

conhecedor da filosofia moderna, o seu pensamento é essencialmente onto-metafísico e acusa a clara influência sobretudo de Freud, de Nietzsche, de Heidegger e de Husserl.

Como emérito filósofo da ciência, se por um lado, fiel à ciência, afirma a positividade como essência de todo o existente, incluído o homem, a par da descontinuidade da história e das ideias, por outro, fiel à filosofia, ele sustenta a natureza finita e ontológica da positividade, a essência empírico-transcendental do homem, o carácter reduplicativo e de meta-linguagem das ciências humanas e finalmente a missão fundadora e reunificadora do homem enquanto sujeito da história.

Em suma, M. Foucault nem matou o homem, nem acabou com as ciências humanas, nem eliminou da história o homem.

AFONSO ROCHA

Sobre a razão patética

1. «Porque vivem os homens?»¹

A acreditarmos em Ernst Cassirer, o celebrado autor de *Filosofia das Formas Simbólicas* (1923-29), «homem», para o filósofo antigo Sócrates, era aquele ser que, a uma pergunta racional, pode dar uma resposta racional². Dois mil e quinhentos anos depois, talvez estejamos imensamente longe desta forma optimista de racionalidade, comumente sustentada e expressa no *zoon logon ekon* aristotélico, mas o convite que me dirigiram para falar neste momentoso encontro, na qualidade de representante da Filosofia, leva-me a presumir que se continua a esperar uma resposta racional.

De certo que uma resposta «racional» é aquela que leva a marca da *ratio*, justamente o distintivo do Homem, segundo esta tradição, mas é precisamente aqui, no que toca à razão ou à sua 'natureza', como até há bem pouco tempo soía dizer-se, que o filósofo de hoje começa a expor um certo mal-estar. Não será racional uma resposta como a do zoólogo britânico Desmond Morris, que nos diz que o homem — a centésima nonagésima terceira espécie de primatas — se distingue das restantes cento e noventa e duas pela sua nudez? Claro que uma proposta como a do «naked ape» tem a sua racionalidade, mas ao lançar-se a interrogação a um filó-

¹ O presente texto reproduz parte da nossa conferência pronunciada no I.S.E.T. de Coimbra, em Maio de 1996. Integrado numa série de conferências sobre o sofrimento, organizadas pela A.T.E.C., o tema que nos havia sido proposto foi: «Porque vivem os homens?». Ao longo do texto aludir-se-á, pois, a esta pergunta. Manteve-se no presente texto algum do óbvio tom da oralidade.

² Cf. ANCONA, C.; BETTI, R.; FABIETTI, U.; GIORELLO, G.; PAPAGNO, G. - «Homem». In *ENCICLOPÉDIA EINAUDI 5: Anthropos - Homem*. Lisboa, 1985, p. 175, texto que nos foi muito útil.

sofo espera-se que ele faça a pergunta de um lugar que não conheça a dissociação científica, que uma resposta como esta manifesta. Dir-se-á que é a essência do próprio perguntar que se passa a olhar de frente. Do perguntar com razão quanto da razão do perguntar.

Se nos situássemos na esteira da hermenêutica, um dos últimos continentes da filosofia contemporânea, deveríamos desde já acrescentar que este mergulho nas raízes do perguntar, o trânsito das perguntas aos enunciados motivantes é marca exclusiva da tarefa propriamente humana da compreensão³. Tarefa porém interminável, motivo que nos leva a dizer que o tradicional ideal omnicomprensivo, englobante, da filosofia, como se ela pudesse chegar a uma soma completa do saber, que Hegel hauria nas *Sumas* medievais, e que se repercutia no significativo título de Fichte *Doutrina da Ciência*, está definitivamente afastado. A filosofia, hoje, está mais ligada ao caminho para do que à posse da auto-compreensão enquanto plena transparência da Razão a si mesma⁴. Uma consciencialização afim far-nos-ia concordar com Marx, ao identificar a miséria da filosofia com a incapacidade, por ela revelada, em mudar o mundo. Mas é ainda este mesmo tipo de consciência que nos fará partilhar a convicção de que se a filosofia não transforma o mundo, pode porém legitimamente mudar a vida. Foi no interior desta convicção que acedemos ao presente desafio.

Uma vez que aludimos à vida (e pensamos na vida do homem), regressemos ao enquadramento do horizonte da antropologia, que é o que, em primeiro lugar, aqui nos traz. Se se não espera, pois, que a filosofia se resguarde além do esparrilhamento científico, mal andarão o filósofo que prefenda estar aquém, ignorando o tempo e o lugar da sua interrogação antropológica. O mesmo é dizer, no nosso caso, desprezando desres-

³ GADAMER, H.-G. - *Langage et Vérité*. Paris, 1995, p. 249. Trad. do alemão. «Ce premier pas de l'effort herméneutique, en particulier l'exigence de remonter lors du comprendre d'énonces aux questions motivantes, n'est pas un procédé relevant d'un artifice, c'est au contraire notre pratique qui nous est tout commune. Quand nous avons à répondre à une question sans pouvoir vraiment la comprendre, c'est-à-dire sans vraiment savoir ce que l'autre veut savoir, alors il nous faut manifestement chercher à mieux comprendre le sens de la question. Et ainsi nous demandons en retour pourquoi on nous demande cela. Ce n'est que lorsque j'ai compris le sens motivant de la question, que je peux commencer à chercher une réponse. Réfléchir sur les présuppositions que comportent nos questions ne relève absolument en rien d'un artifice. Il est au contraire artificiel de ne pas réfléchir à ces présuppositions. Il est tout à fait artificiel de se figurer que les énoncés tombent du ciel, et qu'ils peuvent être soumis à un travail analytique sans le moins du monde prendre en considération la raison pour laquelle ils sont énoncés, et en quelle façon ils sont une réponse à quelque chose. Ceci est l'exigence première, fondatrice, dont la portée est en vérité infinie, et qui est à satisfaire dans tout effort herméneutique.»

⁴ Cf. GADAMER - *Language*, p. 245.

peitosa e sobranceiramente o legado da ciência e da cultura mais modernas. Não se pense, porém, ser esta uma tarefa acessível, não tanto pela imensidade dos conhecimentos exigíveis (desígnio hoje em dia facilitado pelo 'pensamento' electrónico) quanto pela razão do facto, aparentemente paradoxal, que M. Heidegger — o responsável pela faceta moderna da antropologia filosófica instaurada na obra que dedicou a Kant e ao problema da metafísica (1929) — enunciava assim, reportando-se a Max Scheler: «Nenhuma época acumulou conhecimentos tão numerosos e tão diversos sobre o homem como a nossa (...) E no entanto, nenhuma época soube menos acerca do homem. Em nenhuma época nos surgiu o homem de uma maneira tão misteriosa»⁵. Quer dizer: se o desprezo pela informação (designadamente pelas ciências do homem) pode ser fatal à antropologia filosófica ater-se àquela não será menos letal se se elidir com isso toda a ocasião para um perguntar mais radical (que, por ser sempre situado, deverá tomar a sério este estado de ignorância antropológica), para uma verdadeira operação de radicação ou racional (no caso tanto faz, posto que este expediente matemático se ocupa com a descoberta da base conhecidas as potências ou os expoentes).

Está, desta maneira, enquadrado o convite para que também a filosofia se pronuncie, no caso sobre o sofrimento humano, em particular numa época, como é a nossa, em que a paciência do trabalho inquisitivo é subestimada pela urgência de uma vida acelerada. E isso, não, portanto, para que a filosofia o faça mediante a recapitulação de algumas conclusões conhecidas — por exemplo, a de que a psiquiatria foi a primeira a falar de sofrimento psíquico, ou de que se deve a Spencer e a Darwin a tese de que o sofrimento favorece a selecção e a espécie, ideia tão bem quista pela religião, ao ponto de alguns círculos religiosos se escandalizarem com a experiência de Stimson, em 1874, sobre a rainha Vitória, destinada à efectivação de uma parto sem dor, como se fosse legítimo (ripostavam) dar à luz sem dor! ⁶ Outrossim, para que a filosofia — dizia eu — se decida, abandonando de uma vez por todas um dos seus vícios capitais modernos, o de ser pura espectadora, perante o seu desafio mais preocupante e urgente. Refiro-me ao do confronto (por ora servirá esta palavra) da razão com o sofrer. Mas partamos, em primeiro lugar, ao encontro desta *razão*.

⁵ HEIDEGGER, M. - *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris, 1953, p. 266. Trad.

⁶ Cf. ALMERAS, G.; PACHOUD, B. - «Souffrances». In *ENCYCLOPÉDIE Philosophique Universelle*. 2° vol. Paris, 1990, p. 2428-2432.

1.1. Por que é que, aparentemente, nos encontramos distantes do intelectualismo socrático? Porque estamos — e entre outros motivos — dispostos a aceitar que o homem é também aquele ser que a uma pergunta racional parece dar respostas desprovidas de razão, respostas arracionais, digamos. Entendo-as não como as que se situam no exterior da razão (caso isso fosse possível), mas como aquelas que forçam o alargamento do horizonte da razão (a razão é a sua história), rasgando a descrição da sua fronteira, região atravessada por um complexo feixe de dados provenientes de um vasto espaço de ciências e de saberes, da antropologia à cibernética e à biologia, mas também à arte e à religião. Foi este estado de coisas que nos fez assistir, há alguns anos, à postulação de um novo paradigma para o humano (entre nós recebido com bastante sucesso editorial), que ao «homem animal racional» respondia com o «animal dotado de despropósito». Edgar Morin, o seu proponente em 1973, obrigava-nos a contemplar o *Homo sapiens* como *Homo demens*; nas suas próprias palavras, que resumiam uma tese relativa às vantagens antropológicas desse novo paradigma: «O homem é louco-sensato. A verdade humana comporta o erro. A ordem humana comporta a desordem»⁷. Ainda recentemente, chegada da área da Neurologia, o português A. Damásio, avançava a crítica do chamado «erro de Descartes», que mais não é, afinal, do que a descoberta de que «a separação das operações mais refinadas da mente, para um lado, e da estrutura e funcionamento do organismo biológico, para o outro» contribuiu para um obscurecimento das raízes da mente humana, e da sua «fragilidade, finitude e singularidade»⁸. Em suma, atacado o bissubstancialismo platónico-cartesiano, base em que assentou o racionalismo mais requintado da Modernidade europeia, aquele mesmo que se antevia já das praias da Hélade, parece que estamos hoje dispostos a aceitar a dimensão cognitiva dos sentimentos, a reconhecer que a emoção, a afectividade é uma componente do Homem, o que interrogamos nesta ocasião, e sem a qual ele deixará de ser aquilo que é. Decididamente, desde já, que o sofrimento se encontra entre estas emoções, um *pathos* essencial sem dúvida porque, como diremos mais à frente, parece estar na própria genealogia da razão. E eis por que estamos afastados de Sócrates.

⁷ MORIN, E. - *O Paradigma Perdido: A Natureza Humana*. Lisboa, 1975, p. 110. Trad.

⁸ DAMÁSIO, A. R. - *O Erro de Descartes: Emoção, Razão e Cérebro Humano*. 3ª ed. Lisboa, 1975, p. 256, 257. Trad.

Uma respeitável tradição buscou a resposta para «o que é o homem?» num desenho ou numa carta da razão entendida esta nas suas componentes mentais. Trata-se de uma longa quanto crítica tradição que tem o seu zénite na Arquitectónica da Razão, pois Kant não é aí senão herdeiro de um complexo problemático que do *De anima* de Aristóteles passou pela Idade Média, e desta chegou a Descartes, a Malebranche, a Leibniz ou a Espinosa. Haveria que distinguir neste percurso, evidentemente, pelo menos duas fases distintas, pois no momento em que a predominância do modelo geométrico toma os seus direitos de cidadania, logo aquela dimensão que em Aristóteles era tão sapiencial quanto política (*phronesis*) é reduzida a uma esfera meramente interiorizada, facilitando a futura distinção entre *esprit de géometrie* e *esprit de finesse* que antecipa a velha querela entre ciências da Natureza e ciências do Homem ou do Espírito (*Geisteswissenschaften*). Wilhelm Dilthey, a quem se deve a apresentação deste dilema, por volta da passagem do século, respondia destarte à solução bissubstancialista cartesiana, ao paralelismo espinosista, e à harmonia pré-estabelecida de Leibniz, mas seguramente não o fez de modo definitivo, a crermos na profusão do behaviorismo em psicologia, mesmo sem tratarmos do seu modelo extremo, a *black box* de B. F. Skinner. E acrescentaríamos, pela nossa parte, o modelo, cada vez mais imperioso, da máquina-homem, isto sem nos referirmos detalhadamente à intersecção com o modelo do homem-máquina de La Mettrie (1748), propulsionado pela fisiologia mecanicista em que Norbert Wiener, dois séculos mais tarde, fundamenta a cibernética. Sendo, este modelo de enorme vantagem, no campo, por exemplo, da prótese médica, esta ideia tem subjacente o princípio da exaltação da máquina ao lugar do homem, o que foi acolhido espectacularmente em várias produções hollywoodescas como «Robocop». É a figura, por todos conhecida, do ciborg («cybernetic organism»), a invasão tecnológica do corpo e da alma através de implantes e de alterações genéticas que nos permite antecipar a possibilidade de um cérebro no interior de um corpo totalmente artificial. Semelhantes antevisões de um autor norte-americano de literatura do género «science fiction», Philip K. Dick⁹, mais conhecido pelas adaptações cinematográficas de um Ridley Scott (*Blade Runner*) ou mesmo de um Paul Verhoeven (*Total Recall*), confrontam-nos com a rapidíssima alteração do conceito de realidade, obrigando-nos a repensar a «realidade humana» futura. Aludirei, mais adiante, ao

⁹ Vd., sobre o autor e a sua obra, MOTA, J. M. - *O Efeito de Irreal: A Fantasia Científica de Philip K. Dick*. Dissertação de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (mimeografada), Coimbra, 1995.

modo como a visão destas fitas de cinema me fizeram chegar a Santo Agostinho.

1.2. Consideremos ainda uma segunda dificuldade antes de avançarmos com esta reflexão em torno da identificação Racionalismo e Modernidade cujos avatares — alguns, pelo menos — acabámos de lembrar.

É de todos conhecido o curioso episódio do sábio cínico Diógenes que em pleno dia procurava 'o' Homem entre a multidão de uma praça armado de uma lanterna. Não sabemos que homem era esse, seguramente jamais encontrável, mas essa tão folclórica busca apontava para um homem ideal, o homem por excelência. O sábio demandava-o preconizando um regresso à natureza (que como mais tarde em Rousseau, se julgava superior às convenções da civilização, *nomos*) e dando dessarte à filosofia uma tarefa, a de ir ao encontro da natureza do Homem. Em poucas palavras: daquilo que faz com que o homem seja homem. *Mutatis mutandis*, também esta perspectiva tem a sua tradição no Ocidente. Ela contemplará a humanidade do Homem através de uma carta da razão entendida numa acepção real. De Platão a K. Popper, passando por Hegel ou por R. Thom, estamos bem acompanhados. Trata-se de realizar (em sentido ontológico) os mentefactos, que ora podem ter uma existência eterna e universal (Platão) ora uma dialógica temporal também universal (Hegel) ora uma independência real porém afectada pelo tempo e pelo espaço e afectando o tempo e o espaço (Popper).

Ora, é de um dado regresso à natureza (a *uma* «natura»), entendida como *physis*, na suposição de esse regresso aprofundar ou identificar o distintivo do Homem, que deriva o outro elemento da pergunta — o seu sintagma verbal — que me foi aqui e agora dirigida: Porque *vivem* os homens? ¹⁰ Dá-se, portanto, como resolvido, que os homens vivem de facto, mas atentou-se na especificidade da vida dos homens perante a Vida ou frente a ela. Como se os homens não pudessem ser definidos fora da Vida, o que me parece correcto, embora incompleto, sobretudo se se estiver a pensar no quadro de um Biocentrismo exclusivista qual o que encontramos, a título de mera ilustração, na obra do Nobel J. Monod, que em 1970 via a Biologia com a sua base fundamental, a teoria do có-

¹⁰ Vd. *supra* nota 1.

digo genético, como a mais significativa de todas as ciências ¹¹. Para o autor, este elogio representava uma concepção em que o mundo e o ser humano no mundo seriam um produto fortuito e intranscendente, lição que nos faz pensar em outro grego de fronteira, Epicuro de Samos, para o qual a negação da teleologia cósmica seria condição de serenidade e de sabedoria, anulando-se, *ipso facto*, qualquer sofrimento, ou como com contido pudor diziam os Gregos: qualquer forma de perturbação (*tarachos*). Monod, como se sabe, opunha-se explicitamente à filosofia biológica de Theillard de Chardin (como aliás também ao vitalismo de Bergson e à projecção animista de Marx e Engels). No *Fenómeno Humano*, Chardin pretendia, de facto, reatar uma velha aliança entre matéria e vida, o que na sua repercussão sobre o vector da energia espiritual do ponto Omega não seria estranho ao acolhimento da afectividade pela Razão. Nas suas esclarecedoras palavras: «O Homem só continuará a trabalhar e a investigar se por tal mantiver um gosto apaixonado. Ora este gosto está inteiramente pendente da *convicção, estritamente indemonstrável para a Ciência, de que o Universo tem um sentido e de que pode, ou até de que deve chegar, se formos fiéis, a qualquer irreversível perfeição. Fé no Progresso. (...) Podemos conceber cientificamente um melhoramento quase indefinido do organismo humano e da sociedade humana. Mas logo que se trata de materializar praticamente os nossos sonhos, verificamos que o problema continua indeterminado, ou mesmo insolúvel, a menos que admitamos, por uma *intuição parcialmente supra-racional*, as propriedades convergentes do Mundo a que pertencemos. Fé na Unidade» ¹². Mas também exteriormente à fé, e à fé cristã designadamente, encontramos idêntica atitude justificadora de um combate contra uma sistemática estrutural meramente positivista, estatística e behaviourista, na consideração da vida. Pensamos, v.g., no testemunho do paradigma bio-etológico de um Konrad Lorenz com o seu conceito de fulguração, posição que assinala a impossibilidade de encerrar-se a «natureza» numa consideração fechada a toda a exigência de valoração ¹³.*

¹¹ MONOD, J. - *O Acaso e a Necessidade: Ensaio sobre a filosofia natural da Biologia moderna*. Lisboa, 1972, p. 9. Trad.

¹² CHARDIN, P. Th. de - *O Fenómeno Humano*. Porto, 1970, p. 314 e 323. Trad. Os sublinhados são nossos.

¹³ Vd. PEREIRA, M. B. - «O Sentido da Fulguração na Gnosiologia Biológica de Konrad Lorenz». *Revista da Universidade de Aveiro / Letras*. 3 (1986), p. 25-29; IDEM - «Comunicação e Mistério». *Cenáculo*. 136 (1995-96) p. 172-175. Separata.

1.3. Há, por fim, um aspecto na pergunta que me foi dirigida, que nos inscreve, de novo, na prática da minha disciplina, embora de modo vertiginoso. De facto, «Porque vivem os homens?» parece não ser originariamente uma pergunta filosófica. Mais atenta ao quê (à *arché*, à substância, à essência) do que à interrogação sobre o motivo ou a razão subjacente ao «que é», a filosofia excluía, com os diálogos socrático-platónicos, uma forma de inquirir que relevava mais da religião, da imaginação e mesmo do mito. Recordemos o célebre programa de Kant, no qual se não vislumbra qualquer «porquê»: «O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido? O que é o homem?» Disse «parece» porque não é verdade que o filósofo do séc. XVII, Leibniz, naquela pergunta que ainda continua a ser considerada quase unanimemente como o *leitmotiv* da filosofia, «porquê o ser em vez do nada», não hesitou em substituir o quê pelo porquê? ¹⁴ Esta substituição teve porém a sua raiz, e gostaríamos, ainda que rapidamente, de a ela aludir.

No período de segundo Helenismo o *logos* já não se satisfazia com o *typos* interrogativo socrático-platónico — o que é X? — e a chegada das religiões ao seio da filosofia determinava um outro sentido no pendor antropológico — ético-religioso — que, porque criacionista, não mais se poderia reconhecer numa mera inscrição do *anthropos* na *physis*. Um dos Padres Gregos, Taciano (séc. II), chamou-lhe *filosofia bárbara*, mas o adjectivo ali referia-se à especificidade de uma outra cultura e não à cultura da violência tal como estamos habituados a entender a barbárie ¹⁵. De notar que a filosofia bárbara representava o acolhimento da fé e do escândalo ou do paradoxo no seio da filosofia que até então o havia quase completamente negado. E observe-se já que esta paradoxologia não é nada incompatível com a definição de «Homem» também pelo erro, pela ignorância, pela afectividade ou pelo *pathos*.

Foi aquela estratégia que se potencializou quando o universo cultural bíblico-semítico foi obrigado a pensar-se à luz da terminologia filosófica grega. Isso permitiu a ultrapassagem progressiva de uma temática

¹⁴ Cf. HEIDEGGER, M. - *A Essência do Fundamento*. Lisboa, 1988, p. 28 e ss. Ed. bilingue.

¹⁵ Cf. CARVALHO, M. A. S. de - «Filosofia Bárbara (Considerações sobre a Patrística)». *Itinerarium*. 41 (1995) p. 345-368; WEIL, E. - *Logique de la philosophie*. Paris, 1950, p. 65; POIRIER, P.-H. - «Juifs et Grecs: la médiation barbare». *Science et Esprit*. 46 (1994) p. 293-307, estudou as várias formas pelas quais, no princípio da nossa era, «bárbaro» foi primeiro um adjectivo polémico e depois passou a ser apologético, no sentido de «cultura bárbara».

específica à filosofia, a da finitude, pela da contingência, esta mais de carácter teológico. Grande responsável por este facto foi o filósofo Avicena. Devemos-lhe a publicitação e o refinamento de uma aguda percepção da contingência do mundo na sequência da afirmação escriturística — *Génesis*, 1 sg. e *Alcorão*, 41, 8 sg. — de que o mundo fora criado por Deus. Todo o pensamento islâmico foi atravessado por esta ideia, e Alfarabi, em quem Avicena se inspirou, aperfeiçoando-a porém, havia-se proposto pensá-la mediante uma análise do par conceptual ser necessário / ser possível: porque o necessário não pode criar o impossível, o que existe como efeito, anteriormente à sua realização no tempo foi em si possível (antes de todo o tempo). O Persa teve assim o mérito enorme de aperfeiçoar a noção de contingência: «Contingente já não é apenas o ente que inclui um princípio interno de corruptibilidade, como todo o composto material. Tão pouco se exige para a contingência a realização temporal e não eterna. Nem sequer a procedência de uma vontade livre. Mesmo sem esses elementos de contingência, o ente — que considerado justamente com a sua causa não pode então, naturalmente, não existir — não tem na sua essência a existência, por si tende para o nada. (...) Considera-se um benefício da especulação de Avicena ter levado a filosofia a descobrir este último vinco do nada no mundo criado» ¹⁶.

Valeria a pena, se tivéssemos tempo, prosseguir esta história da presença do nada no pensamento ocidental. Já noutra lugar tivemos a oportunidade de perceber como ela se metamorfoseou, por volta do século XIV, na passagem de uma perspectiva encarnada para uma lógica essencialista progressivamente desmemorizada do complexo mundo da vida ao ponto de, pelo menos até à intervenção explícita de Schopenhauer, pouco se ter questionado a identificação espinosista entre *causa* (princípio de existência) e *ratio* (princípio de conhecimento) ¹⁷. É de todos conhecida, decerto, a sua vitalidade dialéctica, em Hegel, e mais próximo de nós em Heidegger, o qual, para além das suas preciosas considerações sobre a angústia, nos ensinou a ver (no que é apenas *uma* história da filosofia Ocidental) como logo desde os Helenos — aspecto a que a filosofia bárbara não logrou opor-se — também se encontram os germens da própria crise em que nos encontramos, definamo-la nós ou pela figura do esqueci-

¹⁶ GOMEZ CAFFARENA, J. - *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*. Roma, 1958, p. 77-78.

¹⁷ CARVALHO, M. A. S. de - «Para a História da Possibilidade e da Liberdade: João Duns Escoto, Guilherme de Ockam e Henrique de Gand». *Itinerarium*. 40 (1994) p. 145-180.

mento do Ser (*Seinsvergessenheit*) ou pela Vontade de Poder (*Wille zur Macht*). Em ambos os casos, trata-se de transfigurações ou metamorfoses de uma concepção do Homem centro ou medida de todas as coisas, deste homem fatigado, desencantado, angustiado ou desiludido, situação a cujo desaguar assistimos hoje quer na tirania da técnica que ameaça destruir o homem quer na ciência acéfala desumana ou unidimensional que o último Husserl e Heidegger denunciaram. Ao estudar a crise das ciências europeias Husserl viu a origem dessa crise no esquecimento que o *objectivismo* promove — «ciências de factos engendram meros homens de factos» — esquecimento da relação do homem com o mundo e com o fundamento do seu ser. Em conformidade, pelo conceito de *mundo da vida* (*Lebenswelt*), mundo da existência concreta, pretendeu o filósofo alemão captar o homem no seu ser histórico reconduzindo-o em direcção a si próprio. F. Kafka e M. Weber, cada uma a seu modo, mostraram-nos também como o «desencantamento das nossas sociedades técnicas» também está ligado à proliferação de dimensões e de presenças, decerto desumanas por isso que incapazes de gerar a comunhão, provocadoras de asfixia e de pandemia.

Mas eis o aspecto vertiginoso da pergunta que me lançaram. Ao interrogarmo-nos sobre as raízes de uma motivação — «*porque* vivem os homens?» — parece que passamos a trilhar a mais absoluta variedade, a encontrarmo-nos no mais recôndito da singularidade, lá onde a «pessoa» nasce ou se sobredetermina por acção de feixes subconscientes ou infra-estruturais. Mesmo sem cairmos na descoberta de Protágoras, se reconhece que a vertigem da pergunta nem sequer diminui o mal-estar, mas isto é da própria condição da razão — da razão patética, como veremos — já que o porquê, nascido da própria intervenção da contingência, i. e., de uma liberdade radical, interroga directamente o nada. Querirá alguém descrever este estado de coisas? Basta pensar neste aparente triunfo da barbárie real que na nossa contemporaneidade conheceu Auschwitz, Treblinkas, Hiroshimas, Goulags, Chernobyl, Fundamentalismos e Sarajevo. Como fazer (como sequer pretender fazer) antropologia depois destas metamorfoses reais da Bárbarie? Se Kant tivesse que escrever hoje a primeira parte da sua *A Religião nos limites da simples Razão* (1793), dedicada ao mal radical, já não teria necessidade de recorrer às cenas sangüinárias, em todo o caso apenas folclóricas, de Tofoa, na Nova Zelândia, ou ao exemplo dos índios Arathavescau e Costelas de Cão¹⁸, tal a profusão de testemunhos de violência humana que entram na nossa casa todos os

¹⁸ KANT, I. - *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Lisboa, 1992, p. 39. Trad.

dias pelo Telejornal. É como se o Inferno, por Dante efabulado, se tivesse deslocado para o centro da nossa civilização, o que afinal se comprova ao vermos o filme recente de David Fincher *7 Pecados Mortais*: o que Dante imaginou cresce nas ruas de uma qualquer das nossas metrópoles. O que a arte, a tragédia e o drama descrevem tão bem (como lembrei, muito melhor do que a filosofia), pode esta porém traduzi-lo da seguinte maneira, que se segue de tudo aquilo que já dissemos: que o homem seja finito e racional dá que pensar, mas que seja racional e cultive a violência ou que deseje o sofrimento é o que nos faz ainda mais pensar.

2. «... o sofrimento procura sempre a sua causa.»¹⁹

Se um dia todos os relógios do mundo se recusassem a obedecer, a nossa sociedade ruiria. Desde o colapso afectando os sistemas de comunicações à escala mundial, à relação empresarial quotidiana. Isto porque a nossa sociedade Ocidental é toda ela virada para o futuro baseando-se portanto na previsão, na expectativa probabilística, vigente tanto em políticas governamentais como empresariais. «O futurocentrismo dos países desenvolvidos, imposto, por um lado, por vínculos técnicos e, por outro, pela ideologia, conduz a tentativas para prever a evolução das principais variáveis económicas, demográficas e ecológicas. Deste modo foram avaliadas até ao ano 2020 as necessidades de urânio natural da França, e o crescimento da população mundial até ao ano 2150...»²⁰. Ora, a promoção do futuro, apanágio do homem contemporâneo, é paralela à promoção da ciência (entendida como conhecimento sempre em aberto) e da técnica: «é cada vez mais a ciência, e não a religião, que confere legitimidade às instituições, às práticas e às doutrinas»²¹.

Na verdade, o tempo da religião parece ser substancialmente finito, compreendido entre a vida e a morte, enquanto que o tempo que a ciência promove está todo ele voltado para a previsão, para a antecipação. Enquanto a ciência cresce em vitalidade à medida que o tempo passa a religião decresce se a compararmos com o momento pristino da sua constituição. No entanto, a evolução da ciência conduziu-nos a uma «religião da ciência», i. e., à confiança em que todas as conquistas da ciência triunfa-

¹⁹ NIETZSCHE, F. - *A Gaia Ciência*. Lisboa, 1984, livro I, § 13 (p. 50). Trad.

²⁰ POMIAN, K. - «Tempo/Temporalidade». In *ENCICLOPÉDIA EINAUDI 29: Tempo / Temporalidade*. Lisboa, 1993, p. 18. Trad.

²¹ *Ibidem*, p. 48.

rão por si só e à aceitação de todos os resultados da ciência enquanto etapas para a verdade, como escrevia C. S. Peirce²². A religiosidade profana estende-se também a outras formas seculares, como o consumo, v. g., justamente enquanto forma de o homem se situar perante o tempo. A corrida desenfreada contra a justiça do tempo que se concretiza no consumo, o mesmo que não nasce já da cultura da escassez mas antes do império do antagonismo (ou da pulsão coactiva de acumulação). Tornando quase um dogma, desloca o homem da sua casa, do seu *ethos*, e acabou por conduzi-lo ao «mercado das neuroses» das angústias, obsessões ou fobias. «O desejo de prazer, de protecção, de posse, de gozo, de conhecimento conduz à obsessão sob o jugo da economia de mercado que neurotiza os consumidores. Ao desejo primitivo e simples prazer sucedeu agora uma pulsão obsessiva, uma 'pulsão de moda' (Baudrillard), subtilmente apoiada e reactivada por uma panóplia de fobias e angústias: o medo de engordar, o medo de envelhecer, o medo de morrer, o medo do vestuário ultrapassado, o medo de cheirar mal, etc.»²³. «Que resta, pois, fazer para o homem apanhado nesta máquina infernal, que explora as suas neuroses e continua a reforçá-las e a neurotizá-lo? Rodeado de múltiplas angústias, que convergem todas numa angústia fundamental, a angústia da existência, vê-as subir dentro dele e crescer incessantemente até que o mundo lhe pareça cada vez mais hostil e opressivo. Por isso, a sua primeira reacção será proteger-se tanto desta angústia pessoal como do mundo»²⁴.

Sem querer, de maneira nenhuma, desvalorizar estas vivências psicopatológicas modernas, as quais, aliás, reflectem um estado de desespero universal, cujas formas existenciais Kierkegaard tão agudamente descreveu²⁵, peço que me autorizem a tratar também do sofrimento na sua expressão mais radical, ou seja, da própria raiz do mal psíquico, moral e físico. É este o caminho dilecto da filosofia embora — o assumamos — de uma filosofia que não partilhe das reacções nevróticas do filósofo dinamarquês.

Em face do exposto, que não pretende qualquer exaustividade de diagnóstico, gostaríamos de trazer a este fórum algumas reflexões. A pri-

²² PEIRCE, C. S. - *Collected Papers of C. S. Peirce*. Vol. 6. Cambridge (Mass.): C. Harsthorne; P. Weiss, 1965, p. 433.

²³ URBAIN, J.-D. - «Neuroses/Psicoses». In *ENCICLOPEDIA EINAUDI 23: Inconsciente / Normal - Anormal*. Lisboa, 1994, p. 192. Trad.

²⁴ *Ibidem*, p. 193.

²⁵ Cf. KIERKEGAARD, S. - *O Desespero Humano (Doença até à Morte)*. Porto, 1979, p. 81 e ss. Trad.

meira prender-se-á com um dos mais recentes macromodelos da Razão Ocidental, o linguístico, pelo que trataremos um autor que marcou e ainda marca a filosofia que se vem fazendo hoje em dia²⁶. Referimo-nos, obviamente, a Ludwig Wittgenstein. A segunda será relativa à identificação acima sugerida entre Racionalismo e Modernidade.

Lembrei há pouco a grande pergunta leibniziana sobre o princípio da razão suficiente, mas pela minha parte, e motivado pela circunstância problemática que aqui nos trouxe, o problema radical do sofrimento radical, que presumo sempre *real e concreto*, atrevo-me a partilhar da opinião de E. Lévinas, quando em diálogo com Ph. Nemo sustentava ser a questão mais importante do sentido do ser não porque é que há qualquer coisa em vez do nada mas «será que me devo ao ser?»²⁷ Deslocado o princípio da razão para a problemática da responsabilidade, o que exige, como veremos, a inflexão da marca da *racionalidade*, que desde o princípio deste texto procuramos, para a memória também de-ôntica («eu lembro-me de»), parece ser a questão da razão prática que se joga sempre que o filósofo se defronta com o sofrer. Como escrevia um discípulo de P. Ricœur, Jérôme Porée, ao qual deveremos passar a estar mais atentos: para quem sofre, está mais em causa viver de maneira diferente do que saber mais²⁸. Desapossada do seu velho pedestal de espectadora, e confrontada, depois, com um cenário antropológico centralizador, que a passos largos já não parece reconhecer o próprio homem ou favorecer o seu auto-reconhecimento, a filosofia vê-se de novo confrontada com o seu *ethos*. Irei portanto, em primeiro lugar, ilustrar como a Ética (a filosofia *fundamental* no caso de Lévinas) pode ocorrer no seio das filosofias relacionadas com a

²⁶ Para uma rapidíssima, porém muito justa, apreciação dos restantes paradigmas (cibernético, bio-etológico, o da razão argumentativa, metafísico-existencial e hermenêutico-ontológico), vd. PEREIRA - *Comunicação*, p. 163-181.

²⁷ LÉVINAS, E. - *Ética e Infinito: Diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa, 1988, p. 114. Trad.

²⁸ Cf. PORÉE, J. - *La Philosophie à l'épreuve du Mal: Pour une phénoménologie de la souffrance*. Paris, 1993, p. 16. 190: «Comment ne voir dans la volonté de raison qu'un déguisement de la volonté de puissance, quand le désespoir de l'homme contemporain vient témoigner sans équivoque, contre les multiples réussites de la science et de la technique, de ce que leurs 'raisons' ne suffisent pas et de ce que nous avons faim d'autre chose, originairement, que de savoir et de pouvoir? La volonté mobilisée par l'appel à fournir une raison n'est pas volonté de puissance. C'est celle au contraire qui, dans l'impuissance radicale et à partir du sans-raison de la souffrance, demande raison de ce qui l'accable. Elle ne va pas chercher dans le monde formé par nos concepts et nos machines mais au-delà de lui, dans l'idée dans à-venir improbable et, finalement, dans un Autre, la réponse à la question qu'elle est pour elle-même. Volonté selon l'espérance et non selon la puissance: telle est justement la 'foi rationnelle' dont Kant élabore la notion pour accorder notre nature finie avec l'Idée infinie. En elle réside la *vérité problématique* du principe de raison suffisante.» (Os sublinhados são do autor). Na presente reflexão, somos em muito devedor deste título.

linguistic turn, a «cultura da subtileza» hoje tão em voga ²⁹. Poderemos reconhecer aqui a resposta que procuramos para os nossos dias?

2.1. Wittgenstein. *Logos e Ethos*

Dois títulos imperam na obra wittgensteiniana, o *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922) e as *Investigações Filosóficas* (1945-49). Habitualmente, considera-se o filósofo austríaco um magno representante do eixo linguístico que domina muita da filosofia contemporânea. Poderíamos reconduzir este eixo a uma estratégia kantiana de limitação, pelo que diríamos que ela se caracteriza pela delimitação do domínio do pensável a partir da análise do dizível. O interesse pelo dizível, e portanto pela linguagem, é característica do terceiro macro-modelo historial da filosofia, comum também à dimensão hermenêutica ³⁰. Poder-se-ia aliás atentar em que a resposta socrática pela qual iniciámos estas considerações deve também ser interpretada no quadro da centralidade linguística que com os Sofistas Sócrates partilhava.

A dimensão analítica wittgensteiniana não deve ser totalmente estranha à ética e à teologia. Se o tem sido algumas vezes, deve-se tal ignorância ao exacerbamento da afinidade que liga Wittgenstein ao chamado Círculo de Viena (Rudolf Carnap, Moritz Shlick, Friedrich Waismann, Kurt Goedel e Otto Neurath) e ao facto de o empirismo lógico do Wiener Kreis repudiar manifestamente quer a teologia quer a metafísica, habitualmente duas esferas onde a pergunta pelo sentido mais ocorria. Carnap, por exemplo, escrevia em 1932, com o expressivo título «A superação da Metafísica mediante a análise lógica da linguagem», o seguinte: «a arte é o meio de expressão adequado, e a metafísica é o meio de expressão inadequado de um sentimento da vida. Em si e por si, nada haveria a objectar à utilização de um meio de expressão qualquer. Porém, relativamente à metafísica, a situação é de tal ordem pela forma das suas obras dá a impressão de ser qualquer coisa que não é (...). Os metafísicos são músicos sem dotes musicais» ³¹.

Embora cruzando-se com o neopositivismo, o *Tractatus* integra uma secção que assinala uma diferença para com aquele movimento, diferen-

²⁹ Vd. LOURENÇO, M. S. - *A Cultura da Subtileza: Aspectos da Filosofia Analítica*. Lisboa, 1995.

³⁰ Cf. GADAMER - *Langage*, p. 80-83 e 146-164.

³¹ Cit. in GREISCH, J. - «La Religion à l'intérieur des limites du simple langage». In *PENSER la Religion: Recherches en Philosophie de la Religion*. Paris, 1991, p. 323.

ça que poderia derivar já do interesse do jovem Wittgenstein por temáticas ético-religiosas. Trata-se de um aspecto que foi muito bem estudado por Wilhelm Baum e Brian McGuinness, e que entre nós recebeu atenção cuidada de Marina R. Themudo, pelo que me dispensarei de abordar esta génese ³². Preferiria, pela minha parte, apontar como um ponto central a convicção de Wittgenstein de que nem tudo se pode pensar — motivo teórico e programático partilhado por muita filosofia contemporânea. Aliás, seguindo as pisadas do judeu Moisés Maimónides também São Tomás de Aquino, no longínquo século XIII, observava, contra uma ala significativa de teólogos seus contemporâneos, que a própria teologia poderia correr perigo ou cair no ridículo se pretendesse tudo poder dizer ou pensar, por exemplo a criação temporal do mundo, então uma tese muito discutida. Tomás de Aquino, Kant e Wittgenstein, cada um à sua maneira, porque cada um plenamente integrado no seu tempo, preocupavam-se com os limites, com as fronteiras, por isso que o homem é um ser finito.

O que é específico no trabalho de limitação wittgensteiniano é o seu contorno lógico-analítico, posto que se nem tudo se pode pensar é porque nem tudo se pode dizer. Assim, por exemplo, temos um primeiro limite que são as leis lógicas (T 3.032) às quais mesmo a onipotência divina se submete (T 3.031). Um mundo «ilógico» é algo como representar através das coordenadas da Geometria uma figura que contradiga as leis do espaço. Um segundo limite deriva daquilo que o autor chama (T 2.15) a *estrutura* de uma representação pictorial e a *forma* de uma representação pictorial. Por estrutura, deve entender-se «a conexão dos elementos da imagem». Com efeito, uma proposição é no *Tractatus*, considerada como uma representação pictorial de um estado de coisas. Qualquer representação pictorial comporta dois aspectos: um externo (relativo à relação signo / coisa) e um interno. Este último diz respeito (T 2.17) àquilo «... que a imagem tem que ter em comum com a realidade para a poder representar pictorialmente» e é a *forma* de representação pictorial. «A forma é» portanto «a possibilidade da estrutura» (T 2.033), o que quer dizer que ela é o *a priori* da realidade ou — empregariamos terminologia Kantiana — um transcendental; a forma lógica é a possibilidade de representação em geral.

Como insistiu J. Greisch, que temos vindo a acompanhar, nesta teoria da proposição-imagem ou quadro do real há um problema ontológico

³² Vd. THEMUDO, M. R. - *Ética e Sentido: Ensaio de Reinterpretação do 'Tratado Lógico-Filosófico' de Ludwig Wittgenstein*. Coimbra, 1989.

e um outro metafísico³³. Deixando o primeiro de parte (ele diz respeito ao modo da articulação da realidade e à sua representabilidade), concentremo-nos antes na questão metafísica, que se articula à volta da diferença entre dizer (*sagen*) e mostrar (*zeigen*). Efectivamente, o que não pode dizer-se pode mostrar-se. O mostrado não pode ser dito (T 4. 1212) i. e., não podemos exprimir *pela* linguagem aquilo que se exprime (portanto, se mostra) *na* linguagem (T 4. 121). Por outras palavras: a linguagem não pode volver-se sobre si própria por forma a dizer aquilo que diz nela e com ela. Como é possível que um pintor pinte a sua maneira de pintar? Mas se isso é impossível, não é verdade que um pintor pinta sempre com a sua marca, a sua maneira própria, o seu estilo, digamos assim?³⁴ Como é que os olhos que vêem um determinado campo visual podem ser vistos como um elemento desse campo visual (T 5. 633)? Recusada a possibilidade da metalinguagem segue-se que a lógica só pode mostrar e nunca dizer, i. e., ela é transcendental. O que se diz da lógica deve ser dito da filosofia. Também ela não diz nada mas mostra, concretamente, mostra os limites do real e os da linguagem (T 4. 112).

Este excursão, talvez fatigante embora necessário, só quis prepararmos para a leitura da componente ético-religiosa do *Tractatus*. É que também a Ética, para Wittgenstein, nada diz, ou seja, ela também é transcendental (T 6. 42). Ela mostra. Várias conclusões retira o autor daqui: (i) não há proposições da Ética (6. 42); (ii) a vontade não é o suporte do juízo ético (T 6. 423); (iii) a ética não se ocupa com as consequências da acção (T 6. 422); (iv) no mundo não existe qualquer valor (T. 6. 41); (v) o bem e o mal não alteram os factos do mundo, mas tão-só os seus limites, quer dizer: o mundo de um homem feliz é diferente do de um homem infeliz (T 6. 43); (vi) o sentido do mundo tem que estar fora do mundo (T 6. 41). Acabamos de passar insensivelmente para a Religião, e é isso mesmo que, de acordo com alguns intérpretes, parece suceder no *Tractatus*, quando este diz, por exemplo, que Deus não se revela *no* mundo, porque *como* o mundo é, para O que está acima do mundo, é completamente indiferente (T. 6. 432); e sobretudo, nas referências ao que Wittgenstein chama o místico (*das Mystische*): sentir o mundo como um todo limitado (T 6. 45); a existência do inexprimível ou do Revelável (T 6. 522); o silêncio (T 7); a existência do próprio mundo enfim (T 6. 44) e não *como* o mundo é.

³³ GREISH - *La Religion*, p. 334.

³⁴ HUDSON, W. D. - *Wittgenstein and Religious Belief*. Londres, p. 70-71, cit. in GREISCH - *La Religion*, p. 335.

Parece-me indiscutível que Wittgenstein tem um conteúdo preciso e substantivo sobre o tema que aqui nos traz. Porém, trata-se de um conteúdo que poderá surpreender. Situêmo-lo com as suas próprias palavras (T 6. 41): «O sentido do mundo tem que estar fora do mundo. No mundo tudo é como é e tudo acontece como acontece; nele não existe qualquer valor — e se existisse não tinha qualquer valor. Se existe um valor que tenha valor tem que estar fora do que acontece e do que é (*ausser halb allen Geschehens und So-seins*). Porque tudo o que acontece e tudo o que é o é por acaso.» O místico, na fronteira entre ética e religião, nasce do próprio limite. Do limite da linguagem, em primeiro lugar, pois nem tudo se pode dizer, por exemplo, o valor das coisas, o sentido da vida, a contingência radical, a dependência do mundo em relação ao Absoluto. Há aqui, obviamente, uma dimensão negativa (embora não fosse menos certo chamarmos-lhe: crítica), mas ela não é desprovida de toda a positividade. Não só ou nem tanto porque Wittgenstein é levado a considerar o cepticismo como moralmente incidente (T 6. 51), ou porque reconhece a intocabilidade dos problemas da vida (T 6. 52 e 6. 521). É sobretudo porque o autor sublinha a consciência de que há problemas que nos fazem sair do mundo enquanto objecto de um discurso científico. Mas sair de um mundo enquanto objecto de um discurso científico — «o mundo é tudo o que é o caso» (T 1) — é porque se pode ver o mundo de modo diferente. No caso da morte (T 6. 4311) e da crença numa consequente imortalidade da alma (T 6. 4312) em ambas as situações a fé não altera o mundo naquilo em que ele é, mas altera profundamente o seu sentido. Por esta razão é que o autor nos diz que a «solução do enigma da vida no tempo e no espaço esta *fora* do tempo e do espaço» (T 6. 4312), mas ao mesmo tempo, que «o mundo de um homem feliz é diferente do de um homem infeliz» (T 6. 43).

Se voltássemos à diferença, capital como já se vê, entre dizer e mostrar, teríamos de concluir que Wittgenstein remete o problema do sentido da vida para o campo do mostrável, para uma actividade, para o uso (*Anwendung*), para a prática e a concretização histórica de uma vida, no fim de contas, e fá-lo-ia em nome da repugnância que nutria pela loquacidade que é apanágio de uma vida e de uma interrogação inautêntica, tão característica de certo modo de existir, com notava M. Heidegger. Mas há também aqui um aspecto em potência que Wittgenstein tematizou numa outra importante obra, as *Investigações Filosóficas*. Antes de tratarmos desta obra, porém, vale a pena assinalar a força desta interpretação se confron-

tada com a linha que aparentemente lhe é afim. A. J. Ayer, o mais inteligente dos representantes contemporâneos do neopositivismo, num título de assinalável sucesso editorial (1936, 1946), *Language, Truth and Logic*, baseando-se num precioso critério de verificação — um enunciado tem sentido literal se e somente se a proposição que exprime for analítica ou empiricamente verificável (ed. 1946) ³⁵ — pretendia eliminar a metafísica, a ética e a teologia. Relativamente a esta última, escrevia ele: «É frequente a crença num deus transcendente aparecer ligada à crença numa vida depois da morte. Mas, na forma que geralmente toma, o conteúdo desta crença não é uma hipótese genuína. Dizer que os homens nunca morrem, ou que o estado de morte é meramente um estado de insensibilidade prolongada, é na verdade exprimir uma proposição significativa, embora todas as provas disponíveis tendam a mostrar que é falsa. Mas dizer que existe algo imperceptível no interior de um homem que á a sua alma ou o seu verdadeiro eu, e que isto continua a viver depois de morrer, é formular uma asserção metafísica que não tem mais conteúdo factual do que asserção de que existe um deus transcendente.» ³⁶

Não iremos aludir à simplificação (e a alguma ingenuidade mesmo) encontrada na apresentação do problema da perenidade humana, não iremos também criticar Ayer por não ter visto que não há factos puros. São críticas comuns e conhecidas. Optaremos antes por pôr em paralelo esta posição com a outra obra de Wittgenstein, muito conhecida pela introdução do temário dos jogos de linguagem (IF § 7) e das formas de vida. Dado que, por esta razão, ela parece introduzir uma viragem em relação ao *Tractatus*, costuma referir-se o seu autor por «segundo Wittgenstein».

Um ponto a assinalar diz respeito à dimensão modal da linguagem, ou seja, ao reconhecimento, por parte do nosso autor, de que não basta conhecer o referente de uma palavra (conforma sucedia quase genericamente na teoria da proposição-quadro do *Tractatus*) para ter acesso ao universo designativo. Há que prestar atenção ao modo como as palavras são usadas (IF § 10 e 43) e é em relação a este reparo que Wittgenstein introduz a sua imagem do jogo: «A expressão jogo de linguagem deve aqui realçar — escreve — o facto de que falar uma língua é uma parte de uma actividade ou de uma forma de vida». «IF § 23) Segue-se daqui, para que nos interessa, que há que prestar atenção ao modo como determinada imagem é usada para nos apercebermos do seu verdadeiro significado: «Se se mos-

³⁵ Cf. AYER, A. J. - *Linguagem, Verdade e Lógica*. Lisboa, 1991, p. 145. Trad.

³⁶ *Ibidem*, p. 103.

tra a alguém a peça do rei no xadrez e se diz 'Esta peça é o rei', então com isto não se explica o uso desta peça — a não ser que a pessoa já conheça as regras do xadrez, incluindo a determinação da forma da peça que representa o rei» (IF § 31). Dependendo do seu contexto, uma mesma imagem pode receber *n* aplicações. Reparemos já que, entre os jogos, Wittgenstein elenca, entre outros, os seguintes: pedir, agradecer, praguejar, cumprimentar, e rezar. (IF § 23) Aproximamo-nos assim dos «speech acts», dos actos linguísticos de J. L. Austin, o qual, insatisfeito com os resultados de uma análise positivista reparara no modo como as palavras fazem coisas, dimensão performativa tão significativa na prática litúrgica e sacramental ³⁷.

Ao contrário do que poderia parecer, pois, semelhante recondução da metafísica ao quotidiano, ou melhor ainda, do uso metafísico das palavras ao seu emprego no quotidiano (IF § 116) é tudo menos reducionista. É que, além do facto de, sem o saber, Wittgenstein retomar dessa feita as lições da História das Formas (*o Sitz im Leben*) ³⁸, o mundo passa a ter uma multiplicidade de dimensões cada uma das quais regendo-se por uma gramática ou um modo específico de emprego. Cabe ao filósofo analítico viajar do plano habitual que Wittgenstein chama a «gramática de superfície» para a «gramática profunda» (IF § 373). Podemos retirar já duas conclusões: (i) falar é um jogo que se não reduz ao seu aspecto puramente verbal; (ii) enquanto actividade, a instância que lhe confere inteligibilidade ou justificação não é exterior à forma de vida, ao jogo que joga a linguagem. Constatar esta dimensão originária ou transcendental (IF § 655) evita, segundo Wittgenstein, um erro, o qual «consiste em procurar uma explicação onde devemos ver os factos como 'o fenómeno primordial'. Isto é, onde devíamos dizer: *este jogo de linguagem joga-se*» (IF § 654). Tocamos assim um ponto já nosso conhecido: de acordo com esta tradição, o *por quê* nasce de um erro onde só deveria haver a constatação do que é. Parece assim que, com esta linha de pensamento, se expulsa aquela constante intromissão da faculdade imaginativa que no conúbio com a religião, por volta dos princípios da nossa era, se apoderava, perigosamente, da interrogação filosófica. Mas acontecerá mesmo isso?

Antes de respondermos, consideramos que a gramática diz-nos «que espécie de objecto uma coisa é» (IF § 373) e que a própria Teologia é

³⁷ Cf. AUSTIN, J. L. - *How to do Things with Words*. Oxford, 1962. [Existe trad. francesa: Paris, 1970].

³⁸ Vd. SCHAEFFLER, R. - *Filosofia da Religião*. Lisboa, 1992, p. 111. Trad.

uma gramática. Em consequência, à tarefa analítica da filosofia compete restituir o *Sitz im Leben* de uma proposição, *condito sine qua non* para tornar possível a verdadeira significação de uma palavra. Julga-se assim, ademais, ser possível superar um escolho evidente que afecta por dentro a própria teoria dos jogos de linguagem. De facto, nesta perspectiva, um tanto ou quanto robinsoniana, a análise de um jogo linguístico, v. g., em torno da problemática religiosa do sentido da vida, só poderia ser jogado (e interpretado ou analisado) por alguém que estivesse dentro, por exemplo um crente. Mas só um crente poderá entender outro crente? A nossa ideia aqui é responder com um rotundo não, porquanto uma proposição, ou uma pergunta, ou uma resposta específica a esse continente passa assim a ser reconduzido à condição humana da compreensão que é anterior à fé, à religião, à própria filosofia³⁹. Entre um crente e um não-crente há uma assimetria lógica patente: enquanto um diz que Deus existe e que O encontrou o outro negará essa existência, justamente, por não O ter encontrado. Não obstante esta radical diferença lógica ou gramatical, na seriedade das afirmações, há uma comum implicação existencial que põe a compreensão antes de tudo o mais. Isto não colide, evidentemente, com a afirmação wittgensteiniana, de que tanto gostamos, que nos diz que o mundo de um homem feliz (digamos agora: com fé) é diferente do mundo de um homem infeliz (ou sem fé). É que por mais paradoxal que seja a fé do crente (lembramos Tertuliano e, mais próximo de nós, o grito de Kierkegaard) a sua «loucura», as suas sem-razões alguma lógica deverão comportar, caso que se não sucedesse estaríamos no domínio da psicopatologia.

Em relação a esta faceta da *linguistic turn*, pleiteamos, em suma, por um laço mais profundo ou vincado entre jogo de linguagem e forma de vida. Ao fazê-lo, vêmo-nos forçado a regressar às coisas do quotidiano, das mais simples às mais complexas, a ver o princípio da filosofia no «espanto» que perante elas do homem brota, e, portanto, a confrontarmo-nos com o sofrer, tema que aqui nos traz. Na verdade, a dialéctica *mythos / logos* assumiu configurações históricas várias, e estamos longe de pensar que a *linguistic turn* possa ser lida no exterior dessa dialéctica ou à maneira, progressista, da sua cabal superação pelo triunfo do *logos* contra o *mythos*. O surgimento de novas «mitologias» caracteriza-se também pelo predomínio que nelas assume um *logos*, num verdadeiro, porém alternativo, rei-

³⁹ Dado que a fé já é um modo de compreensão (vd. GADAMER - *Langage*, p. 141), precisa-se algo que noutra lugar escrevemos (CARVALHO, M. A. S. de - «Para um outro modelo de Investigação das Relações entre razão e fé no século XIII». *Itinerarium*. 41 (1995) p. 19-44).

no do ser, «modelo paradigmático e meta nostálgica de uma busca da unidade, simplicidade, completude paradisíacas (...)»⁴⁰ que se adivinha na estratégia wittgensteiniana. Só este facto, aliás, a fez ser uma autêntica estratégia humana.

2.2. Sto. Agostinho. Modernidade e memória

Passo agora ao segundo e último ponto. Ninguém contestará que a identificação da Modernidade com o Racionalismo, ao ser protagonizada por Descartes, o foi de uma maneira que interessa muito à antropologia filosófica. Estou a pensar, naturalmente, na definição e apropriação da subjectividade, naquilo que faz com um homem enuncie o seu próprio nome a si mesmo, na redescoberta, enfim, da pessoa, da individualidade. Significativamente, se esta inflexão moderna ocorre no momento da enunciação da objectividade que nos governa — *je pense donc je suis* ou *cogito ergo sum* — ela representa o triunfo da subjectividade tal como já a apresentámos. É a *res cogitans* cartesiana (pelo menos sem levarmos em consideração outras formulações, como a dos *Opuscula posthuma* de 1701⁴¹), a alma ou pensamento, como quisermos, que distingue o Homem e, com ele, cada homem de per si. De facto, este *eu* que diz «cogito» é o homem tipicamente moderno, que discorre, na ética inclusive, «more geometrico» (Espinosa); que afirma a sua personalidade pela clareza de uma razão transparente a si mesma, idealmente sem enigmas, ao ponto de avançar progressivamente ou até à clareza do Espírito (Hegel) ou até à proposição iluminista da transformação futura da teologia em antropologia (L. Feuerbach)⁴² ou à afirmação da morte de Deus, que em Nietzsche é menos uma questão contra o Cristianismo do que uma viragem na história do pensamento ocidental: o reclame de que todo o discurso religioso é um discurso humano. Ou, se ainda quisermos, ao triunfo do estádio positivo (A. Comte) ou à antecipação futura de um homem substancialmente alterado pela técnica, ao ponto de não poder reconhecer a realidade tal qual ela se

⁴⁰ CAPRETTINI, G. P.; FERRARO, G.; FILORAMO, G. - «Mythos / logos». In *ENCICLOPÉDIA EINAUDI 12: Mythos / Logos, Sagrado / Profano*. Lisboa, 1987, p. 83-84. Trad. Cf. VON IVÁNKA, E. - *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln, 1964.

⁴¹ Vd. FRAGA, G. - «Subjectividade e Metafísica». *Revista Portuguesa de Filosofia*. 44 (1988) p. 388.

⁴² FEUERBACH, L. - *L'Essence du Christianisme*. Paris, 1968, p. 117. Trad. «A religião repousa na diferença essencial do homem e do animal — os animais não têm religião» [existe tradução portuguesa: Lisboa, 1994].

lhe apresenta. É a experiência de Schwarznegger em *Desafio Total*. Sem nos adentrarmos porém nos domínios de um futuro unimaginável, nenhum de nós precisará, creio, que avancemos mais na descrição de uma fenomenologia da crise que o homem ocidental moderno habita. Já acima dissemos alguma coisa sobre este estado a que chegou o homem, animal racional, mas nada me parece mais ilustrativo que a própria pergunta que me dirigiram aqui e agora e sobretudo o facto de me pedirem que a situasse numa reflexão em torno do sofrimento ⁴³.

Na verdade, se o sofrimento é característico de qualquer época ou lugar, hoje e aqui mais do que nunca — apesar de nenhum época ser mais anti-trágica como a nossa, precisamente no modo como com o mal (físico ou moral) se convive, i. e., mediante a sua negação e a sua espectacularização —, ele assinala a vertigem de uma razão narcísica, individualista (Lipovestky) e unidimensional (Marcuse). Por um lado, o combate que se dirige à morte ou a sua negação (aspecto particularmente analisado por Ph. Airès ⁴⁴) e o impressionante governo da química na anulação do sofrimento (o que o império e o empório das fármaco-indústrias nos mostra ⁴⁵), e, por outro lado, a volúpia do mal moral, são o lado mais terrível de uma tradição antropológica centrada no *cogito* e na identificação com o Homem da representação clara e distinta, o triunfo da evidência (aparentemente problemática ⁴⁶) que a descoberta cartesiana generalizou.

Como nesta altura já deve ser patente, pela minha parte não me satisfaço com a identificação com uma antropologia individualista assente no pensamento, numa razão que tenha cortado cerce as suas ligações ao corpo, ao mundo e ao outro (ou que careça de medições patogénicas nas suas relações com tais esferas). E como pelas reservas levantadas à pergunta que me fizeram se pode suspeitar, presumo que o sofrimento (e o mal) é aquilo que de mais humano existe. Por outras palavras: proponho-vos que o que faz o *distinguo* entre o Homem e as outras espécies vivas é precisamente o sofrimento. Não estou a pensar, naturalmente, em qualquer afectação à homeostasia que em comum com todos os seres vivos o homem partilha. O que faz o sofrimento e o mal é, em primeiro lugar, a *liberdade* que o sustenta (o homem é a única espécie viva que goza com o mal)

⁴³ Vd. *supra* nota 1.

⁴⁴ Cf. BORGES, A. - *Do Mesmo ao Diferente: Questões deste Tempo*. Porto, 1980, p. 239-249 e 227-238.

⁴⁵ CHANGEUX, J.-P. - *O Homem Neuronal*. Lisboa, 1985, p. 283. Trad. Refere, por exemplo, que o consumo do ácido γ -aminobutírico em França é de sete milhões de caixas/mês.

⁴⁶ Vd. GIL, F. - *Tratado da Evidência*. Lisboa, 1996. Trad.

e, depois a *liberdade* que permite lançar a interrogação sobre a sua causa (o homem é o único ser que pergunta ou que busca a resposta para a realidade so sofrimento). Dificilmente se poderá escamotear a equação entre *patética* e (o princípio da) *razão*.

Uma vez que quer a pergunta que me lançaram à guisa do tema ⁴⁷ quer a sua motivação antropológica estão irreversivelmente marcadas pela subjectividade moderna do *cogito ergo sum* haverá que procurar uma alternativa para aquilo que faz do sujeito um sujeito. Gostaria, por isso, primeiro, de vos propor algo, que nada comporta de original pois o leio num outro cartesiano (perdoem-me a blague), Santo Agostinho de Hipona (séc. v). Trata-se, em poucas palavras, de substituir o *cogito ergo sum* pelo *si fallor sum* ou, por outras palavras, a arquitectónica do «je pense» pela memória. E confesso que cheguei aqui, à figura da memória, uma vez mais por causa do cinema: ao tornar-me espectador dos «replicantes» que no filme *Blade Runner* se distinguem dos humanos, justamente, pela ablação dos sentimentos e da memória. Philip Dick ou Ridley Scott põem-nos de novo perante uma banal, mas séria, constatação: o que faz a humanidade do homem é o enriquecimento da memória pela *experiência*. Santo Agostinho sabia-o, e teve desse enriquecimento uma percepção única ao proceder ao alargamento da experiência («alargamento», diríamos nós respectivamente, posto que por «experiência» o homem contemporâneo pensa mais na experiência positivista, seja na esteira de Galileu seja na de Claude Bernard, afinal ambas apenas uma só das dimensões do espectro semântico de «experior»).

Todos conhecem o relato impressionante que nas *Confissões* (X) Santo Agostinho faz do «palácio da memória» e de reflexões afins na obra que dedicou à *Trindade* (XV). O que passo a fazer é uma brevíssima leitura desses textos à luz da pergunta seguinte: o que faz a subjectividade (o *proprium*) de um homem? O que dá à pessoa a sua individualidade?

A substituição do pensamento e da lógica apofântica pela memória como categoria antropológica unitária tem, desde logo, a virtualidade de reinscrever o erro, o aleatório, a emoção, a dinâmica perfeição / imperfeição, e portanto também o sofrimento, como figuras de plena dignidade antropológica. A tópica agustiniana da memória representa uma real superação do quadro aristotélico da *mnéme*, que centrava aquela faculdade (ba-

⁴⁷ Vd. *supra* nota 1.

sicamente sensitiva e apenas mediatemente intelectual) na quase exclusiva reminiscência do passado⁴⁸. Sem, naturalmente, se esquecer da lembrança do passado, a memória agustiniana, de vincada marca ontológica, abre-se para o futuro e assenta no presente (*memoria praesentium*⁴⁹). O que faz de Agostinho um cartesiano *avant la lettre* é o facto de, para si, ao contrário do Estagirita, aquela faculdade ser intelectual e interiorizada (*mens = memoria*⁵⁰) em vez de exclusivamente sensível. O que faz de Agostinho nosso interlocutor é o facto de ele, com base numa análise da linguagem quotidiana e da actividade do espírito, identificar a memória com o eu pessoal (o *soi*, como se diz na terminologia francesa)⁵¹: «*memoria (...) animus est, et hoc ego ipse sum*»⁵².

Tanto na sua profundidade quanto na sua rizomática arquitectónica, nos «campos e vastos palácios da memória» encontramos a luz superior, o homem interior (com seus sentimentos, paixões e actividades), o variegado mundo exterior, i. e., o conjunto constitutivo do que faz a unidade de um homem. Este aspecto, a pluridimensionalidade e riqueza constitutiva do sujeito humano, é ainda mais relevante se levarmos em consideração o facto da analogia teológica e trinitária que rege a teoria agustiniana do eu⁵³. De acordo com ela, «memória», «inteligência» e «voluntas» gerem,

⁴⁸ ARISTÓTELES - *De memoria et reminiscencia*, I (494b 26-28); cf. também IDEM - *Metaph.* I, 980a 26-981a 5.

⁴⁹ AGOSTINHO - *De Trin.* XIV, xi, 14; IDEM - *Conf.* XI, 20 (na tradução portuguesa).

⁵⁰ Cf. KAISER, H.-J. - *Augustinus: Zeit und 'memoria'*. Bona, 1969, p. 69. Em 1981 tratámos, de uma maneira assaz superficial este tema («O 'Palácio da Memória' ou a busca do Significado: Uma leitura hermenêutica sobre um texto de Santo Agostinho»). *Humanística e Teologia*, 5 (1984), p. 99-108). Permitimo-nos ainda remeter para um informadíssimo estudo de FRAGA - *Subjectividade*, onde o tema, em Sto. Agostinho, é colacionado com a fenomenologia de Husserl.

⁵¹ AGOSTINHO - *Conf.* X, xiv, 21: «*Quod mirandum non est de corpore: aliud enim animus, aliud corpus. Itaque si praeteritum dolorem corporis gaudens memini, non ita mirum est. Hic vero, cum animus sit etiam ipsa memoria — nam et cum mandamus aliquid, ut memoriter habeatur, dicimus: 'Vide, ut illud in animo habeas', te cum obliviscimur, dicimus: 'Non fuit in animo' et 'Elapsus est animo', ipsam memoriam vacantes animum. (...) nimirum ergo memoria quasi venter est animi, laetitia vero atque tristitia quasi cibus dulcis et amarus: cum memoriae commendatur, quavis traiecta in ventrem recondi illic possunt, sapere non possunt.*»

⁵² AGOSTINHO - *Conf.* X, xiv, 26. Num percurso biográfico e diarístico introspectivo, Eugene IONESCO (*A busca Intermitente*. Lisboa, 1990, p. 22. Trad.) glosava precisamente a passagem das *Confissões* sobre a memória; para além do facto dessa alusão a Santo Agostinho ocorrer a propósito das próprias quebras de memória — as «recordações esquecidas» — e de o dramaturgo o pressentir no quadro do envelhecimento, assinala-se o facto de tudo isso ocorrer em texto muito tardio na obra de Ionesco (o original data de 1988), texto nascido sob o signo da «busca» e assinalado pela impotência. (Para uma brevíssima imagem que Ionesco tinha de Sto. Agostinho, vd. *ibidem*, p. 108; pode-se muito bem comparar com as apreciações de um Teixeira de Pascoaes, vd. o nosso «Santo Agostinho de Pascoaes», no prelo).

⁵³ Cf. AGOSTINHO - *De Trin.* XV, vii, 11.

na sua mútua implicação⁵⁴, um horizonte antropológico integralmente ontológico e transfísico. «*Mens*», «*notitia*» e «*dilecto*» são elementos integrantes do homem sem que cada um deles de per si sirva para identificar a humanidade do homem. Cada homem individualmente considerado, a pessoa, é integrado por três dimensões, a memória, o conhecimento e a vontade⁵⁵, em analogia com a trindade do amante, do amado e do amor⁵⁶. De facto, ainda que a memória seja, ou pelo facto de ela ser, o último fundamento do eu, é a espontaneidade, a intencionalidade, a intelectualidade e a espiritualidade que definem a absoluta humanidade do homem, ser que se realiza, melhor ou pior, no presente, também pela lembrança e pela esperança. É afinal esse o alcance da teoria da memória do presente, ocasião para o homem, como ser intelectual, considerar o que transcende a sua própria inteligência. Ademais, vejo no fundo ou no modelo trinitário subjacente a esta estratégia latente de reconversão da categoria filosófica da relação uma indesmentível gramática antropológica, reprogramável em nossos dias, na medida em que exprime aquele tipo de relacionamento de que só o homem é capaz, e que Aristóteles e São Tomás de Aquino identificavam com a estrutura onto-simpática da «alma [nós diríamos: a memória], de certo modo as coisas»⁵⁷. Miguel Baptista Pereira resumia-a nos seguintes termos: «Por influência da categoria bíblica de próximo e sobretudo da reflexão cristã sobre a Trindade, a diferença e a relação elevaram a pluralidade ao mesmo nível da unidade, em contraste com a concepção antiga da multiplicidade como degradação da unidade e com a moral clássica centrada no ego e construída por uma lógica que ignorava a relação inscrita no núcleo da substância. Por isso, o outro reflectia o eu como imagem, era o ouvinte a instruir ou o objecto a convencer mas nunca a outra pessoa na sua diferença e relação, que a ninguém fosse permitido eliminar. A importância da relação na vida humana manifesta-se com meridiana clareza na vinculação da criança à mãe, na solidariedade do clã, da tribu, da cidade ou das grandes famílias, cuja ruptura pode equivaler ao suicídio civil. Isto quer dizer que os homens, por natureza, são seres egóides mas comunitários para quem a solidariedade é condição fundamental de vida. Quando, por determinado processo histórico, os homens se encerram na clausura do individualismo, permaneceu sempre um fun-

⁵⁴ Cf. *ibidem*, X, xi, 18: «*Eo vero tria, quo ad se invicem referunt.*»

⁵⁵ Cf. *ibidem*, XV, vii, 11.

⁵⁶ Cf. *ibidem*, vi, 10.

⁵⁷ Cf. ARISTÓTELES - *De Anima* III, 8, 431 b 21.

do reprimido de relação e de solidariedade, que veio a lume quer no nepotismo ou favoritismo familiar do príncipe quer na solidariedade proletária de K. Marx quer na denúncia por H. Marcuse do homem unidimensional de uma sociedade massificada ou na revolta juvenil e sua consciência de grupo dos anos sessenta. Porque a consciência originária do homem não é individualista, difunde-se um mal-estar na época do individualismo estreme como sentimento generalizável do colapso da pessoa, distinto plenamente do carácter inobjectivável da sua presença. ⁵⁸»

3. Da razão do sofrer ao sofrer da razão. Heterologias e corolários

Transcenderá, o sofrimento, a inteligência? Normalmente dir-se-ia que sim. Proponho à vossa consideração, com Porée, uma negativa ou a inversão da questão, se quiserem. Passará, ela, por sustentar que o sofrimento está na raiz da própria transcendência, mas que esta só se experimenta na anulação de todas as formas de sofrer.

Desde sempre que o homem conhece o sofrimento. A experiência de Job, a tragicidade de Eurípides, a paixão de Cristo no lugar do Gólgota são *typoi* repetidos constantemente (memorizados, diríamos nós) na carne rubra e pesada do homem vivo. Mas o mal e o sofrimento são, para a filosofia, o seu último desafio, como assinala, v. g., um pensar como o de H. Jonas ou o de Comte-Sponville ⁵⁹. A levar-se a sério o que acaba de propor, ou seja, o facto de o sofrimento ser exclusividade antropológica, o sofrimento está na origem da própria reflexão como um «autêntico a priori concreto» ⁶⁰. Na relação *philosophia / pathos* não estamos apenas com «... um objecto particular tendo perante si a reflexão, mas ainda, a montante dela mesma, a ferida da qual a reflexão provém. De uma dor infinita apenas pode nascer a exigência infinita de que a filosofia é o desenvolvimento. Esta anterioridade está longe de ser meramente cronológica: ela dá ao pensamento a sua forma e a sua direcção mais gerais. ⁶¹» Eis por que o sofrimento não deve transcender a razão mas é momento de realização das sua possibilidades num horizonte constantemente desfeito

⁵⁸ PEREIRA - *Comunicação*, p. 166-167.

⁵⁹ Ilustrando uma interessante tentativa materialista para sair do sofrimento, está a obra de A. COMTE-SPONVILLE (*Le mythe d'Icare: Traité du désespoir et de la béatitude*. Paris, 1984), sobre a qual julgamos ter sido, no nosso País, o primeiro a pronunciarmo-nos (*Análise*. 4 (1986) p. 208-216).

⁶⁰ PORÉE - *La Philosophie*, p. 15.

⁶¹ *Ibidem*, p. 17.

e refeito pela lembrança de um futuro que o homem dilacerado desejaria melhor ou apaziguador.

Perante a inevitabilidade do sofrer sempre nos deparamos com tentativas de solução, de «gestão», de explicações que basicamente se costumam reduzir a duas estratégias ⁶². Pela minha parte, e à luz do que noutra lugar pude escrever ⁶³, designá-las-ia como a *explicação material* e a *explicação formal*. A primeira é característica do procedimento científico e naturalista, a segunda, da religião. Sem precisarmos de evocar a explicação etiológico-fisiológica, todos conhecemos, v. g., os argumentos psicanalíticos acerca do sofrimento «moral» (dependentes de conflitos e representações que há que buscar aquém dos sintomas depressivos como o luto, a culpabilidade, o ciúme) quanto os argumentos marxistas (o sofrimento como resultante da exploração de uma classe sobre outra). São tipos de explicações características do primeiro modelo. Em relação ao segundo, em vez de adunar explicações fisiológicas, sexuais ou económicas, ele consiste em fazer remontar a Deus, de uma forma ou de outra, a justificação do sofrimento. O procedimento teológico é formal porquanto visa justificar a realidade do sofrimento mediante um raciocínio hiper-jurídico ascendente: o sofrimento exige o aparecimento de uma falta, de um «pecado *original*», enquanto instância tranquilizadora, justificadora ou criadora ⁶⁴. Mas, não obstante a sua verdade, quantos homens, nos nossos dias, nas nossas cidades, se reconhecem nesta mítica resposta?

Haverá uma terceira posição, que não seja nem teológica nem científica? Julgo que pode ser a solução filosófica. Ela situa-se aquém dos dois continentes referidos, mas partilha com eles de uma reivindicação positiva ou afirmativa perante a realidade do sofrer: o da sua anulação, do triunfo da alegria, do gozo da plenitude. Na verdade, o mal é *real* no pleno sentido desta palavra, razão pela qual muitas vezes me perguntei se a estratégia neoplatónica, partilhada v. g. por Stº Agostinho ⁶⁵ (que contribuiu, mais do que é possível pensarmos, para a subvalorização do mal conferindo-lhe o estatuto ontológico de uma mera aparência), é, hoje em dia, uma

⁶² Cf. BRÈS, Y. - *La souffrance et le tragique: Essai sur le judéo-christianisme, les tragiques, Platon et Freud*. Paris, 1992, p. 49-58).

⁶³ CARVALHO, M. A. S. - «O Mal Formal (Sobre a Interpretação Tomasina de e em 'De Malo' 4)». *Biblos*. 66 (1990) p. 265-282.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 268. 270.

⁶⁵ Tratamos dessa explicação, embora com excessiva simpatia e sem a necessária crítica, na «Introdução» que escrevemos para AGOSTINHO - *A Natureza do Bem*. Tradução de M. S. de Carvalho. Porto, 1992.

explicação perceptível, para não dizer desprovida de coragem ou mesmo cínica. De um mesmo cinismo desvalorizador, embora já não tão falho de coragem, julgo partilhar a armadilha hegeliana (tantas vezes alimentada pela religião) da necessidade (dialéctica ou pedagógica) do sofrimento.

Em face da situação que referi no princípio destas palavras, julgo que hoje, deveremos mesmo falar, com toda a propriedade, de um *mundo* bem como de um *tempo* do mal, ou do sofrimento como preferimos dizer com Porée. Em rigor, para quem sofre, o futuro fecha-se enquanto o passado e o presente se abatem sobre o homem sofredor com um peso insustentável e insuportável. Cria-se, desta feita, uma ilusão de eternidade (o sofrimento não tem fim, é imenso, é excessivo) sem se poder perceber que a identificação do sofrer com a forma ética do ser desafia a carne sofredora (a «de-ôntica» do ser) até aos seus limites, até ao extremo das suas possibilidades. Em filosofia, este desafio recebe o nome de transcendência, e poderemos traduzi-la, aqui, através da afirmação segunda a qual o sofrer só faz sentido ou só tem sentido frente à anulação do mal, à negação dessa forma excessiva e pesada de ser. Para aquele que vive no mundo do sofrimento, o ser é-lhe desmesurado, hiperbólico, enfático, presença de uma passividade excessiva que não sendo inerte assinala o afluxo do que provém de fora acabrunhando o ente sofredor ⁶⁶.

O mal é assim o lugar em que a ontologia necessita de se transformar em agatologia, ou seja, num discurso sobre o Outro — verdadeira heterologia — como Bem. Sobre o Outro, porque (fenomenologicamente falando) se sofre sempre sozinho, num acto onticamente solitário porquanto se encontra suspensa toda «a vida intencional através da privação do solo comum do mundo e da história» ⁶⁷. Depois, sobre o Bem, porque qualquer fenomenologia do sofrimento que não se limite a descrever as formas do mal no seu aparecimento, mas as veja como a própria expressão excessiva do ser frente ao dever (o ser sofre no momento em que se vê desfasado do que *devia* ser), compreenderá como só no próprio acto da superação do ser se encontra a anulação do sofrimento e do mal. Ou existe o Bem ou será mil vezes preferível o Nada! Ou existe o Outro ou o eu sofredor, jamais restituído a si, preferirá mil vezes a morte!

Daqui se seguem alguns corolários da razão prática, moral ou político-social. Na impossibilidade de os tratar todos ⁶⁸, limitar-me-ei a esbo-

⁶⁶ Cf. PORÉE - *La Philosophie*, p. 298.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 299.

⁶⁸ Cf. *Ibidem*, p. 296-311.

çar um só, o programa da partilha ou da comunicação. Ele deveria inscrever-se, neste momento já com alguma naturalidade, no temário da memória como distintivo do Homem.

Num texto magnífico, Orígenes escrevia o seguinte, relativamente à patibilidade divina: «O Salvador desceu à terra por piedade pelo género humano. Suportou as nossas paixões antes de sofrer na cruz, antes mesmo de se ter dignado tomar a nossa carne, porque se Ele as não tivesse suportado antes de mais, não teria podido participar na nossa vida humana. Que paixão é esta que por nós sofreu? É a paixão do amor. Mas o próprio Pai, o Deus do Universo, repleto de longanimidade, de misericórdia, e de piedade, será que Ele não sofre num certo sentido? Ou ignoras que quando se ocupa com as coisas humanas Ele sofre uma paixão humana? «Pois o Senhor teu Deus tomou sobre Si os nossos costumes como quem toma sobre si o filho?» (Dt. 1, 31). Deus tomou portanto sobre Si os nossos costumes como o filho de Deus toma as nossas paixões. *O próprio Pai não é impassível!* Se Lhe orarmos, terá piedade e compaixão. Ele sofre uma paixão de amor ⁶⁹.» Este texto, embora originariamente teológico, lança-nos perante o que julgo ser a raiz do programa da partilha. É que, se a solidão da pessoa que sofre fosse genuinamente radical, seria impostulável a esperança heterológica da libertação no e pelo Outro, que me restitui. Se o sofrimento é a «experiência do deserto», porquanto «rompe a subjectividade deste mundo comum em que se trocam as palavras, em que se celebram contratos, em que se constitui uma cultura e onde a história se realiza» ⁷⁰, basta-nos atentar que é exactamente também deste mesmo tipo o mundo que habitamos. Na experiência do deserto nos reconhecemos, na sua anulação nos irmanamos. Tornado, desta feita, problema, ou seja, enquanto mundo habitável em e por fissuras, impõe-se-lhe a partilha ou a comunicação como ideia significadora natural: «é a experiência da alteridade enquanto experiência da *separação* e impossibilidade própria do sofrimento como impossibilidade do ser-separado» ⁷¹. Por outras palavras: o ser

⁶⁹ ORÍGENES - *Homil. Ezechiel*, 6, 6 (cf. LUBAC, H. de - *Histoire et Esprit: L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris, 1950, p. 241-243, cujo comentário não hesitamos em transcrever: «Texte étonnant, admirable! Origène connaît les susceptibilités des philosophes à ce sujet. Lui-même a doctement énoncé ailleurs le dogme de l'impassibilité divine. Ici même on sent bien qu'il surveille son langage, et qu'il a conscience de son audace... [Mais] il accepte, il choisit, il met en avance l'expression paradoxale: 'Le Père lui-même n'est pas impassible!' Sans doute il est bien éloigné... de tout pathétique vulgaire». A opinião origenista é, pois, clara: «dans son amour de l'homme, l'Impassible a souffert une passion miséricorde»).

⁷⁰ PORÉE - *La Philosophie*, p. 303.

⁷¹ *Ibidem*, p. 303. O sublinhado é do autor.

sofredor é aquele em quem é mais imperiosa a experiência (comum) do insustentável estado de separação com que o mundo é escandalosa e injustamente pressentido, pelo que o Outro se lhe impõe como consciência capaz de sofrimento, experienciadora de liberdade e de amor pessoais, conforme o texto de Orígenes nos dá conta.

O problema pode ser invertido e, então, deveríamos dizer que aquele em quem o sofrer ainda se não fez carne, com toda a sua negativa e imensa crueza, se confronta com os próprios fundamentos da sua *possibilidade* sempre que se abre ao outro, e em particular ao outro-que-sofre, num gesto de memorialização integral, isto é, reinscrevendo na história ou no tempo (no passado, no presente e no futuro) o que parece estar fora do tempo, pois, no fim de contas, só o Bem é que supera autenticamente todo o tempo e todo o ser, *epikeina tes ousias*⁷². Só serei enquanto me der ou partilhar! Abrir-me ao outro que me permite dizer «eu sou», eis o princípio da memória, o que equivale a dizer: o princípio da humanização do homem, posto que o outro não é só condição da possibilidade, mas está também à minha guarda, é «aquele cuja graça só me é dispensada na medida em que eu for dele o guardador»⁷³. Em termos religiosos, e de Cristianismo em particular, é o problema do estilo de vida que aqui se nos coloca, razão pela qual, no fundo, um programa como o da partilha alimenta-se, em contra-luz, da ideia de um Deus comunicante e encarnável na figura bíblica do próximo que só pode ser entendido como alteridade pessoal. Teremos de dar, assim, razão a Orígenes. O que distingue o estilo de vida da religião cristã é o mandamento do amor. Um Deus patético por amor. Escusado será dizer que o Amor não é coisa estranha nem a filosofias nem às outras religiões, mas como as mais altas realizações do homem são sociais também a religião cristã, embora como qualquer outra, tivesse começado numa inspiração mais individual do que social, especifica-se pela dimensão social do amor que se realiza na Igreja; sem igreja a religião do amor só poderia ter uma existência rudimentar. Parece-me, pois, que a dimensão eclesial é uma expressiva encarnação da partilha e da comunicação. «*A raison d'être* da igreja consiste em conferir aos homens uma vida mais lata do que a das suas estreitas personalidades, uma vida enrai-

⁷² Cf. PLATÃO - *Rep.* VI, 509 b.

⁷³ PORÉE - *La Philosophie*, p. 305. De onde se segue muito bem para o autor (*ibidem*, p. 307-308), também como via de justificação, o sacrifício: «La sorte de consentement à l'Autre dont la souffrance est le lieu devient dans le sacrifice, assumption de l'Autre. Et seule ainsi la surabondance du don répond à l'abondance du mal et réalise la tâche infinie née de son impossible attente».

zada na própria verdade do ser. Para o levar a cabo ela deve basear-se e deve ter como referências uma experiência pública»⁷⁴.

Mas a dimensão eclesial, por mais importante que ela seja, é apenas uma das várias dimensões em que a comunicação advém à filosofia voltada para uma *crítica da razão prática patética*. Ciências exactas e sociais, arte médica e tecnoclínica, moral e ética, política e direito, são outras tantas dimensões em que se pode realizar este programa da partilha, como via oferecida ou sobredeterminada pela filosofia para combater a realidade do sofrimento. O que quer que seja, em todos eles, lateria o Amor, o que para uma *agatologia* só conhece uma única «hetero-lógica»: a da superabundância e do excesso, plano ao qual se *reconduziriam* cada uma das heterogêneas e plurais expressões da sociabilidade e da vida, não pra que no Amor se silenciassem, mas para que da sua *memória* adquirissem o último critério de pertinência⁷⁵.

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO

⁷⁴ Cf. PEIRCE - *Collected*, 6, p. 451; veja também *ibidem* 6, p. 440 e 441 e 6, p. 443, de onde glosámos. O autor conclui: «Os medos do inferno e a esperança no paraíso não comportam esse tipo de experiência; são assuntos sobre os quais todos os homens saudáveis confessam tudo ignorar».

⁷⁵ Para um primeiro esclarecimento sobre o que entendemos por «recondução», veja-se o nosso «Redução ou Recondução? (Nota sobre Boaventura de Bagnoregio)». *Revista Filosófica de Coimbra*, 5 (1996), p. 205-215; poderá consultar-se também *São Boaventura: Recondução das Ciências à Teologia*. Tradução e Posfácio de Mário Santiago de Carvalho. Porto, 1996.