

ORAÇÕES DE SAPIÊNCIA

PALAVRA E SILÊNCIO OU A ESTRANHEZA CÚMPLICE

JOSÉ PEDRO SERRA

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO
PORTO 2023



Licenciado em Filosofia, em 1980, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL), José Pedro Serra concluiu, no mesmo ano, o 5º ano do Curso de Teologia na Universidade Católica. Em 1989 obteve o grau de Mestre em Literatura Grega na FLUL e em 1999 obteve o grau de Doutor em Cultura Clássica na mesma Universidade.

É professor catedrático no Departamento de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, autor de várias publicações e conferências na área da cultura, da literatura e da filosofia e participou em vários eventos na Fundação Gulbenkian, em Serralves, na Culturgest...

Em 2006, publicou *Pensar o Trágico* (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian; reeditado na Abysmo em 2018), obra a que foi atribuído o Prémio do Pen Club 2007, na categoria de Ensaio. Recebeu igualmente o Prémio Jacinto do Prado Coelho da Associação Portuguesa dos Críticos Literários.

Atualmente é Diretor da Biblioteca da FLUL.

PALAVRA E SILÊNCIO OU A ESTRANHEZA CÚMPLICE

José Pedro Serra

Ficha Técnica

Título: ***Palavra e silêncio ou a estranheza cúmplice***

Autor: ***José Pedro Serra***

Edição: ***Faculdade de Letras da Universidade do Porto***

Ano de Edição: ***2023***

Coleção: ***Orações de Sapiência***

Execução Gráfica: ***Gráfica Firmeza Lda. / Porto***

Tiragem: ***250 exemplares***

Depósito Legal: ***525209/23***

ISBN: ***978-989-9082-84-7***

Foi respeitado o texto enviado pelo autor, o qual não segue o Novo Acordo Ortográfico

Nota de Abertura

Este ano letivo de 2023-2024 a FLUP tem o privilégio de ter uma das suas professoras – Ana Luísa Amaral – como Figura Eminente da Universidade do Porto. Constitui um sinal do valor das Humanidades no contexto da universidade e do mundo. Incorporar património simbólico como este é motivo de orgulho e de ânimo e projeta a faculdade num mundo que precisa das Humanidades e das Ciências Sociais e do nosso papel ativo para o transformar em algo melhor. *“Usamos todos a ilusão de fabricar a vida”*: quem o escreveu foi Ana Luísa Amaral, anunciando uma força intrínseca que nos impele a ir mais além. A FLUP tem em si mesma um capital muito valioso e um potencial transformador, que é cada vez mais determinante no nosso tempo. Integrada nas comemorações da Figura Eminente, a FLUP conta com uma exposição *“Querida que uma palavra fosse bússola para um mundo de todos”* que revela as variadas facetas de Ana Luísa Amaral e que chama a atenção para o poder da palavra.

A Sessão Solene de Abertura do Ano Letivo na FLUP inclui uma oração de sapiência que tem como objetivo proporcionar um momento de reflexão em torno de um tema que nos interpele e faça pensar sobre a missão e o papel de uma faculdade vocacionada para as Humanidades e as Ciências Sociais. Este ano, o Conselho Executivo da FLUP decidiu convidar o Prof. Doutor José Pedro Serra, professor catedrático no Departamento de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Num tempo em que persistem dúvidas sobre as Humanidades e as Ciências Sociais, é importante salientar o valor do conhecimento produzido por estas áreas e o seu contributo precioso para a evolução do mundo. E uma boa parte repousa sobre o valor da palavra. Escolheu o Orador dissertar em torno de *Palavra e silêncio ou a estranheza cúmplice*, proporcionando-nos uma lição sobre a arte de falar, de pensar e de comunicar, que temos a honra de publicar na Coleção Orações de Sapiência da FLUP. Pela pronta disponibilidade e pela elegância intelectual com que nos fez refletir em torno de tão desafiante binómio, agradeço ao Prof. Doutor José Pedro Serra a lição que proferiu no âmbito da Sessão Solene de abertura do ano letivo 2023-2024 na FLUP.

Paula Pinto Costa
Diretora da FLUP

“ Palavra e silêncio ou a estranheza cúmplice”

José Pedro Serra

Magnífico Reitor da Universidade do Porto,
Exmos. Senhores Membros da Equipa Reitoral,
Exma. Senhora Directora da Faculdade de Letras da Universidade do Porto,
Senhoras e Senhores Directores dos vários órgãos da FLUP,
Senhoras e Senhores Professores e Investigadores,
Estimadas e Estimados Estudantes, e uma palavra particular para a
Presidente da Associação de Estudantes da FLUP,
Senhoras e Senhores Funcionários, e uma palavra particular para a
Representante do Pessoal não docente e não investigador,
Ilustres Convidados,
Minhas Senhoras e Meus Senhores,

Permitam-me que, antes de mais, agradeça o honroso convite que me foi dirigido pela Senhora Directora da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Uma palavra também de estima e de agradecimento às Doutoradas Fátima Marinho e Zulmira Santos que, no início, comigo contactaram. É, para mim, uma alegria e um enorme prazer estar nesta Universidade, reforçando os laços de apreço e de colaboração com esta instituição.

Artesãos da palavra, perscrutadores de sentidos, mas também contemplativos do que nela se mostra, é da palavra, e do silêncio que a supõe, a destaca ou a prolonga, que tecemos o nosso sangue e a nossa alma, nós que às letras dedicamos os nossos cuidados amorosos. Parece-me, pois, oportuno que, celebrando o início de mais um ano lectivo na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, sobre a palavra e o silêncio me debruce, inquirindo o horizonte sobre o qual repousa e se agita o nosso olhar. Mas como fazê-lo se tantos são os caminhos que na palavra e no silêncio se cruzam? O ruído e a desconfiança, e até alguma descrença que hoje nos acompanham, obrigam a uma redobrada atenção, mas se olharmos, ainda que fragmentariamente, ao modo como silêncio e palavra se foram erguendo e foram sendo acolhidos ao longo da já longa e incandescente tradição que nos alimenta, é possível que consigamos para nós um olhar mais límpido e uma voz mais clara, mais consciente de quando falar e de quando calar.

6

Para nós, ao menos para mim, a mais longínqua voz que esculpe um perfil de realidade e molda a compreensão e o sentimento é a voz de Homero, desse bardo que a tradição desenhou como um poeta cego, – certamente baseada no seu próprio nome, "Ὅμηρος, ὁ μὴ ὄρων, aquele que não vê, – mas de cuja cegueira para o imediato emanava a visão e o conhecimento do mais longínquo e do mais recôndito. Esta clareza da palavra deriva da frescura e da luminosidade matinal que a acompanha como se dela se pudesse dizer o que se diz da Aurora, que é "de dedos róseos". Tal como no surgir do dia, no largo sorriso cor de açafrao que anuncia a manhã, os dedos róseos da Aurora rasgam o horizonte escuro e indistinto da negra Noite, revelando progressivamente o perfil das coisas e dos seres, assim a palavra homérica institui e ordena um *mundo* onde é possível ver, sentir e viver a frescura orvalhada de um início criativo, de uma *poiética* original. Esse sentido poético afirma-se no desenho plástico dos deuses, na brisa erótica que os envolve, mas afirma-se também no desenho heróico, simultaneamente trágico e alegre, do homem e do seu destino. Comove-me, e vejo nisso motivo de celebração, que seja a epopeia a *dizer* este ritmo primeiro da realidade.

Tão importante como a criação de um universo, isto é, de uma teologia e de uma cosmogonia, é a identificação dos contornos do agir humano e da mais funda vocação do homem. Um ser para a morte, uma vez que à morte não pode escapar, como o canta o coro da *Antígona*, tal é o homem, mas ainda assim *destinado* ao mais alto voo, ao mais largo gesto, ao mais sublime pensamento. Do homem dirá Píndaro que é "sonho de uma

sombra” (ὄναι σκιᾶς), mas, na precária e volátil substância do seu existir, pode ainda aspirar à glória e à fama, flores nascidas no frágil solo da nossa condição. O sulco cavado por esta orientação heróica é também caminho de sabedoria e de pedagogia, porque o fazer-se do homem como herói significa elevar-se ao que há de mais nobre, isto é, realizar em si a *arete* (ἀρετή). *Arete* é um termo de muito difícil tradução. Para o traduzir usa-se “excelência”, “virtude”, numa acessão ainda anterior à tonalidade com que o cristianismo a vestirá, mas da *arete* talvez se possa dizer mais simplesmente que é um conjunto de qualidades que faz de alguém um *aristos*, ἀριστός, um nobre, um *melhor*, um *aristo-crata*. E a *Ilíada* esclarece os trilhos que conduzem à realização da *arete*. “Para isso me enviou, a fim de te ensinar isto, a saber fazer discursos e a realizar nobres feitos” (IX, 442-443). A palavra está, pois, desde os primórdios da nossa literatura e nas raízes fundacionais da nossa mundividência, inscrita na demanda da excelência. E uma vez que tecer magníficos discursos, significa também, e talvez sobretudo, cantar a “bela morte”, facilmente se compreende que o nobre discurso se prolonga naturalmente na glória e na fama, na imortalidade concedida pela presença na memória dos vindouros, a única a que o mortal pode aspirar, porque a outra, a imortalidade que *realmente* é, essa está reservada aos deuses imortais. Fama e glória, que a palavra faz voar, coroam o sublime destino do herói. Mas importa compreender bem que essa fama e essa glória nitidamente se distinguem da fama dos rumores mediáticos, alimentada por “likes” ou “deslikes” (se me permitem este bárbaro neologismo), que as redes sociais regurgitam, ruído público no exílio e no silêncio do qual habita, parece-me, a autêntica nobreza. O carácter *ex-cêntrico* do homem homérico, isto é, o facto do centro de avaliação de si e do seu comportamento não residir em si próprio, na sua interioridade, mas no juízo alheio, de acordo com os mais altos valores aceites pela comunidade (aquilo que habitualmente se designa *shame culture*, a cultura da vergonha), faz com que a fama esteja dependente do reconhecimento público da atitude heróica. A fama funda-se na *arete* e esta tem primazia sobre aquela.

Ao longo dos séculos, o conteúdo da *arete* alterou-se e transfigurou-se, ora no modelo platónico do filósofo que busca a contemplação do Bem, ora no modelo ciceroniano do *sese excolere ad humanitatem*, do conduzir-se a si próprio à Humanidade, ora no modelo da santidade cristã, baseada na “loucura da cruz”, como lhe chama S. Paulo, ora no modelo trágico nietzschiano, encarnado no solitário dançarino que, longe da multidão, no cume da alta montanha onde só um vento fresco sopra, celebra os

abismos da vida. Nestes ou em qualquer outro modelo muito mudou, mas não se alterou a consciência de que o homem está convocado para o *melhor*, para o que há de mais sublime. E a este processo de *realização* de si próprio, que a palavra mostra e vela, chamamos formação, educação. Tal é o espantoso alcance dos poemas homéricos.

É neste contexto que afirmo que, na palavra de Homero, vibra a frescura do orvalho matinal, como se por meio delas nos vinculássemos à fonte de onde brota, autêntica, a vida. A alegria e a celebração, a dor e o luto, ou a cólera funesta são nas palavras acolhidas, mas nunca a sonolência dormente da medíocre indiferença. A pedra é dura, a água molha, o fogo queima e a vida dói. Ilustro-o com a severidade dos versos esculpidos em mármore que descrevem o modo como a morte de Pátroclo chegou a Aquiles (XVIII, 27-36):

“Infeliz de mim, ó filho de Peleu, de sábio espírito, tão funesta é a notícia que ouvirás, nunca deveria ter acontecido. Pátroclo tombou. À volta do seu corpo morto estão a combater, do seu corpo nu; porque as armas, tem-nas Heitor de elmo cintilante.” Assim falou, e uma nuvem negra de dor cobriu Aquiles; com ambas as mãos agarrando a poeira enegrecida, atirou-a por sobre a cabeça e desfeou o seu belo rosto. À túnica perfumada colaram-se as negras cinzas. E ele próprio, magnificamente grande, jazia na poeira, estendido no solo e com ambas as mãos arrancava o cabelo.”

Não raras vezes, foram os poetas, mais do que os classicistas, que viram e sentiram esta dimensão fundacional da poesia homérica. Entre nós, foi Sophia de Mello Breyner quem mais de perto tocou e conviveu com esta misteriosa presença. Nas primeiras páginas de *O Nu na Antiguidade Clássica*, afirma: “Na Grécia o divino precede os deuses”¹. Paradoxal frase que procura apontar para o divino na ordem natural, ordem que tudo abarca e de onde emergem os deuses. E por isso pode também afirmar a propósito dos *kouroi*, dessas figuras arcaicas dos jovens mancebos, tão características da escultura grega arcaica, incompreensíveis fora da herança homérica, e cito: “Nele a carnalidade é simultaneamente radiosa, ardente e transparente. O corpo matutino invoca mar e sal e Primavera”². Muitos tratados vale esta intuição poética.

¹ Sophia de Mello Breyner Andresen, *O Nu na Antiguidade Clássica*, Lisboa, Portugalíia Editora, s/ data, p. 11.

²*Id.*, p. 32

O advento da filosofia trouxe novas perguntas e novos caminhos. A procura do *logos*, entendido como ordem, razão, pensamento e também palavra ocupou o pensamento dos pré-socráticos. Para além das aparências, para lá do véu caótico e desordenado da arbitrariedade dos fenómenos, procuravam eles a ordem inteligível que ordenava e regulava a realidade. Compreende-se o dito de Heraclito de acordo com o qual, não os *logoi* particulares, mas só o *Logos* universal é fonte de sabedoria. Como o *logos* (a razão) que perpassa a realidade é idêntico (porque é o mesmo) ao *logos* (à razão) que o pensa, ser e pensar são uma e a mesma coisa, e à palavra, indissociável do pensamento, cabe coincidir *com* e reflectir *a* inteligibilidade do real. *Con-formar-se* com o real, assumir a mesma “forma” da inteligibilidade que tudo governa, torna-se imperativo pedagógico e essencial projecto educativo (e a este propósito poderíamos referir Platão e os neoplatónicos, os estóicos e até os cristãos). O que importa neste momento salientar é que a palavra e o pensamento estão ancorados no *ser*.

Mas tal como a Aurora envelhece e dá lugar ao dia e ao crepúsculo da tarde, assim também a palavra envelheceu. E a velhice manifestou-se particularmente de dois modos: a) usando e repetindo mecanicamente essas palavras, esgotando-as e secando-lhes a frescura, muitas vezes transformando-as em lugares banais de uma pretensa poesia; b) deixando que a clareza luminosa da palavra reveladora se submetesse a interesses múltiplos e a manipulações de vária espécie. Ao lado do proclamado esplendor da palavra, tiveram igualmente os gregos – e denunciaram-no – consciência do pérfido uso do discurso, da falsidade que o podia alimentar, do ludíbrio de que podia ser instrumento. Tersites é já o retrato negativo do orador homérico, mas a sedução pelo *a-significativo* enredar do *logos* e o triunfo da demagogia, traição à clareza da palavra, estão modelarmente tipificadas na oposição platónica entre Sócrates e os sofistas. Não é apenas a oposição entre o “conhece-te a ti próprio” socrático, demanda na qual se procura uma orientação perante os deuses, os homens e as coisas, e a ἐν-κύκλιος-παιδεία, a “*en-ciclo-pédia*”, vasta erudição que, todavia, não orienta a inteligência, saber que não edifica. Além disso, é ainda o objectivo, a causa final que alimenta a retórica sofista: tornar o mais fraco discurso no mais forte. Esta é a habilidade da educação sofisticada, calculado truque que permite o triunfo político mediante o jogo das aparências. O ruído de um vozeamento disperso, ainda que de aspecto triunfante, cresce, a verdade esconde-se.

E, com essa capacidade do grego para fazer falar a linguagem, surge a escola, a σχολή, a escola, à letra – e não me entendam mal – o espaço de nada fazer. Abster-se de fazer qualquer coisa, nada fazer, não é apenas dedicar-se ao ócio, mais do que isso é dispormo-nos a ouvir o chamamento do que realmente *é*. Na *escola*, as vozes dos mercadores calam-se, a propaganda ideológica emudece, para que mais nítida se possa ouvir uma outra voz essencial. No seio de um disciplinado silêncio, então, a palavra fala. Agora, é um ascético silêncio que permite e anuncia a palavra e é por ela coroado.

Se continuarmos na senda do *logos*, constatamos que o cristianismo altera radicalmente o horizonte. No prólogo do Evangelho de S. João, lemos (1,1-3): “No princípio era o Verbo (o *Logos*); o Verbo estava em Deus e o Verbo era Deus. Por Ele é que tudo começou a existir; e sem Ele nada veio à existência.”³ Não me proponho fazer uma exegese destes versículos, nem indagar a influência da literatura sapiencial judaica ou outra; seria tarefa excessiva. Basta que sublinhemos que este Verbo é o nome dado por João a Jesus Cristo e ao Filho de Deus. O Verbo, pré-existente e incriado (isto é, já era no *princípio absoluto* anterior ao começo temporal), é Deus, é uma das Pessoas da Trindade e por Ele tudo é criado e a Ele tudo deve a sua existência. A Palavra não é apenas a Palavra revelada, é a Palavra criadora, indissociável do Pai, “Palavra que foi carne e que habitou entre nós” (João, 1, 14) e que, encarnando, sem perder essa relação única com o Pai, faz de todos nós filhos de Deus em Cristo. O *Logos* não é agora apenas uma instância que regula e ordena a realidade, objecto de um pensamento intelectualivo (*non ridere, non lugere, neque detestare sed intelligere*, como se revoltava Chestov⁴ contra Espinoza, a partir de um ponto de vista cristão). O *Logos* é Pessoa, alguém que dialoga connosco, um Tu a quem nos podemos dirigir. Mas como falar com o Transcendente, que palavras utilizar? Criados à imagem e semelhança de Deus não somos nem idênticos, nem estranhos; qual então a natureza da nossa relação e como a *dizer*, vivendo-a? O problema não é original e na tradição judaica estava já presente. No episódio da sarça ardente, no Livro do Êxodo, Moisés, velando a cara porque tremendamente terrível é ver a face de Deus (3,6), responde desta forma ao chamamento de Deus:

³ Nesta e em outras citações da Bíblia, utilizo a tradução da Bíblia dos Franciscanos Capuchinhos, Lisboa / Fátima, 2008, 5ª ed..

⁴ Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem*, Paris Flammarion, 1967, p. 28.

“Moisés disse a Deus: «Eis que eu vou ter com os filhos de Israel e lhes digo: «O Deus dos vossos pais enviou-me a vós». Eles dir-me-ão: «Qual é o nome Dele?» Que lhes direi eu? Deus disse a Moisés: «EU SOU AQUELE QUE SOU.» Ele disse: «Assim dirás aos filhos de Israel: «*Eu sou*» enviou-me a vós.”

“Deus disse ainda a Moisés: «Assim dirás aos filhos de Israel: «O Senhor, Deus dos vossos pais, Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacob, enviou-me a vós: este é o meu nome para sempre, o meu memorial de geração em geração».”⁵

A questão central deste texto envolve a designação do nome de Deus e da teologia que daí deriva. Na esteira dos *Septuaginta*, justificava-se traduzir JAVÉ por “Eu Sou Aquele Que Sou”; porém, embora fundamentada e legítima, a tradução não abrange todo o significado que o termo contém. A etimologia, incerta e obscura, de “JAVÉ” – nome que não aparece antes de Moisés – remete para a raiz *haia-* cujo significado é “ser”. Compreende-se, assim, a interpretação que os Padres da Igreja fizeram do nome, que apontaria já para a filosófica demanda do ser, premonitoriamente dada em contexto muito anterior e diferente. Desta forma, não só aproximavam Atenas de Jerusalém, como compatibilizavam as categorias do pensamento hebraico com as do pensamento grego, conciliando a tradição judaica com a metafísica grega. Se o nome de Deus pelo qual era anteriormente conhecido, *El* ou *Elohim*, representava já a superação do *númen* local, dimensão própria dos deuses do politeísmo, pelo *númen personale*, especificidade da compreensão israelita que O vê como *O Deus*, o nome de JAVÉ, nome que “é meu nome para sempre” cria uma nova teologia. “EU SOU AQUELE QUE SOU” designa Aquele que não está sujeito ao tempo, ao devir, à mudança, Acto Puro que poderia ser simplesmente designado por Aquele que *é*. Mas esta explicação abarca apenas parte do nome de Deus, JAVÉ. Por um lado, ao afirmar que é o Deus de Abraão, Isaac e Jacob, o Deus que se revela a Moisés é o mesmo da tradição, renovando-a, mas permanecendo, fielmente, o mesmo Deus da Aliança; por outro lado - e isso é que é significativo para o nosso tema -, ao estabelecer o nome de JAVÉ, Aquele que é, Deus não está a definir a sua natureza, mas apenas a revelar o nome pelo qual pode ser invocado na relação pessoal que estabelece com o seu povo. “EU SOU AQUELE QUE SOU” é, pois, simultaneamente revelação da relação pessoal do homem com

⁵ Livro do Êxodo, 3,13-15.

teoria, que desde Aristóteles ocupava o topo na hierarquia dos saberes, cedeu a primazia à praxis. Poderíamos referir aqui a crítica kantiana à possibilidade de intuição intelectual e a valorização da Razão prática, bem como poderíamos seguir esse rasto até à afirmação de Marx, segundo a qual o que importa é transformar o mundo. Prefiro, todavia, referir-me à grande nova do século XIX, exemplarmente difundida por Nietzsche e vivamente presente em Dostoievski, sobretudo em *Os Irmãos Karamazov*, a notícia da morte de Deus. De acordo com o famoso fragmento 125 da *Gaia Ciência*, o anúncio é feito por um louco ou um insensato que, de lanterna na mão em pleno meio-dia, pergunta por Deus. Não é aqui altura para analisar o texto; bastará recordar algumas das palavras finais proferidas pelo insensato:

“Para onde foi Deus?, exclamou, é o que lhes vou dizer. *Matámo-lo*, ...você e eu! Somos nós, nós todos que somos os seus assassinos! (...) Ainda não sentimos nada da decomposição divina?... (...) Deus morreu! Deus continua morto! E fomos nós que o matámos! (...) Chego cedo demais (...) o meu tempo ainda não chegou. Esse acontecimento enorme está ainda a caminho, caminha, e ainda não chegou aos ouvidos dos homens.”⁸

É com esta aura profética que a mais importante notícia do século, com notáveis consequências para os séculos seguintes, é anunciada por Nietzsche. Mas o que significa a “morte de Deus” e qual a relação com a palavra e o silêncio? Antes de mais, a “morte de Deus” é uma morte na cultura e no tempo; não incide sobre convicções religiosas ou a fé do indivíduo. A morte de Deus é a morte do princípio que, desde Platão e continuando no cristianismo, ordenava e estruturava toda a realidade e lhe impunha um sentido. É certo que, pelo perfil da obra nietzschiana, é à morte do Deus cristão que Nietzsche se refere, mas essa morte diz igualmente respeito à Ideia de Bem de Platão ou ao Motor Imóvel ou a qualquer princípio que se apresente como causa primeira ou causa final da realidade. A “morte de Deus” é o inevitável advento do acontecimento que encerra o movimento do pensamento ocidental. Consumado o facto, consuma-se a perda do princípio orientador e instaurador de um *sentido*. Como diz o insensato: “Não estaremos incessantemente a cair? Para diante, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima e um abaixo?” Anulada

⁸ Nietzsche, *A gaia Ciência*, fr. 125, trad. de Alfredo Margarido, Lisboa, Guimarães Ed., s/data.

a escatologia, desaparecido o Ἔσχατον, esse ponto final e culminante, momento em que, nas palavras de S. Paulo, Deus seria tudo em todos, o devir, a história, torna-se o amontoado desorientado de factos. Como diz Álvaro de Campos da janela do seu quarto, observando o Esteves da “Tabacaria”⁹:

“Mas o dono da Tabacaria chegou à porta e ficou à porta.
Olhou-o com o desconforto da cabeça mal voltada
E com o desconforto da alma mal-entendendo.
Ele morrerá e eu morrerei.
Ele deixará a tabuleta, e eu deixarei versos.
A certa altura morrerá a tabuleta também, e os versos também.
Depois de certa altura morrerá a rua onde esteve a tabuleta,
E a língua em que foram escritos os versos.
Morrerá depois o planeta girante em que tudo isto se deu.
Em outros satélites de outros sistemas qualquer coisa como gente
Continuará fazendo coisas como versos e vivendo por baixo de coisas como
[tabuletas

Sempre uma coisa defronte da outra,
Sempre uma coisa tão inútil como a outra,
Sempre o impossível tão estúpido como o real,
Sempre o mistério do fundo tão certo como o sono de mistério da superfície,
Sempre isto ou sempre outra coisa ou nem uma coisa nem outra.

Na verdade, o tempo do insensato ainda não tinha chegado. Demorou décadas até que ouvíssemos os estilhaços da notícia, duas guerras crudelíssimas que puseram a nu a impotência da razão e a fragilidade da cultura e da educação. Pois não eram esses homens, comandantes carrascos e assassinos, que, durante o dia, perseguiram, torturavam e matavam gente indefesa e, à noite, ouviam Beethoven e liam Goethe e Schiller? Concomitantemente, emergiu potente e determinante um reino de pulsões irracionais que, afinal, moldava a consciência. E surgiu a ideia de absurdo e do “homem revoltado” contra o sem-sentido da sua existência. Interpretado de uma outra maneira, Sísifo tornou-se uma figura representativa do século. E o absurdo existencial é coisa nova, porque os gregos haviam conhecido a tragédia, mas não o absurdo; a grandeza do trágico e a verdade da palavra que o expressava reconciliavam-no com a vida e de alguma forma o redimiam. Mas a luz dessa palavra ofuscou-

⁹ Álvaro de Campos, *Poesias*, “Tabacaria”, Lisboa, Ática, 1962, pp. 250-57.

Deus e ocultação radical da Transcendência que permanece misteriosa e indizível. O nome é velamento e desvelamento, palavra e silêncio, contenção e infinito, porque o nome de Deus pode ser um sinal de Deus, mas o mistério de Deus não cabe em nenhum nome. Uma teologia negativa rasga caminho no próprio nome de Deus.⁶

Regressemos ao contexto cristão. Se logo em Pseudo-Dionísio, o Areopagita, podemos ver esta insuficiência da linguagem para *dizer* Deus, os místicos (sejam eles Mestre Eckart, Santa Teresa de Ávila, João da Cruz...) sentirão e pensarão fortemente esta dificuldade ou esta aporia. Neste caso, dir-se-ia que é a palavra que, no estranhamento da sua luminosa obscuridade, se prolonga no silêncio pleno de uma efectiva comunhão. E para que se não pense que estou apenas a referir-me a casos esporádicos e antigos, cito um texto/pensamento/oração de um monge cisterciense contemporâneo, Thomas Merton, que, no silêncio e na austeridade da vida monástica, procura encontrar a beatitude da comunhão com Deus. O texto é extraído de uma obra cujo título significativamente é *Dialogues with Silence*:

“Senhor, Meu Deus, não faço ideia para onde vou.
Não vejo a estrada à minha frente. Não posso saber com certeza aonde acabará. Nem me conheço realmente a mim próprio, e o facto de pensar que estou seguindo a Tua vontade não significa que eu o esteja realmente a fazer. Mas acredito que o desejo de Te agradecer de facto Te agrade. E espero que tenha esse desejo em tudo o que faço. Espero que nunca faça alguma coisa fora desse desejo. E sei que, se fizer isto, Tu me guiarás pela estrada certa, embora eu possa nada saber sobre ela.”⁷

Aqui não são os juízos morais, nem os jogos mentais da teologia que alimentam o espírito. Na quietude de um despojado silêncio, no qual *autenticamente* se procura Deus, a palavra, que é uma forma de oração, prolonga-se no silêncio comungante com Deus.

A modernidade, porém, rebelou-se contra a primazia da teoria sobre a prática. A θεωρία, teoria, palavra de duvidosa etimologia, mas na qual se pode imaginar o sentido de θεός+ὁράω, de um ver em Deus, a

⁶ Ver Joseph Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo. Preleções sobre o «Símbolo Apostólico»*, Lisboa, Principia, 2000, particularmente pp. 83-116.

⁷ Thomas Merton, *Dialogues with Silence. Prayers & Drawings*, ed. By Jonathan Montaldo, NY, Harper One, 2004, p.

-se e a palavra ela própria viu-se enredada na mesquinhez e no nada da nossa vida sombria. São muitos os exemplos da paradoxal fertilidade entre o absurdo e a linguagem. Podia citar, por exemplo, Ionesco, mas o mais inquietante exemplo do esvaziamento da linguagem ocorre na peça de Beckett, *En attendant Godot*. Não é apenas o recurso a dois errantes mendigos, que representam, porventura, o grau mínimo do enraizamento na terra; não é apenas a dissolução do sentido da espera, espera que se anula a si própria, na afirmação vaga, imprecisa e indiferente da sua renovação. Isto é já muito, mas mais do que isto, a faceta mais canina do absurdo parece-me estar na *des-substancialização* da palavra (perdoem-me o absurdo do neologismo), no esvaziamento ôntico da palavra, agora perdida no nevoeiro informe do horizonte criado.

Neste contexto, arautos e falsos mestres da palavra ocorreram e, na sua manha, dois perigos se manifestaram, às vezes em sedutores enganos. Um foi a instrumentalização da palavra, forçando-a a finalidades ideológicas, pré-estabelecidas e que lhe eram impróprias, agrilhoando o que nela é promessa e liberdade. O outro perigo foi a voz do mercado, o comércio da opinião, onde tudo se compra e tudo se vende, onde o saber, qualquer saber, mais ou menos exótico, é apenas a presença oferecida na feira franca da cultura.

Aqui chegámos, aqui estamos. O desenho que esbocei de alguns momentos do nosso pensamento, da nossa literatura, momentos que considero cruciais, não devem ser tomados como coisa absoluta, isto é, em todos os momentos houve felizes e abençoadas heterodoxias, férteis dissonâncias. Uma visão sinóptica, que respeite a historicidade do pensamento – perspectiva que me parece tão necessária – não pode atender a todos os pormenores. Procurei mostrar a densa complexidade que une palavra e silêncio. Para terminar, permitam-me que me dirija especificamente aos alunos. Não tenho conselhos morais a dar-vos, não possuo nenhuma verdade com que vos queira domar. Mas tenho uma exortação: procurem a autenticidade da palavra e do gesto. Não se rendam à vulgaridade da palavra, à vulgaridade do vocabulário. Não julguem que é um assunto meramente exterior, de expressão. A banalidade da palavra molda a banalidade do espírito, e nada há de mais pernicioso do que a banalidade do olhar e a banalização da realidade. Se procurarem ser autênticos nos abismos da vida, a vida, em dor e alegria, nunca vos atraíçoará. Verão que, nesse caminho, feito de aporias, mas também de descobertas, encontrarão a estranheza do silêncio que borda a palavra e a estranheza da palavra que borda o silêncio. Em ambos os casos é o *ser* que se revela. E usufruam, como privilégio pelos deuses concedido, a frequência na prestigiada Universidade do Porto.





ISBN 978-989-9082-84-7



9 789899 08284 7