

CONFERÊNCIAS DA FACULDADE DE LETRAS DO PORTO

I

EDUARDO ABRANCHES DE SOVERAL

MEDITAÇÃO HEIDEGGERIANA

Texto da Conferência Proferida em 31 de Março de 1993



EDIÇÃO DO CONSELHO DIRECTIVO

PORTO—1993

SOVERAL, Eduardo Abranches de Meditação
heidèggeriana / Eduardo Abranches de Soveral .
— Porto : Conselho Directivo da F.L.U.P.,
1987. — 48 págs "; 20,5 cm. — (Conferências
da Faculdade de Letras do Porto ; 1)

L(Kal: Porto

Editor; Conselho Directivo da F.L.U.P.

Ano: 1993

Composição e impressão: Oficina Gráfica da F.L.U.P.

Acabamento: Imprensa Portuguesa - Porto

Tiragem: 500 exemplares

I

1, Qual poderá ser o destino de um teólogo que perdeu a fé, mas continua fascinado pelo Absoluto?

(Note-se que perder a fé não é perder a esperança, mas perder a certeza na salvação)¹.

2* Em princípio, só lhe resta a via negativa aberta por Dionísio Areopagita: a ascese mística, vigilante e incansável, da "douta ignorância". Enquanto não forem quebrados todos os ídolos, o espírito não ficará purificado e liberto para receber a palavra divina, se ela vier...

Essa *espera* terá sido ainda, penso, a última posição de Jaspers.

¹ - Ao repudiar o "sistema do catolicismo" (que pensamos ser o edifício doutrinário dogmático de Roma), Heidegger recusa, a nosso ver, duas coisas essenciais:

a) a *autoridade* da verdade dogmática;

b) a *certeza* da salvação, pelo recurso aos "sacramentos", pela prática de boas obras e pela confiança ilimitada na ilimitada misericórdia de Deus, sempre disposto a acolher, com júbilo, o regresso dos "filhos pródigos".

Quanto ao primeiro ponto, ainda se justificam equívocos: a confusão, sempre possível, entre autoridade e poder, em especial, no caso vertente, no que respeita aos membros da Igreja Hierárquica.

A contrário do poder, a autoridade não coage nem limita. Em especial a autoridade da verdade; e, muito especialmente ainda, a verdade racional (que Heidegger aliás rejeita, na medida em que não aceita nenhuma metafísica entendida como reflexão racional sobre o ente).

A autoridade da verdade revelada - exposta, como não poderia deixar de ser, num corpo doutrinário articulado e coerente, tendo em vista, além do mais, uma fundamental preocupação pedagógica - aprofunda o sentido das palavras de Deus e mais facilmente as comunica. Tal corpo dogmático só poderá obviamente coagir os que nele não acreditarem. Quanto aos crentes, essa autoridade só poderia oprimir se se degradasse *em poder*, sendo conveniente sublinhar, a propósito, que a forma mais fácil para que tal ocorresse consistiria em considerar a exposição dogmática insusceptível de ser aprofundada e melhorada, inclusive, de um ponto de vista apologético e catequético.

3, Diverso foi porém o caminho de Heidegger. Era demasiado filósofo para renunciar ao poder do pensamento; e amava demasiadamente a Poesia para descrever da eficácia criadora da palavra humana.

4, Assim, para ele, a *Revelação* transmutou-se em *Apelo*: Deus, de Si, nada nos poderia dizer... (Talvez por essa razão pôde ser designado impessoalmente por *Aquilo*). Mas chama-nos apesar disso para que, pensando, O pensemos.

5* Por que nos chama Deus? Em que voz nos poderá soar o apelo do *Aquilo*? Por que é Ele, para nós, a oculta mas pressentida presença inevitável?

6. Heidegger inverte a relação tradicional entre pensamento e pensar, diminuindo assim, inesperadamente, o poder do Homem. O pensamento já não é visto como *produto* do pensar.

Não nos compete por isso a nós, enquanto sujeitos - que para tal somos livres - concluir que *isto é%* e que *aquilo não è*. Não poderemos comportar-nos mais como se fôssemos senhores do Ser, ainda que acompanhados sempre da suspeita de que os deuses se riem da nossa pretensão.

7. "A Ciência não pensa".

A afirmação primordial de Parménides de que "o Ser é logo foi desatendida pelos Gregos, apesar da "pureza" do filosofar interrogante de Sócrates. E oculta a seguir por uma tradição de pensamento de que Platão terá sido o primeiro responsável, ao reivindicar um espaço legítimo para a pluralidade dos *entes*, e reforçada depois ao ser admitida a possibilidade do seu relacionamento *causal*. (É que a causa - a causa eficiente - abre caminho à Técnica, que tende a dominar as coisas que são destituídas de iniciativa, e - o que é pior - tende também a dominar todos os existentes, assenhoreando-se de tudo aquilo que neles possa ser passivo).

O pensar humano, segundo Heidegger, veio assim a perder-se pela rede superficial de "vias únicas", por onde, é certo, o "poder técnico" pôde crescer desmedidamente, mas onde permanece também, tão frágil e insensato, que corre o risco de vir a morrer às mãos

da sua própria falta de sabedoria.

8* Na verdade, a Ciência ignora e dispensa o sujeito do conhecimento. Nada mais pretende ser, por imperativo metodológico, do que uma explicação anónima dos objectos. (Resta saber se esta sua objectividade exclusivista não esconde, aos seus próprios olhos, a ambição metafísica de definir e controlar o mundo conforme a estrutura cognitiva do Homem).

A Técnica todavia vai mais longe; acompanha mas excede a Ciência na sua ambígua intenção desumanizadora.

Quando destrutiva, mata e dilacera os homens, podendo mesmo pôr em perigo, como é hoje patente, a própria sobrevivência da espécie.

Quando positiva, porém, é filha dilecta do desejo humano, de dominar a Terra, e mesmo, no limite, de a dispensar e substituir, construindo um meio físico artificial, povoado de mecansimos dóceis e "inteligentes \

Tenderá assim a destruir a nossa "morada" *natural*, e a cortar, cruel e leviamente, a corrente da Vida que nos precede e em que nos apoiamos.

9* Como veremos adiante, é profunda e plena de sabedoria a noção heideggeriana de "morada" que o poder da Técnica ameaça.

Ainda que extremamente sensível aos encantos e à segurança maternal da "habitação", entendo, pela minha parte, que se não deve ficar dela prisioneiro. (Aliás, quem, melhor do que Heidegger, viu também, essencialmente, no Homem, um caminhante sem descanso?).

Mas isso não me impede de concordar que a *missão do nosso tempo* é a de "domesticar" a Técnica, submetendo as instituições que a servem ao respeito e ao amor pela "madre Natureza", e chamando à sabedoria os homens que a ela se dedicam.

10. Será isso possível? Julgo que sim. Não propriamente por considerar que "a essência da Técnica não é técnica" (frase que julgo não poderá levar-se à letra, pois não concebo o que possa ser uma essência técnica), mas porque reconheço que o espírito da Técnica a precede, ou seja, que ela tem a raiz na necessidade humana de construir e ter

uma "morada".

Por isso o seu espírito é bom. E não só na intenção originária, mas ainda pelo facto de corresponder a uma outra profunda necessidade dos homens: a de ampliar a sua limitada capacidade natural de acção, pelo invento e uso inteligente de *instrumentos eficazes*.

Acontece que esta *eficácia* - característica essencial da Técnica - pode subverter e cegar toda a acção humana, se for sobrevalorizada ao ponto de sobrepor os meios aos fins.

Decerto que sem eficácia não há Técnica. Mas a eficácia da Técnica é meramente instrumental. E quanto mais poderosa for, mais será preciso ter uma nítida e valorativa visão dos fins, dos "efeitos secundários", dos campos onde é ou não legítimo o seu uso; e necessária até à ponderação sobre se o emprego de meios excessivos não fará passar, perigosamente, para lá dos fins desejados.

11* Voltando ao tema do pensar, a verdade é que *só pensamos o pensamento*, se assim se pode dizer, porque isso que pensamos não é um princípio, uma ideia, ou, mesmo, um dado da intuição.

Pensar é percorrer o caminho do apelo daquilo "que mais importa pensar", de interrogação em interrogação. Caminho que se vai fazendo a si mesmo em cada passo, e não poderá sequer ficar assinalado, pois o que passou já não serve para o futuro. É o apelo, sempre oculto, mas sempre próximo e pressentido, daquilo que mais importa pensar, que orientará essa via interrogativa.

12» Mas, o que é, e que valor tem, para nós, o que mais importa pensar? E qual a proximidade imperiosa do seu apelo?

13. Se pensarmos verdadeiramente e a fundo, só podemos pensar o *nosso ser*. O que somos afinal?

Mas, ao pensarmos o nosso ser, pensamos também, simultaneamente, o Ser.

Há aqui pois um laço de família; uma "duplicidade"¹¹ que não admite distinções porque não há, para ela, um alheio termo de comparação; mas que também não pode ser

anulada.

No interior da sua solidão inviolável, com os pés sobre um "solo recheado de enigmas", cada pensador se interrogará infindavelmente sobre o Ser do seu "sendo"¹¹.

14. Mas, depois de iniciado esse caminho interiorizante, como será possível regressar à praça pública?

Com o desdém solícito de Zaratustra? Com a angústia de uma caridade impotente? Com o alheamento e a pressa de quem é forçado a uma visita breve? Ou tolhido e marginalizado pela confluência de tais sentimentos e disposições?

E que será assim feito dos Outros? E do Mundo?

E como encontrar, na solidão, a inevitável linguagem de todo o pensamento?

15. Este é, sem dúvida, o ponto mais difícil e perigoso para quem pretenda conhecer o pensamento de Heidegger. Poderá perder-se, sem encontrar nenhum caminho, ou seguir - o que seria pior - por caminho que ingloriamente julgue verdadeiro,

16. A Poesia, para Heidegger, está próxima da Filosofia. E aí se deve manter. Mas distingue-se dela. E mais separada ficou depois de se ter resignado a ser "literatura".

Mas nem por isso o filósofo deixou de atribuir à *Língua* dois níveis, aliás muito afastados: um é superficial, "*simples sistema de signos uniformemente utilizáveis*"¹ por qualquer; no outro, porém, a Língua pode "*num instante sublime*" > dizer, "*uma única vez*", "*uma única coisa*", "*que é inesgotável porque ficou sempre inicial, e, por conseguinte, fora de toda a tentativa de nivelamento*".

17. Heidegger parece não ter atendido, neste momento da sua meditação, que não há uma só mas várias línguas maternas, e que todas são igualmente originárias para quem nelas aprendeu a falar e a pensar. (E, que se saiba, só um antídoto existe para a confusão da Torre de Babel: o Espírito Santo! Todavia, nem mesmo aqueles que nisso acreditam sabem como foi feito o milagre...). Todavia o próprio filósofo, mais adiante, como não poderia deixar de ser, logo se corrige dessa omissão, ao concluir que a Língua, no nível

mais profundo do seu dizer, é intraduzível².

18* É, ainda assim, por esta porta estreita, que Heidegger vai tentar fazer passar, simultaneamente, o poder criador da palavra humana e toda a tradição do pensamento ocidental.

19. A epifania dessa única proposição fundante, que não interroga mas é fonte de todas as interrogações imperiosas, disse-a, há muitos séculos, Parménides, em "grego".

Depois dele, segundo o filósofo, só Nietzsche voltou a expressar a condição ontológica do Homem, num "alemão"¹¹ fulgurante, mas vítima já do desvio e da ocultação da palavra primordial de Parménides. (Entende que é preciso não tomar à letra a doutrina do Super-Homem).

Se, para Heidegger, Deus não pode revelar-Se porque não fala, verifica-se afinal que também o Homem é de um extremo laconismo.

20. Essa única proposição fundante, ao ser dita, inscreveu-se na História. Mas de forma accidental e negativa porque, em si mesma, está fora do *tempo*.

E será para todos nós, ocidentais, paradoxalmente, insubstituível e inútil.

Está-nos afinal vedado o sentido do seu histórico dizer. A língua grega, é intraduzível nesta sua primordial afirmação.

Mas temos, para ouvir o Apelo do que mais importa pensar, que reaver, asceticamente, a pureza do interrogar, desnudando-nos de toda a nossa herança cultural. Esse desnudar não pode ser todavia, nem mecânico nem dialético. Mas vai permitir que

¹ - Seja-me permitido anotar que não acompanho Heidegger na sua concepção de linguagem.

Entendo que, mesmo entre as várias línguas maternas, há estruturas comuns suficientes para possibilitarem a sua intercomunicabilidade, salvo no caso especial da palavra poética.

Penso, na verdade, que todas as línguas possuem uma idêntica normatividade tendencial no que respeita à organização dos seus elementos convencionais, e julgo ainda que na zona mais profunda das *metáforas* inevitáveis, se identificam também.

Só na expressão artística há algo de único e irreduzível a qualquer linguagem. E mesmo na obra-de-arte literária as palavras são investidas de um sentido primordial intraduzível que só pode ser plenamente entendido na língua manterna em que foram ditas.

nos cheguem à pele os espaços contíguos às vestes que despimos, ou, talvez melhor dito, que fiquemos atentos aos silêncios que rodeiam todas as nossas palavras verdadeiras. Que quer isto dizer?

21. Depois de Heidegger, muito se tem falado da "diferença^{1*} como sendo aquilo que nos permite passar para além da concretude *momentânea* do existente, qualquer que ele seja. Repare-se todavia que a verificação factual de qualquer diferença só permite afirmações negadoras: "Isto não é aquilo". E vice-versa.

Para se dizer algo mais é necessário um mediador, um termo de comparação, algo que ultrapasse, portanto, a diferença enquanto mero *dado*,

E para partirmos do princípio que a "diferença" é ôntica, ontológica e axiologicamente preferível, teríamos de subscrever, implicitamente, um optimismo gratuito segundo o qual toda a diferença seria, de si mesma, valiosa. Ora, nem os progressistas mais dogmáticos se atrevem a tanto... Aliás, como se sabe, só no interior de um contexto significativo, e não isoladamente, as "diferenças" poderiam ter sentido.

22, E se a diferença não for um *dado*, mas algo que possui e esconde a iniciativa do próprio aparecimento? Não poderá então o "Apelo" heideggeriano "dessacralizar-se" e banalizar-se, distribuindo-se pela interioridade de todos os seres vivos?

Não será final verdade que o próprio Aristóteles, ao dar primazia a esses mesmos seres vivos, e ao reconhecer que a sua existência se expressa autonomamente em *actos* que se sucedem no tempo - não os terá assim libertado da necessidade de se apoiarem numa *substância*, que só seria apropriada para as coisas inertes?

³ - Note-se que alguns pensadores atribuem à noção de *dado* uma largueza que considero abusiva.

Se assim abusarmos, *dado* será todo e qualquer conteúdo objectivado da consciência. Tanto seria um *dado* o produto mais insignificante do vagabundear da nossa imaginação, como o muro que nos deteve, como a pedra que nos feriu, como o cálculo matemático depois de feito, como uma norma jurídica, como a Sonata Patética de Beethoven, como os nossos mais difíceis pensamentos sobre Deus.

¹ E dizer-se mesmo que o Espaço e o Tempo são *dados* é uma força de expressão* Não lhes podemos fugir, nem por um só momento. Verdadeiramente, nós, é que lhes fomos *dados*...

23. Não vejo, na verdade, como, fora do caso fundamental e único de pensar o Ser, possam pôr-se de lado as distinções aristotélicas definitivas entre *potência* e *acto*, e entre *essência* e *existência*, na exacta medida em que coincidem e em que se distinguem.

Mas nem isso permitirá substituir o ^Mapelô" pelo "desvelar".

Se o próprio Ser se não "desvela", mas chama para que o pensemos, como haveremos de aceitar factualmente verídico todo o desdobrar histórico dos entes, se não distinguirmos neles o que é essencial daquilo que o não é? E como poderá ser feita essa distinção sem levarmos em conta a pluralidade dos entes e os seus diversos contextos?

24. Mas, admitindo mesmo que isso fosse possível, penso que teria de pôr-se aqui o problema da reflexão, da liberdade, e da bondade dos fins.

Descartada mesmo a hipótese de o dinamismo dos viventes ser inteiramente reactivo e conservador, perdendo dessa forma a dignidade ôntica e um sentido que ultrapassasse a mera vontade de viver - ainda assim - o livre desdobrar do seu oculto dinamismo potencial teria de dirigir-se para um modelo existencial exemplar.

E dada a multiplicidade dos seres vivos e a variedade das suas formas típicas - só por teimosia ou "bloqueio" ideológico se permaneceria à superfície do multiforme aflorar da Vida, sem ver nesta um poder criador universal e ascendente de que o Homem seria hoje o leviano titular⁴.

Essa contínua criação vital, ao atingir o plano "biológico" da cultura, axiologicamente inesgotável, mais liberta ficaria ainda de limitações antecipadas; em princípio, estaria aberta ao infinito.

Embora "humana, demasiado humana", a mais rica manifestação da Vida, que ainda hoje seríamos, obrigaria a olhar para o lado do Absoluto, e nesse sentido buscar o crescimento ontológico.

E assim teríamos regressado à presença-ausência de Deus, ainda que sem Voz, e

⁴ - E convirá não esquecer que a Vida carece de um suporte material, e que o preço que paga por ele é o de assimilar os elementos das coisas inertes, alimentando com eles o seu próprio dinamismo.

Anote-se ainda, a propósito, como a noção heideggeriana de "morada" faz lembrar a doutrina cristã do *Paraíso Terreal*,

incapaz de nos salvar.,.

25. Mas aproveitemos este tópico inesgotável da Terra, da Vida e do Homem, em que nos encontramos, para abordar de novo, com mais exigência, o tema heideggeriano de "morada".

Considerar o Homem como sendo um *sujeito*, um "ser-para-si", não é adoptar uma posição metafísica, e, muito menos, *idealista*, na acepção mais comum, mas moios rigorosa do termo. É a mais banal introspecção fenomenológica que nos conduz a essa verificação.

Certamente que os homens - embora angustiadamente cientes da própria ignorância quanto à verdade última do seu ser - possuem algo de *seu*, que gostariam que nunca lhes fosse tirado. Mais. De bom grado renunciariam ao Ser, na sua oculta mas verídica existência, se não estivesse salvaguardada a sua unicidade pessoal, e, com ela - porque lhe são necessários * todos os elementos essenciais da sua condição, designadamente, a *encarnação*, a *habitação terrestre* e a *inter-subjectividade*.

Isso - que constitui a sua finitude, mas é indispensável à sua subjectividade pessoal - terá de ser a base necessária para o seu crescimento ontológico.

Quem quiser permanecer nessa finitude, e o fizer com o bom espírito e a alegria de quem se contenta saboreando o que já tem, não ficará, portanto, inteiramente defraudado.

Mas que não cometa o erro de julgar que assim terá cumprido todo o seu destino*

26. Esse silêncio heideggeriano que rodeia e sustenta a palavra não deve pois ser entendido - a meu ver -> como sendo uma *diferença*; sequer como espaço propício ao aparecimento das diferenças; mas como a possibilidade para o salto que nos permite sair da rede de "vias únicas" do pensamento que ficou pensado...

27. E, apesar de tudo, nós, os ocidentais, estaríamos melhor do que aqueles em cujo passado mental nunca tivesse sido proferida a afirmação de Parménides.

28. Assim nos terá fugido (julgo), a palavra solidária com o nosso solitário e profundo interrogar.

Poderemos re-iniciar Parménides na nossa língua materna?

Algum dia poderemos verdadeiramente saber o que dizemos quando dizemos que *oSeré*>

Poderá ser impessoal e mudo Aquilo que essencialmente nos convida a falar, e precisa de nos ouvir?

29* A uma conclusão parece que chegámos, apesar de tudo: com voz ou sem voz, o Absoluto chama-nos, e o seu Apelo obriga a que O pensemos, pensando-nos.

Mas, valerá a pensa fazê-lo se tivermos perdido a esperança na salvação pessoal?

n

1. No fim da vida, Heidegger declarou, numa entrevista célebre: "Já só um Deus nos pode ainda salvar!"^K

Pareceria assim que o filósofo teria regressado a uma posição religiosa, designada e inesperadamente, à posição central da teologia judaica (não sou original ao pôr esta hipótese) que tudo espera de Deus.

E essa suposição mais se confirma e acentua se repararmos no seguinte:

a) Heidegger exige, por um lado, a intermediação do Homem para que Deus se manifeste e actue;

b) e entende que a salvação se dará neste mundo e nesta vida.

2. De que forma será o Homem intermediário da salvação?

Parece que, para Heidegger, essa salvação será operada pela Humanidade, no seu conjunto, cumprindo com lúcida fidelidade, o seu destino histórico.

A missão dos "pensadores e dos poetas" é "guardarem" e cultivarem o Ser (Deus), o qual, se deixar de ser pensado e "falado", ao menos por alguns, permitirá que o Nada

nos devore, e negativamente se "consuma" o nosso Destino.

3* Mas esses poucos que guardam em si o Ser, e o cultivam e "pastoreiam"^{1*} - não devem proclamá-lo e dar dele testemunho, quais profetas?

4. Aqui, uma vez mais, Heidegger é ambíguo, ou, se preferirmos, se recolhe a uma radicalidade pensante que antecede todas as distinções e que só a inspirada palavra poética poderá exprimir.

Entende, por um lado, que essa intermediação pelo pensamento e pela palavra, só pode ser feita por aqueles poucos que já cultivam e guardam o Ser, ou por aqueles outros, poucos também, que estão "dispostos" a isso, e já se exercitam na ascese gnósica que leva ao "outro pensar".

Mas valoriza, por outro lado, a tradição filosófica ocidental que se iniciou, a seu juízo, pelo anúncio parmenediano do Ser, considerando que foi, a partir deste, que se abriu o sulco por onde tem corrido o Destino da Humanidade; e, coerente, confessa que, durante trinta anos, se não tem cansado de interpretar e comentar os grandes pensadores ocidentais.

Entende todavia - e simultaneamente - que essa tradição logo desatendeu o anúncio de Parménides e o deixou oculto ao ponto de dar origem ao espírito e ao poder de uma Técnica que "matou" a Filosofia como saber, e a fez substituir pela Cibernética. (Heidegger só admite que da Filosofia possa subsistir o seu espírito, e ainda assim, entendido como amor ao *pensar*).

5. A visão heideggeriana da Técnica é muito profunda e também de uma complexidade ambígua.

Não a reduz à instrumentalidade eficaz dos seus maquinismos. Nem a circunscreve ao plano operativo da produção de objectos. Nem sequer a entende como um Poder de que o Homem disponha. Pensa - e bem - que o que há de essencial na Técnica é o seu espírito. E considera ainda que esse espírito está objectivado e configura o Mundo, tal como ele hoje *se dá*: um mundo que não só "esqueceu o Ser", mas atingiu o limite quase sem regresso desse esquecimento, fascinado que está pela presença trágica de um poder tremendo, sem dono nem sentido.

E se é certo, para o filósofo, que só a partir do pensar técnico, que marca hoje o nosso destino humano, é possível re-pensar Deus - certo é também para ele que o pensar fundante que para isso servirá de modelo, o "outro pensar", mal tenteia ainda os primeiros passos, pelo que seria temerário antecipar predicacões ou estatuir normas para a salvaão dos homens.

A Técnica, possuída ainda por si mesma, aproveitaria essas palavras de sageza, deturpando-as, para reforço do seu poder.

Só restariam pois, aos "pastores do Ser" a sua humilde fidelidade e o seu "cuidado" incansável.

◁• Uma vez mais, a meu ver, Heidegger tem e não tem razão*

Certamente que o nosso radical interrogar sobre o ser que somos, e sobre o seu imediato desdobramento na abertura para o Absoluto, para Deus, não pode ser esquecido nem atraído.

Mas isso não impede (pelo contrário) que não possamos amar a Terra onde moramos, e os homens nossos semelhantes.

Tão pouco impede (pelo contrário) que não procuremos elaborar uma Cultura essencialmente dinamizada por essa mesma abertura e atenção ao Ser.

7. E se é verdade, como pretende o filósofo, que a Liberdade é mais uma dimensão da nossa condição de existentes do que um poder da vontade, e que ela radicalmente nos "dispõe" a escutar e a guardar as palavras primordiais sobre Deus, - verdade é também que ela exige que nos melhoremos a nós próprios e ao mundo que habitamos, cientes embora de que será sempre imperfeita a nossa perfeição.

8. Nenhum teólogo de fé viva, nem algum místico, levaram a tal extremo a dependência dos homens em face de Deus.

9. O Cristianismo considerou-os expostos, pelo pecado original, à condenação eterna; também ele contaminou, de raiz, os seus sentimentos e desejos; mas as "luzes naturais", com que podem iluminar-se, não foram tocadas; e Cristo, "verdadeiro Deus e

verdadeiro Homem" elevou-os a um parentesco divino.

10. Os próprios calvinistas, - tão submissos ao poder de Deus que aceitam uma salvação e uma condenação predestinadas, - ainda assim se obrigam a viver como justos» habilitando-se por este meio a que a vida eterna e feliz lhes caiba em sorte.

11, E todos os outros crentes, pela oração, pelo culto, pelos sacrifícios, pelos mandamentos, não se limitam a ficar inermes e espectadores na proximidade de Deus. De uma forma ou de outra, todos diligenciam para que lhes seja propícia a Divindade. E mesmo no caso extremo dos místicos, - como é o *amor*> mais do que o *pensar*^ que os anima, - eles são capazes de persistir na travessia dos desertos e das trevas que se abrem à sua frente, quando desprezam os valores do Mundo, rumo à beatitude inefável da presença de Deus. E dela regressam sempre, transfigurados, mas nunca silenciosos ou alheios; antes desejosos de partilharem a graça que os inunda, pela palavra poética, pela prática da caridade, ou pela oração universal.

12, Teólogo descrente, Heidegger foi inultrapassável na sua submissão a Deus.

Como entender esta aparente contradição?

Temos para nós que são duas as razões da sua atitude:

a) A negação de um espaço próprio para a Ética;

b) O entendimento de que o ísnico vínculo que liga o Homem ao Absoluto é o pensar, e a linguagem capaz de o exprimir.

13. Entendemos porém que estas duas posições só se esclarecem devidamente se as virmos no contexto dos pontos de referência subjacentes ao pensamento heideggeriano.

14« Não seremos originais dizendo que alguns desses pontos de referência os trouxe consigo da teologia católica em que foi criado, depois revista à luz das teologias luterana e judaica.

Heidegger perdeu a fé no Deus pessoal e criador do cristianismo. Mas continuou fascinado pelo Absoluto, como já referimos, e a ver esse Absoluto, como se compreende,

no quadro da teologia cristã» embora amputada desse ponto doutrinário nuclear.

Por certo que a perda da fé não implicava necessariamente a rejeição da noção teórica de um Deus pessoal e criador. Algo mais era preciso para que o filósofo tivesse assumido a posição que adoptou. E cremos que essa segunda condição foi a sua postura fenomenológica.

15* Na verdade, rigorosamente, Deus nunca poderá ser um *fenómeno*.

Quando muito poderá ser experimentada e metaforicamente descrita a sua ausência. *Metaforicamente*, dissemos. Ora» a necessidade de uma descrição metafórica obriga a conceder à Linguagem um papel cognitivo próprio. E terá sido este o motivo que forçou Heidegger a separar-se de Husserl.

16. Efectivamente Husserl nunca atribuiu à Linguagem um valor epistémico positivo; bastava-lhe que ela fosse depurada, asceticamente, da sua equivocidade significativa, e se transformasse num meio de expressão rigoroso.

Isso era aliás compreensível. Não esqueçamos que o itinerário filosófico de Husserl se situa integralmente no quadro das ciências naturais e formais, e que mesmo no plano último da "consciência transcendental" e do "fenómeno puro" a expectativa era a de apreender a "própria coisa", ou seja, a de descobrir a configuração da objectividade dada, ainda que esta acabasse por revelar-se imbrincada com a estrutura do acto da sua apreensão» pois, apesar disso, aquilo que finalmente se patenteava era por completo, objectivo e translúcido.

17. Apesar da confessada admiração por Dilthey, de ter perspectivado as ciências do ponto de vista da História, e abordado mesmo, com apreensão o tema da sua crise actual, pensamos que o mundo dos seres dotados de interioridade e liberdade, como o Homem, ficaram, talvez até ao fim, fora da mirada de Husserl. Ora estes seres só poderiam ser conhecidos se se *manifestassem*. E nessa revelação, a Linguagem, quando possível, ocupa o lugar mais importante.

18. Heidegger viu-se assim, inesperadamente, situado entre duas exigências contrárias: a interioridade do Absoluto (se a não possuísse e fosse *superficial* como todas as coisas materiais, reduzir-se-ia ao Nada) obrigava à intermediação de uma Linguagem para que pudesse ser conhecido; mas a fenomenologia proibia-lhe que atribuísse à Linguagem um valor gnósico próprio.

19. Como sair da dificuldade? Recorrendo à posição intermédia de um Deus impessoal, privado da palavra, mas que, apesar disso, "mora" na Linguagem capaz de exprimir o pensar do Homem sobre o Ser do seu sendo.

20. Repare-se que esta solução em nada contrariava a fenomenologia da religiosidade fundamental da condição humana. Mas se prestava, por outro lado, a ser entendida como sendo o relato de um estado-de-coisas resultante da criação do Homem e do Mundo por um Deus que depois se tivesse desinteressado da sua obra, deixando-a entregue a si mesma. (Algo que faz lembrar o abandono do Homem e da Temi depois do pecado de Adão...).

Neste contexto, na verdade, o Homem apresenta-se como tendo sido "jogado" no Mundo e entregue ao seu Destino, ocupando, como *existente*, a "clareira" do Ser, onde todas as coisas são iluminadas, podendo embora, (como no "mito da caverna"), voltar as costas a essa claridade que lhe foi dada para nela habitar. Nessa claridade e nessa liberdade, o seu destino seria efectivamente pensar e falar o Ser num solilóquio infindável.

21. Esta pois, a nosso ver, a dupla chave para entender o pensamento de Heidegger: a fenomenologia, necessariamente transmutada em hermenêutica, num segundo momento; e a teologia cristã, num segundo momento transmutada, por sua vez, nas teologias luterana e judaica.

E antes de passarmos ao tópico fundamental da Linguagem e da Hermenêutica, só mais alguns exemplos para ilustrar o que dissemos.

22. Repare-se na noção heideggeriana nuclear de **Dasein**, Pensamos que ela resulta de uma análise fenomenológica penetrantíssima da nossa condição existencial, mas

corresponde também a dois pontos fundamentais da concepção criacionista judaico-cristã. (Quem sabe se eles não temo ajudado o filósofo a ir tão fundo na descrição da existência). Na verdade, se imaginarmos o Homem como tendo sido criado por Deus "a partir do Nada", mas feito, apesar disso, "à sua imagem e semelhança*" e por intermédio da Terra, quando já desdobrada em todas as suas delícias, para que nela vivesse, - teremos adoptado uma perspectiva que muito nos ajudará a ver a estrutura do "*Dasein*". Efectivamente, esta visão teológica tanto configura a nossa subjectividade como sendo um vazio ôntico, reflexivo e consciente, aberto sobre o Ser, como a nossa condição de encarnados num corpo que é filho da Terra.

23. Por sua vez, o entendimento heideggeriano de que o nosso destino é o de manifestarmos o Ser, corresponde (pensamos) à ideia cristã de que Deus nos criou para que O glorifiquemos. (Repare-se que o primeiro momento desta glorificação consiste na livre verificação de que Deus existe, e no sequente conhecimento que dele fomos tendo). E atenda-se ainda a que da também estatui um parentesco entre Deus e o Homem, consumado na encarnação e redenção de Cristo. (Pena que, por força do seu "gnosticismo" o grande ausente da visão teológica de Heidegger tenha sido o Amor...).

24. Considerem-se ainda as profundas observações de Heidegger sobre o Poder. Também nelas poderemos surpreender flagrantes sugestões teológicas.

Na verdade, segundo a doutrina cristã, o poder de Deus criador, no que tange aos seus existentes, não consiste em "produzir"¹¹ algo, ou em provocar algum efeito, mas em "deixar", e amorosamente desejar, que cada um deles atinja a sua própria *essência* (livremente, no caso do Homem), essência que consiste na sua mais perfeita realização.

Neste contexto, o "possível", - que se abre a todo aquele que "pode" e "quer" (embora só num segundo momento, por isso lhe ter sido permitido) - não se configura apenas como aquilo que "ainda não é actual", mas como caminho que conduz à essência da própria perfeição.

Assim, o poder de Deus, que por amor nos criou para sermos perfeitos, nos "sustenta" também, "tranquilo" e paciente, na abundância da sua graça, para que "consumemos" o nosso destino.

Mas poderemos ficar sós, entregues à nossa impotência, se definitivamente nos esquecermos de que é esse Poder que nos mantém.

25* Também convirá agora referir de novo a possibilidade admitida pelo filósofo do afastamento definitivo de Deus, se não formos capazes de O recuperar a partir do pensamento técnico.

Não haverá aqui um paralelismo com a "condenação eterna"? O castigo daqueles que definitivamente perderam a esperança não consiste no regresso ao Nada de que ascenderam pelo acto criador, mas na perpétua ausência de Deus.

26, E para terminarmos estas breves considerações sobre as relações entre Fenomenologia e Teologia, em Heidegger, convirá ver ainda, uma vez mais, a razão que o terá levado a trocar a visão cristã pela judaica.

Julgo que ela é ainda uma consequência da sua recusa em aceitar um Deus pessoal.

Este "anti-personalismo" heideggeriano consiste precisamente em subordinar todo o homem concreto à Humanidade e ao destino desta.

Que o saibamos, Heidegger enquanto filósofo, nunca pôs o problema da salvação *pessoal* Talvez por isso sempre se quis demarcar dos existencialistas e se considerou um fenomenólogo da humana condição terrena. Por tal motivo também, só acredita na eficácia dos "pastores do Ser" quando com eles coincide o pensamento histórico; e entende ainda que é neste mundo, - e só neste mundo - que o Homem se poderá salvar. É aqui que o filósofo se aproxima muito do ponto de vista judaico que nunca encarou claramente a salvação como extra-terrena, e cujo Messias (demasiadamente humano) só logicamente poderia alcançar a sua máxima grandeza se fosse entendido não como um homem singular, mas identificado com estádio derradeiro e mais perfeito de toda a Humanidade. (Observe-se de passagem que Sampaio Bruno também concebia nestes termos o progresso humano).

27. Voltemos agora ao problema da Linguagem. Como já atrás referi, Heidegger disse expressamente e sem qualquer excesso metafórico, que, no pensar, o Ser acede à Linguagem, que esta é assim a "a casa do Ser" e que na mesma habitação "mora o Homem".

Devemos resistir, uma vez, mais à tentação de vermos, nas palavras do filósofo, dificuldades que nem sempre têm, não só por isso nos poder servir de desculpa para não nos empenharmos até ao fim num esforço de clarificação, mas porque isso nos dá ainda a oportunidade para exibirmos um virtuosismo hermenêutico que corre sempre o risco de ser menos acessível do que o texto originário...

28. Como já tivemos ocasião para observar também, qualquer ser dotado de uma interioridade subjectiva onde inevitavelmente se constitui e se contém, - só poderá revelar-se através de um qualquer sistema semiótico, e, no caso do Homem, através *d& palavra*, que é a sua forma de expressão mais versátil, mais eficaz e mais autónoma.

Assim sendo, o próprio Deus, por maioria de razão, se fôr *pessoal*, isto é, se se contiver numa interioridade que seja subjectivamente iluminada, só através de um mediador se poderá revelar. E só através da palavra humana se poderá manifestar aos homens.

Rigorosamente, pois, para nós, a morada do Ser só poderá ser a palavra. (Não disse aliás S. João que "no princípio era o Verbo?" E, embora no plano menos radical da fenomenologia da Cultura, não é pela palavra dos sacerdotes, dos teólogos e dos místicos que Deus está presente no Mundo?).

29. Ora Heidegger, como vimos, - por ter pedido a Ê e por imposição metodológica - deixou de admitir um Deus pessoal que tivesse voz e dispusesse de iniciativa para se revelar e nos dar a salvação.

30. Neste contexto pois, em termos estritamente fenomenológicos, e dada a necessidade humana de cada um se pensar para veridicamente existir, e, simultaneamente, pensar o Absoluto pensando-se, - só através do pensar do Homem, trazido à luz por uma palavra capaz de guardar toda a sua profundidade, palavra excessiva mas exacta de que só os poetas são capazes, Deus poderia manifestar-se a si mesmo.

m

A, A Linguagem e a Publicidade.

1. Há na Linguagem duas funções principais que devem distinguir-se: a de *dar expressão* ao *pensar* e a de *objectivar* o *pensamento*.

E existe entre elas uma complexa inter-acção que muito interessa dilucidar, apesar das dificuldades.

2. A *fala*, no exercício da sua intrínseca temporalidade, é, em princípio, mais versátil, dúctil e espontânea para *dar corpo* e exprimir o pensar.

Repare-se que *dar corpo* e *exprimir* o pensar são actos quase simultâneos, mas distintos, apesar disso: sem um primeiro corpo, quase inefável e incapaz ainda de ser comunicado, o pensar não tem o apoio de que precisa para dinamicamente se desdobrar. Este desdobrar, ainda que descontinuo, é sempre reflexivo e carece, por isso, de algo - mesmo informe e pré-objectivo - que lhe permita voltar-se sobre si.

Na medida em que ascende *kfala*, esse corpo vago e pré-objectivo do pensar *patenteia* e *comunica* o seu próprio sentido. Ao objectivar-se num *pensamento* o *pensar* atinge, *ipso facto*, pelo menos intencionalmente, o plano da *publicidade*,

3. Poderá essa publicidade intencional ser contida no âmbito privado da subjectividade do pensador? E será isso indispensável para que o pensar se não degrade?

4. Pensamos ter atingido um ponto particularmente fecundo para se interpretar Heidegger,

A questão é dilemática. Será que a nossa manifesta dificuldade em pensarmos o Ser e lhe em o manifestarmos pela palavra é fruto de um desvio operado no pensamento helénico? Será que na sua "gloriosa era^M os Gregos deram adequada expressão ao seu pensar o Ser?

Ou será que essa dificuldade nada tem de histórico e traduz, simplesmente, os limites onto-gnósicos da nossa humana subjectividade, experimentada, desde logo, no plano

psicológico?

E o próprio Parménides, não terá, ele mesmo, incorrido num desvio coisificante, ao pensar o Ser à luz do modelo de um ente corpóreo e material? E não será, vendo bem, que até num solilóquio estritamente interrogativo, o pensar atinge necessariamente, ao emergir à superfície da/a/a, uma *expressão pública!*

5. Convirá meditarmos um pouco sobre o que é *interrogar*.

É já um lugar-comum fazerem-se, a propósito da interrogação, dois reparos essenciais:

a) Que ela é conceptualizadora. Quando alguém pergunta "o que é isto?"*, logo coage o interlocutor (e a si mesmo) a responder na forma de um juízo enunciativo ("isto é...") que é, pela sua própria natureza conceptualizador e, ao menos intencionalmente, entificador também;

b) A interrogação já tem um sentido implícito para a resposta, sob a pena de ser meramente verbal e gratuita, no género daquelas que Descartes caracterizou dizendo que qualquer idiota era capaz de formular, numa hora, mais perguntas, do que respostas para elas um sábio conseguiria em toda a sua vida.». Até um papagaio, bem adestrado, poderá deixar no ar a pergunta premente e angustiante sobre o Ser!

6. Mas que sentido será esse que *dirige* a interrogação iniciadora de todo o pensar autêntico?

7. Será possível não a situarmos no contexto de um qualquer saber (embora por ela problematizado), e possível ainda que a não anime a expectativa de uma resposta que confirme ou corrija esse saber, ou que, repudiando-o muito embora como falso, a ele continue ligada, por nele projectar, retrospectivamente, um novo sentido? E, dessa maneira, não se transformará o *pensar* num *pensamento*, regressando-se assim ao esquema clássico? (Repare-se que a dinâmica interrogativa da "douta ignorância", embora no limite, permanece dentro deste esquema).

8. Ou será possível (como parece pretender Heidegger), num contorcionismo quase circense, estancar à nascença» no pensar, o seu impulso enunciativo, obliquando-o, para pôr em movimento a metáfora poética que dê corpo e expressão ao pré-sentimento de um Ser in-objectivável por essência?

9. Antes de nos atrevermos a responder, convirá observar o seguinte:

a) Sem dúvida que o Ser (o Absoluto, Deus) é in-objectivável, por essência, *más unicamente (pensamos) na sua totalidade;*

b) Também, ao que supomos, o trânsito do primordial pensar interrogativo sobre o Ser para a palavra poética, só seria possível (ainda assim, julgamos, necessariamente integrado na dinâmica da "douta ignorância") se for efectuado no interior de uma mesma subjectividade.

10* No contexto da posição heideggeriana, não vemos, na verdade, como serão possíveis as relações entre as duas famílias dos "pastores do Ser": as dos pensadores e a dos poetas.

Efectivamente, se o destino do pensador é glosar a palavra do poeta, ele ficará irremediavelmente condenado a um pensar de segundo grau, longe da origem, e, pior, ferido sempre pela dúvida sobre se a palavra que escuta e a que atende é autenticamente radical.

Por sua vez o poeta, se não tiver sido primeiro pensador, não estará preparado para veridicamente manifestar o Ser. (Não esqueçamos que, para o filósofo, o Ser não se revela e é capaz apenas de apelar para que o Homem o pense e manifeste, ficando desta forma excluída a hipótese de que os poetas, quando inspirados, sejam passivos porta-vozes de uma palavra transcendente de que não têm a autoria).

11, Parece assim que os "pastores do Ser" pertencerão todos a uma única estirpe: a dos filósofos-poetas, apesar de tudo mais poetas que filósofos, se, repetimos, a interrogação original se não apoiar, ao menos, na dinâmica da douta ignorância.

12. Concluindo, entendemos, pela nossa parte, que o renovado pensar interrogativo sobre o Ser pode e *deve* manter-se aberto «ir sucessivamente dinamizando o progresso de todos os saberes, designadamente, da Metafísica. Não devem pois os filósofos manter-se prisioneiros da sua primeira radicalidade, mas renová-la e aprofundá-la sempre, incansavelmente, mediante uma interrogação cada vez mais douta.

Assim, em principio, a Filosofia conseguiria fecundamente conviver com as ciências, e a Ética com a Técnica.

B. Teologia e Filosofia.

L Quando referidas a Deus, todas as coisas mudam de sinal. Esta mudança marca o extremo limite da Filosofia. É por isso equívoco falar numa teologia racional ou filosófica, sem fazer primeiro as necessárias distinções.

2. A Filosofia parte necessariamente do homem e encara Deus como *algo* a conhecer, mesmo quando sabedora e precavida contra a distorção objectivadora de todo o acto cognitivo. Mas esse *algo* não é uma *coisa*, nem a objectivação cognitiva é inevitavelmente limitadora*

3. Por outro lado, se as "luzes naturais" da razão, que o pecado não tocou, (só a vontade e a afectividade foram por ele degradadas)* fossem suficientes para conhecer a Deus, a revelação seria dispensável. Isto não significa porém que a teologia "cultive"¹¹ o mistério como tal, e renuncie a razão. A que recorrer, em última instância, na decisão de optar ou não pela existência de Deus, se, quer do ponto de vista da gnosiologia, quer do ponto de vista teológico, a sensibilidade, a afectividade e a vontade nos podem enganar?

4. Aliás, como já observámos noutros escritos, e adiante voltaremos a examinar com mais demora, *o princípio de identidade* que rege, de raiz todas as lógicas, (apofinticas e enunciaticas em todas as suas possíveis modalidades), * é mais adequado e fecundo

quando se aplica a um ente vivo, a um *ex—sistente" pessoal, e mesmo ao Ser enquanto entendido como Sujeito Absoluto, do que aos entes vistos sob o modelo de *coisa*, que é, dentre todos o mais paradigmaticamente objectivo.

Na verdade, se afirmarmos "esta pedra é esta pedra" diremos algo de muito pouco significativo, quase um truismo. Mas quem disser "eu sou eu" afirma a sua identidade com aquele que já foi (ou poderia ter sido) e com aquele que será (ou poderia vir a ser).

5. Efectivamente, convém não confundir o sujeito que conhece e a sua afirmação apofantica (ou afirmação no plano da verdade), com o sujeito e o objecto do juízo em si. Se bem virmos, o *sujeito* do juízo é o *objecta* da afirmação apofantica. E ser objecto, neste caso significa *existir, de alguma forma, além de mim*.

Naturalmente que isso só têm sentido para um ser finito que finito se saiba.

Para um Ser absoluto, a existência de algo para *além de í*, só poderá conceber-se como pluralidade de consciências reflexivas que parcialmente o reflitam, e nele sejam.

Todavia, no que toca ao Homem, todos esses existentes que o transcendem (mas não podem ser-lhe totalmente alheios), unicamente poderão constituir-se *no plano da verdade**

6. A pluralidade equívoca dos fenómenos, e a possibilidade equívoca que temos de os experimentar como se fossem simples aparências imanentes, - leva de facto a que as coisas se nos dêem como algo que simultaneamente se revela e oculta. Mas tudo isso, repetimos, no *plano da verdade*, que é sempre enunciativo e lógico.

7. Mas será que *o plano da verdade dos entes* coincide, ou é redutível, ao menos, ao *plano da verdade do Ser*1*

Será que a palavra revelada (ou, em Heidegger, a palavra poética que dá voz ao pensar interrogativo do apelo do Ser), propiciará novas e mais profundas experiências?

Ainda assim o Homem teria de usar a razão para esclarecer e melhor apreender esse *dom*, e mais verídica e facilmente o comunicar.

C. Sobre o "Outro Pensar",

1. Solto de todas as referências ao ente, o "outro pensar" não é, apesar disso, arbitrário. Está, segundo Heidegger, "requisitado" pelo Ser, à escuta do seu apelo, aberto ao seu advento. Qualquer destas expressões quer significar, suponho, que o pensar o Ser é movido, obscura e misteriosamente embora, pelo impulso de o manifestar.

2. Será que é na aceitação desse impulso que o Homem atinge o máximo momento "ex-sistencial" em que se despe de todo o orgulho egoísta para assumir a máxima dignidade de ente "requisitado" pelo Ser para que d receba e manifeste?

3. Podemos aceitá-lo, ao que julgo. Aliás, esta posição resulta de uma análise fenomenológica da existência, é acolhida pela teologia filosófica, e conforma-se à dogmática cristã.

Mas pensamos, (e uma vez mais voltamos ao ponto), que o Homem não pode permanecer nela, e tem que regressar, necessariamente, ao mundo dos entes.

Regressa todavia iluminado por outra luz, que não é a sua luz natural, nova luz essa que transfigura todos os entes, referindo-os ao Absoluto. Mas essa luz esmorece quando o Homem se afasta da "vizinhança" do Ser; precisa de ser renovada em sucessivos recolhimentos ao ponto mais último dessa vizinhança. Em cada nova visita se diz "o mesmo", mas de maneira diferente; eventualmente mais rica se, na nossa "disposição", não houver mácula ou reserva; e se, conhecedores da "história do Ser", estivermos atentos aos sinais dos tempos.

D. Sobre a Substância do Homem.

1. No organismo vivo, - para cuja compreensão as categorias aristotélicas de potência e de acto são, ainda hoje, indispensáveis - a noção de substância já é *ontológica* (normativamente constituída) e *histórica* (desdobra-se num tempo irreversível).

Cada ente vivo *è* em acto, um existente estático que sucessivamente vai fixando

as possibilidades e as modalidades de ser contidas na sua potência.

2. Todavia, a substância do Homem, (também ontológica e histórica), é muito diferente', e diversa é também a maneira de a apreender.

Cada homem concreto é capaz de intervir, reflexa e livremente, na presentificação de si mesmo; e capaz ainda de se avaliar em termos éticos. Além disso, são amplas demais e quase vazias as condições originárias e básicas da sua condição; como é também indecisa e problemática a sua particular configuração ontológica.

3. Assim se justifica a sua permanente abertura à insondável plenitude do Ser. Pena é que aos seus olhos finitos, capazes só de ver os entes concretos, essa plenitude possa figurar-se, tragicamente, na sua radical indeterminação, como se fosse o próprio Nada. (Tentação tanto mais forte quanto, como sabemos, é só negando que a vontade do Homem se impõe em termos absolutos).

4. Também assim se justificará, como pretende Heidegger, que, em cada "existente", o Ser "extaticamente" se manifeste.

Esta posição faz-nos lembrar a de Paulo. O santo disse que não era ele quem vivia mas Cristo quem vivia nele.

5. Todavia as posições são diferentes e convirá sublinhá-lo. Cristo é um mediador, por um excesso de generosidade acedeu a ser a face humana do Absoluto; não só restaurou, mas ampliou as ligações dos homens a Deus. Nele realizou a suprema ambição de todo o mundo criado, que Deus tivesse um *corpo* onde toda a Natureza, através do Homem, e com o Homem, se purificasse e ascendessem à sua glória.

6« Não se trata pois, do ponto de vista cristão, de um imanentismo, nem de uma imposição coactiva. A criação divina foi livre; e feita a partir do Nada.

Cada homem é, de raiz, o receptáculo da sua própria subjectividade; e, apesar do pecado, a sua vontade continua livre e mantém, embora em termos negativos, uma inteira eficácia ôntica.

7, No caso de Heidegger, porém, o Homem é o mediador de si mesmo; entre cada homem concreto e a Humanidade haveria em movimento circular de complementação; é na contemporaneidade histórica que cada um "ex-siste"; a História do Homem é a História do Ser; por outro lado, é na "extática" "ex-sistência" de cada *Dasein* que o Ser é, e continua a sua história*

8, Mas se neste contexto pusermos a questão da mortalidade de cada homem singular, será a Humanidade, enquanto fiel ao seu "destino" essencial, a expressão completa e contínua do Ser. (Observemos, à margem, que a morte não nos parece poder ser facilmente tematizadora a partir da existência humana, pois ela, a cada instante, miraculosamente se perde e se recupera).

9* Será todavia legítimo, mesmo agora, falar do imanentismo? Rigoramente, não nos parece. Colhendo ou não a sugestão teológica do pecado, a verdade é que Heidegger, ao admitir um definitivo e completo "esquecimento do Ser", concede também ao Homem, e também negativamente, a sua autonomia ontológica.

E. Sobre a Pessoa

1. Embora "ex-sistente", e desdobrando-se ontologicamente no tempo histórico, o ser do Homem nada perderá em ser perspectivado como pessoal, ao contrário do que aconteceria se fosse visto como um objecto-coisa.

Certamente que essa perspectiva não pode ser radical. Se o fosse, impediria a cada um a interrogação fundante sobre si mesmo, e a conseqüente verificação de que é um "ex-sistente". Mas depois de havermos consciência dessa nossa essencial condição, já a perspectiva pessoal pode ser assumida sem precipitação dogmática. Entendemos que em nada prejudica a essência do *Dasein*, mas pelo contrário, vem reforçá-la tornando-a mais nítida; em nada ofende também a humildade de quem é um simples "pastor do Ser".

2. Será a estrutura ética da pessoa a razão mais forte do anti-personalismo heideggeriano? E não será ele fruto de uma visão restritiva da Ética?

3. Na verdade, a Ética não tem aparentemente lugar nas directas relações entre o Homem e Deus, ou, segundo o filósofo, entre o Apelo daquilo que mais importa pensar e o pensar humano. A Ética parece só ter sentido no plano da acção no Mundo e no contexto de um intersubjectividade onde cada um se considere, simultaneamente, livre e responsável.

4. Mas será ilusória essa aparência? Pensamos que sim. Afinal, vendo bem, mesmo no solilóquio místico, e por muito que a presença de Deus se faça sentir no plano da afectividade, - não só aí se constitui uma relação inter-subjectiva, como nela o Homem conserva a liberdade da recusa e do regresso. Não haverá pois, nesta circunstância, da parte do Homem, - e necessariamente -, um comportamento ético-ontológico?

Aliás, no contexto das posições de Heidegger, não oscilarão os homens, por sua conta e risco, entre a decisão de um humilde regresso à vizinhança do Ser e a permanência orgulhosa num esquecimento que o anula?

5. É aqui, pensamos, que Heidegger paga, uma vez mais, um preço excessivo pela recusa em aceitar um Deus perspectivado por nós, homens, como pessoal, embora em si mesmo o não seja rigorosamente, porque ultrapassa essa restricta modalidade ontológica.

6. Efectivamente, Deus não poderá ser considerado como pura subjectividade, como mero "Ser-para-Si", à imagem do Homem, pois realiza, possui e contempla, em si mesmo, a plenitude. Por isso transcende a nossa estrutura pessoal, mas, sublinhe-se, no sentido da sua própria perfeição. Não sendo embora, por essência, pessoal, Deus está no limite convergente de todas as pessoas.

7. Mas, se nos compete falar de Deus, não é certo também, como o reconhece Heidegger, que só o poderemos fazer falando de nós? E não serão em nós, como penso, a encarnação, a habitação terrena e a intersubjectividade os horizontes indispensáveis da nossa *ex-sistência\ ou, na linguagem heideggeriana, os seus "elementos"?

E, sendo assim, a perspectiva pessoal não será inevitável e, com ela, inevitável também a dimensão ética?

F. Sobre a Ética.

!• Diz Heidegger que, quando se proclama Deus como "valor supremo", se degrada a sua essência; e que "pensar através dos valores" é "a maior blasfémia" "em face do Ser".

Concordamos em parte. Como desde há muito temos insistentemente dito e escrito, é necessário distinguir "valor supremo" de "valor absoluto".

O valor supremo é a visão e a estima - necessariamente limitadas, embora potencialmente progressivas - que cada homem tem do Valor Absoluto.

Sabendo-se limitada, nunca essa visão axiológica poderá arvorar-se em juiz da bondade do Ser.

A "blasfémia" só acontecerá se, - movido pelo orgulho de possuir, ou estar possuído, pela liberdade autónoma que está na raiz da sua subjectividade - o Homem se entregar à paixão inviável de se construir a si mesmo a partir do Nada, e pretenda, satanicamente, absolutizar a sua finitude e repudiar o Ser.

2* E se a *opção ética fundamental*, que determina toda a sua vida valorativa, é um acto necessariamente autónomo em que radicalmente assume a própria liberdade, - também é verdade que o faz aceitando um *risco* que retira a esse acto todas as pretensões de um poder ontológico independente, e o investe de uma *responsabilidade* que lhe é essencial.

3. Há deuses maus! E mesmo os ídolos mais perfeitos e acolhedores bloqueiam os caminhos para o Absoluto, sendo por isso mais perigosos, penso, do que "o esquecimento do Ser".

Se cada um é responsável pela sua opção ética fundamental, nela deverá "investir" tudo o que de melhor julga possuir, assumindo, com inteira autenticidade e humilde pureza de coração, o projecto ontológico-existencial em que mais, e mais perfeitamente, se realize*

Não se trata de julgar Deus, mas de assumir a dignidade de ente aberto ao Ser. Aliás, repetimos, só quando se estima o valor supremo como se fosse o Valor absoluto é que se corta a via do nosso infundável aperfeiçoamento.

4. Também nos não parece ceitável,- e na sequência, em parte, do que já dissemos - a forma como Heidegger considera o problema da objectividade dos valores, nem tão pouco a sua recusa em considerar legítima a acção ética.

5. Quanto ao primeiro ponto, há que esclarecer vários equívocos.

Sem dúvida que os valores se referem essencialmente ao Homem. Enquanto por ele estimados e estimáveis, todos os valores são humanos, designadamente, o valor supremo.

Mas, por outro lado, há em cada um deles, mesmo nos mais humildes, uma transfinitude intensiva que os apresenta como inesgotáveis, oferecendo sempre ao acto que os realiza ou efectua a sua fruição, o horizonte de outras experiências possíveis, diversos ou mais perfeitas. Quer dizer: os valores ultrapassam sempre as efectivas realizações dos homens, e, nessa medida, são lhes transcendententes.

Certamente que esta transcendência não é propriamente uma *objectividade*, no sentido de algo de realizado e patente. Mas também se jão reduz à subjectividade de cada um, porque está sempre para além dela.

6. E não será legítimo falar numa objectividade cultural dos valores?

Por certo que sim, mas nunca, penso, no sentido entificador ou "çoisificador" que me parece ser o de Heidegger. Nos cultos, nas obras-de-aarte, tias eiêocias, na filosofia, na variedade transfinita e avulsa dos actos humanas ^gue todos têm ou tendem a ter componentes culturais) - os valores patenteados nunca se apresentam como insuperáveis. E quando, nos momentos sublimes, assim ilusoriamente se julga, logo o tempo se encarrega de repor a verdade.

7. Uma outra circunstância em que é possível supor uma objectividade nos valores consiste no facto de, na experiência axiológica, eles surgirem sempre como *dados*

particularmente resistentes à nossa manipulação, e insusceptíveis de uma substituição imagética. Na verdade, quando não há uma efectiva experiência sua, a situação e o comportamento que lhe respeitam são trágica ou grotescamente falsificadores. Que trágica é a justiça dos que nunca a amaram nem desejaram ser justos! Que grotesca é a contemplação pictórica dos que são insensíveis às cotes e às formas!

8. Finalmente, objectiva nos parece ainda a sua essência, enquanto relacionados com o Homem. A fenomenologia da experiência axiológica mostra-nos que:

a) os valores são bipolares (belo-feio, justo-injusto, etc); o seu polo positivo atrai necessariamente o coração do Homem, ao contrário do polo negativo que lhe é repugnante;

b) essa bipolaridade não se constitui relativamente a um termo padrão, como no caso das outras qualidades bipolares (alto-baixo, etc);

c) os valores dão-se como sendo hierarquicamente relacionáveis, isto é, como valendo sempre, cada um, mais ou menos do que os outros;

d) em cada concreta situação humana há sempre uma pluralidade excessiva de valores que se apresentam, havendo sempre, por isso, a necessidade de preferir uns e sacrificar outros;

e) isso leva a que a acção humana só possa ser coerente e responsável depois de estabelecida uma hierarquia de valores;

f) essa hierarquia só poderá ser estabelecida depois de feita a opção pelo valor supremo.

9. Resumindo, a questão não deve pôr-se de maneira simplista e diemática, considerando os valores ora como totalmente objectivos, ora como totalmente subjectivos. Deve reconhecer-se todavia que só a objectividade, em alguma das suas possíveis modalidades, lhes poderá garantir consistência ôntica e autonomia relativamente à vontade humana.

G. Sobre a Intersubjectividade e o Destino Humano do Ser.

L Como já vimos, do ponto de vista da teologia católica, é também na perfeição "ex-sistencial" que se cumprirá, nesta vida como na outra, *para* o Homem e *no* Homem, a verdade de Deus. Todavia, tal como os incontáveis raios de um mesmo círculo, que se não sobrepõem nem confundem, embora confluam todos para o mesmo centro - também cada Homem tem uma linha própria para o seu transfinito aperfeiçoamento existencial.

2. Mas isso não o impede de "olhar para o lado" e conseguir, pela linguagem, uma ampliação da sua restrita e pessoal visão de Deus. E pensamos que o conseguirá em dois níveis e de duas maneiras. Ainda neste mundo, ouvindo o testemunho alheio e estando atento aos sinais do tempo; e participando ainda, depois de purificado na "comunhão dos santos". Quando já na outra vida, recebendo, como membro do Corpo Místico de Cristo, um acréscimo de beatitude para além daquela que isoladamente poderia fruir.

3. Assim sendo, a tese heideggeriana de que é no Homem que se cumpre o destino do Ser poderá acèitar-se sem presunção, se não nos esquecermos do valor que para o efeito tem a intersubjectividade, e se, repetimos, esse destino for entendido enquanto meramente confinado à esfera humana.

H. Sobre o nosso Destino

1. O destino não é inexorável. Somos livres para nos opormos à sua fatalidade. Mas ele existe e tem duas faces.

Uma delas é a rede dos sulcos que o entrecruzar das circunstâncias naturais, sociais e históricas abriram para a vida de cada um de nós.

A outra consiste na perfeição possível, dentro das nossas particulares condições existenciais, e dos limites das nossas capacidades inatas.

2* É entre essas duas faces do destino, ambas *dadas* e reais, cada uma à sua maneira, * que definimos o nosso perfil ético-ontológico, e podemos ou não cumpri-lo.

Identificando-se com a perfeição que potencial e circunstancialmente nos é possível, ele só não será cumprido se, e quando a ela renunciarmos.

3. Penso que é para esse aperfeiçoamento, que é, afinal, o nosso destino, que o apelo do Ser nos chamará.

Mas não julgamos que, para o assumir, devamos limitar-nos a aceitar "docilmente" esse apelo.

Não será que o "cuidado" e a "fidelidade" dos "pastores" do Ser se apoiam necessariamente na ascese do essencial? E que todas estas atitudes e procedimentos são livremente assumidos e mantidos?

4. Aqui, uma vez mais, um paralelismo com a teologia católica, e, a nosso ver, um desvio de Heidegger.

Quando, no "Pai nosso", pedimos a Deus que faça a sua Vontade, parece que abdicamos da nossa vontade própria, na certeza de que Ele só quer o nosso bem (que é a nossa perfeição possível), e melhor do que nós sabe os caminhos por onde deveremos seguir.

Mas a verdade é que essa docilidade implica a difícil e sempre renovada decisão de "pegarmos na nossa cruz" e de O seguirmos, ou seja, de renunciarmos aos prazeres do mundo e à ambição de nele triunfarmos, sempre que isso for um obstáculo ao nosso aperfeiçoamento.

IV

A* Atitude Natural e Atitude Cultural.

1, Husserl preveniu-nos contra a espontânea atitude natural que oculta o problema essencial do conhecimento, impedindo que se ponha em dúvida a existência do mundo externo, e, mais radicalmente, a objectividade, transcendente à consciência, de todos os seus objectos intencionais.

2, No seguimento desta dúvida, o seu método fenomenológico, - que simultaneamente se propunha atingir o fenómeno puro (a coisa em si), a experiência radical e a consciência transcendental, - tinha, como sendo um dos procedimentos mais importantes, denunciar e dar um tratamento crítico a todos os preconceitos habituais, quer nascidos na vida prática quotidiana, quer vindos da segunda natureza com que a cultura natal nos molda o espírito.

3. Heidegger vai privilegiar e dar um sentido mais amplo a esta espontânea atitude cultural.

A sua posição decorre, naturalmente, do facto de serem diferentes das de Husserl as perspectivas da sua reflexão.

4. Husserl, como já sublinhámos, manteve-se no âmbito das ciências experimentais e formais, e, embora o tema o fosse progressivamente preocupando, e apesar da sua confessada admiração por Dilthey, - não alargou as perspectivas fenomenológicas às ciências humanas, (inevitavelmente inscritas no tempo, e referidos aos valores), nem a elas adequou o seu método.

5* Já Heidegger, como sabemos, privilegiou e radicalizou os temas do Homem e do Ser. (Atenda-se ao paralelismo como Santo Agostinho).

Esta diferença impôs diversas maneiras de entender e criticar a espontânea atitude cultural.

6. Em Husserl acentua-se essa espontaneidade enquanto pessoal, e visa-se apreender os dados hiléticos na sua exacta e radical configuração onto-gnósica. Não é dada uma importância decisiva aos preconceitos histórico-culturais.

7, Em Heidegger desde logo se perspectiva o *ente* (ainda que, à partida, sob o modelo de *coisa*) y e se pretende, pelo abandono da sua conceptualização histórica, regressar à pureza da aparição originária. Para quê? Para mais adequadamente o conceptualizar? Para "desdobrar" e trazer à luz uma "essência" exclusivamente ôntica?

8* É difícil responder. Mas bastam-nos duas observações fundamentais:

a) quer sejam *dadas*, quer sejam *construídas*, quer sejam uma síntese hilemórfica, as essências dos entes (ao invés das do Ser e do Homem) são conceptualizáveis;

b) a apreensão dos entes não nos arrastará para o "esquecimento do Ser" se - ainda que radicados no âmago da própria objectividade - os entendermos como "sinais", como presenças significativas na "clareira do Ser".

9. Seja ainda dito, a título de comentário crítico, que nos parece ilegítima essa pretensão heideggeriana de reduzir integralmente a Natureza à História.

10. Na verdade, a experiência empírica natural, por sua essência, não é histórica. E é isso que torna a referida integração um tanto forçada. Não será que os primitivos viam as coisas da Natureza, o mar, as nuvens, as estrelas, como nós as vemos hoje, apesar de serem, por certo, muito diferentes das nossas, as ideias que tinham a seu respeito?

11. Esta foçada redução dos dados empíricos naturais ao plano da Cultura levou o filósofo a uma alteração do método fenomenológico por razões diversas daquelas que já apontámos. Também agora a fenomenologia se transmuda em hermenêutica. Captáveis em diversos contextos culturais, que são outros tantos horizontes do Mundo, as coisas dão-se e ocultam-se em cada aparição. E, sendo assim, não basta descrevê-las, é preciso interrogá-las e desocultá-las, porque a sua verdade tem várias faces.

B. O Ente na Luz da Verdade do Ser.

1. Heidegger tem razão quando diz que a valorização dos entes que espontaneamente se nos dão na experiência como sendo manifestação substantivas do Ser é uma imperdoável idolatria. E tem razão ainda quando considera que, à luz de uma verdade entendida em termos puramente subjectivos, e muito difícil (mas não é impossível a nosso ver) libertamo-nos das limitações psicológicas do pensar espontâneo, e da estrutura cognitiva do homem no plano do pensamento crítico.

2. Neste contexto, na verdade, a questão que se põe é unicamente a de saber se as aparições dos entes são ou não ilusórias, e de que forma se podem unificar todos num ente total.

3. Entende todavia o filósofo que o Homem é capaz de um "outro pensar", apoiado "numa outra experiência" que não a experiência empírica natural, ou a experiência interior, quer espontânea quer imaginária. Nele, num primeiro momento (fenomenológico) haveria que purificar as "coisas* dadas de todas as suas máscaras e mentirosas distorções, conduzindo-as a seguir até ao limite da "clareira do Ser". Depois seria necessário vê-las, nesse novo espaço, à luz da "verdade do Ser", entendendo-as como manifestações verídicas suas, que ao Homem competiria acolher, pensar e transpor para a Linguagem.

• 4, Sem dúvida (também o pensamos) que o Ser ultrapassa o Mundo, e que este só no seu seio verdadeiramente é.

5* Mas será que este "novo pensar" (como pretende Heidegger) ultrapassa a Filosofia (designadamente a sua perspectiva mais ambiciosa e terminal que é a da Metafísica), deixando-a reduzida à triste condição da fonte de enganos e de obstáculo à busca da Verdade? Terá a Filosofia que prostrar-se diante da Teologia?

6, Não nos parece que o Homem possa ultrapassar o Homem. Pensamos, por outro lado, que ele nunca poderá rejeitar-se a si próprio, reduzindo-se a um ente sem

subjectividade, sem essa sua subjectividade essencial que, na sua unicidade, é reflexiva, consciente de si, sensível aos valores, livre para, ao menos intencionalmente, se expressar no plano do real-possível-valioso, e capaz de pensar, isto é, de ser titular de um dinamismo entificador e unificador. E entendemos também que o Homem está tendencialmente aberto a toda a infinita riqueza ôntica do Absoluto. (Ainda que, para cada um, esteja unicamente reservada a parcela correspondente à sua própria unicidade).

Anote-se, aliás, que o filósofo só condena os Humanismos limitados e degradadores.

7. Assim sendo, pensamos que a questão deverá ser examinada à luz das perspectivas abertas pelo Cristianismo, cuja doutrina, como se sabe, é a que maximamente valoriza o Homem.

Vários pontos devem ser considerados:

a) A abertura, de cada homem, a um aperfeiçoamento infundável, garantida pela encarnação de Cristo, "verdadeiro Deus e verdadeiro Homem"¹¹;

b) O facto de o pecado ter prevertido a sensibilidade, a afectividade e a vontade do Homem, mas ter deixado intactas as luzes naturais da sua razão, (Até o "príncipe das trevas", depois de expulso, guardou a sua temível inteligência, podendo ter sido, com propriedade, apelidado de *Lucifer*);

c) Correlativa porém a essa sua capacidade "racional"^{*1} está a *falibilidade* humana, a possibilidade do erro, do engano, da mentira;

d) Entendemos que mesmo no "outro pensar" (que se apoia, segundo o filósofo, na experiência que o Homem tem da sua "ex-sistência" essencial), essa possibilidade de erro subsiste, e, na circunstância, nem a experiência histórica valerá de recurso, pois a História, conforme o filósofo enfaticamente mostrou, pode levar a um irremediável ^Mesquecimento do Ser" e à correspondente destruição do Homem;

e) Esta radical falibilidade ontológica do Homem - fonte de todas as suas tragédias - não poderá ele superar, nem sequer tê-la por indesejável, pois é condição da sua liberdade; e é esta que, embora em termos negativos, lhe garante a dignidade máxima da sua autonomia ontológica;

f) Isto posto, justifica-se que a Filosofia se prolongue numa Teologia racional que será o núcleo de uma Metafísica aberta, disciplina terminal e renovadora, onde cada palavra tenha um coerente fundamento crítico, e onde as relações lógicas sejam condição necessária (embora não suficiente) da verdade.

C. Sobre a Desocultação dos Entes.

1. Parece que Heidegger toma o Homem como se ele fosse um deus decaído que teimasse regressar à sua glória, apesar de saber que não tem poder para tanto.

2* É claro que a verdade das coisas são as próprias coisas, para quem os vê directamente. (Deixemos de lado o facto de haver múltiplas coisas e de isso relativizar e diminuir, necessariamente, a sua singularidade).

3* Deus não precisa de conhecer, porque já sabe.

Poderá ser essa, mesmo que só intencionalmente, e no limite, a nossa posição?

Não nos alertou Sócrates, de uma vez por todas, que a máxima sabedoria de que somos capazes é a de saber que, *à partida*, nada sabemos e que, portanto, para nós, o máximo imperativo é esforçarmo-nos por conhecer?

4. A que título pode o Homem exigir, ou esperar, que sejam as coisas a tomarem a iniciativa de se "desocultarem" para ele? Por que haveriam as coisas de fazê-lo?

5. Uma vez mais se glosa aqui o tema de um Ser que se manifesta no pensamento e na palavra dos humanos.

Nós aceitamos que essa manifestação é inegável e acontece de facto, ainda que imperfeita, enganosa e limitada.

Mas, por que acontece? O que levará o Ser a manifestar-se? Se não precisa dos homens, por que o fai? Se precisa, que estranha subordinação é essa sua?

6. Será de aceitar a posição do nosso Sampaio Bruno que parte da verificação de que o Mal existe no Mundo para concluir que a onnipotência divina sofreu uma quebra, ainda que inexplicável?

Não nos parece que devamos fazê-lo, apesar de lhe reconhecermos o mérito de assim instituir os homens como aliados de Deus, "fundando" a ordem dos "cavaleiros do amor". É preferível a solução de Santo Agostinho.

7. Mas regressemos à questão: algo de oculto se nos manifesta. E esse algo só pode ser o Absoluto, pois, de outra forma, a questão não teria interesse nem sentido. Ainda assim, na sua indeterminado essencial, tal Absoluto assemelha-se ao Nada; todavia, o simples facto de se manifestar já atesta que não pode ser a máxima indigência.

8. Como devemos conceber esse Absoluto? As modalidades de ser que fenomenologicamente se nos dão são: a *coisa inerte* (matéria-espço); o *dinamismo expansivo* (energia-tempo); a *vida* (interioridade movente fora do espaço e de todas as formas de tempo espacializado); e o *espírito* (interioridade consciente de si e auto-criadora),

9. Devemos sublinhar que estas modalidades são equívocas e inadequadas, pois são pensadas a partir dos entes e visam, em última análise, determinar-lhes a substância; e reconhecer que Heidegger é muito pertinente quando chama a atenção para essas dificuldades.

10. Várias são porém as razões que julgamos legitimarem a sua utilização:

a) não dispomos, à partida, de outros melhores;

b) estamos prevenidos contra a possibilidade que têm de nos desviarem do caminho certo; atentos para só as usar criticamente; e dispostos a pô-las de lado se, eventualmente, no desenvolver do processo gnósico, outros melhores surgirem;

c) ao instituíremos, por seu intermédio, na multiplicidade dos entes, estirpes irreduzíveis, bloqueámos o caminho para o *ente em geral*, que - esse sim -, nos impediria de olhar na direcção do Ser.

11, No quadro dessas modalidades de ser, o Homem surge como um "micro-cosmos" aberto, isto é, como integrador da matéria, da energia, da vida, e também, *parcialmente*, do espírito.

12, Dado o exposto, parece não ser difícil a conclusão de que o Absoluto deve ser concebido por nós como espírito.

Portanto a nossa pergunta é agora a seguinte: Como pode haver algo mais do que o Espírito Absoluto, auto-criador e pleno?

13, A resposta mais aceitável é dada pelo Cristianismo.

Deus só poderia criar entes que ampliassem a sua glória. E fê-lo por amor. Para que outros espíritos, além dele, pudessem gozar do comprazimento que tem em Si mesmo. Teve, para isso, que os dotar de liberdade; de uma liberdade capaz de O recusar* Com a liberdade dos espíritos criados nasceu a possibilidade de tentação, e com ela a pecabilidade. E foi com a criação do Homem que Deus levou ao extremo a sua generosidade: estendeu o Espírito até às fronteiras do Nada e permitiu que, no Homem e pelo Homem, participassem na Sua glorificação criaturas não espirituais. Com elas fez a Terra, de que tirou um corpo para o Homem; e no seu regaço maternal o deixou a morar.

14, Todas as coisas criadas com o Homem, e para o Homem, ficaram ao seu serviço. Mas a legitimidade desse senhorio provinha do exercício da sua intermediação. Por ele, todas as coisas consigo vindas à luz, que o seu corpo resumia e assumia, ascendiam também à glória de Deus.

15, Mas sobreveio o Pecado. Movido pelo orgulho da sua autonomia, o Homem revelou-se e perdeu-se de Deus. E as coisas inocentes de que era o senhor, com ele se degradaram, e com ele decaíram da *ordem do amor* que levava à Glória, para a ordem da luta implacável pela sobrevivência e da afirmação egoísta.

16* E assim as coisas criadas não-espirituais se viraram contra o Homem, que contra elas declarou também uma guerra total de domínio e extermínio. O próprio da

Autoridade é dar e permitir, O próprio do Poder é tirar e proibir. Perdida a autoridade, ao Homem só restava o poder. (Como se compreende, neste contexto, o amor de S. Francisco de Assis pelas criaturas inocentes que o Homem perverteu e violenta!).

17. É aliás a esta luz que deve ver-se o sacramento da Eucaristia. Na ordem da vida decaída, o forte serve-se do fraco para sobreviver; na ordem da nova vida restaurada por Cristo, dá-se o contrário; são os mais fortes que sustentam e elevam os mais fracos até si. Que o pão e o vinho se transformem no Corpo e no Sangue de Cristo é bem mais fácil de entender do que o imperativo para que O comamos e bebamos se nos queremos salvar. É pela doação do Seu Corpo Glorioso que o nosso corpo mortal ascenderá à vida eterna e perfeita. (Afinal, se bem virmos, a transformação da carne e do sangue em pão è em vinho é tão difícil de entender como a transformação inversa que quotidiana e prosaicamente se opera nas nossas digestões...).

18, Todavia, o Pecado não destruiu o Homem nem o seu mundo. Deus continuou a pousar neles o seu olhar benévolo. Por isso, nas coisas inocentes, muitos sinais ficaram da sua origem divina.

Ainda assim, mesmo depois da Redenção de Cristo, e de passar a ser Ele, ao encarnar, o novo Adão, o novo e definitivo Intermediário, e porque o Pecado não foi ainda irradiado da face da Terra, - as coisas só nos revelam a sua verdade e a sua profunda beleza, se usarmos, com esforço e humildade, as nossas luzes naturais. Não tomam a iniciativa de se desocultarem. Nem poderiam fazê-lo. E só poderemos desvelar a sua última essência se bem usarmos a razão. Com humildade, repetimos, mas sem renúncias gratuitas.

D. Sobre a Arte.

1* As perspectivas de Heidegger sobre a Arte são penetrantíssimas. Mas, a nosso ver, o filósofo deixa-se arrastar, uma vez mais, por uma maneira de pensar contundente, que tem ainda a agravante de atacar pela retaguarda... E vai longe de mais. Também a sua linguagem é poderosa, em excesso. Ou repele, ou hipnotiza. É muito difícil dialogar

com os seus textos.

2. Efectivamente as obras-de-arte (em especial), pensamos, no campo da urbanização e da arquitectura), instauram tendencialmente um mundo próprio, caracterizado por nele ser dada prioridade (ou, pelo menos, a prioridade possível) ao agrado estético.

3. Atenda-se porém, desde já, a como é equívoca a noção de mundo. Tanto pode significar, sincronicamente, a totalidade das coisas actualmente percepçionáveis, como alargar o seu âmbito ao passado e ao futuro, e desdobrar-se aí em inumeráveis figurações, ainda que todas elas tendencialmente integráveis numa só unidade englobante.

4. Para cada homem, para cada povo, para a Humanidade mesmo, no seu conjunto, nunca o mundo se apresenta inteiro e definitivo. Dado sempre, inicialmente, numa versão restrita e concreta, *cota* ele logo se apresenta também o amplo leque das suas modificações possíveis.

5. Como se compreenderá, este leque de possíveis variações exige um critério de preferência, que não poderá deixar de ser realista, pragmático e ético.

Tem que partir da Terra, pois o Homem é filho da Terra; e que aceitar, (ou copiar), na medida do possível as espontâneas manifestações da "madre Natureza".

6. Tem que partir ainda da concreta figuração histórica do mundo contemporâneo; e que identificar e avaliar os seus elementos constitutivos culturais, promovendo a sua harmoniosa integração, tendo em vista a realização dos mais altos valores em presença. E isto não só quanto aos mundos colectivos, mas no que toca ao mundo pessoal de cada um.

7. Nestes uniformes e incansáveis perspectivação e realização de mundos, só raramente se consegue atingir os momentos culminantes da perfeição clássica.

O terreno por onde o Homem avança está semeado de projectos falhados, de obras truncadas, de pequenos e grandes infernos, de becos sem saída... Mas a vida obriga a seguir em frente, sem perder a esperança. Para isso é necessário sonhar, desejar e projectar

mundos melhores...

E, para tal, os mundos abertos pelas obras-de-arte, se gratificantes, podem ser um estímulo decisivo e oferecer preciosas sugestões.

^f Quem não gostaria de habitar em certos quadros, ou de transfigurar o seu quotidiano com a harmonia das suas músicas preferidas?

9» Mas para tanto não precisamos de exagerar, nem de abrir espaço para confusas ilusões. As obras-de-arte podem ajudar-nos a viver; podem mesmo ensinar-nos a viver melhor; mas estão à margem da vida. Os mundos que nos abrem esgotam-se no acto da sua aparição. (Salvo no que respeita a urbanística, à arquitectura e às restantes artes aplicadas). Tal como se dão nas obras-de-arte são irremediavelmente imaginários e fictícios.

10* Glosando, julgo eu, à sua maneira, o tema eterno do amor e do ódio com que a matéria e a forma mutuamente se unem, Heidegger observou, sagazmente, que é pela obra-de-arte que a Terra ascende ao Mundo, mas simultaneamente aí se afirma, e em si repousa, na luminosa fidelidade a si mesma.

Sem dúvida, é na estátua que a pedra se transcende, incorporando, na forma, que nela se fez obra, um sentido que nunca poderia possuir; mas é nela também que exemplarmente se apresenta como sendo o que é: puramente, uma pedra.

E. Sobre o Mal e Sobre o Nada.

1. Ao considerar que a subjectividade humana está essencialmente vinculada aos entes e à vontade de poder, ou seja, que lhe é constitutiva a entificação e o domínio, - Heidegger parece estigmatizar, no Homem, a insensata tentativa de imitar a Deus. (De um Deus, concebido, aliás, à ^Nsua imagem e semelhança").

2. Por isso entende que não é a subjectividade que lhe é essencial, mas a "existência*.

r Todavia, esta sua extrema indigência, que está para além da afirmação e da

negação de si mesmo (que é ainda um acto de poder) - subsiste o Mal.

Mal que já não é expressão do egoísmo humano, mas nasce de um conflito interior ao próprio Ser.

Reduzido (ou elevado) à humilde disposição de aceitar o Ser tal como ele é, o Homem tem de aceitar também "que o ente possa deixar de ser". De outra forma, se não fosse contingente no seu aparecer e desaparecer, o ente se ergueria sobre si, contrapondo-se ao Ser,

3. Na verdade, em termos puramente fenomenológicos, a contingência é um dos aspectos da finitude dos entes.

E também nos homens assim acontece. Cada um de nós, na mais banal reflexão sobre a própria existência, não pode deixar de reconhecer que a morte, a noite, o não-ser são a outra face de tudo que nos rodeia, e que até a consciência luminosa em que existimos flutua perigosamente sobre o Nada.

4. Fenomenologicamente, pois, não há dúvida sobre que o Ser, na sua transcendência, se nos apresenta como responsável pela nossa contingência, ou seja, pela possibilidade da nossa *nadificação*.

5. Mas nós já sabemos que o plano fenomenológico do real dado é, *por essência*, susceptível de ser problematizado e superado. E é óbvio que isso só poderá ser feito enquanto o Homem se possuir na sua subjectividade. Aliás, só nessa subjectividade ele pode existir. Por isso não deve a ela renunciar, nem permitir que lha roubem.

6. É certo que a subjectividade humana é necessariamente limitadora e entificadora. Mas certo é também que, aberta ao Absoluto, ela poderá infindavelmente alargar as suas fronteiras e permitir um transfinito crescimento ontológico.

7. Aliás, até na humilíssima aceitação do Ser, mesmo enquanto fonte da nossa necessária contingência (o filósofo ultrapassa aqui a sujeição dos calvinistas que acreditam na salvação dos eleitos), - pensamos que o Homem continuará dotado de subjectividade,

pois só ela lhe permite pensar e falar.

Entendemos efectivamente que, por muito que se esforce, nunca poderá regredir a um pensar e falar anónimos. Aliás, ainda assim, nesse seu extremo contorcionismo, nada mais conseguiria o Homem que passar (quem sabe se assim se não consumaria afinal o máximo orgulho) da sua subjectividade própria para uma abstracta subjectividade em geral.

8. Concluindo: é a própria sujeição e fidelidade ao Ser que nos obriga a não aceitar o Mal que nele é (e só poderia ser) conflituoso.

Mas, para isso, nunca poderemos aceitar a anulação da nossa subjectividade; pois essa anulação consistiria precisamente que o Mal, que disputa no seio do Ser, triunfasse em nós.

Esta pois, a nosso ver, a mais funda razão para ter que aceitar o Homem como um "ex-sistente* *pessoal*

Porto, Janeiro/Março de 1993