

# A PALAVRA COMO PRINCÍPIO

## Tópicos para um debate

JOÃO DUQUE (Universidade Católica Portuguesa – Braga)

A afirmação da *palavra* como *princípio* – em todos os sentidos do termo – é, sem dúvida, um elemento – ou mesmo o elemento – central da interpretação bíblica do mundo e do ser humano. A relação entre a palavra e o ser – que assume aquela como princípio deste e não o inverso – e, por extensão, a sua relação com a condição humana, conferem-lhe um estatuto ontológico e antropológico insubstituível. Dele dependem a ontologia (como interpretação do ser) e a antropologia (como definição do humano) bíblicas, com a ética (como pragmática do bem) correspondente. E desse fundo depende, também, certa matriz da cultura denominada «ocidental», na qual, apesar de tudo, vivemos ainda, mesmo se, muitas vezes, apenas implicitamente e após variadas desconstruções. É minha intenção, nestas breves linhas, explorar o significado dessa matriz, em confronto crítico com outras matrizes que hoje parecem marcar também o nosso mundo. Essa intenção é, contudo, ainda fragmentária, pois o que apresento é o esboço de algo que deveria ser aprofundado, apresentando agora apenas os tópicos que possam servir a um debate irrecusável, no diálogo das diversas matrizes culturais.

1. De facto, quer em perspectiva ontológica quer em perspectiva antropológica, as alternativas à interpretação bíblica do mundo são muitas, no passado e no presente. Analisadas bem as coisas, as propostas alternativas do presente retomam, de formas variadas, perspectivas antigas. É o caso das visões naturalistas, que colocam o princípio de tudo na natureza neutra, que tudo constitui de forma unívoca<sup>1</sup>. Ou então, das visões gnósticas, que situam o princípio de tudo num espírito ou alma universal, que tudo

---

<sup>1</sup> Neste âmbito considero poder incluir todas as actuais correntes naturalistas em filosofia. É certo que se trata de um juízo demasiado indiferenciado. Mas apenas pretendo deixar, como proposta, a hipótese de que, em todas as suas vertentes, o naturalismo constitui uma leitura unívoca da realidade – à semelhança de todos os idealismos monistas – que tudo reduz a pura extensão. Com uma velada pretensão de superar o dualismo cartesiano, o que faz é reduzir o real a um dos «lados» desse dualismo, mantendo-se, por isso, basicamente dualista.

anima por igual, para além de todas as aparentes diferenças<sup>2</sup>. Ou então a perspectiva energética, que reduz toda a realidade a um processo de transferência de energias<sup>3</sup>.

Todos estes modelos reeditam, em realidade, a visão trágica do mundo, tão própria à cultura oriental e antiga. Segundo essa visão, não resta espaço algum para opções livres de um ser pessoal – de um «sujeito», em certa nomenclatura – nem para modalidades livres de relacionamento inter-pessoal, uma vez que tudo está enformado por um processo impessoal.

2. Estranhamente, até o denominado «pensamento da diferença», preocupado (pelo menos em princípio e na esteira de Nietzsche) com a salvaguarda da unicidade individual de tudo o que existe, se enreda numa visão unívoca da realidade, reduzindo a diferença de cada ente concreto a puro momento no movimento mais vasto, impessoal e não individual, que parece «animar» toda a realidade – qual «alma do mundo» anterior e interior a tudo. Parece-me ser esse o caso, quase paradoxal, da proposta de Gilles Deleuze, que acaba por reduzir a irreduzível diferença de tudo o que é – incluindo do ser humano – ao unívoco processo de um «continuum de intensidades». O que leva a concluir que, no fundo, tudo é o mesmo, devendo-se as diferenças a pura alteração de intensidade.

Do ponto de vista antropológico, esta ontologia da diferença, como permanente repetição do mesmo (o título de uma das mais conhecidas obras de Deleuze é, precisamente *Diferença e repetição*<sup>4</sup>) segundo o modelo do «eterno retorno» de Nietzsche, seu principal inspirador, acaba por conduzir a prática do sujeito a um mecanismo pré-pessoal, o qual, em última instância, determina a identidade individual – ou o permanente fluxo de identidades «pessoais». De facto, a intenção de todo o pensamento deleuziano é “determinar um campo transcendental impessoal e pré-

---

<sup>2</sup> Como exemplo recente de interpretação gnóstica da origem, refiro apenas: P. BORGES, *Princípio e Manifestação. Metafísica e Teologia da origem em Teixeira de Pascoaes*, Lisboa: INCM, 2008. Independentemente da discussão sobre a correcta interpretação de Pascoaes, parece-me indiscutível a matriz neo-platónica e gnóstica da posição filosófica do autor, a qual, além do mais, não representa apenas mais uma corrente filosófica, senão a influência cultural da ontologia e antropologia oriental (sobretudo budista) sobre a actual cultura ocidental. Trata-se de uma claro exemplo de idealismo monista.

<sup>3</sup> Poderíamos incluir, aqui, essencialmente a leitura *New Age* e astrológica da realidade. Neste caso, existe uma espécie de coincidência do naturalismo com o idealismo, na medida em que se pretende uma identidade fundamental entre espírito e matéria.

<sup>4</sup> Cf.: G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris: PUF, 1968 (3ª Ed. 1976).

individual, que não se assemelhe aos campos empíricos correspondentes e que não se confunda no entanto com uma profundidade indiferenciada”<sup>5</sup>. Esse campo transcendental é, claramente, o campo unívoco “em que nenhuma qualidade se desenvolve, onde nenhuma extensão se manifesta; ...a quantidade intensiva [que determina a diferença como intensidade] é o *spatium*, teatro de toda a metamorfose, diferença em si que envolve todos os seus graus na produção de cada um. Neste sentido, a energia, a quantidade intensiva, é um princípio transcendental, e não um conceito científico”<sup>6</sup>. Esta univocidade do princípio energético, como origem de toda a diferença, é, ao mesmo tempo, a anulação da diferença na própria origem.

Falar de pessoa, nesse contexto, é muito difícil. Como poderemos, então, falar de liberdade? Mesmo que, aparentemente, nos libertemos de todos os constrangimentos estabelecidos histórica e racionalmente – como é intenção de Deleuze – nunca seremos livres, relativamente ao fundo ontológico ou transcendental que nos constitui, pois todos os nossos actos estarão determinados por esse mesmo campo transcendental, por mais caótico e difuso que seja.

3. Em Portugal, foi recentemente publicado um estudo sobre o pensamento português em matriz neo-platónica e mesmo gnóstica: trata-se da extensa obra de Paulo Borges, sobre Teixeira de Pascoaes (embora, em realidade, seja sobre mais pensadores lusófonos)<sup>7</sup>. A intenção do autor é, precisamente, pensar a origem de tudo no princípio divino, através do processo de manifestação. Em realidade, entre manifestação e emanação parece não haver grande diferença, sendo então o mundo entendido como extensão do princípio. Este, por seu turno, é a indeterminação primordial – o nada, em sentido prévio ao próprio não-ser. O ser, como tal, será já uma determinação derivada, cujo percurso histórico se qualifica como regresso à origem, isto é, a indeterminação primordial do princípio, ou seja, de novo ao nada.

Pelo caminho, resta-nos a completa insignificância ontológica da história e da particularidade da pessoa, que apenas é um elemento mais no processo (eventualmente dialéctico) entre nada e nada, através de uma aparência – manifestação – de ser. “Suspensa entre o que vimos determinar-se como *nada* (não a negação do ser e pensar

---

<sup>5</sup> G. DELEUZE, *Logique du sens*, Paris: PUF, 1969, 124.

<sup>6</sup> G. DELEUZE, *Différence et répétition*, 310.

<sup>7</sup> Cf.: P. BORGES, *op. cit.*

mas o a-relativo a ambos) e a totalidade ontológica do possível, destinada a pensar e dizer, mediante o já pensado e dito, não apenas ou não propriamente o impensável e inefável em si (ao que decerto melhor conviria o silêncio), mas o vir a ser nele do pensar e do dizer, ou seja, o seu advir pensamento e palavra, é pois numa aporia e paradoxo fundamental que se constitui e desenvolve a nossa questão e o nosso discurso hermenêutico-especulativo”<sup>8</sup>.

Partindo dessa interpretação – diríamos que nihilista – da origem, a positividade dos entes particulares, enquanto realizados historicamente – por isso, completamente determinados pela finitude – não poderia deixar de ser mera aparência negativa. Ou seja, o ser real de tudo o que é historicamente – sobretudo de cada pessoa humana concreta – mais não seria do que a negação do não-ser primordial. Negação essa que, ao ser passageira, deverá ser superada, mais uma vez, pela negação final ou escatológica de si mesma. A determinação concreta de cada ente – e de cada pessoa – será, assim, uma determinação de passagem, a dissolver-se no nada final, que lhe retira qualquer significado ontológico, antropológico e mesmo ético. “A manifestação, sendo a dissimulação da «essência» imanifestada, nesse «distanciamento» ou alienação que a realiza, efectiva e entifica na determinação, não só em si a oculta como a si mesma se oculta nessa determinação”<sup>9</sup>.

A particularidade da história humana, sobretudo do acontecimento relacional que origina pessoas humanas únicas e irrepetíveis, sujeitos de liberdade e de dignidade fundamentais, é aqui insignificante, porque apenas a origem indeterminada possui significado.

4. Um outro pensador «pós-moderno», o espanhol Eugénio Trías, escolheu um caminho diferente para explicitar esse «campo transcendental» que pré-determina a actuação individual, dificultando a sua compreensão como acção pessoal, a qual implicaria a real e profunda possibilidade de liberdade e de responsabilidade. Esse caminho vem, em certo modo, na esteira de Nietzsche. E se Nietzsche tinha fortemente criticado a matriz neo-platónica da fundamentação – acusando-a, precisamente, de nihilista – a sua proposta não deixa de levantar menos problemas, no que se refere à noção de pessoa e de liberdade, resultante da antropologia bíblica da palavra. Para Trías,

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, 17.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 33.

de facto, é o «espírito da música» que constitui uma espécie de origem ontológica e antropológica. O nosso ser e a nossa identidade estão determinados pelas vibrações da própria natureza, que na música nos atingem de modo irrecusável. No seu recente livro *El canto de las sirenas*<sup>10</sup>, defende uma filosofia da música que é, ao mesmo tempo, uma filosofia musical de toda a realidade. A questão fundamental dessa perspectiva não é a valorização do fenómeno musical – em si antropológicamente muito importante – mas a redução da realidade – sobretudo da realidade humana – a uma leitura segundo a hermenêutica do referido «espírito da música».

De facto, já Nietzsche tinha falado da «origem da tragédia», a partir deste «espírito da música». E não entendamos aqui a «tragédia» como mero género teatral. Trata-se da tragédia, em todos os seus significados. Trata-se, em realidade, de uma compreensão trágica do real, sobretudo da existência humana. Segundo essa concepção, a existência de cada ser humano – no seu ser e na sua actuação, que se correspondem – estão pré-determinados, inexoravelmente, por um destino que as próprias forças musicais traçam. O ser humano mais não é do que um prisioneiro fascinado por essas forças, das quais pode tirar grande proveito, mas que em realidade são fundamentalmente dominadoras.

Para além de uma específica filosofia da música – enquanto fenómeno natural e de criação humana – esta filosofia trágico-musical da existência é representante de uma visão do mundo e dos humanos cada vez mais presente. E não pensemos que essa visão se limita ao mundo dos intelectuais. Através do modelo religioso e existencial da New Age, ela acompanha a compreensão do mundo de muitos dos nossos contemporâneos. E, enquanto tal, opõe-se radicalmente à compreensão bíblica da realidade.

Se retomarmos o exemplo de Nietzsche, a alternativa mais fundamental não se dá entre espírito dionisíaco – correspondente à visão trágico-musical – e espírito apolíneo – correspondente à visão gnóstico-racional. Ambas, em última instância, são aniquiladoras do real particular e, nesse sentido, da capacidade humana de liberdade histórica, com consequência ontológicas infinitas.

5. A outra fonte do pensamento e da interpretação do real não está, possivelmente, nos gregos, seja antes ou depois de Sócrates. A outra fonte é,

---

<sup>10</sup> Cf.: E. TRÍAS, *El canto de las sirenas – argumentos musicales*, Barcelona: Circulo de Lectores, 2007.

essencialmente, hebraica e baseia-se na identificação da palavra dialogal com o princípio; ou seja, na leitura do real como originado pelo acto dialogal de dirigir a palavra a alguém e responder à palavra dirigida.

Para além disso, esse acto dialogal inter-pessoal prolonga-se, na tradição hebraica, no acto da escritura, em que o princípio que origina a pessoa se torna texto, letra, interpelação a uma liberdade. De facto, o texto não manipula – mesmo que possa ser manipulado. O texto deixa o leitor livre, perante o seu mundo, permitindo a construção da particularidade histórica e pessoal. Paul Ricoeur é, sem dúvida, entre os filósofos mais recentes, um dos que melhor teorizou esta dimensão do texto, na perspectiva da distanciação hermenêutica, que possibilita a construção de uma identidade pessoal autónoma, em relação ao autor e mesmo em relação ao contexto do texto, através do seu mundo e da interpelação que esse mundo provoca no leitor<sup>11</sup>.

Ao mesmo tempo, o texto escrito é mediação da interpelação dialogal, sem a presença imediata – por isso, manipulável – do interpelador, ou seja, da própria origem. No texto escrito, o Deus ausente interpela o ser humano a uma resposta, sem que a sua força divina imponha a resposta, pois já aceitou sujeitar-se à debilidade da letra escrita, até potencialmente manipulável. Assim sendo, o processo de escrita e de leitura é tão importante no contexto bíblico de uma ontologia e antropologia da palavra, porque se trata de uma ontologia e antropologia da autonomia do mundo e do ser humano, em relação ao seu Criador.

6. Nesse sentido, a proposta de Jacques Derrida, entendida como apreciação das potencialidades da escrita é, sem dúvida, um interessante contributo para a perspectiva hebraica da realidade, a partir de uma noção de Palavra como Escrit(ur)a<sup>12</sup>. Aliás, este princípio de compreensão do real opõe-se mesmo à perspectiva grega, que considerava a escrita como sempre secundária em relação à voz, dada a pretensa imediatez desta com o significado: “Proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da

---

<sup>11</sup> Cf.: P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, Paris: Seuil 1986.

<sup>12</sup> Nesse sentido, poderíamos contrapor, à leitura trágico-musical de Eugénio Trías a leitura semiótico-personalizante de Jacques Derrida, que não deixa de ser inspirada na tradição hebraica. É nesse contexto que deveria integrar-se o papel central das Escrituras – mesmo entendidas como performatividade dos actos de escrita e de leitura, na medida em que originam e salvaguardam a liberdade da pessoa, ou seja, na medida em que originam o seu ser propriamente pessoal (ver, a propósito, o contributo, neste volume, de Tolentino Mendonça).

voz e da idealidade do sentido”<sup>13</sup>. A isso chama Derrida «logocentrismo», que coincide com a leitura racionalista do real, própria da cultura ocidental de matriz grega. Aliás, toda a constituição de significantes seria, nessa perspectiva, derivada, sendo a sua constituição escrita derivada em segundo grau.

Ora, o que Derrida considera ser a mais-valia da escrita é precisamente essa derivação, que permite superar a redução do ser à presença imediata na voz e possibilita a compreensão do ser como distância, e a relação ao sentido como relação diferente, que nunca aprisiona o sentido na sua articulação linguística. Pela escrita, a palavra humana é sempre o vestígio de uma outra palavra, apenas presente no modo da ausência. Essa é uma forma de realização da verdadeira exterioridade do significante, em relação ao sujeito da significação e em relação ao próprio significado. “A exterioridade do significante é a exterioridade da escrita em geral e... não há signo linguístico antes da escrita. Sem esta exterioridade, a ideia mesma de signo arruína-se”<sup>14</sup>. E arruína-se, simultaneamente, a relação livre e autónoma do sujeito com o signo, como relação com o sentido, pois anula-se a possibilidade de distanciação, a qual é condição mesma do processo hermenêutico, no qual se compreende o sentido e, ao mesmo tempo, se compreende o próprio ser do sujeito de compreensão, imerso num processo muito mais vasto que ele mesmo. E esse processo é um processo de palavra, numa dinâmica de pergunta/interpelação e resposta.

6. É que, para a ontologia bíblica, todo o ser é sempre já resposta a uma interpelação ou apelo originários – a uma palavra que lhe é dirigida e que, nesse dinamismo interpelativo, origina o próprio ser de tudo o que é. De modo mais explícito ainda, esse diálogo, no «logos» de uma palavra dirigida de pessoa a pessoa, é a origem permanente de todo o ser humano – *en archê o logos*. O humano é o que é, na resposta primordial à palavra do seu criador. Palavra que convoca ao ser e, ao mesmo tempo, ao agir de determinado modo. Por isso, a interpelação é, simultaneamente, ética e ontológica (sem distinção possível de níveis). O ser humano é aquele que é, porque responde livremente a esta palavra primordial, que está ou é no início – que é antes do ser e faz com que tudo seja. Ferdinand Ebner foi um dos filósofos que melhor exprimiu a relação primordial entre a palavra – a Palavra – e a origem da pessoa, precisamente no

---

<sup>13</sup> J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris: Minuit, 1967, 23.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 26.

seu ser pessoal: “É isto que constitui a essência da linguagem – da palavra – na sua espiritualidade: que a linguagem é algo que se dá entre o eu e o tu, entre a primeira e a segunda pessoa...; algo que, por um lado, pressupõe a relação do eu e do tu e, por outro lado, a estabelece”<sup>15</sup>. Ora, é no estabelecimento dessa relação – sobretudo enquanto relação entre Palavra primordial e ser humano – que se origina, precisamente, a dimensão pessoal do humano, núcleo da visão bíblica do ser humano e do mundo.

7. Na resposta humana, real, histórica, particular, corpórea, a esta interpelação é que podemos escutar a própria interpelação; e é também nessa resposta, como acolhimento de um dom ou interpelação, que o ser humano é constituído – mais do que auto-construído – como pessoa, livre e responsável, isto é, como ser de resposta.

Um dos actuais pensadores que melhor tem trabalhado a interpretação do humano – no seu próprio ser, e não apenas no seu agir – como resposta, é sem dúvida o filósofo francês Jean-Louis Chrétien<sup>16</sup>. No entanto, a sua leitura situa essa condição responsorial do ser humano já na sua determinação ontológica, tal como tematizada por Platão. Para este, existe uma relação entre o conceito de beleza e o conceito de apelo ou chamamento (*kalon e kalein*). “A palavra *kalon* é o nome do nome, denomina aquilo que, na palavra, apela”<sup>17</sup>.

Só que o apelo platónico é o apelo da anamnese que, na beleza, fascina, porque é o chamamento da perfeição original. Nesse sentido, trata-se da convocação ao regresso à origem, enquanto detentora da perfeição do ser. O que acaba por conduzir a certa ontologia, baseada na negatividade do real presente, apenas salvo pela sua relação à origem e à finalidade – que, por sinal, coincidem. É muito difícil, nesta perspectiva, acolher a positividade do real presente, criatural e mesmo humano, resvalando o platonismo para a aplicação filosófica do mito hindu de Parajapati, ou seja, da criação compreendida como queda, e do processo histórico compreendido como mero regresso ao paraíso perdido<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Wien: Herder, 1952 (Innsbruck: Brenner, 1921), 271.278.

<sup>16</sup> Cf.: J.-L. CHRÉTIEN, *L'apell et la réponse*, Paris: Minuit, 1992, esp. 15-44; ver também Jean-Luc MARION, *Étant donné*, Paris 1997.

<sup>17</sup> Ibidem, 17.

<sup>18</sup> Cf.: R. PANIKKAR, *Mito, fe y hermenéutica*, Barcelona: Herder, 2007, 87ss.

Ora, os relatos bíblicos da Criação apontam noutra sentido: o apelo e a resposta, na qual é possível escutá-lo, é um apelo à positividade do real, constituindo-a como tal, na sua autonomia própria. Sendo assim, a relação entre apelo e resposta é entendida, não como simples atracção do belo para si mesmo, mas como dia-logos entre seres livres; não simplesmente como anamnese da origem perfeita, mas como vocação escatológica, que implica a passagem pela positiva realização histórica da liberdade.

É neste sentido que a Sagrada Escritura é a interpelação de Deus ao ser humano, no texto, na mesma medida em que é (o mesmo texto) a resposta humana a essa interpelação, sem que possamos distinguir a letra de uma dimensão da letra de outra.

Esta relação instaura uma diferença – a diferença teológica entre Criador e criatura – que é mais fundamental e outra em relação à diferença ontológica entre ser e ente, a qual é uma diferença, por um lado, neutra e, por outro lado, necessária: o ser implica o ente e o ente reenvia para o ser, necessariamente. Mas a relação entre Criador e criatura é da ordem do gratuito, por isso, da liberdade, ou seja, da interpelação e da resposta. É nesse contexto que se compreende a “*notitia Dei*, como consciência de uma diferença diversa daquela intrínseca ao ser, para o qual sempre reenvia o ente, e como saber de uma alteridade interpelante que é irreduzível à consciência própria”<sup>19</sup>.

É neste contexto da resposta que a identidade humana se assume como responsabilidade livre. Os textos de Emmanuel Levinas, talvez aqueles que mais se aproximam desta matriz hebraica de compreensão do real, são os mais explícitos na apresentação desta dimensão interpelante da palavra, na presença do texto e mesmo na presença do rosto do outro, vestígio do infinito. É perante essa presença interpelante – perante a palavra que Deus, no outro e mesmo no livro – nos dirige, que os humanos são constituídos como seres de liberdade que respondem: como seres responsáveis perante Deus e responsáveis pelos outros.

8. A interpretação personalista do mundo e dos humanos é, sem dúvida, a consequência primordial da centralidade da *palavra* na ontologia, na ética e na antropologia bíblicas. As alternativas não faltam nem param de apresentar-se, ao pensamento e à acção. Somos, por isso, hoje como sempre, colocados perante opções fundamentais: ou a visão judaico-cristã da nossa identidade humana, ou as diversas visões mítico-pagãs que continuam a seduzir os nossos contemporâneos. Mesmo que

---

<sup>19</sup> P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Brescia: Queriniana, 1996, 506.

possa haver aproximações dialogantes e mesmo cruzamentos entre estas perspectivas, não deixa de ser fulcral manter vivas as diferenças, para não comprometermos aquilo que identifica o cristianismo e mesmo, em certa medida, a cultura ocidental.

Os tópicos aqui apresentados são, por isso, simples incentivos ao debate das interpretações, actualmente tão necessário como em todos os tempos, talvez mais ainda por ser imensa a pluralidade de leituras que os nossos contemporâneos fazem do real e de si mesmos. Espero que estes tópicos possam promover o debate desejado e necessário.