metafísica havia sido transgressora frente às categorias que pensavam a realidade a partir do cosmos. O ponto de vista da filosofia presocrática, que tinha a “*physis*” como referência central, ficava transcendido e superado ao pensar na realidade a partir de outro nível ontológico, desde esse outro mundo conceitual ao que Platão chamaria o “*Mundo Inteligível*”. A metafísica ocidental de cariz platónico, que se prolonga e transforma inevitavelmente com o pensamento cristão, anima um movimento intelectual no qual a alma se afasta do visível para alcançar o invisível, lugar recôndito onde se encontra a verdade e o conhecimento. Uma transposição totalmente afim do movimento interno da metáfora que nos conduz do sentido próprio até a um outro figurado.

É este sentido figurado que interessa trazer para a filosofia porque a ele está associado o fenómeno da inovação semântica que o filósofo procura. Desta forma quando Heidegger nos fala em *Unterwegs zur sprache* (*A caminho da linguagem*) do valor filosófico da metáfora, em oposição ao seu valor estético ou ornamental como um tropo retórico-literário, dirá que a metáfora mais autêntica é a que “*desvela a visão mais ampla*”, aquela que consegue que “*a palavra renasça partindo da sua origem*” e “*faça apare-*

cer o mundo"¹¹¹. Uma concepção que Ricoeur incorporará na sua noção de "metáfora viva" (MV 361).

Depois de apresentar no capítulo precedente a concepção de Heidegger sobre a linguagem, estamos em posição de compreender a verdadeira dimensão da metáfora, que contribui notavelmente para as metamorfoses que sofre a linguagem ao afastar-se do homem e acercar-se ao Ser. Heidegger comete a destruição da linguagem humana e das suas tradicionais funções, ao colocar o olhar num horizonte filosófico muito mais ambicioso: estabelecer a linguagem como a voz do Ser. Desta forma, a linguagem tradicional criada pelo homem para comunicar com os seus semelhantes dá lugar a uma linguagem que cria o homem porque é a voz do Ser, que se revela através desta linguagem poético-metafísica. Agora é o próprio Ser quem fala e cria o canal adequado para se desvelar através da linguagem. Por isso, as palavras gastam-se, submetem-se a um processo catártico para se despojarem das significações que tiveram durante séculos. Então, o filósofo convertido em verdadeiro expedicionário viajará no tempo para recuperar as significações originais das palavras, a força figurativa e metafórica de muitos conceitos que, como dirá Derrida, se gastaram, tal como acontece com uma moeda que passou de mão em mão. Importa, portanto, regressar à etimologia grega, inclusivamente à indoeuropeia, se com ela podemos recuperar o perfume originário do nosso falar e das nossas palavras. O objetivo é bem claro: deixemos falar as metáforas, deixemos brotar todo o aroma figurativo que sempre habitou no interior da linguagem metafísica e estaremos no caminho para recuperar a voz do Ser, daquele de que nos fala Heidegger, entre outras obras como em "*Was ist das die Metaphysik?*" a nova tarefa do pensamento é mostrar esta palavra do Ser, "*palavra ainda não-dita*", segundo a definição na *Carta sobre o humanismo*. Como temos tido oportunidade de ver, esta linguagem do Ser não tem uma significação humana e somente poetas e pensadores poderão envolver-se com ela e inclusive custodiá-

¹¹¹ HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Tübingen 1959, p. 207.

-la. O poeta nomeia o sagrado, o inominado, o inominável, através da linguagem metafórica e simbólica que cria. Também o filósofo, o verdadeiro filósofo, diz o Ser e mostra um mundo dotado de um novo sentido que só ele sabe captar através de uma linguagem que nos leva “*mais além*”, de uma linguagem metafórica.

No transcurso do diálogo intelectual estabelecido com Heidegger, Ricoeur comprova que a metáfora interessa não só aos que se preocupam com o discurso poético como também aos que estudam o modo de ser do discurso especulativo, do discurso metafísico. Na realidade, a metáfora é um património da linguagem e da criatividade humana e por isso chega a todas as modalidades discursivas, e também ao discurso da metafísica. Às vezes de modo inconsciente, porque o filósofo não pode prescindir de um mundo pleno de metáforas. Por vezes, o filósofo reivindica de modo consciente a interseção dos discursos para dar guarida à potencialidade da linguagem poética. Em particular, no último Heidegger encontramos uma vontade de criar uma filosofia que situe o pensamento especulativo em ressonância com o dizer poético. O que não significa que o pensamento especulativo esteja ameaçado por um retorno à poesia. Estamos diante de um pensador que acredita na metáfora do filósofo porque reivindica a autenticidade criativa. Neste sentido, a metáfora não é um mero adorno dentro do discurso metafísico mas sim uma via para chegar ao ser através da palavra autêntica. O discurso especulativo e o poético necessitam um do outro porque, tal como Heidegger havia escrito na *Carta sobre o humanismo*, são os pensadores e os poetas os vigilantes dessa morada do ser que é a linguagem.

Por esta mesma razão, defendera o filósofo que ao poder imaginativo da poesia pensante, o poeta responde com o poder especulativo do pensamento “*poetizante*”. Aspeto com que coincidirá Paul Ricoeur. Para o filósofo francês, “*o pensamento especulativo usa recursos metafóricos da linguagem para criar sentido e assim responder à exigência da ‘coisa’ que importa dizer por meio de uma inovação semântica*” (MV, p. 395). Procedimento que

funcionará sempre que o pensamento especulativo não perder a sua força criativa, a sua ambição para pensar empregando uma linguagem que transmita autenticidade. Sendo assim, as metáforas do filósofo manterão uma raiz comum com as do poeta ao operarem como opções do mundo familiar e da linguagem ordinária, embora não possam nunca confundir-se com elas: “*Pensar não é poetizar*”. Assim explica Heidegger em *Was ist das die Philosophie?*, uma das obras do período final do autor: “entre os dois, pensamento e poesia, reina um parentesco profundo, pois os dois estão ao serviço da linguagem e se multiplicam por ele. Contudo, entre os dois persiste ao mesmo tempo um abismo profundo, porque ‘ambos vivem nos montes mais afastados’”¹¹².

Esta autenticidade especulativa constrói-se a partir de uma linguagem sempre nova, onde a metáfora desempenha uma função vivificadora. Não é possível incorporar constantemente neologismos ou outras figuras da linguagem mas, em troca, importa deixar-se levar através da linguagem pelas metáforas que criam renovadas paisagens especulativas.

Neste processo reconhecemos a interseção entre o discurso especulativo e o poético, ao qual Heidegger dedica a segunda lição de *Was heisst Denken? (Que significa pensar?)*. Ao relacionar a poesia com o pensamento (Heidegger) apresenta-nos a chave principal que lhe serve para responder à pergunta “*Que significa pensar?*” O horizonte que podemos alcançar, se antes reconhecermos que “*para sermos capazes de pensar é necessário antes que aprendamos a pensar*”. Para superar este defeito, que não tem data histórica precisa, devemos colocar-nos num caminho, tentando que no nosso percurso não passemos por cima das coisas, traindo-as na precipitação. *A caminho, mas até onde? Pois a caminho de aquilo que nos atrai destruindo-nos*¹¹³. Na nossa condição de caminhantes, de nos dirigir-

¹¹² HEIDEGGER, M.: *Was ist das die Philosophie?*, Neske, Tübingen 1956, p. 45.

¹¹³ HEIDEGGER, M.: *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1954, p. 19.

mos para aquilo que nos atrai e dá sentido à nossa verdadeira essência itinerante, num roteiro que abrange também o reino do pensar. Pensar não é um estado definitivo mas apenas uma atividade permanente do homem que nos deve levar ou colocar no caminho até às coisas, através da linguagem. A linguagem é uma direção inequívoca do caminhar, é o dizer do pensar. Onde existe uma palavra pronunciada e uma linguagem, existe uma tendência do homem para cumprir a sua essência: caminhar até à linguagem. Uma linguagem que tem a metáfora como centro e paradigma do discurso, sobretudo quando este tem aspirações metafísicas e mantém uma vivência e uma abertura que nenhum dicionário poderá suspender.

O discurso filosófico é, certamente, um discurso complexo, uma entidade fugidia e problemática. Um discurso que busca o conceito mas que não pode liberta-se da metáfora, do equivalente e de outros elementos da vida quotidiana.

Um discurso em contínua tensão entre a universalidade a que aspira, legitimamente e a subjetividade que está impressa em cada um dos filósofos. Um discurso, enfim que, para ser interpretado, exige a elaboração de outro discurso de um filósofo sobre o filosofar. Um discurso que aspira a elevar-se acima dos limites da linguagem, razão pela qual lança mão da metáfora e de todos os elementos expressivos e lexicais que permitam nomear o ser recôndito das coisas. Esta é a utopia perene da filosofia: descobrir uma palavra que possa referir-se ao pensar e ao ser pensado sem se sentir insatisfeita consigo mesma. O desejo é sempre o mesmo: conduzir a filosofia através de um discurso aberto ao mundo que sublinhe os limites da palavra convencional neste mundo onde a metáfora oferece enormes possibilidades. A metáfora conta com espaços inexplorados a que Heidegger, Ricoeur e Derrida tentarão recorrer. Três autores que analisaram, cada um a partir de uma perspectiva própria, a vizinhança e a vigência dos fins da metafísica e da metáfora para chegar ao ser. No caso de Derrida, para questionar a metafísica ocidental desde as suas próprias bases.

3. Uso e abuso da metáfora

Terá sentido falar hoje de metafísica? Será a ontologia que podemos perceber no alvorecer do novo milênio algo mais do que uma hermenêutica? São perguntas como estas que levanta o filósofo francês Jacques Derrida, que defendeu a necessidade de desconstruir a linguagem para superar uma metafísica caduca, a metafísica da “*presença*”. Pela radicalidade com que revê a tradição filosófica ocidental, Derrida enquadra-se na mesma linha dos herdeiros da filosofia nietzscheana. O seu objetivo era superar a metafísica ocidental, construída pelo pensamento platônico e cristão; a superação de uma metafísica ontoteológica desencorajante para o homem. Seguindo Heidegger, Derrida afirma que a ontoteologia marca a orientação da metafísica que, ao interrogar-se pelo sentido do ser, tem como horizonte e principal referência o ser supremo e Deus, como fundamento e causa de todo ente.

Propõe-se (Derrida) derrubar uma construção de muitos séculos correndo os seus alicerces e superando, se for preciso, o próprio Heidegger, embora permaneça ainda imerso nessa linha de pensamento. A sombra de Heidegger é alargada e a sua marca torna-se profunda. Foi ele quem, com a intenção de responder à pergunta que se interrogava pelo sentido do ser, renunciou à metafísica como sendo uma obra teórica, organizada em torno da presença como lugar privilegiado. Porque o pensamento representativo se limitou a oferecer uma reflexão sobre o sentido do ser, considerado como ser do ente, base de uma interpretação orientada pelo conceito da presença e expresso através de uma linguagem concetual. Uma linguagem que Heidegger tenta destruir para suplantar a velha metafísica. As palavras rompem-se, despojam-se dos seus significados tradicionais, criam-se neologismos, buscam-se as significações originais contidas na etimologia. A voz do Ser necessita de uma nova linguagem. Nela se incorpora a metáfora como uma das modalidades da inovação semântica de maior envergadura. Contudo, esta destruição limitada de Heidegger é superada pela desconstrução de Derrida, tal como nos apre-

senta em seu trabalho *La mythologie blanche*, um ensaio com o subtítulo *La metáfora no texto filosófico*.

A preocupação inicial de Derrida é saber se haveria múltiplas metáforas no texto filosófico, de que forma se apresentam e se podem ser consideradas partes essenciais ou acidentais do discurso. A primeira certeza que conseguimos obter neste sentido, diz-nos que “*a metáfora parece comprometer na sua totalidade o uso da linguagem filosófica, nomeadamente o uso da língua chamada natural no discurso filosófico, isto é, da língua natural como língua filosófica*”. E, a par desta primeira certeza, surge o primeiro obstáculo: só através de metáforas é possível falar da metáfora filosófica. Razão porque (Derrida) recomendará desde os primeiros passos do ensaio, substituir o termo: uso da língua filosófica pelo termo “usura” para se referir ao papel da metáfora dentro dela. “Usura” da força filosófica desta figura; “usura” que será a alma da metáfora filosófica e a sua própria estrutura. Estamos, tal como nos tinha anunciado, diante de uma metáfora para falar da metáfora. “*Em que consiste esta ‘usura’ ?*”

Derrida reflete sobre um fato certamente chamativo: quando analisamos o discurso filosófico, o discurso da metafísica, comprovamos que os conceitos filosóficos esconderam, até a fazerem desaparecer, a figura sensível a partir da qual nasceram. Esta é, certamente, uma das primeiras perversões da linguagem metafísica: “*as noções abstratas escondem sempre uma figura sensível*”¹¹⁴. O problema está em saber se esta ocultação da figura sensível, que está na origem do conceito metafísico, é ou não premeditada. Se dirigirmos o nosso olhar para a história da língua metafísica comprovaremos o seu esforço para eliminar a sua eficácia através da “*usura da sua imagem*”.

Esta usura teria um duplo alcance: por um lado, existe uma ocultação, um apagar premeditado; mas por outro, aparece o resultado de uma mudança que faz frutificar a riqueza primitiva e reporta benefícios

¹¹⁴ DERRIDA, J.: “La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique”, en *Marges de la philosophie*, Éd. Minuit, Paris, 1972, p. 249.

inegáveis, obtidos através de mais valias linguísticas, através do jogo de dois sentidos convergentes (literal e figurado).

Desta forma, o que descobrimos a partir desta denúncia de inautenticidade é o desejo de salvar a virtude original da imagem sensível, deteriorada pela história do conceito, aceitando, como também o fazia Heidegger, a destruição da linguagem dos homens para alcançar a linguagem do ser. Há que ter em conta que o sentido primitivo permanece sempre o mesmo, ainda que esteja encoberto e que possa ser rastreado através da investigação etimológica. Através destas análises descobrimos a degradação que se produz ao passar-se do físico ao metafísico. Não é que o sentido original e primitivo, sempre de caráter sensível, tenha sido uma metáfora, mas constui uma figura transparente, fiel ao sentido da figura sensível. Quando o discurso filosófico lhe dá cobertura e a coloca em funcionamento, é quando esta figura se converte em metáfora. No transcurso deste processo, esquece-se o seu primeiro sentido com o deslocamento que ele realiza para se converter em metáfora. Esta é a dupla eliminação a que se refere Derrida. Ora isto permite-lhe considerar a filosofia como um processo de metaforização que se apodera de si mesmo. A cultura filosófica é uma cultura corroída pela própria estratégia dos metafísicos de escolher as palavras mais utilizadas da língua natural para economizar esforços, para ocultar a sua imagem e a converter numa nova figuração. Por isso, *“somos metafísicos sem o saber dada a proporção da usura das nossas palavras”* (Op. Cit., pp. 251-252). As consequências que podemos tirar desta última constatação, que afetam a própria raiz do discurso filosófico, poderiam derivar dum ceticismo que negaria a possibilidade do filosofar de modo criativo, ou conduziria a pretensão de derrubar todo o edifício filosófico herdado. As razões para preferir esta última opção seriam legítimas tendo em conta que a linguagem nunca é neutra mas sim que a recebemos a transbordar de condicionamentos e preconceitos que limitam a liberdade criativa do filósofo. Encerrado no cárcere de seu próprio linguajar, ao filósofo só lhe restam duas possibilidades: a desconstrução-destrui-

ção da linguagem filosófica tradicional ou o silêncio. Jacques Derrida opta pela primeira.

O labor do leitor de filosofia é o de restituir o sentido primitivo apesar da intenção “*premeditada?*”, da metáfora metafísica de inverter todo sentido, apagando uma quantidade notável de discursos sensíveis. A crítica mais impiedosa dirige-se a esses metafísicos que procuram escapar do mundo das aparências e que, não obstante, não se inteiram de que estão condenados por essa mesma intenção de ocultação a viver num mundo alegórico e inautêntico. São poetas tristes, recolhedores de fábulas das quais retiram toda a sua cor, cultivadores que são de uma “mitologia branca” (Cf. op. cit., p. 253). A metafísica apagou as pegadas fabulosas que a produziram e agora é uma inscrição em tinta branca, uma mitologia branca que reflete uma cultura assente no *logos* como uma forma universal: a cultura ocidental.

Esta crítica da linguagem filosófica é feita a partir de uma posição simbolista que coloca às claras a afinidade entre o metafórico, o simbolismo e o romantismo da tradição hermenêutica. A tarefa agora é desconstruir os esquemas metafísicos e retóricos para inscrevê-los de outra maneira. Desta forma poderemos compreender as exigências históricas que deram lugar a que o discurso filosófico substituisse os títulos metafóricos dos seus conceitos. Uma tarefa diante da qual Ricoeur se mostra cético pois *como retornar à origem remota de onde nasce a metáfora para lhe devolver a sua vitalidade perdida?*

O que ressalta como valor da “usura” atribuída à metáfora não é tanto o deslocamento, a rutura e a reinserção de um sentido em sistemas heterogêneos, mas a erosão progressiva de uma perda semântica regular, de um esgotamento do sentido primitivo. O conceito de “usura”, tal como o maneja Derrida, corrobora a tendência geral do processo metafórico para se expressar seguindo os paradigmas da moeda, do metal, do dinheiro, do ouro e da usura. Trata-se de um intercâmbio analógico entre duas regiões: a da linguagem e a do económico. Um entrecruzamento de campos que não passou despercebido a Marx, Freud e Nietzsche,

os três pensadores que Ricoeur batizou como hermeneutas da suspeita. Basta recordar como para este último autor *“as verdades são ilusões de que se esqueceu o que são, metáforas que foram usadas e que perderam a sua força sensível (...), moedas que perderam a sua impressão e que, a partir deste momento, entram em consideração, já não como moedas mas como metal”*¹¹⁵. Desta maneira, a questão da metáfora pode derivar-se tanto de uma teoria do valor como de uma teoria do significado.

O problema seria, considerado com a intenção reiterada de apagar a imagem original da figura sensível, como descodificar a metáfora no texto filosófico. Confrontamo-nos, como já foi indicado, com a impossibilidade de falar da metáfora sem recorrer a outra metáfora. Um segundo problema tem relação com a incontável variedade de metáforas pertencentes aos mais diversos campos.

Além de que seria necessário distinguir a metáfora das outras figuras da linguagem que se relacionam e, amiúde, se confundem com ela no âmbito de uma teoria dos tropos e com a tropologia geral. Também haveria que distinguir dentro do discurso filosófico se as suas metáforas são poéticas e, portanto, ornamentais, ou filosóficas. E inclusivamente, poderíamos aspirar a tentar agrupar as metáforas em atenção às ideias que expressam. Todas estas dificuldades para estudar o lugar da metáfora dentro do discurso filosófico tornam-se quase insuperáveis quando o que se analisa são tropos arcaicos, reconvertidos em conceitos filosóficos ou que se tenham “lexicalizado” e tenham ficado presos nas páginas do dicionário.

Quanto ao conceito, seja ele ou não uma figura sensível mascarada, o certo é que não podemos fechar os olhos à sua existência. Fazê-lo seria a mesma coisa que tentar esquecer a tradição secular que conforma o pensamento ocidental. O destino da metáfora está indissolivelmente unido ao do conceito. Estamos perante duas formas discursivas que convivem

¹¹⁵ NIETZSCHE, F.: *Le livre du philosophe*, Éd. Aubier-Flammarion, Paris, 1993, pp. 181-182.

numa tensão criadora no interior do texto filosófico. Derrida é partidário da substituição da oposição clássica da metáfora e do conceito por outra articulação que impeça uma redução do saber e uma ideologia fantástica da verdade. Uma articulação que evite toda a metafísica que nasceu a partir desta oposição e que reconheça, ao mesmo tempo, a existência do próprio conceito de metáfora, um conceito que tem uma história, dá lugar a um saber, possui umas regras internas de funcionamento, etc.

A filosofia da metáfora que Derrida concebe é, antes de tudo, uma simbologia plural, que escapa a qualquer sintaxe fechada e gera um texto que não se esgota na história do seu sentido, na presença do seu próprio tema. É uma metafórica aberta aos seus próprios desvios, graças ao facto de não se esconder de si mesma, aquela que constrói a sua destruição indefinidamente. Tal autodestruição tem tomado, segundo nos diz Derrida, dois caminhos diferentes: um dos quais *“segue a linha de uma resistência à disseminação do metafórico numa sintática que comporta no início uma perda irredutível de sentido: é a influência metafísica da metáfora no sentido do próprio ser”*¹¹⁶.

A metáfora é entendida agora como algo que deve retirar-se do seu ser mais íntimo para aí encontrar a origem da sua verdade. Não assistimos à morte ou desaparecimento da metáfora mas sim a uma espécie de *“anamnesis”* interiorizante, a um caminho interior, caminho de volta, fruto do desejo filosófico de dominar o desvio metafórico entre a sua origem e a sua realidade atual. Pode ser que a metáfora seja considerada pela filosofia como uma perda provisória de sentido, pelo menos do sentido concetual ao qual a tradição ocidental deu prioridade. Mas este desafio converte-se na base do dinamismo filosófico, porque aponta para uma recuperação circular do sentido originário que perdeu o laço metafísico com a realidade. Esta consideração ambivalente contribui para criar uma ambiguidade importante em relação com o seu valor

¹¹⁶ DERRIDA, J.: “La mythologie blanche”, p. 315.

filosófico: desafia a intuição, a consciência e o conceito, mas é cúmplice desta ameaça que desafia o ser e supõe um regresso a si mesmo através da função do semelhante. O segundo caminho da autodestruição da metáfora estaria caracterizado pelo facto de que ao manifestar-se, o ser, deixa de ser. O seu “*desgaste*”, evidencia-se tal como o de uma moeda que se gasta quanto mais se usa, quanto mais circula de mão em mão. Neste sentido, poderíamos aplicar para a metáfora a mesma ideia que Marx aplicou para a sociedade capitalista: a metáfora leva dentro de si o germén da sua própria autodestruição.

Uma morte que é também a morte da filosofia que a usa para que uma e outra vez possa renascer das suas cinzas.

O problema da metáfora é seu caráter escorregadio e fugaz. Por um lado, tal como nos diz Derrida, “*não posso tratar dela sem a albergar*”. Mas, ao mesmo tempo, a metáfora é um veículo que segue à deriva no interior dos nossos discursos, esquecendo na maioria dos casos as normas de circulação mais elementares. Não se ajusta às leis da lógica, do discurso, às regularidades da semântica e das sintaxes. Inclusive obriga-nos a ter que falar metaforicamente para predicar sobre ela. Não há nada que não passe através dela e por meio dela. Porém na medida em que seu modo de ser transborda todo o limite, a metáfora é também um “*retraçar*”. “*O seu retraçar seria então a forma paradoxal de uma insistência indiscreta e transbordante, de uma remanescência superabundante, de uma repetição intrusiva, deixando sempre um traço suplementar, de mais uma volta, de um re-torno e de um re-traçar (re-trait) o traço (trait) que foi deixado nesse mesmo texto*”¹¹⁷.

Assim pois, o conceito de “*retraçar*” (re-trait) conserva um fundo comum ao de “*desgaste*”, mas diferente; o primeiro não destaca um aspeto negativo emergente (erosão, desgaste) mas sim positivo (de re-construção ou re-toma). Aí reside a ambivalência da metáfora que nos apresenta Derrida: por um lado, ela tem a ver com o fenómeno

¹¹⁷ DERRIDA, J.: “La retirada de la metáfora”, en *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Ed. Paidós, Barcelona 1989, pp. 37-38.

do desgaste, com o uso e, quiçá, também com o abuso da metáfora; mas por outro lado, é um elemento aparentado com a usura. Este aspeto último, que supõe a insistência nos valores positivos da metáfora já que a usura dá lugar a certas mais valias, a certos ganhos de valor semântico. Na medida em que a metáfora se encorporase no discurso metafísico, a maior parte das vezes contra a vontade dos próprios metafísicos ou bem como uma sobrevivente, uma relíquia do passado que podemos reconhecer através do seu traço original, da sua origem sensível, Derrida pode afirmar que o *“maior metafísico é também o maior “usurário”*.

Seja como for, o certo é que desde qualquer uma das três posições analisadas, Heidegger, Ricoeur ou Derrida, a metáfora está inevitavelmente unida ao destino do discurso filosófico. Um discurso que tem que enfrentar permanentemente a utopia de uma língua sem fronteiras, de um linguajar que significa muito mais do que aquilo que se pode expressar com palavras, sejam estas da linguagem vulgar ou filosófica. A tentação de considerar a metáfora, amplamente cultivada pelo discurso poético, é certamente grande. Mas, *por que não fazê-lo de forma expressa, se como vimos ela está, continuamente embora contra a vontade dos metafísicos, no interior do seu discurso? Em vez de a afastar, não seria já tempo de a aproveitar a favor de uma inovação semântica que nos permita ir sempre para além do sítio onde nos encontramos?*

Este é, certamente, o desafio que estes três filósofos aceitam ao prestar atenção à metáfora, situada na interseção do discurso especulativo e do poético. Um fenómeno cujos efeitos são impossíveis de controlar de maneira absoluta porque tem vida própria, umas potencialidades que transbordam a lógica da razão exata, da língua perfeita com a qual às vezes sonhou a filosofia. A metáfora, vimos, vivifica a linguagem através de um *“pensar mais”*, muito benéfico para a filosofia, o que justifica plenamente o interesse mostrado pelos filósofos do século passado e deste século XXI, no qual negamos acreditar que tudo tenha sido ou esteja dito.

(Página deixada propositadamente em branco)

EPÍLOGO • ELOGIO DA FELICIDADE SUSTENTÁVEL

A constelação de pensamentos que nos conduziu até aqui permitiu-nos contemplar os limites de um caminho que é a nossa própria vida. A condição humana, a tarefa de chegar a ser homem, a educação ou essa formação moral que nos faz responsáveis por nós e pelos demais... Tudo na nossa vida é caminho. Caminho que se inicia quando nascemos e que não termina nem sequer com a morte porque o amor, segundo vimos, é mais forte do que a morte.

A nossa época tem-nos colocado diante de complexas encruzilhadas neste longo caminho que chamamos “a história”. É nosso dever pensá-la criticamente para tratar de acertar com a estrada que nos conduz ao futuro. O nosso mundo tornou-se menor; o homem dispõe, como nunca, de possibilidades para se encontrar, para comunicar com seus semelhantes mas o seu coração tornou-se duro e aprendeu a ver sem olhar. Cada dia passam diante dos nossos olhos calamidades perante as quais nos tornamos insensíveis. Também temo-nos tornado solitários. Mas, em vez de procurar respostas no interior, exilamo-nos e evadimo-nos de nós mesmos. Permanecemos unicamente com a nossa razão ou talvez com a nossa sem-razão, temos erguido um muro intransponível, uma barreira que não deixa nem sequer entrar Deus. Temos deuses menores que não completam o vazio moral do homem mas ajudam a sobreviver. Ainda que pareçam de ouro, quase todos são feitos de barro.

Mas nem tudo está perdido. O homem contemporâneo experimentou como é incômodo esse conflito interior feito de palavras. O conflito das interpretações, a urgência da pergunta, a necessidade de falar com

sentido entre tanta coisa sem sentido. Há homens e mulheres do nosso tempo que têm conseguido pensar o dizer para dizer o que pensam. Têm-nos falado com uma nova linguagem, novas palavras, conceitos e metáforas para vencer a surdez do anonimato. Não sei se têm tido êxito porque as suas vozes ainda se ouvem. Nem sei tão pouco se este é o caminho do futuro *“quem sabe?”* O que sei, se é que sei, é que o homem do nosso tempo, é igual aos outros de todos os tempos, aspira a ser feliz, ainda que os passos dados para o alcançar sejam inapropriados.

A felicidade é o último do destino do homem e o tempo, o primeiro. Um caminho que todos queremos percorrer sem saber que direção tomar. Filósofos de todos os tempos quiseram iluminar este caminho. É uma nobre e bem intencionada tarefa que, sem dúvida, não exime o homem da responsabilidade de encontrar o seu próprio caminho. Podemos acompanhá-lo mas não podemos caminhar em seu lugar. A filosofia, com efeito, já disse muito, talvez tenha dito quase tudo, mas, o certo é que não alcançámos a felicidade. *“Acaso, é impossível ser feliz? ¿Somos mais ou menos felizes do que em qualquer outra época?”*

A primeira resposta a esta questão parece não oferecer nenhuma dúvida: ser feliz é impossível, pelo menos de maneira absoluta. Ninguém que seja plenamente sincero poderá gabar-se de ter alcançado a felicidade e, sem dúvida, todos tendemos para ela ou, para seguir a nossa metáfora da viagem, caminhamos atrás dela. Está aqui uma das notas essenciais de aquilo a que concordamos em chamar felicidade, mesmo que ninguém saiba muito bem onde ela se encontra.

A segunda questão, foi também contestada oportunamente por um dos autores clássicos da literatura espanhola Jorge Manrique, que nos recordou, desde as areias movediças do nosso parecer, que *“qualquer tempo passado foi melhor”*. *“Coitadinhos... Como estão iludidos!”* O homem não foi mais feliz no passado e também não o será no futuro. Não apenas porque o homem de qualquer época tem de enfrentar as circunstâncias para poder ser feliz, diante dos problemas e desafios de cada momento histórico, mas também e, sobretudo, porque a felicidade não pertence ao

homem mas sim aos homens. A felicidade, aquela a que podemos aspirar está indissolavelmente unida aos pronomes possessivos: é a minha, a tua, a nossa... É uma felicidade que pertence a um âmbito próximo, pessoal e nunca, desgraçadamente, nem universal nem universalizante. Devo aspirar ser feliz e a fazer felizes os que me rodeiam. A outra possibilidade demonstrou-se que não é apenas arriscada mas é inclusivamente temerária. Já conhecemos suficientes utopias e filosofias salvadoras do homem para que possamos ignorar que nenhuma doutrina filosófica pode redimir o homem.

Apesar de todas as considerações anteriores, creio firmemente que é oportuno continuar a escrever sobre a felicidade. Temos de incorporar, isso sim, a este conceito tão empolado um adjetivo que nos devolva os limites da realidade. Por isso, falarei da "*felicidade sustentável*" e fá-lo-ei com a clara consciência de que, sendo muito pouco o que posso dizer sobre um assunto tão debatido ao longo da história da filosofia e tão pessoal, algo se pode e se deve dizer para devolver ao homem (a todos os homens) um raio de esperança e um pouco de fé, nas suas possibilidades. A experiência reiterada dos desvios e extravios do nosso caminhar sobre a terra não é razão suficiente para abandonar o caminho.

A vida do homem é um contínuo peregrinar; deixar de caminhar significa deixar de viver. E isso, obviamente, é um atalho que conduz a um beco sem saída.

Dizia – e mantenho-o – que a felicidade absoluta é impossível de alcançar neste mundo, mas não aquela felicidade que foi chamada "*sustentável*". Este é um conceito que está na moda e, neste caso, "*bendita moda!*" Trata-se de aspirar a uma felicidade que, sendo fugidia como tudo na vida, pode, em troca, durar. A "*durabilidade*" faz da felicidade algo que vale a pena para nós e para os que venham depois e tenham idêntico direito de serem felizes, desfrutando dessas pequenas coisas que fazem do nosso mundo um local digno de ser vivido. É precisamente o gozo das pequenas coisas que, amiúde, proporciona esses momentos de felicidade que vão solidificando a vida. A felicidade deve ser portanto

“alcançável”. Quem espera possuir uma estrela para ser feliz, morrerá sem sê-lo porque os astros não cabem no bolso.

Não sei se é possível almejar ser feliz sendo solitário. Ainda que assim fosse, a pessoa feliz irradiaria felicidade, iria transmiti-la mesmo que não o quisesse, tal como a pessoa perfumada regala o seu aroma a todos os se aproximam dela. Uma das consequências secundárias mais apreciáveis da felicidade é que ela que nasce para poder ser *“compartilhada”* e por isso não será absoluta. Coisa diferente é que nascemos para sermos indivíduos e não massa, para desenvolvermos a nossa personalidade, única e intransferível e, por conseguinte, cada um deve encontrar o seu próprio caminho para ser feliz. Cada um é chamado a realizar-se plenamente, a imprimir à sua vida um cunho pessoal, que o torna um ser original.

Do que se trata, na realidade, é de aspirar à *“autenticidade”*. Somente assim poderemos sentir-nos à vontade conosco mesmo. A aparência habita no meio de uma mundaneidade tão atrativa como inautêntica. A chegada da fama, tem a mentira por perto. A aparência está decorada com sonhos vazios que se desvanecem pela manhã. Podemos criar uma vida tão superficial sem nenhuma autenticidade, acreditar nas nossas próprias mentiras, mas mais cedo ou mais tarde acabaremos por nos devorar e confundir. Por causa da vida, haveremos sempre de procurar os melhores bens, os valores mais elevados, as realidades intangíveis que sossegam a alma e curam as suas feridas.

Os bens materiais são condição necessária mas não suficiente. É preciso ter colmatado as necessidades prementes. A partir daí, cada qual deve estabelecer as suas prioridades recordando que, em geral, as coisas mais formosas não são possíveis de adquirir num hipermercado. As coisas materiais -e o dinheiro em particular é o símbolo de todas elas- são apenas um meio para alcançar um fim distinto. Mas trata-se de um meio perverso, que transtorna a relação entre meios e fins, tornando-se para muitos insensatos no único objetivo e fim da sua vida. É o Ter e não o Ser o verdadeiramente importante, neste caso contradizendo o refrão popular: *“Tanto tens, tanto vales”*. A verdadeira felicidade depende mais dos

bens imateriais ou espirituais ainda que eles necessitem de um elementar substrato material para poderem desenvolver-se. Existe uma felicidade de espírito e o que nela se trata é de garantir a sustentabilidade dos valores nos quais se apoia aquele conjunto de felicidades interiores que nos humanizam e nos fazem livres rompendo as cadeias do mundo e das suas servidões.

Ninguém é mais escravo do que aquele que decide permanecer ao serviço das coisas para encontrar a sua felicidade.

Entre estas felicidades interiores encontra-se a “*sabedoria*”. O gozo do conhecimento através do esforço intelectual. A cultura em todas as suas formas e, sobretudo a filosofia como fonte inesgotável do pensamento. Desde os primórdios da civilização humana o homem busca respostas, deseja por natureza saber, segundo expressou magistralmente Aristóteles no começo da sua “*Metafísica*”.

Quem sabe talvez seja este o primeiro tratado filosófico que expressa a necessidade de articular o desejo de saber de maneira ordenada e sistemática. Desde então o homem tem cultivado a sabedoria através das distintas fontes e modalidades do conhecimento: a razão, a fé, a sensibilidade, a experiência, a intuição, o sentido comum e a lógica. Caminhos todos eles ligados ao conhecimento e alguns deles destinados também à salvação do homem. É indubitável que o homem contemporâneo se encontra situado no vértice da pirâmide de secularização que começou com a modernidade filosófica. Mesmo assim, o filósofo tenta preencher o vazio de Deus, tarefa desproporcionada e que nenhum homem pode desenvolver na sua totalidade sem se sentir insatisfeito.

A sabedoria proporciona o “*equilíbrio*”, a paz interior e a exterior, dois aspetos de uma mesma realidade diretamente relacionados com a conquista de uma vida feliz. Descrevi no primeiro capítulo deste livro, ao falar de nossa condição de caminhantes, o primeiro de ambos os caminhos e quem sabe o mais difícil: aquele que conduz até nós mesmos.

É uma vereda, separada do ruído mundano, que implica o abandono desejado do mundo, para encontrarmos o nosso eu. Um caminho que

desemboca numa paragem à qual Demócrito chamou a “*tranquilidade do espírito*”, de que tão necessitados estamos. Um filósofo capaz de descrever a vida dos átomos, necessitou inevitavelmente de se instalar no silêncio profundo de seu mundo interior para permanecer como sentinela e escutar o rumor da vida.

O segundo caminho é o que conduz ao outro. Uma pessoa não se pode amar a si mesmo sem amar o outro que se cruza com ele no caminho da vida. Uma fraternidade que singularizamos em determinadas pessoas, distinguindo na enorme e heterogénea humanidade a pessoa amada ou aquela a quem entregamos o nosso afeto mais íntimo. Para o filósofo helenista Epicuro “*entre todos os bens dos quais se nutre a sabedoria para a felicidade de toda uma vida, o maior – paradoxalmente – é a aquisição da amizade*”. Pode ser que a condição humana seja itinerante, que nos obrigue a uma vida nómada, que nos torne peregrinos em busca de uma meta que nos transcende; pode ser que o caminho percorra ocasiões tortuosas e que esteja repleto de peregrinos; mas uma coisa é certa: enquanto percorremos esse longo caminho em espiral que conduz à morte – para uns – à vida – para outros-, não estamos sozinhos. Temos o outro, aquele com quem partilhamos numa variante qualquer do nosso caminho, as nossas penas e nossos deleites. O mesmo que nos permite saber quem somos e até onde podemos chegar. “*O ser humano!*” Tão capaz e tão incapaz, tão grande e tão pequeno, tão perspicaz e tão cego. Capaz de seguir em frente quando tudo está perdido e apenas o si mesmo permanece flutuando à deriva; capaz de se realizar no fracasso, tal como nos recorda Karl Jaspers, quando só existe à nossa volta morte e desolação. “*O ser humano!*”

Tão limitado como amante da liberdade, tão frágil como poderoso na sua determinação de alcançar a excelência. Somos tudo isso: um ramalhete de paradoxos; uma mente instalada numa cabeça dura; um feixe de sentimentos e um punhado de razões. Somos tudo isso e fomos desenhados para as alturas, ainda que, de facto, não consigamos levantar-nos do chão.

Por isso é necessário devolver ao homem a fé em si mesmo e nos demais seres humanos; devolver-lhe a esperança e a fé; falar-lhe de que é possível ser feliz. Não apenas nestes instantes fugazes nos quais nos fundimos com a natureza e nela encontramos a sensação que nos eleva e sublima. Esses momentos, nos quais compreendemos que a felicidade existe na realidade, tornam-se indício de que existe uma outra felicidade mais elaborada, fecunda e mais duradoura. A felicidade sustentável que um dia será a nossa, quando conseguirmos aprender a recuperar o valor das pequenas coisas que não estão na moda.

Entretanto *“caminheemos!”* Sómente assim poderemos encontrar-nos com esse menino que um dia fomos: nós mesmos. Delicado e inocente, governante supremo da república dos sonhos.

Lamentavelmente, não existem receitas para sermos felizes. Trata-se de uma aprendizagem contínua que se inicia tão depressa quanto seja possível de ser praticada para o resto da vida pois a felicidade, como a sabedoria, não tem idade. É preciso esquecer-se do tempo, ser jovem e ser velho. Na realidade, bastaria ser o mesmo; fórmula simples que não está ao alcance de todos, pois é preciso grandeza para que tudo resulte tão simples.

(Página deixada propositadamente em branco)

Marcelino Agís Villaverde - Professor Catedrático de Filosofia da Universidade de Santiago de Compostela e Tutor da UNED em Pontevedra.

Licenciado em Filosofia e Ciências da Educação pela USC em 1986.

Pós-Graduação em Paris e Chicago com P. Ricoeur (1989-90).

Professor convidado em diversas Universidades da Europa, América e Japão.

Desempenhou diferentes cargos académicos na USC, entre os quais a direção do departamento de Filosofia e Antropologia Social. Foi também vice-reitor do terceiro ciclo e extensão docente da USC entre 2002-2006.

É atualmente o decano da Faculdade de Filosofia da USC e o coordenador do Programa de doutoramento em Filosofia da USC.

Tem vários livros e artigos traduzidos em inglês, francês, português, russo e japonês.

É presidente da Sociedade Interuniversitaria de Filosofia (SIFA), da Sociedade Galega de Estudos Nipónicos e de *Galicia Milenio: Foro do Pensamento e Opinião*

Prémio extraordinário de Licenciatura e Doutoramento; recebeu recentemente os prémios de ensaio “Manuel Murguía” e o de Investigação em Humanidades “Concepción Arenal”.

Foi diretor da revista *Agora. Papeles de Filosofia* (USC).

Membro da Academia de Ciências de Lisboa (secção Letras) e da Academia Xacobeá.

Membro correspondente em Espanha do Fonds Ricoeur (Paris)



ΦDEIA

1 2



9 0

UNIVERSIDADE D
COIMBRA