

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 8 • N.º 16 • OUTUBRO 99

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *Filosofia e memória nos caminhos do milénio*

G. J. MCALEER — *Rebels and christian princes: Camus and Augustine of violence and politics*

FERNANDA BERNARDO — *Da responsabilidade ética à ético-política-jurídica: A inção da responsabilidade ética enquanto inção da subjectividade do sujeito segundo Emmanuel Lévinas*

JOSÉ REIS — *O tempo em Kant*

FILOSOFIA E MEMÓRIA NOS CAMINHOS DO MILÉNIO

Aos Amigos de *Liber Amicorum*

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

Neste tempo de amnésia, empalidecem os locais e paisagens da memória, que são a tópica da nossa saudade. O engodo do hedonismo exarcebado, que renasce diariamente do egocentrismo feroz, varre de nós lembranças dolorosas, deixando-nos uma insustentável leveza do ser. Desde a Antiguidade se associou à melancolia a densidade do pensamento, como nos testemunha Cícero, ao dizer com Aristóteles «que todos os que pensam profundamente, são melancólicos» (*Tuscul. Disputationes*, Liber Primus, XXXIII, 80-81), como se uma tristeza densa se abatesse sobre todo aquele que ousasse reflectir com radicalidade. Quando hoje surpreendemos no fundo da acção interactiva a ideia-limite de uma comunidade universal e ilimitada de comunicação, que se propõe realizar sem exclusão a solidariedade e o reconhecimento recíproco dos homens, invade-nos uma tristeza profunda pelas vítimas inocentes abandonadas nos caminhos da história, por rostos esquecidos, que se imolaram por uma vida solidária e a quem devemos possibilidades de existência, sentindo no fundo do pensamento o peso de uma dívida, cuja insolvência introduz o paradoxo na nossa solidariedade anamnésica. Ao penetrar na densidade cairológica do tempo, o pensamento pesa-lhe a gravidade, pressente e sofre simultaneamente a devastação imemorial traduzida nas vítimas, que a história segue amontoando. Na língua portuguesa, pensar significa pesar os seres e os acontecimentos, sentindo-lhes e avaliando a importância a que contrastivamente se associa o sofrimento individual ou partilhado, expresso em pêsames ou condolências, pela perda ou destruição do que vale e se quer. A profundidade do pensamento gemina-se com a memória dolorosa da vítima. Pelo pensar anamnésico, que é pensar com pesar, a densidade cruza-se com a dor da ausência e da vítima esquecida, num repúdio de todo o

humanismo formal e livresco, que não lobrigou o direito do eliminado à palavra justa dos sobreviventes nem desta pôde ler a resposta ao grito a que todo o torturado tem direito. Esta memória é constituinte do homem, alarga-lhe o *forum* da consciência a um passado humano trágico ainda inconcluso, que espera ser recebido como hóspede exigente.

É nesta abertura ao sofrimento mudo do passado ainda sem voz que recebemos hoje a visita generosa dos amigos do presente, a quem neste final de milénio dedicamos uma reflexão sobre a memória, onde na presença da vítima se pressinta crescer para todos uma nova figura da esperança. Na primeira parte, após uma nótula sobre a filosofia da memória, analisamos testemunhos de sobreviventes dos campos de concentração, sentimos com eles os limites da linguagem, com os artistas a traição de muitos monumentos, com os historiadores a cultura como memória por espaços e paisagens repartida e com os pensadores, que transportam no coração (*recordam*) o pesar dos outros, a dívida, que jamais deixa encerrar o passado (I). Na segunda parte, apesar dos medos de hoje, que lembram os do início do milénio perante as carências e as necessidades, as ameaças dos outros, as epidemias, a violência e o Além, e não obstante os cenários de hecatombe, que se desenham nos nossos dias como inversão da ideia moderna de progresso, na sequência de profetas da decadência e do pessimismo cultural dos sécs. XIX e XX, ao lado do contrastante optimismo prometeico concebido na revolução biomolecular e na dos computadores, nascidas por sua vez no seio da revolução quântica, a «memória futuri» é a possibilidade de uma existência anamnésica e universalmente solidária, cuja vertente de justiça libertadora é o motivo fundamental da Apocalíptica ou promessa de um futuro sem esquecimento de ninguém, que é o nosso «ainda não» esperançosamente traduzido pela expressão «novo céu e nova terra» (II).

I

O tempo da nossa memória não segue o modelo linear do tempo do progresso, demasiado unilateral e abstracto para a intelecção do passado, que se não pode sacrificar a mero preâmbulo ou ao «ainda não» do futuro, segundo o esquema interpretativo escolástico, crítico-transcendental, idealista ou o ideal de ciência e progresso dos sécs. XIX e XX¹. O tempo da

¹ M. B. PEREIRA, "Introdução" in; F. E. PETERS, *Termos filosóficos Gregos*, Trad. (Lisboa 1974) XIII-XVII; ID., "Modos de Presença da Filosofia Antiga no Pensamento Contemporâneo" in: *Congresso Internacional "As Humanidades Greco-Latinas e a Civilização do Universal"* (Coimbra 1988) 210-213.

memória é inseparável da relação entre passado, presente e futuro, que, por sua vez, não são diferenças punctiformes aritmeticamente somáveis mas modos temporais com passado, presente e futuro cada um, embora a nossa linguagem omita do passado o presente e o futuro, do presente o passado e o futuro e do futuro o passado e o presente. Por isso, houve passado, presente e futuro no passado, há passado, presente e futuro no presente, haverá passado, presente e futuro no futuro². Não há história, que não seja constituída por experiências de passado e por expectativas de futuro do homem agente ou sofredor, pois passado e futuro mantêm-se em cada presente relacionais, apesar de diferentes. Por isso, experiência e expectativa remetem-se mutuamente no presente e por esta remissão de passado e futuro pode tematizar-se o tempo histórico. Experiência é passado no presente, cujos acontecimentos foram neste incorporados e podem recordar-se. De modo semelhante, a expectativa pessoal e interpessoal é futuro antecipado no presente, visando o ainda-não, o não-experenciado, o que se apresenta em estado de abertura. Por isso, expectativas criadas, que resultaram frustradas e experiências conseguidas são reunidas no livro da memória como capital acumulado, cujos erros de interpretação se podem corrigir por novos documentos ou perspectivas. Embora o acontecido seja um passado indestrutível, o seu sentido jamais concluso pode alterar-se ou mudar e com ele a respectiva experiência. Erra quem pensa poder deduzir do passado as suas expectativas ou dele totalmente prescindir na definição das mesmas, pois é na relação dinâmica e desigual entre espaço de experiência e horizonte de expectativa que se constitui a nossa experiência temporal sempre viva no fundo da memória humana³.

Esta consciência do tempo própria da memória está condicionada na sua facticidade pela existência de traços no nosso cérebro, caracterizado pela complexidade gigantesca de mais de cem mil milhões de neurónios e de dez mil vezes mais de sinapses, dispondo de arquitecturas hierárquicas e paralelas e exercendo numa diversidade extrema actividades eléctricas e químicas, num desafio permanente às conquistas da Neurobiologia. Compreender a memória exige uma pluralidade de abordagens, que engloba Psicologia e Antropologia, História das Culturas e das Civilizações, Filosofia, Biologia Molecular e Neuro-ciência⁴. É através de traços presen-

² A. M. KLAUS MUELLER, "Zeit und Evolution" in: G. ALTNER, Hrsg., *Die Welt als offenes System. Eine Kontroverse um das Werk von Ilya Prigogine* (Frankfurt/M. 1986) 125.

³ Cf. R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt/M. 1979) 349-375.

⁴ J.-P. CHANGEUX, "Définition de la Mémoire Biologique" in: VÁRIOS, *Porquoi se souvenir? Forum International Mémoire et Histoire Unesco, 25 Mars 1998, La Sorbonne 26 Mars 1998*, 17.

tes espaço-temporalmente que a memória se refere ao passado e, por isso, a recordação apresenta o enigma de a materialidade presente do traço cerebral se reportar a um acontecimento passado, ausente e já desaparecido ou a um futuro, que ainda não é. A nossa afectação pelo passado deixa traços, que suportam a memória cultural e de que a filosofia e a ciência histórica são apenas figuras relevantes de racionalização. Ao lado da ausência do passado, que já não é, há a possibilidade de futuro, que ainda não é, e a ausência do irreal, do imaginário, do fantástico, da utopia, a que a memória de possibilidades longínquas se reporta através da materialidade dos seus traços. Apesar de a suspensão da relação ao passado histórico converter a memória em imaginação, é necessário manter aquela ambição da memória, que se cifra na reivindicação e pretensão de ser fiel ao passado. É o que P. Ricoeur chama a «dimensão veritativa da memória» ou «a sua relação fundamental à verdade do que já não é mas outrora foi»⁵. Pela suspensão do passado real, a imaginação avança por outros passados, presentes e futuros meramente possíveis, torna-se criadora, inventiva e livre; pela fidelidade difícil ao passado acontecido exige-se da memória a vinculação à verdade histórica. Por isso, o testemunho prolongado no documento religa memória e história. Testemunhar experiências vividas é declarar que «algo aconteceu» num triplo sentido: certeza ineludível traduzida na expressão «eu estava lá» ou núcleo duro da ambição veritativa da memória, que justifica o apelo à confiança de quem ouve no testemunho dado e nesta relação fiduciária apoia a recordação. Exemplo paradigmático é o de Elie Wiesel quanto ao holocausto: «Eu estava lá, no campo de concentração, no campo de deportação». Esta experiência vivida é o momento em que a memória é sem rival, sem substituto, sem alternativa, é o logos desse sofrimento inicial inaudito. Quando assim testemunha, E. Wiesel partilha a memória com outros, pois o que recorda, é oferecido ao outro e à sua recepção e só pode ser substituído por outro testemunho semelhante, «pois jamais teremos nada de melhor para integrar a memória no discurso do que o testemunho», que transporta as coisas vistas para as coisas ditas ou coisas submetidas à confiança, que um tem na palavra do outro⁶. Com o confronto e crítica dos testemunhos entramos no limiar da história. O documento no seu estatuto de recolha de testemunhos vividos é a consagração por escrito da memória de acontecimentos *v. g.* fundadores ou destruidores em cuja órbita se organiza todo o restante acervo documental. Jamais a história substitui a memória mas alarga-a no espaço,

⁵ P. RICOEUR, "Définition de la Mémoire d'un point de vue philosophique" in: VÁRIOS, *o.c.* 29.

⁶ ID., *o.c.* 30-31.

no tempo, nos temas, nos objectos, produzindo uma «memória histórica» no aprofundamento da «presença da ausência». Neste contexto, lucidamente conclui P. Ricoeur: «... A mensagem da história à memória, do historiador ao homem de memória é acrescentar ao trabalho de memória não só o luto pelo que já não é mas também a dívida ao que foi»⁷. O próprio conhecimento científico deve o aprofundamento do seu objecto à rectificação de conceitos anteriores, não fosse ele o fruto de um processo, que precisamente corrigiu erros do passado. Por isso, «uma história viva habita sempre o espírito científico, a história do devir particular, donde resultam os novos conceitos e teorias e, conseqüentemente, a mudança de paradigmas. Perder a consciência deste devir é expor-se a perder o sentido do problema por que se define o próprio espírito científico»⁸. A memória racional da ciência é uma memória viva, que retoma do passado um dinamismo ou tensão essencial, que pretende renovar para realizar possibilidades novas e não sucumbir à ilusão de um processo linear e acumulativo em que o futuro seria o prolongamento de um passado através do presente. Para a memória científica, o real não é um dado contornado mas um campo de possibilidades abertas a um saber inacabado e capaz de progredir, apoiado em factos portadores de futuro.

É necessário um trabalho de memória para abrir um futuro ao passado, libertando sobretudo promessas não cumpridas. De facto, as gentes do passado tiveram também projectos, esperaram um futuro, que faz parte do nosso próprio passado e que é necessário libertar, apesar da resistência do esquecimento e de todas as formas de fuga perante a verdade do passado. À essência da memória traduzida pela palavra hebraica *Zachor* («tu lembrar-te-ás») pertence a necessidade de «continuar a narrar» num discurso transgeracional, que mantém viva a presença do passado⁹. Daí, a veemência da palavra de E. Wiesel: «Negá-la (a memória) é tomar o partido da morte e do inimigo... Esquecer os mortos é matá-los outra vez, é negar a vida, que eles viveram, a esperança, que os sustentava, a fé que os animava». Sendo a vida da memória a nossa vida, o desaparecimento de uma fere de morte a outra e, por isso, sobrevive quem mantém vivos os lugares e as paisagens da memória: «Recordar-se é permitir ao homem afirmar que o tempo deixa traços e cicatrizes na superfície da história, que todos os acontecimentos estão ligados uns aos outros como os seres. Sem

⁷ ID., *o.c.* 32.

⁸ D. LECOURT, "Temps de la Science, Mémoire et Histoire" in: VÁRIOS, *Porquoi se souvenir?* 242-243.

⁹ Y. H. YERUSALMY, *Zachor: Erinnere Dich! Juedische Geschichte und juedisches Gedächtnis* (Berlin 1988).

a memória nada é possível, nada vale a pena empreender. Esquecer é violar a memória, é privar o homem do seu direito de rememorar»¹⁰.

A cultura puramente oral de uma civilização sem escrita como a da Grécia Arcaica entre os séculos X e VIII necessitou da memória de certas personagens para conservar e transmitir o saber das origens, as crenças, o conjunto de conhecimentos, numa palavra, o saber partilhado, que formava o cimento intelectual da sociedade e estava sob a protecção de uma divindade. De facto, o fenómeno fulcral era a *Mνήμη* ou a retenção e a conservação, que constituem o domínio interior do espírito humano e o preservam do esquecimento. Esta conservação da interioridade autêntica do espírito estava sob a protecção de Mnemosyne, que, além de deusa da memória, era a mãe de todas as musas, pertencente, segundo Hesíodo, à geração mais antiga de deuses como filha do Céu e da Terra e de cuja fonte jorrava água, que imunizava contra o esquecimento as almas sequiosas, que dela bebessem com abundância. Contrastando com a deusa da memória, é no tempo fugaz de uma história decadente que se situa o homem finito em luta contra o esquecimento como o único ser capaz de construir filosofia por força de Eros, que, segundo Diotima, é força demoníaca, que move os animais e o espírito do homem (*Banquete*, 207 c ss.), além de ser um grande demónio (*δαίμον μέγας*), intermediário entre os deuses e os mortais, encarregado de traduzir e de transmitir aos deuses o que vem dos homens e aos homens o que vem dos deuses, as preces e os sacrifícios daqueles, as ordens destes e a retribuição dos sacrifícios, preenchendo o vazio entre os deuses e os mortais (*Banquete*, 202 e). Toda a existência mortal participa da imortalidade pela fecundidade sempre aberta de gerações mas a fecundidade da alma é superior, porque os seus efeitos são mais extensos e a semente lançada é de uma ordem muito mais elevada — a do pensamento. Três formas de fecundidade capazes de imortalidade são consideradas prioritariamente por Platão: a criação de obras poéticas, as invenções benéficas nas artes e a instituição de leis, que regulam e administram com sabedoria e justiça um Estado ou qualquer outra instituição. Após estas formas gerais de actividade, são consideradas as actividades individuais como a dos grandes poetas Homero e Hesíodo e a de grandes legisladores como Licurgo e Sólon, nimbados da «imortalidade da glória e da recordação» (*Banquete*, 209 b-e). Aqui está a lei da temporalidade, que rege o espírito humano: entre esquecimento e perda de si mesmo, por um lado, e conservação, retenção, repetição, recuperação e recordação, por outro, move-se o espírito humano, para o qual nada é posse definitiva e tudo carece de uma incansável superação do esquecimento e

¹⁰ E. WIESEL, "Préface" in: VÁRIOS, *Pourquoi se souvenir?* 10-11.

da reconstrução de algo permanente no tempo ¹¹. Assim como só novos seres asseguram a continuidade das espécies, também apenas novos conhecimentos podem reproduzir no tempo o saber transmitido e, por isso, na lógica de Diotima, a repetição morta, em que fosse eliminada a diferença temporal e o novo, como acontece com a mesmidade congelada da escrita, não satisfaria as condições de duração espiritual e do desejo temporal de sobrevivência. A repetição morta como escrita congelada «seria uma aparência, uma cópia, uma ilusão de saber, como aqueles discursos declamados, que já não são discursos pela sua vacuidade» ¹². O saber verdadeiro é retenção, conservação e renovação numa história votada à decadência, ao esquecimento, à escrita morta. Por isso, a sobrevivência do pensamento filosófico não se pode reduzir aos relatórios tradicionais das doutrinas dos filósofos, como se redigiram na Grécia desde Teofrasto e hoje na época das ciências positivas e do Historicismo amplamente se divulgaram. Não é apenas nos textos que a Filosofia preserva a sua duração autêntica, porque eles não passam de meios que recordam ou podem recordar aqueles, que são os verdadeiros sujeitos do saber (*Fedro*, 278 a 1). Diotima disse dos poetas como Homero e Hesíodo e de políticos como Licurgo e Sólon que as suas obras eram «os verdadeiros filhos», que lhes garantiam fama e imortalidade (*Banquete*, 209 d). A esta lista acrescenta Gadamer os fragmentos de Heraclito, os diálogos platónicos e todas as produções da actividade filosófica, que, como as obras de arte, superam a força gasta dos conceitos na grande luta contra a corrosão do tempo e no desejo de imortalidade. As obras da produção poética, política e filosófica são «filhas» lançadas na história humana e sobrevivem, segundo o espírito platónico, na $\mu\nu\eta\mu\eta$, quer estejam ou não consignadas por escrito. Por isso, as obras têm a sua existência não na conservação de letras mortas mas na sua aplicação e apropriação constantemente novas de sucessivos sujeitos históricos ¹³. A palavra só é quando constantemente renovada e a letra morta apenas aflora à existência quando ressuscitada na alma. Por isso, a deusa da memória continua a mãe de todas as musas, roubando à vacuidade e à morte a obra escrita.

Com o aparecimento da cidade e a difusão da escrita, todas as produções intelectuais, literárias, filosóficas, científicas e técnicas vão ser redigidas, textualizadas, armazenadas e transmitidas sob a forma de rolos de papiro, alinhados nas bibliotecas. Da abundância de textos nasceram

¹¹ H.-G. GADAMER, "Unterwegs zur Schrift?" in: ID., *Griechische Philosophie III-Plato im Dialog* (Tuebingen 1991) 265.

¹² ID., *o.c.* 266.

¹³ ID., *o.c.* 268.

processos de memorização, que vão substituir a omnisciência inspirada do aedo a ponto de no séc. V A.C. Hípias pretender saber tudo, desde as técnicas mais humildes aos conhecimentos mais elevados, surgindo a sua polimatia como o receptáculo vivo de todo o saber humano. Após a transformação profunda na defesa, conservação e propagação do saber introduzida pela invenção da imprensa no séc. XV, hoje a massa imensa de saberes, que o passado produziu, em vez de ser localizada na cabeça de Hípias ou de um Pico de la Mirandola ou armazenada em bibliotecas e arquivos começa a ser transportada pelas ondas da Internet aos écrans disponíveis nos sítios mais recônditos. Se a escrita humana era, para Platão, vazia como a morte e, por isso, requeria o sopro do pensamento, que lhe insuflasse vida, os traços do «cérebro electrónico» são já de uma «máquina de pensar», sem interioridade nem consciência, cujo comportamento activo e reactivo se confina a diferenças apenas exteriores umas às outras e relacionais ou a uma comunicação e troca de informações com o mundo sensível¹⁴.

O trabalho intencional da memória do ausente realizado pela reminiscência platónica percorria os degraus do regresso esforçado, intermitente e sempre à distância ao que excede a nossa capacidade de rememoração, ao Imemorial, que fazia ver sem ser visto e iluminava sem que a sua luz cegasse o olhar humano. No fundo da memória, o esquecimento é a obnubilção do Imemorial super-inteligível de que a morte preparada pela filosofia deveria ser a destruição, como nos expõe o *Fédon*. O conceito bíblico de criação obrigou Agostinho de Hipona a desertar do mundo da pré-existência presidida pelo Bem como sol inteligível da esquecida memória humana e a confessar a chegada da Liberdade Criadora do Deus bíblico ao abismo da memória do «cor inquietum». À afirmação originária do Bem e à confissão da queda inicial da dramaturgia platónica sucedeu em Agostinho a audição do apelo criador vindo de fora com traços de luz, o consentimento positivo ou a resposta negativa da liberdade humana, inauguradora universal do mal, resultando a memória da dupla pertença ao Imemorial da criação e à história da negatividade do mal. Esta dimensão vertical e profunda da memória continua traço inapagável da passagem do Criador, que acena através de seus rastros. A diferença entre «escrita» platónica e Escritura judaica não passou despercebida ao génio e Agostinho, cujo neoplatonismo, com chancela imperial, era profundamente desafiado pela concepção bíblica de matéria, de exterioridade e de memória. A materialidade vinda de fora da escrita, pela sua resistência

¹⁴ M. B. PEREIRA, "Informática, Apocalíptica e Hermenêutica do Perigo" in: *Revista Filosófica de Coimbra* 9 (1996) 17 ss.

ao mundo das ideias, rouba, segundo Platão, ao juízo e à recordação humanos peso e responsabilidade, enquanto para o judeu o «verbum Dei externum» é exógeno, entra de fora, responsabiliza o homem na sua chegada como primeiro apelo à fé e confiança. A escrita bíblica chega de fora e interpela os homens vivos, que essa escrita visa, convencendo-os de que não são senhores do tempo nem do mundo. Antes e depois de nós, outros foram e serão interpelados pelo sentido sempre novo do texto, cuja mudez depende da acção e da escuta do homem. Neste contexto, a Escritura fala, dizendo o que o homem se não pode dizer a si mesmo contra o que Platão esperou do diálogo da alma consigo mesma e, conseqüentemente, lembra-nos a fim de que nós nos consigamos lembrar e transmitir a outros o «imemorial» da nossa memória. A Escritura e a memória por ela alimentada originam a comunidade de recepção de leitores, que é essencialmente de recordação e de testemunho sempre renovado ¹⁵. A «recordação do futuro» é de algo não realizado mas prometido, é um protesto contra o esquecimento próprio daqueles, que vivem banindo a recordação do cálculo das suas vivas.

Além do imemorial da criação, que transcende as possibilidades da memória na sua dimensão vertical, há o imemorial do mal absoluto do genocídio assim descrito por E. Wiesel; «Naturalmente, eu de boa mente desejaria compreender (o holocausto) mas sei que jamais o compreenderei. Mesmo que eu tivesse lido todos os documentos, reunido todos os testemunhos, ouvido todos os juízos, todas as ideias e todas as teorias, ainda neste caso continuaria sempre sem compreender» ¹⁶. É o problema de o homem ter de se recordar daquilo que não pode dominar como a sua razão pretenderia, de os conceitos se estilhaçarem perante esse abismo de iniquidade ou *tremendum horrendum* no seu poder singular de destruição. Nesta memória é incidível o vínculo entre a impossibilidade de tudo compreender e a de jamais esquecer, entre a necessidade de narrar e a fraqueza congénita da gaguez intermitente do discurso: «A história total do holocausto não foi escrita até agora. Tudo o que sabemos, é fragmentário, talvez até inverdadeiro. Possivelmente o que narramos sobre o sucedido nada tem a ver com o que realmente aconteceu. Nós queremos lembrar-nos mas de quê e para quê? Haverá alguém que saiba dar uma resposta?» ¹⁷.

¹⁵ J. EBACH, "'Schrift' und Gedächtnis" in: H. LOEWY/B. MOLTMANN, Hrsg., *Erlebnis-Gedächtnis-Sinn. Authentische und konstruierte Erinnerung* (Frankfurt/M./New York 1996) 102-103.

¹⁶ E. WIESEL, "Jewish Values in the Post-Holocaust Future" in: *Judaism* 16 (1967) 283.

¹⁷ ID., *o.c.l.c.*

Apesar da ruptura da civilização, o holocausto deve ser rememorado num esforço de narração, que resista ao cerco paralizante do sem-sentido e do absurdo. Um dos maiores filósofos judeus da actualidade, E. L. Fackenheim, discípulo de M. Buber e de F. Rosenzweig, vê no holocausto uma total ausência de sentido e de justificação, reconhece a inanidade de qualquer explicação causal mas defende que a sobrevivência dos judeus com a sua identidade depende da resposta ao mal absoluto concretizado em Auschwitz, sobre cujo cenário de horror a cruz suástica não pode ser sinal de vitória: «É proibido aos judeus proporcionar a Hitler uma vitória póstuma, é-lhes ordenado que sobrevivam... que se recordem das vítimas de Auschwitz, de contrário a sua memória perder-se-á. É proibido (aos judeus) duvidar do homem e do mundo e refugiar-se no cinismo ou em abstrações metafísicas, pois, se isso lhes não fosse vedado, eles contribuiriam para entregar o mundo à violência de Auschwitz. Por fim, é-lhes proibido duvidar do Deus de Israel, pois de contrário sucumbiria o Judaísmo... Há uma possibilidade, que é totalmente impensável: não é lícito a um judeu responder à tentativa de Hitler de aniquilar o Judaísmo, corroborando esta destruição. Nos tempos passados, esteve no culto dos ídolos o impensável pecado judaico. Hoje ele está em responder a Hitler, executando a sua obra»¹⁸. Nesta leitura da memória, o Êxodo, a Revelação do Sinal e o Holocausto são «experiências de raiz», que tecem a história do povo judeu real, que respondeu ao imperativo da aliança até pela imolação nos caminhos da sua história como nos campos de concentração e «ghettos» dos anos de 1938-1945¹⁹. A rememoração judaica prossegue de modo especial nas festas do ritual litúrgico do calendário em que desde 1951 se reservou um lugar para o Shoah. No monumento ao Holocausto em Jerusalém uma frase resume o seu sentido autêntico: «Esquecer prolonga o tempo do exílio. O mistério da libertação está na recordação»²⁰. Porém, esta recordação é profundamente existencial e, como tal, é uma pertença viva do judeu aos acontecimentos de fundo da sua história, segundo o paradigma da omnipresença do Êxodo ou libertação do Egipto: «Em cada época é o homem obrigado a imaginar-se como se fosse ele mesmo arrancado ao Egipto»²¹. A memória judaica com sua capacidade de representação existencial do passado sofre o seu atentado mortal no holocausto, que, sob este aspecto, é um memoricídio, uma guerra contra a

¹⁸ E. L. FACKENHEIM, *God's Presence in Histoire* (New York 1970) 84.

¹⁹ CH. MUENZ, "Erinnerung im juedischen Kontext; der Welt ein Gedächtnis geben" in: H. LOEWY/B. MOLTMANN, Hrsg., o.c. 148 ss.

²⁰ J. E. YOUNG, *Beschreiben des Holocaust, Uebers.* (Frankfurt/M. 1992) 290.

²¹ CH. MUENZ, o.c. 152.

memória ou dissolução da memória do mundo de raiz judaica e com ela de toda a «Ética anamnésica» ou «Ética a partir da força da memória».

Para W. Benjamin, o que alimenta a força do proletariado, não é o papel libertador das gerações futuras mas a imagem dos antepassados esmagados e explorados, não é a ilusão do futuro, que anima a utopia revolucionária, mas a memória da opressão e do sofrimento dos que ficaram historicamente mudos. O próprio Marx nutriu um cuidado constante pela análise do passado, rebuscando as origens, as raízes, as causas históricas dos movimentos em curso a fim de investigar com rigor as dores do proletariado. Toda a análise do capital está também fundada nos dados da exploração de escravos e de pobres, que, ao longo de séculos, produziu a acumulação primitiva do capital. Neste contexto, conclui J. Semprun, «há um materialismo histórico, que funda a necessidade moral da revolução na memória do sofrimento do proletariado e que recusa descrever a sociedade futura e, ao mesmo tempo, uma teoria do apocalipse e da derrocada capitalista, que é absolutamente falsa»^{21b}.

Numa reflexão sobre a memória, não pode omitir-se o célebre esquecimento do ser de M. Heidegger e a sua recordação ou desvelamento como se fosse um Imemorial, que acenasse aos mortais num advento histórico e concreto mais perto do pensamento hebraico do que da anamnese platónica. É legítimo perguntar se há de facto uma dívida impensada em Heidegger relativamente ao legado hebraico, dada a presença de categorias hebraicas na renovação heideggeriana da pergunta pelo ser herdada do pensamento grego²². De início, a experiência fáctica, temporal e histórica da vida cristã primitiva foi o ponto de partida de uma crítica da interpretação grega de ser, cujos limites apareciam à luz desta experiência neo-testamentária da fé²³. A positividade do nada, que surge no aprofundamento da diferença ontológica, não só relembra a influência de Mestre Eckhart²⁴ mas também inscreve Heidegger na tradição da nada como poder oriundo da mística judia²⁵. A razão do esquecimento do ser enquanto o outro de todo o sendo, está na própria retirada ou ausência do

^{21b} J. SEMPRUN, "Un Passé sans Avenir? Les grandes Utopies" in: VÁRIOS, *Pourquoi se souvenir?* 252.

²² Cf. M. ZARADER, *La Dette impensée. Heidegger et l'Héritage hebraïque* (Paris 1990) passim.

²³ Cf. K. LEHMANN, "Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger" in: O. PÖGGELER, Hrsg., *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes* (Koeln/Berlin 1969) 155.

²⁴ M. B. PEREIRA, "Hermenêutica e Desconstrução" in: *Revista Filosófica de Coimbra* 6 (1994) 273-283.

²⁵ M. ZARADER, *o.c.* 144-146.

ser, depressa identificada com o seu modo de doação. Ao retirar-se e velar-se, o ser faz aparecer os sendos, entrega-se e dá, ocultando-se, o que não deixa de evocar o Deus abscondito da Bíblia, cuja ocultação é modo de presença. O tema do Deus oculto atravessa a teologia cristã e foi explorado de modo original pela Cabala do séc. XVI na doutrina do Tsim-Tsum ou da retirada divina de qualquer ponto do mundo a fim de possibilitar o mesmo mundo, pois só no eclipse ou na ocultação de Deus, que se abisma em si mesmo, pode acontecer a criação na sua dupla e paradoxal vertente: o exílio em si ou retirada e a saída de si ou doação ²⁶. Neste contexto, a questão do ser iniciada em grego prossegue em termos, que reflectem o universo do pensamento hebraico, sem que isto signifique um contacto directo com as respectivas fontes. Pode falar-se de uma filiação subterrânea não só através dos estudos de Teologia de Heidegger, que veicularam determinadas noções neotestamentárias e com estas o seu sub-solo hebraico mas também pela cultura ocidental, que se desenvolveu sob influência bíblica. No encontro de Cerisy de 1955, P. Ricoeur perguntou a M. Heidegger se era possível excluir da filosofia o apelo hebraico tal qual foi ouvido por Abraão ou por Moisés uma vez que a tradução grega da Bíblia é um acontecimento insondável da nossa cultura. Embora a resposta de Heidegger banisse da filosofia a influência judaica, porque «o questionamento de Aristóteles... mergulha raízes no pensamento grego e não tem qualquer relação com a dogmática bíblica» ²⁷, o desenvolvimento da questão do ser incluiu certos aspectos maiores da herança hebraica sem que Heidegger tivesse reconhecido tal proveniência. Há, portanto, uma diferença entre o que o filósofo alemão diz do legado bíblico e o uso, que dele faz, entre o gesto real do pensamento e o discurso, que não regista tal gesto, quando atribui à fonte grega um impensado, que lhe não pertence, numa memória, que também é esquecimento. As palavras de origem, que dizem o impensado do ser, ao mesmo tempo rasto e ocultação de um Abismo, exprimem de facto mas esquecem de direito a proximidade da memória judaica, cuja preocupação pela vítima está de modo impensado no ser-com-outro como solicitude, esboçado por Heidegger em *Ser e Tempo*. Além de o tempo da memória surgir na luz nova da unidade extática heideggeriana das diferenças do passado, futuro e presente, o sentido do ser e o pensamento essencial desenvolvidos desde 1930 ²⁸ são variações do meta-problemático, do «imemorial», agora denominado segredo ou

²⁶ ID., *o.c.* 147-149.

²⁷ Cf. J. BEAUFRET, "Heidegger et la Théologie" in R. KEARNEY/J. S. O'LEARY, ed., *Heidegger et la Question de Dieu* (Paris 1980) 22-23.

²⁸ M. B. PEREIRA, "Hermenêutica e Desconstrução" 264-266.

mistério. A tarefa do pensamento é determinada pelo «impensado da filosofia»²⁹ que não foi considerado na ida fenomenológica às coisas e é a «clareira livre e aberta» do ser, a «região livre» para além de toda a representação, o «fenómeno originário» para que remete todo o pensamento especulativo e dialéctico e a «intuição originária e sua evidência». Já nas lições sobre Heraclito (1943-1944), a «região» meta-objectiva, sinal não do ser diminuído mas do ser mais elevado, é a região do «logos originário», a «região que faz regiões» e está voltada para o homem, a que este se religa pela escuta, mesmo quando a contradiz³⁰. O êxtase de Schelling vai ao encontro do dom que chega como o desvelamento ou recordação de Heidegger é, ao mesmo tempo, doação de um dar, que se mostra e oculta ao humano poder receptivo desde um tempo sem escrita, tão imemoriais são as nossas relações ao gratuito. Diz-se do ser que ele dá, porque ele é ainda impensado e só se pensa historicamente, dando-se «nas palavras dos pensadores essenciais»³¹. Ao mundo concreto do dar e da alteridade generosa e à consciência do donatário, que o habita, é estranha a já longínqua intencionalidade noético-noemática da consciência teórica e, por isso, a diferença está marcada numa sentença inserta num manuscrito ainda inédito de Heidegger: «Aprendei primariamente a agradecer, depois podeis pensar»³². Neste horizonte de dávida e de agradecimento, o pensamento é chamado a consentir na interpelação do ser «para dizer a verdade do ser»³³, de modo que «no pensamento o ser aceda à linguagem» e o homem realize a sua vocação de falante. Os dois ficam «a caminho da linguagem»: o pensamento pela dávida do ser, que lhe possibilita o falar, e o ser, cuja palavra muda, pelo dizer do pensamento, vem à linguagem»³⁴. É o paradigma auditivo que melhor serve a meditação heideggeriana sobre a essência do pensamento e, por isso, existir, habitar ou ser-no-mundo traduzem um pensar essencial, que é, na sua estrutura, ouvir, responder, agradecer, rememorar.

Para Heidegger, a «vítima essencial» imola-se «pela defesa da verdade do ser» não fosse ela «a experiência mais pura da voz do ser»³⁵ dentro da

²⁹ M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens* (Tuebingen 1969) 71.

³⁰ ID., *Heraklits Lehre vom Logos. Freiburger Vorlesungen vom SS 1944. GA, Bd. 55* (Frankfurt/M. 1970) 336.

³¹ ID., "Ueber den Humanismus. Brief an Jean Beaufret. Paris" in: ID., *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief ueber den "Humanismus"* (Bern 1954) 81.

³² Informação de Curd Ochwadt, editor do volume 75 de *Obras Completas* de M. Heidegger a B. Casper, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens* (Freiburg/Muenchen 1998) 23¹⁶.

³³ M. HEIDEGGER, *Platos Lehre von der Wahrheit* 53-54.

³⁴ ID., *o.c.* 353.

³⁵

sua leitura ontológica da Política ³⁶. Numa carta de condolências à mãe de um aluno morto na frente da batalha em 1941, alude ao «destino mais belo» de muitos jovens alemães, que ofereceram a vida com «espírito autêntico» o «coração pleno de reverência» e despertarão mais tarde «a vocação mais íntima dos alemães para o espírito e para a fidelidade do coração», exercendo neste caso uma «influência oculta» superior à do seu hipotético trabalho científico ³⁷. Também às vítimas inocentes de um povo dizimado sem ser beligerante deveria Heidegger ainda uma palavra, que as mantivesse imunes do esquecimento, como parece sugerir a frase, que Paul Celan sobrevivente do campo de concentração, onde seus pais morreram, escreveu no livro de visitas da (cabana) de Heidegger na Floresta Negra: «Para o livro da cabana, com o olhar para a estrela do poço, com uma esperança no coração de uma palavra, que há-de vir» ³⁸.

Num estrato médio da memória, entre o profundo e o superficial, situa com razão P. Ricoeur não só as formas estudadas pela Psicanálise a propósito do inconsciente e do recalçamento mas, em sentido mais geral, as formas de tudo o que uma vez se experimentou, apreendeu, conheceu mas está agora indisponível ou inacessível. Neste sentido, é já clássica a contribuição de Freud em 1914 para o estudo da resistência típica da memória a evocar acontecimentos traumáticos, chegando a substituir a sua recordação pelo fenómeno da repetição ³⁹. No que concerne esta investigação, a invenção de Freud consiste em mostrar que, eliminando o esquecimento, praticando a anamnese sobretudo dos traumatismos infantis, o psiquismo pode retomar uma vida sã sem inibições nem angústias e recuperar a criatividade. Esta anamnese saudável nada tem a ver com a hipermnésia absorvente em que o todo memorizado é um mundo invasor, ameaçador, impossível de se sintetizar, povoado por outros, que prejudicam o paciente e o destroem. Este todo da memória é o mundo paranóico, o mundo do inferno, que são os outros, inesquecíveis em virtude do mal, que fazem e farão pelo simples facto de existirem. A Psicanálise tem a difícil tarefa de eliminar o esquecimento sem cair na hipermnésia, dando ao trauma um sentido, que permita viver de modo diferente num novo

³⁶ ID., *Wegmarken (1949-1961)*, GA, Bd. 9 (Frankfurt/M. 1976) 311.

³⁷ S. EIS, "Opfer des Subjekts oder Gabe der Sprache — Zur Heideggers Politik" in: B. WALDENFELS/I. DAERMANN, Hrsg., *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik* (Muenchen 1998) 193.

³⁸ R. SOFRANSKI, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit* (Muenchen 1994) 486.

³⁹ S. FREUD, "Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten" (1914) in: ID., *Gesammte Werke. Chronologisch geordnet* (London/Frankfurt/M. 1944-1968) Bd. X, 126-136.

contexto positivo. Esta reactivação da memória traumatizada é a transformação da recordação num novo laço mediante um corte na cadeia persecutória de causas e efeitos e uma suspensão do tempo a partir do qual é possível começar outra história. No coração da análise psicanalítica, a interpretação prática, que muda um trauma em relação de amor, é a condição de renovação da vida psíquica e tem o valor de «perdão» no sentido de «possibilidade de recomeçar» com outros ⁴⁰.

Embora a conservação, o esquecimento e a recordação pertençam à constituição histórica do homem e formem uma parte da sua história e cultura sempre em processo e a memória humana não seja memória para tudo reter, seja especializada e tenha preferências, o homem não pode suspender a sua atitude de responsabilização pelo seu passado singular e colectivo. Tocamos aqui um problema, que K. Jaspers tratou na sua célebre obra *A Culpabilidade Alemã* sob o ângulo da assunção de um passado colectivo criminoso. Para Jaspers, ser culpável no sentido metafísico é faltar à solidariedade absoluta, que nos vincula a todo o ser humano como tal. Esta solidariedade é ferida quando assisto a actos injustos e criminosos. Se tais actos se realizam na minha presença e se eu sobrevivo quando o outro é morto, uma voz fala em mim e eu sei que sou culpável do facto de viver ainda. Jaspers hierarquiza as formas de culpabilidade, desde as mais exteriores às mais profundas, desde a culpabilidade penal, que é sempre individual, à culpabilidade de pertença, v. g., a um regime político, que foi criminoso, à culpabilidade metafísica, que está no facto de pertencer a uma espécie humana globalmente implicada numa história do mal. A culpabilidade de pertença política e a metafísica exigem a seriedade de um arrependimento colectivo, cujo não cumprimento pela Alemanha Federal obrigou Jaspers a exilar-se voluntariamente em 1945 na Suíça. A ideia de culpabilidade implica sempre o olhar de um outro, que pode ser a pessoa, que acusa, o juiz que julga, ou, na dimensão religiosa, o olhar de Deus e só a interiorização narcísica transforma o outro numa face do próprio eu ⁴¹.

Nietzsche defendera um «esquecimento activo», que nos aliviasse da pressão do passado e nos voltasse para um futuro de esperança num recomeço sem raízes ⁴². Contra esta morte do passado, a recordação activa

⁴⁰ J. KRISTEVA, "Mémoire et Santé Mentale" in VÁRIOS, *Pourquoi se souvenir?* 125-128.

⁴¹ K. JASPERS, *Schuldfrage*² (Zuerich 1946) 11. Cf. P. RICOEUR, "Le Sentiment de Culpabilité: Sagesse ou Névrose" in MARIE DE SOLEMNE, *Innocente Culpabilité* (Paris 1998) 10-29, 21. ID., Karl Jaspers, "La Culpabilité Allemand" (1949) in: ID., *Lectures I. Autour du Politique* (Paris 1991) 143-154.

⁴² F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (Berlin/New York/Muenchen 1988) Bd. I, 243-339; Bd. IV, 294-337.

faz do passado uma parte integrante e eticamente eficaz da acção presente do homem. Como na anamnese psicanalítica, trata-se, nesta assunção do passado, de uma reapropriação e de uma memorização responsável em que se elimina o esquitejamento do tempo, reunindo numa nova narração as partes ou fragmentos, que são nossos e estavam alienados como se fossem de outros. Esta reapropriação é sempre uma recordação activa com um grau significativo de intervenção pessoal e de responsabilização por acções passadas, que até agora não tinham acesso ao presente. Com esta integração do passado na memória viva, todo o homem recupera a sua identidade histórica, pertence-se a si mesmo e pode testemunhar acerca de si mesmo. Por outro lado, a rememoração é o tributo que se paga ao passado, que veladamente empresta um significado à acção presente, através de rituais, textos, cerimónias, pedras mudas de monumentos, que esperam dos mortais o sopro vivo da recordação. O ponto nevrálgico de uma ética da memória é responsabilizar-se por outros, obrigar-se a retê-los na memória, a dar-lhes nesta o seu espaço próprio, numa nova tópica da hospitalidade. Por isso, impõe-se uma cenografia da recordação em que a memória dê espaço a figuras passadas, que também devem habitar o foro da nossa consciência ⁴³. A memória do eu solidário é memória de outro e a partir do outro.

O campo de concentração nazi é o lugar do genocídio não só no sentido de aniquilação extensiva do povo judeu mas sobretudo na acepção de aniquilação intensiva ou liquidação da dignidade e intocabilidade em que é negada à vítima a sua condição de ser humano, através da sua transformação numa coisa, objecto não de amor nem de ódio mas apenas de indiferença e neutralidade, capaz não de morrer como individualidade única mas apenas de acabar, sem deixar rastros nem recordações da sua identidade e muito menos remorsos, culpas ou manchas morais na consciência dos executores da sua eliminação. Reduzidos a coisas na vida, os judeus já nem vítimas eram na morte e, por isso, era infundada toda a relação a sobreviventes, que recordassem, testemunhassem e manifestassem luto. Esta utopia da aniquilação e da indiferença absoluta perante seres destruídos, que, por serem máscaras e não rostos humanos, nem mortos podiam ser, confirmada pela lei do campo de concentração, que, segundo E. Wiesel, era «tornar-se invisível sob a sua própria máscara de morte» ⁴⁴, mergulhava longas raízes num documento do Comando de SS de 1935: «Assim como a noite se ergue contra o dia e a luz e a sombra são eternamente inimigas, também o maior inimigo do homem dominador da terra é o próprio homem.

⁴³ Cf. E. S. CASEY, "Erinnerung an den Ort des Anderen innerhalb des eigen Selbst;" in: B. WALDENFELS/L. DAERMANN, Hrsg., o.c. 291-316.

⁴⁴ E. WIESEL, *Gesang der Toten* (Freiburg/B. 1987) 49.

O sub-homem, aquela produção da natureza biológica e aparentemente da mesma espécie, com mãos, pés e uma espécie de cérebro, com olhos e boca, é apesar de tudo uma terrível criatura totalmente diferente, é apenas um arremedo de homem, com traços de rosto semelhantes ao do homem... Nem tudo o que tem face humana, é igual. Ai de quem esquece isto»⁴⁵. O que A. Hitler chamou «anti-semitismo da razão» era o ideal de resistência absoluta a toda a «sedução moral» exercida pela pretensa máscara de homem, que no fundo era um sem-rosto, sobre a sensibilidade nazi. Sem compaixão nem consciência de culpa, o agente ideal do campo de concentração, fiel à sua elite de raça, praticava a liquidação industrial dos campos de concentração com a frieza mecânica, indiferença e distância, exigidas ao rigoroso cumpridor da lei e da ordem. Com a aniquilação intensiva, o homem transformado pelos técnicos da desumanização em coisa foi privado da sua própria mortalidade, que feria, afectava, fazia sofrer o sobrevivente e era recordada num comportamento não-indiferente. Neste sentido, «depois de Auschwitz temer a morte significa temer algo pior do que a morte»⁴⁶.

No sobrevivente do campo de concentração encontramos uma recordação dolorosa sem limite em luta por um discurso narrativo, um silêncio que não é esquecimento e uma linguagem em que a vontade de dizer jamais se equaciona com o dito. Um diálogo entre J. Semprun, sobrevivente do campo de concentração de Buchenwald, e E. Wiesel, sobrevivente dos campos de concentração de Buchenwald e de Auschwitz, subordina-se ao tema «Calar é proibido, Falar é impossível» e revela-nos não só a dificuldade de narrar o sofrimento mas também a própria tentativa de reprimir este momento da memória. Aos dois sobreviventes foi comum a mesma trágica experiência única no seu género: «A unicidade horrível do sistema nacional-socialista — e ela está até hoje na recordação e na história, na lembrança dos sobreviventes e na história real para as gerações futuras — consistiu nesta decisão fria, sistemática, industrial e racionalmente realizada de querer extinguir um povo inteiro»⁴⁷, deportando famílias e comunidades numa degradação tal que deixara a Europa inteira céptica perante tais relatos. De facto, «não nos queremos simplesmente ouvir, pois éramos uma vergonha para a humanidade. Tinham compaixão de nós». «Eu mesmo», concretiza E. Wiesel, «precisei de dez anos para poder falar

⁴⁵ W. HAFER, Hrsg., *Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933-1945* (Frankfurt/M. 1957) 280.

⁴⁶ Th. ADORNO, *Negative Dialektik* (Frankfurt/M. 1975) 364. Cf. B. LIEBSCH, *Geschichte als Antwort und Versprechen* (Freiburg/München 1999) 135-149.

⁴⁷ J. SEMPRUN/E. WIESEL, "Schweigen ist verboten - Sprechen ist unmöglich. Ein Gespräch" in: VÁRIOS, *Zivilisationsbruch: Auschwitz* (Idstein 1999) 20.

sobre isto e no fundo digo pouco sobre este assunto e não muito bem... Não queriam de facto ouvir-nos»⁴⁸, sobretudo aos deportados, quando em paralelo com os resistentes, como se o aviltamento do deportado fosse um elemento perturbador. A esperança de que a derrota do fascismo significaria o fim da história horrível do séc. XX e o começo de uma era nova, levou estes sobreviventes a reprimir a memória e a refugiar-se no esquecimento. Por longo tempo foi esquecida e reprimida também a experiência sofrida nos campos dos russos, pois «também não se desejava saber nada acerca disso». Às próprias vítimas, que eram os deportados sobreviventes, a experiência sofrida já «parecia inacreditável»⁴⁹. A convicção de que não era credível o seu discurso aos ouvidos dos contemporâneos, transparece da declaração de J. Semprun de que sempre lhe custou ou pareceu desagradável ou considerou supérfluo falar com homens da sua geração sobre estas experiências, ao contrário das novas possibilidades abertas pelos jovens de hoje. E. Wiesel, perante o imemorial da destruição pura, responde com a tentativa do discurso impossível: «Possível... não... É impossível mas fazêmo-lo, apesar de tudo. Não temos outra opção»⁵⁰. Neste caso, os próprios livros escritos por sobreviventes do holocausto nunca poderão ser realmente lidos, porque a história do genocídio «jamais será conhecida. Ninguém experienciará alguma vez o que tu e eu vivemos»⁵¹. Se é impossível falar, é também proibido calar-se e, por isso, E. Wiesel teve sempre medo de perder a memória, ameaçada de perigo e de falhas, pergunta por coisas, que esquecera, por rostos, que lhe não visitam o olhar, por gestos a que já não tem acesso. Como escritor, não deixa de perguntar pelo que se tem de fazer para poder dizer o que se deve. Também J. Semprun fez a romaria muda do silêncio e passou quinze anos sem escrever «a fim de sobreviver», o que diz ser uma experiência muito divulgada entre sobreviventes. Outros, pelo contrário, regressaram à vida através da escrita ou começaram a viver de novo, porque conseguiram escrever com celeridade⁵². É elucidativo o testemunho de J. Semprun quanto à memória e ao medo do esquecimento após ter passado quinze anos sem escrita: «Quanto mais escrevo... tanto mais claramente me regressa a recordação. Após o último livro, tenho mais que dizer do que antes do primeiro livro». Até parece que o esquecimento foi tão completo que é necessário o trabalho da escrita, da integração consciente do passado para que imagens,

⁴⁸ ID., *o.c.* 21-22.

⁴⁹ ID., *o.c.* 22.

⁵⁰ ID., *o.c.* 23.

⁵¹ ID., *o.c.* 23-24.

⁵² ID., *o.c.* 24.

recordações, rostos, anedotas e sensações regressem. Daí, a teoria de J. Semprun de que a escrita é, ao mesmo tempo, possível e inesgotável, de que podemos dizer algo cada vez mais mas jamais tudo. Também E. Wiesel sente que jamais diz a última palavra, porque agora sonha com mais frequência do que escreve e é sobre o resíduo de tais cenas oníricas que de manhã redige os seus textos num processo aberto e inacabado. Deste modo, vincula-se uma recordação sempre maior à escrita crescente sem necessidade agora da já praticada terapia do esquecimento nem da transferência para o trabalho político: «...Quanto mais eu escrevo, tanto mais vivas se tornam as minhas recordações mas também sobe naturalmente de novo a angústia...»⁵³. Esta articulação entre trabalho da memória, escrita e angústia aponta, segundo E. Wiesel, para a experiência do mal absoluto de que os sobreviventes foram vítimas. Quando J. Semprun fala do encontro com o mal absoluto e considera difícil o bem ou o caminho para o bem, E. Wiesel manifesta o seu acordo mas recorda que, tendo sido reduzido a um número no campo de concentração, apenas o seu pai e um jovem da Lituânia o chamavam pelo nome. Esta recordação positiva bastou para nele avivar a crença na capacidade para o bem que ainda distingue o homem⁵⁴.

Em fichas enterradas por judeus anónimos junto dos fornos crematórios de Auschwitz pode ler-se a seguinte exortação: “Sabei o que aconteceu, não esqueçais e contudo não sabereis”. O lugar traumatizante de Auschwitz, onde o Nacional-socialismo instalou uma das maiores fábricas de morte maciça de judeus e de outros elimináveis, foge a toda a fenomenologia, que o pretenda fixar numa descrição: não é museu, embora à primeira vista o pareça, não é cemitério, embora tenha condições para isso, não é lugar de turismo, embora seja muitas vezes invadido por multidões de visitantes. É talvez tudo isto e muito mais, pois não temos categorias na nossa linguagem, que possam exprimir com rigor tal lugar⁵⁵. O regresso a este lugar e à problemática, que o habita, é necessário ao trabalho da recordação e à compreensão da polissemia do nome Auschwitz, visível na heterogeneidade das evocações e perspectivas dos visitantes. Para a Polónia, é o centro nacional das recordações da história das suas vítimas, sentido de

⁵³ ID., *o.c.* 25.

⁵⁴ ID., *o.c.* 26.

⁵⁵ M. BLANCHOT, “Lettre” in: ID., *Textes pour Emmanuel Lévinas* (Paris 1980) 58; J. MANEMANN, “Macht Gebete aus meinen Geschichten (Elie Wiesel). Zur mystischen Dimension einer politischen Theologie nach Auschwitz” in: VÁRIOS, *Zivilisationsbruch Auschwitz* 58; A. ASSMANN, “Erinnerungsorte und Gedaechtnislandschaften” in: H. LOEWY/B. MOLTSMANN, Hrg., *o.c.* 19.

modo diferente pelos sobreviventes judeus ou pelos alemães, que o visitam e como W. Brandt ajoelham em silêncio ao lado dos parentes dos devorados pelo *tremendum horrendum* desse campo de morte. Embora todos consternados, o espectro da consternação estende-se a diferentes cambiantes do sentimento de tristeza mortal nesse campo de genocídio, protótipo histórico da revelação negativa do mal. Por isso, “as vítimas de Auschwitz são os delegados por excelência junto da nossa memória de todas as vítimas da história. A vitimação é este reverso da história, que nenhum ardil da razão consegue legitimar e que manifesta sobretudo o escândalo de toda a teodiceia da história”⁵⁶.

Após estes acontecimentos destruidores das dávidas do acto fundador, mudou a nossa memória de ocidentais, agora polarizada pela figura de Auschwitz⁵⁷. No fundo da memória, esta presença conservada na complexidade de tonalidades afectivas diferentes é para os antigos prisioneiros a de um lugar saturado pela dor sofrida, para os descendentes, que sofrem o luto dos parentes aniquilados, um cemitério, para os que não estão vinculados por qualquer relação de parentesco, é sobretudo um museu com os sulcos do genocídio sempre vivos para a solidariedade humana, para as igrejas ou grupos políticos um lugar de peregrinação para celebrar mártires ou grandes vítimas, para os governantes é um palco histórico transformado em bastidor de confissões públicas, advertências, explicações e exigências, para o historiador é o campo arqueológico da busca de vestígios e respectiva confirmação. Em qualquer caso, de Auschwitz desprende-se um crescimento intensivo das nossas vivências provocado pela intuição sensível da “aura” do lugar, que o mero documento e a memória narrativa não conseguem atingir. A expressão “aura” foi criada por W. Benjamin⁵⁸ para designar o sentimento de distância e estranheza do Sagrado, que se furta a todo o esforço situado e concreto da percepção sensível. Também Auschwitz é um lugar concreto de recordação ou da presença sensível ou “aura” de um passado histórico e ausente de horror, que fica sempre por dizer. A memória da Europa continua afectada por esta “aura” dos “lugares de recordação” da aniquilação planificada e realizada durante doze anos pelo Nacional-socialismo e que está para além de toda a racionalidade e de toda a mudança estrutural da história⁵⁹.

O século dos campos de concentração conhece o mapa ou a nova tónica destes lugares de memória. Se estes são visitados, monumentos evocadores

⁵⁶ P. RICOEUR, *Temps et Récit III — Le Temps Raconté* (Paris 1985) 273.

⁵⁷ R. KLUEGER, “Kitsch, Kunst und Grauen. Die Hintertueren des Erinnerns: Darf man den Holocaust deuten?” in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 2.12.1995.

⁵⁸ W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, Bd. I. 2 (Frankfurt/M. 1974) 440.

⁵⁹ A. ASSMANN, *o.c.* 25-27.

são erigidos e os arquivos e as bibliotecas patenteiam escritos de grandes recordações, outro tanto não acontece com a atitude oposta da fuga consciente à memória de quem olha sem querer ver, da cegueira voluntária de quem, num caso limite, visse o holocausto como se o não tivesse visto. A esta lembrança que se pretende esquecida, contrapõe-se a impossibilidade patológica de esquecer, que pode destruir a vida de quem não consegue varrer certas recordações, marcas e vivências, como se estivessem sujeitas, no narcisismo do eu, a um “eterno retorno” de ofensas, dores e negatividades⁶⁰. Quando o sujeito humano, preso do círculo de si mesmo, perde de vista o sofrimento causado a outros pelos seus actos, dobra-se sobre si como se fosse o lesado, ficando a culpa sem perdão pela ausência do outro realmente ofendido. Antes da interpretação religiosa, “o perdão é a possibilidade de sermos ajudados na reparação da nossa própria memória e, quando esta esperança de uma reparação da nossa própria memória já não existe, a culpabilidade torna-se então verdadeiramente esmagadora”⁶¹. Fechar-se no sentimento subjectivo de culpabilidade sem dele sair na direcção do outro, que nos responsabilize, é a neurose; não deixar entrar ou excluir do eu o sentimento de culpabilidade é a psicose⁶². A ausência do outro da consciência contemporânea de culpa e a falta de sentimento de culpa no espaço do eu geram um mal-estar numa sociedade já visivelmente neurótica e psicótica.

Também a prática da justiça repara a memória, purificando no presente o passado concreto do crime. Porque o passado da nossa memória se pode presentificar, a justiça no lugar de encenação do passado, que é o tribunal, serve o reconhecimento público do passado da vítima na presença do criminoso, dizendo o direito lesado da primeira e pronunciando a pena do segundo. Representar ou tornar os factos de novo presentes é a condição primeira para que a justiça diga o Direito, “se faça justiça”, como se algo tivesse sido arrancado à vítima e à ordem do Estado de direito. O processo judiciário, como actividade teatral de catarse, encena a verdade histórica e factual e diz a verdade moral e jurídica dos factos, contrariando a sua imoralidade e injustiça, que o tempo biológico, ao tudo curar, ameaça dissipar e perder. Neste sentido, a justiça é a inversão moral do tempo^{62b}, que faz que este não seja mais o que foi, pois, ao lembrar os factos, age sobre eles, esvaziando-os do seu conteúdo nocivo e interrompendo

⁶⁰ J. EBACH, *o.c.* 107-108.

⁶¹ P. RICOEUR, *Le Sentiment de Culpabilité: Sagesse ou Névrose?* 25.

⁶² ID., *o.c.* 28.

^{62b} A. GARAPON, “La Justice et l’Inversion morale du Temps” in: VÁRIOS, *Pourquoi se souvenir?* 113-124.

simbolicamente o curso da injustiça. De facto, o processo, ao congregar no mesmo espaço físico aqueles que o crime ilegítimamente aproximou, organiza um novo encontro com troca de lugares e inversão de posições, possibilitando que vítima e criminoso se reunam na negação do mal: “Eu exijo que eles (os carrascos do campo de concentração) se neguem a si mesmos e se juntem a mim nesta negação” ^{62c}). Reunidos na justiça enquanto humano do homem, vítima e criminoso podem recomeçar uma vida de próximos, isto é, se o julgamento começou pela rememoração, pode terminar num esquecimento, que é, no fundo, a superação do crime com a respectiva aproximação. Por isso, o processo judiciário é, ao mesmo tempo, resultado de um trabalho de recordação e ponto de partida de um processo de superação, pois fazer justiça é restituir ao passado a sua verdade moral, realizando uma catarse da memória.

Numa memória saudável, é necessário recordar para que no presente aconteça a relação do passado ao futuro mas é também preciso esquecer, pois de contrário o presente sossobra sob uma torrente caótica e doentia de recordações. Não podemos nem devemos evitar o risco do esquecimento, se queremos lembrar-nos. Memória sem o risco de esquecer já não é memória finita. Porém, a relação entre recordar e esquecer aprofunda-se quando aquilo, que se deve esquecer no sentido de jamais se repetir na praxis, permanecer sempre na memória: assim, o imperativo “vítimas nunca mais” é uma recordação, que exige o contra-polo do esquecimento prático, isto é, da sua não-repetição. Nesta matéria, uma “ars oblivionis” ou técnica do esquecimento puro seria uma construção impossível, pois tal arte só se realizaria na recordação do que jamais se deve praticar, isto é, a tentativa do esquecimento termina no regresso do reprimido e a “ars oblivionis” continua uma parte da “ars memoriae”. Reaparece o não-saber do “imemorial” na raiz de todo o saber, o esquecimento no fundo da recordação, a perguntabilidade unida ao lamento e ao protesto, a insónia da pergunta que não dorme no fundo da memória e a fragilidade permanente das respostas. Por isso, textos escritos e monumentos, que têm procurado exprimir a metáfora do holocausto mediante paradigmas interpretativos, são escarpelizados pela crítica através de uma leitura rigorosa dos acontecimentos a partir de textos de testemunhas oculares, que sobreviveram e de outras fontes históricas seguras ⁶³. Em todo o caso, a literatura da recordação contra a morte por esquecimento esbarra com o problema central de articular o “dizer a experiência” do holocausto ao dito do

^{62c} J. AMÉRY, *Par-delà le Crime et le Châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable*, trad. (Arles 1995) 125.

⁶³ Cf. J. E. YOUNG, *Beschreiben des Holocaust, Uebers* (Frankfurt/M. 1997) passim.

discurso apofântico e de comunicar por meras palavras a intensidade desse sofrimento. O que se pode ler nos melhores textos dos sobreviventes, reduz-se a testemunhos negativos de experiências, que parecem fechar-se a toda a dizibilidade. O núcleo paradoxal de um discurso negativo do testemunho está no facto de os textos em que os sobreviventes dos campos pretendem dizer a sua experiência sem cabalmente o conseguirem, não comunicarem também ao leitor a tragicidade dessa mesma experiência: é o fracasso da expressão e da comunicação. De facto, a poética negativa, que pretende testemunhar a perpetração do mal absoluto, abdicou há muito da esperança de a palavra e o conceito disporem da realidade do crime. Porque na simbólica tradicional do mal não há qualquer arquétipo nem paradigma de holocausto no sentido intensivo, fala-se dele como do extraordinário, do incomparável, do extremo, do imprescriptível. Auschwitz é o símbolo do que aconteceu fora de toda a racionalidade e a partir de uma técnica do Nacional-socialismo, que não matou simplesmente os judeus para se apropriar do valor do seu trabalho mas usou o trabalho puro e simplesmente para eliminar esse povo, sem qualquer justificação e para além de todas as categorias racionais do nosso domínio cognitivo⁶⁴. A distância entre o dizer e o dito rasga aos textos um futuro em que poderão ser ditos de novo e de outros modos, como reconheceu P. Ricoeur, ao falar das interpretações, que dizem de novo e de outro modo o texto: “O dizer do hermenauta é um *re-dizer*, que reactiva o dizer do texto”⁶⁵. Sob o signo do perigo do esquecimento da vítima, que, reduzida a um número, deixou de afectar a sensibilidade dos humanos, todo o dizer fica ameaçado no dito da nossa clareza e evidência e, por isso, a tal perigo e ameaça se deve opor o futuro de um novo dizer, que jamais traia a vítima inocente⁶⁶. Porém, entre um passado absoluto, imemorial, de que nada se pudesse predicar, e uma descrição histórica, que nada sentisse e dissesse da alteridade radical desse passado, há o caminho da testemunha sobrevivente, que viveu de facto um passado de horror⁶⁷ e lutou por dizer e transmitir a outros esse pathos, que rompe o monopólio do sistema cognitivo de regras e presta ouvidos ao que se não deixa representar na rede de tais regras. Se todo o testemunho contém necessariamente uma lacuna, o testemunho integral é de essência lacunar, como o daqueles, que tocaram o fundo e cuja morte

⁶⁴ DAN DINER, “Massenvernichtung und Gedächtnis. Zur kulturellen Strukturierung historischer Ereignisse” in: H. LOEWY/B. MOLTANN, Hrsg., o.c. 48.

⁶⁵ P. RICOEUR, “Qu’est-ce qu’un Texte?” in: ID., *Du Texte à l’Action. Essais d’Herméneutique II* (Paris 1986) 159.

⁶⁶ Cf. B. LIEBSCH, o.c. 54-66.

⁶⁷ F. POHLMANN, *Ideologie und Terror im Nationalsozialismus* (Freiburg/B. 1992) 330 ss.

começara antes da morte corporal numa experiência em que as fronteiras entre o humano e o desumano, a vida e a morte se esfumaram ⁶⁸.

Também o artista, que esteticamente trabalha a pedra, sente a diferença entre o dizer e o dito. A memória fiel ao passado é a-miúde esmagada pelo dito ideologicamente pesado dos monumentos, quando as pedras em que se delega o combate contra o esquecimento, são trabalhadas segundo paradigmas, que reprimem a voz verdadeira do passado. Por outro lado, raramente uma nação assegura na matéria sólida a lembrança das vítimas da sua ambição e rapacidade, dado o predomínio da exaltação dos triunfos dos seus heróis e da respectiva consagração perene na memória dos vindouros. Talvez não haja ainda monumento algum a assinalar o genocídio dos índios americanos, a escravização dos africanos e seu decorrente e macabro cortejo de mortos. Pergunta-se hoje dolorosamente como é que uma nação como a Alemanha pode recordar as dores e as destruições únicas no seu género causadas em nome do seu povo, integrar no panorama da sua memória nacional esses crimes cometidos ou recitar a ladaíinha das suas destruições indizíveis como parte integrante da sua identidade histórica. Não há tradição de uma *mea-culpa* com memória que articulasse o passado de um povo com a sua auto-acusação. Ao contrário do que se passa na Polónia, na Holanda ou em Israel, os monumentos como lugares da memória da Alemanha são contruídos por artistas, que recordam simultaneamente vítimas e algozes, numa consciência dilacerada e ferida. Se a ideia dominante de um monumento é criar legitimidade nacional, é inevitável perguntar como é que pode uma nação erguer um Estado justo e novo sobre a recordação dos vagalhões dos crimes ou dos acontecimentos negativos, que desejaria para sempre esquecer ⁶⁹. A partir desta consciência histórica concreta compreende-se o modo original de recordação proposto pelos artistas do chamado projecto “contra-monumentos”. Certos do seu dever de recordar, estes artistas estão cépticos quanto aos pressupostos, que suportam as formas tradicionais de recordação e foram sistematicamente usadas pelos nazis e sentem a necessidade profunda de distinguir no campo da recordação a sua geração da dos assassinos. Para estes novos artistas, a lógica didáctica dos monumentos e a sua dureza demagógica exibem em demasia traços, que se ligam a uma estética fascista e, por isso, um monumento contra o fascismo deveria ser consequentemente um monumento contra si mesmo, isto é, contra a função didáctica tradicional dos monu-

⁶⁸ Sobre os testemunhos de Auschwitz, cf. G. AGAMBEN, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'Archive et le Témoin. Homo Sacer III*, Trad. (Paris 1999).

⁶⁹ J. E. YOUNG, “Das Dilemma der ästhetischen Auseinandersetzung mit dem Holocaust. Deutschland und USA im Vergleich” in: H. LOEWY/B. MOLTMANN, Hrsg., o.c. 81.

mentos, contra a sua tendência para reprimir o passado e, finalmente, contra o momento autoritário em todas as obras de arte, que tornam passivos os seus contempladores, numa palavra, contra a arte pública de recordações, que, para esses artistas não passa de um esquecimento “monumental” do passado autêntico. Os artistas de “contra-monumentos” pensam que o impulso originário da arte monumental para rememorar acontecimentos como os do holocausto dimana realmente do desejo oposto e igualmente poderoso de os esquecer ⁷⁰, o que torna inevitável a ruptura necessária com o código convencional da recordação.

Contra o imaginário da construção de monumentos e na pegada do iconoclasmo, o projecto de “contra-monumentos” busca o espaço interno do “monumento invisível”. Assim, da praça de Saarbruecken, que dá para o castelo, onde estava sediada a Gestapo no templo de Hitler, estudantes de Belas-Artes realizaram o seguinte plano do professor: arrancaram do chão da praça setenta pedras, que substituíram por outras, e gravaram nelas os nomes e lugares de todos os antigos cemitérios judaicos na Alemanha, agora violados ou desaparecidos. Tais pedras gravadas foram repostas nos antigos lugares mas de inscrições para baixo de modo que não restasse qualquer vestígio da construção. De tal monumento invisível apenas era possível uma recordação na consciência, fora de toda a visibilidade sensível, o que exigia que o público fosse informado desta acção original de recordação, a realizasse na sua consciência, resultando um monumento interior, que foi objecto de polémica e de crítica.

Outra tentativa de preservar a memória autêntica dos campos de concentração foi realizada nas escolas de Kassel, visitadas pelo artista, que entregou a cada aluno um exemplar de *Nomes e Destinos dos Judeus de Kassel* e narrou a história da desaparecida comunidade judaica. Cada aluno teria de investigar a vida de um desses judeus de um modo concreto, que incluía lugares e modo como viveu, família, idade, aspecto físico, vizinhança de judeus e de não-judeus. Após este estudo, deveriam os alunos escrever curtas narrações sobre a vida e a morte das pessoas investigadas, envolvê-las em rolos de pedra e depositá-las em caixas de arquivo na escola. Todas estas caixas seriam levadas à estação de caminho de ferro de Kassel e colocadas na mesma plataforma, donde os judeus tomaram o comboio para a morte. Esta ligação da escrita à pedra era a assunção da forma mais judaica de rememoração pelos alunos e a sua inclusão no léxico da sua memória. Só estes alunos escreveriam o epitáfio dos judeus desaparecidos e dariam um rasto sensível de presença à ausência e ao vazio da sua eliminação ⁷¹.

⁷⁰ ID., *o.c.* 82.

⁷¹ ID., *o.c.* 83-86.

Em Berlim, imaginou-se um museu judaico como extensão do museu da cidade e, após ter sido posta a ideia a concurso em 1989, o vencedor foi um arquitecto, que perdera no holocausto quase toda a família. O título "Ampliação do museu de Berlim pela Secção do museu judaico" foi substituído pelo arquitecto vencedor pela expressão simbólica "Entre as Linhas"⁷². No "Bunker" de Berlim redigira Hitler a 30 de Abril de 1945 o seu testamento, que era claro quanto ao extermínio dos judeus: "Antes de mais, obrigo o governo da nação e seus sequazes a uma meticolosa observação das leis racistas, a uma impiedosa oposição ao entoxicador mundial de todos os povos, o judaísmo internacional"⁷³. "Entre as Linhas" transportou para as pedras a seguinte expressão simbólica: sobre a planta da cidade de Berlim estender-se-ia uma estrela de David desfigurada e uma fenda de lés a lés rasgaria um espaço vazio a dividir todo o museu, de modo que o invisível se pudesse tornar visível como vazio e o sem forma ganhasse forma arquitectónica, que o público pudesse experienciar. Este vazio, que rompeu Berlim, não lhe veio de fora, pois não foram os bombardeamentos mas o esvaziamento e a ruptura interna do querer moral, que levaram Berlim a expulsar e a imolar os judeus. Em tal espaço devastado pressente-se que a arquitectura pode traduzir sensivelmente não só a fuga de sentido visível na longa fenda, que rompe todos os espaços e galerias mas também a sua busca. Deste modo, insinua-se no momento que ao tempo homogéneo e vazio preenchido pelo progresso desumano da vontade de poder se opõe o tempo qualitativo e heterogéneo em que, segundo W. Benjamin, "cada segundo era a pequena porta pela qual poderia entrar o Messias" e cujos gonzos em que ela se movia, eram a rememoração⁷⁴.

No holocausto morria uma cultura anamnésica, repassada de libertação e solidariedade, ficando uma memória empobrecida e insensível ou a ideologia do esquecimento e da indiferença perante a vítima, que invadiu posições cristãs e culturas da sua órbita de influência, incapazes de medirem o que aconteceu com esta catástrofe ao espírito e à razão do

⁷² ID., *o.c.* 87.

⁷³ Cit. por R. von WEIZSAECKER, "Der 8. Mai. 1945 — vierzig Jahre danach" in: ID., *Demokratische Leidenschaft. Reden des Bundespräsidenten* (Stuttgart 1994) 43.

⁷⁴ W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften 1-2 Abhandlungen*² (Frankfurt/M. 1978) 704. Cf. M. B. PEREIRA, "Informática, Apocalíptica e Hermenêutica do Perigo" in: *Revista Filosófica de Coimbra* 9 (1996) 49; J. EBACH, *o.c.* 111; O. JOHN, "Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin, ein Zeuge der Gefahr" in: E. ARENS/O. JOHN/P. ROTTLAENDER, *Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die Theologie* (Dusseldorf 1991) 13-80. S. MOSÈS, *L'Âge de l'Histoire*, Rosenzweig, Scholem (Paris 1992) 95-181.

Ocidente ⁷⁵. A própria comunidade católica reconheceu que no tempo do Nacional-socialismo, apesar do comportamento exemplar de pessoas singulares e de grupos, no seu todo “fora uma comunidade de costas voltadas ao destino do povo judaico perseguido, amedrontada pela ameaça das suas próprias instituições e silenciosa perante os crimes cometidos contra o Judaísmo e, por isso, se confessava devedora do povo judaico” ⁷⁶. Nesta ideologia do esquecimento e da insensibilidade perdeu-se a confiança no mundo dos homens e abriu-se a grande porta ao mal absoluto do genocídio intensivo ou “revelação negativa” de uma ruptura radical da civilização, que nem as próprias vítimas imaginavam. Segundo E. Wiesel, as vítimas acreditavam na humanidade do homem e, por isso, recusavam aceitar o que nos campos de concentração circulava acerca dos tormentos infligidos: “Mas é impossível, um homem, um ser humano, não faria isso, não pode fazer isso”. Na realidade, as vítimas não sabiam que o desumano fazia parte do humano ⁷⁷. Porém, a perda de confiança no mundo dos homens consumou-se no paroxismo da aniquilação: agora, “nada mais há... o que eu aí tinha, o que antes era, não tenho mais. Tudo me foi arrancado. O que me resta? Nada. A morte” ⁷⁸. Esta “morte viva” é a destruição da confiança no mundo da vida prosseguida pela violência até ao deserto-cemitério, onde ficam apenas sulcos de possíveis sobreviventes. Neste contexto, insiste E. Wiesel em que “aqueles, que não fizeram esta experiência, não têm opinião alguma e aqueles, que a fizeram, nada deixaram exteriorizar, nada ou quase nada, que fosse completo. O passado pertence aos mortos e o sobrevivente não se reconhece nas imagens e nas representações, que são atribuídas à sua pessoa. Auschwitz significa a morte, a morte total, absoluta — a morte do homem, a morte de todos os homens, a morte da linguagem e da fantasia, a morte do tempo e do espírito” ⁷⁹. Perante este quadro, é legítima a recuperação do valor da poesia como expressão do sofrimento perene saída da pena de Adorno: “O sofrimento perene tem tanto direito à expressão como o torturado a gritar.

⁷⁵ Cf. J.-B. METZ, “Fuer eine anamnetische Kultur” in: VÁRIOS, *Holocaust. Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte ueber die Besetzung der Geschichte* (Reinbeck 1991) 64.

⁷⁶ *Gemeinsame Synode der Bistuermer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschluesse der Versammlung*³ (Freiburg/B. 1982) 108 ss.; H. MISSALLA, “Die deutschen Katholiken im dritten Reich” in: VÁRIOS, *Zivilisationsbruch Auschwitz* 83-97.

⁷⁷ E. WIESEL, “En Conclusion” in: VÁRIOS, *Pourquoi se souvenir?* 288.

⁷⁸ Ch. DELBO, *Trilogie. Auschwitz und Danach* (Frankfurt/M. 1993) 360.

⁷⁹ E. WIESEL, “For some Measure of Humility” in: *Sh'ma. A Journal of Jewish Responsibility* (1975) 314-316.

Por isso, pode ter sido falso, que nenhuma poesia após Auschwitz se pudesse escrever”⁸⁰.

O esquecimento e a perda do outro estão patentes na crise actual da memória, que na sua solidão narcísica não consegue reparar as lesões da sua história singular e nem tão pouco reconstituir e assumir a sua identidade. A ideia freudiana de um psiquismo estruturado a partir do outro convida a olhar cada homem como um sobrevivente enlutado, que se vive e compreende a partir do outro frágil e vulnerável, que a morte levou. Eliminada esta relação constituinte de alteridade pela satânica conversão do outro em coisa, adoece mortalmente e sem cura o eu de todos nós. Foi no horizonte da relação humana de alteridade que P. Ricoeur tentou interpretar a Psicanálise: em primeiro lugar, o inconsciente fala, isto é, as suas pulsões estão na vizinhança da linguagem; em segundo lugar, a pulsão dirige-se a alguém, v.g., ao pai, à mãe, etc., pois o complexo de Édipo não seria compreensível sem esta relação ao outro; finalmente, o paciente tem de narrar, embora não tolere nem compreenda as peripécias da narração, pois a tarefa da Psicanálise é reconstituir, tornar inteligível e aceitável uma história⁸¹.

Refazer a comunicação com o próprio passado na presença interveniente do outro opõe-se radicalmente à tentativa do modelo nazi de mudar o homem em algo totalmente diferente em que a centelha divina da tradição se apagou e o vazio é tão excessivo que esse não-homem nem de sofrer e de morrer é capaz, sendo portanto infundado o pesadelo histórico do sofrimento, que pode ensombrar a memória humana. Com a suspensão de tal pesadelo, cresceu a amnésia cultural do Nacional-socialismo ou a nietzschiana “nova arte de viver” segundo a qual na menor e na maior felicidade há um elemento comum — o poder esquecer-se — e, por isso, são bem-aventurados não os que choram mas os que olvidam⁸². Contudo, o poder esquecer cresce na medida da insensibilidade uma vez que só o que continua a doer, segundo o autor de *Para Além do Bem e do Mal*, permanece na memória e, por isso, a amnésia cultural dos homens é a eliminação da dor da recordação. Neste caso, a assunção da metafísica platónica pelos intelectuais cristãos correu o perigo de olvidar as dores e

⁸⁰ Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (Frankfurt/M. 1973) 355.

⁸¹ P. RICOEUR, *La Critique et la Conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris 1995) 111-112; ID., “La Question de la Preuve des les Écrits psychanalytiques de Freud” in: VÁRIOS, *Qu'est-ce que l'Homme? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alphonse de Waelhens (1911-1984)* (Bruxelles 1982) 591-619.

⁸² J.-B. METZ, “Nach Auschwitz. Die Shoah im Zeitalter kultureller Amnesie” in: VÁRIOS, *Zivilisationsbruch Auschwitz* 46.

as vítimas concretas da história, ao perfilhar categorias, que o espírito humano na sua queda arrastou consigo do mundo inteligível, onde não há dor nem morte. Quando Ockham num tempo de guerras, epidemias e pestes destruiu as categorias de proveniência platónica, substituindo-as por outras mais fiéis às realidades concretas e individuais de um mundo, que poderia ser diferente e melhor, o pensamento pôde sentir o peso da realidade criatural sob os escombros do platonismo e recuperar uma memória e uma cultura anamnésica, onde a dor e o pesar da recordação se aliassem aos sofrimentos do séc. XIV e à esperança de uma intervenção salvadora da Liberdade Criadora. Porém, a ciência moderna prometeu a cura de todas as feridas mas perdeu a dor da recordação em virtude da sua ruptura inaugural, que rejeitava pressupostos. Quando a ciência histórica aborda e objectiva as vítimas do passado como se fossem factuais conclusas sem qualquer relação ao nosso presente e futuro, esquece que, para além de uma história de superfície do género humano, há a história da profundidade vulnerável e frágil do homem agente e paciente, que, à maneira do leito profundo um rio, historicamente nos reúne. Ao seguir a força normativa do fáctico sem passado nem futuro, as orgias da violência destroem, sob o escudo da amnésia, a nossa confiança originária de civilizados, aquelas reservas morais e culturais em que se alicerça o humano do homem, não em sentido abstracto, ingénuo, optimista e formal mas no concreto e histórico de uma experiência de contraste do bem, que jamais prescinde da frontal oposição a toda a produção demoníaca de vítimas. Por isso, todo o genocídio é um atentado contra a memória cultural da humanidade, é um “memoricídio”, que apaga no homem a presença da dor do passado. Esta oposição a toda a amnésia cultural não se apoia apenas no paradigma religioso judaico mas também em toda a literatura, que ensina a ver o cenário histórico nos olhos das suas vítimas, em toda a arte, que se compreende e realiza como forma intuitiva da recordação da dor alheia, naqueles filmes, que trazem à memória a situação de sofrimento e de culpa com uma intensidade, que escapa à mera objectividade da história científica. O sentido destes exemplos de literatura, arte e cinema é trazer a todos os mergulhados no rio do esquecimento a dor da recordação⁸³, que brota da não-indiferença da razão sensível perante os outros singulares e únicos na sua realidade intocável, que, apesar de já passados, ainda estão conosco.

É hoje comum a opinião de que Auschwitz não teria sido possível sem uma estranha frieza e indiferença na maior parte da população, que a alguns franqueou o caminho do genocídio. A razão sensível reconhece o rosto do

⁸³ ID., *o.c.* 51-52.

outro antes da criação humana do direito e das leis, numa espécie de estado de natureza em que a sua voz silenciosa se faz ouvir a responsabilizar-nos pela sua morte e a nossa resposta solícita é já promessa de o reconhecer e de o não abandonar a uma morte de solidão. Se a nossa vida perante o outro não incluisse a promessa de responsabilização por ele, então cada homem seria um potencial assassino do outro segundo a premissa de Hobbes “homo homini lupus” Auschwitz tentou varrer do mundo esta sensibilidade heterocêntrica e provar que é possível uma indiferença absoluta e que a mortalidade do outro nada tem a ver com a acção do agente nem o homem concreto se torna promessa viva perante o outro vulnerável e ameaçado ⁸⁴. Ao elaborar uma fenomenologia hermenêutica da pessoa, P. Ricoeur situa o estrato da responsabilidade após o da linguagem, o da acção e paixão e o da narração, afirmando que esse último estádio é o do homem responsável ou ético para quem a moral dos imperativos, das normas e das interdições se distingue de algo mais radical ou ethos, caracterizado como “desejo de uma vida realizada com e para os outros em instituições justas”. O elemento ético deste desejo ou voto é a estima de si, pois não haveria sujeito responsável se este se não pudesse estimar a si mesmo enquanto capaz de agir intencionalmente segundo razões e capaz de inscrever as suas intenções no curso das coisas mediante iniciativas, que entrelaçam a ordem das intenções e a dos acontecimentos. A expressão “com e pelos outros” designa a solicitude ou movimento de si mesmo para o outro, a resposta à interpelação do outro numa reciprocidade, que revela o outro e o eu como semelhantes. Ao introduzir o termo instituição, Ricoeur exprime a relação ao outro homem ou pessoa distinta, ao “cada um” de uma distribuição justa mas não ao outro com rosto, concreto e insubstituível, como na amizade ⁸⁵. A auto- e a hetero-estima, que caracterizam o si-mesmo na sua relação ao outro, transformam a indiferença em máscara construída, tão frágil que o utente evita “os olhos nos olhos” e o carrasco desvia da vítima o olhar, desprotegido como está perante a “força da fraqueza” que pode derrubar o muro da indiferença ⁸⁶.

A redução do modelo de pensar, que pudesse viver a densidade do real e sentir o pesar da vítima, a um sistema lógico de conceitos genéricos, específicos e individuais ou à constituição transcendental dos objectos na

⁸⁴ B. LIEBSCH, “Vom Versprechen, das wir sind” in: M. DABAG/K.PLATT, Hrsg., *Genozid und Moderne, Bd. I. Strukturen kollektiver Gewalt im 20. Jahrhundert* (Opladen 1998) 60-61.

⁸⁵ P. RICOEUR, “Approches de la Personne” in: ID., *Lectures 2. La Contrée des Philosophes* (Paris 1989) 204-206.

⁸⁶ T. TODOROV, *Angesichts des Aeussersten* (Muenchen 1993) 333.

consciência, deixou no nosso pensamento traços profundos de configuração categorial, que são estranhos às relações biológicas e culturais, que historicamente interligam gentes e povos. Nesta sequência, os nazis trataram as vítimas segundo o paradigma cruel de uma classificação lógica, sem atender à sua identidade histórica, religiosa e filosófica, comparando o incomparável e reduzindo a categorias lógicas dominadoras o que de facto as transcendia. Constrangido a uma lógica radical de experimentação, o judeu sentiu-se totalmente coisificado e desumanizado para sempre. Contra esta lógica do campo, todo o homem, que se sinta afectado pela transcendência do outro aniquilado pela lógica nazi, abre-se em promessas concretas de futuro diferente, que recuperam até o valor das lágrimas. Por estranho que pareça, o luto impedido pela lógica dos campos de concentração ainda continuava suspenso imediatamente após a guerra, o que mereceu de E. Wiesel o comentário seguinte: “Passaram semanas, talvez meses até que as lágrimas chegassem. Não havia lágrimas mas medo de não parar de chorar, de chorar até à morte, até ao fim dos tempos, se o choro se iniciasse”⁸⁷. A solicitude de quem está com o outro ameaçado de vitimação e exprime em actos o poder das lágrimas, desdobra-se em promessas, que são já o esboço praxístico do futuro, e não meros actos de fala dos Analistas da Linguagem, que a todo o momento se poderiam omitir como fenómenos linguísticos. Pelo contrário, é inadiável e intransmissível a resposta à exigência silenciosa vinda das carências do outro e que afectam o nosso comportamento e suas promessas, bem diferentes da “quase promessa” de seguir as regras do discurso implícito nos participantes da argumentação⁸⁸.

A ética normal do *common sense* e da boa consciência ingénua ignorou as vítimas e com elas um projecto de promessa. O poder totalitário fez desta ingenuidade do mundo normal, que não acreditava nos crimes em massa, o seu escudo protector. Quem se espantou por tais crimes terem sido cometidos, nem sequer suspeitou de que a aniquilação de toda a vida moral teve o seu começo precisamente na cumplicidade da normalidade. Por isso, desabou toda a confiança numa consciência moral pre-teorética: “... Não se pode confiar de imediato no que tradicionalmente vale como o nosso íntimo, como a parte mais valiosa e segura, no sentido moral, na voz da consciência, naquilo que Kant designa o ‘factum da razão’. Aqui já não há mais segurança”⁸⁹. Esta consciência moral pre-teorética foi neutralizada

⁸⁷ E. WIESEL, “En Conclusion” in: VÁRIOS, *Pourquoi se souvenir?* 288.

⁸⁸ B. LIEBSCH, *o.c.* 63-64.

⁸⁹ W. KUHLMANN, “Einleitung” in: VÁRIOS, *Zerstoerung des moralischen Selbstbewusstseins. Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland. Forum fuer Philosophie Bad Homburg* (Frankfurt/M. 1988) 12.

e manipulada dentro de um plano, que visava a sua total destruição, pois a figura de campo como criação moderna só foi possível pela aliança entre racionalidade, tecnologia e ciência, agentes abstractos e à distância, e a ausência do outro com a eliminação de toda a moralidade, que obstaculasse a acção e a tendência para uma ordem técnica racionalmente estruturada⁹⁰. Como a moral da boa consciência ingénua, os modelos técnicos e racionais integravam-se numa estratégia dominada por teorias, que pensaram até ao pormenor o modo como classes sociais no seu todo, povos e minorias deveriam ser dizimados. Num dos melhores estudos sobre o caminho do Nacional-socialismo para o genocídio, desde a eutanásia à “solução final”, realizado por um prisioneiro de vários campos de concentração incluindo Auschwitz, encontramos meticulosamente analisadas as seguintes estações da via-sacra do holocausto: eliminação de crianças deficientes, de adultos deficientes, centros de morte, interrupção das mortes em 1941 em virtude do conhecimento público e da inquietação da população, extensão e continuação do programa de extermínio, vítimas deficientes, conluio de gestores e capatazes, médicos e homicidas, deportação dos ciganos, morte dos judeus deficientes, “solução final” ou morte massiva de todos os judeus⁹¹. O êxito da política da eutanásia convenceu as cúpulas nacional-socialistas de que era tecnicamente possível a morte massiva, de que homens e mulheres normais estavam preparados para matar inumeráveis pessoas inocentes e de que a burocracia colaboraria num tal empreendimento sem exemplo. A esta extorsão total das possibilidades humanas opõe-se diametralmente a verdade da nossa memória afectada pelo passado doador de sentido, apesar da distância histórica, e sensível à intocabilidade de que a vítima foi despojada e à dívida contraída pelos vindouros. Não basta extrair dos testemunhos do passado violento meras informações ou estatísticas mas é necessário deixar-se afectar e ferir pelo seu conteúdo num saber traumático, que torna o discurso histórico capaz não só de informar mas também de testemunhar, representando e sentindo aqueles, que não puderam erguer a voz. Os testemunhos ensinam mais do que o conteúdo reduzido de uma experiência positiva factual, pois colocam-nos no caminho da não-indiferença e lembram-nos a promessa concreta e situada da solicitudes, que na presença do outro exige de nós uma responsabilização empenhada⁹². A falta desta existência comprometida é “um trauma para

⁹⁰ Z. BAUMAN, “Das Jahrhundert der Lager?” in: M. DABAG/K. PLATT, Hrsg., o.c. 83-85.

⁹¹ H. FRIEDLAENDER, *Der Weg zum NS-Genozid von der Euthanasie zur Endloesung, Uebers* (Darmstadt 1997) 27-476.

⁹² B. LIEBSCH, *Vom Versprechen, das wir sind* 77-78.

uma razão” que se propôs uma pacificação da história e se vê agora confrontada com um iluminismo europeu, que desembocou no “século dos campos de concentração”⁹³ e a braços com um cosmopolitismo e universalismo europeus, cuja insensibilidade perpetua a heterofobia hobbesiana. Para a Modernidade secularizada, o eurocentrismo legitimava-se pela superioridade de facto da racionalidade europeia, que se impunha a outros povos coercitivamente ou por eles era apropriada sem correcta assimilação. Outra expressão do eurocentrismo era a convicção de que por direito o comportamento europeu devia vincular universalmente todos os homens, porque nele o próprio reino dos céus se transforma no único reino deste mundo, o da poderosa e pacificadora sociedade europeia, como escrevia Novalis nos fins do séc. XVIII⁹⁴. A inteligência europeia pautou frequentemente as suas convicções pela célebre conclusão de Montesquieu: “Um olhar para o estado actual do mundo mostra que, quanto mais a Europa dominar os outros continentes e se encontrar em pleno florescimento, enquanto o resto do mundo gemer com cadeias de escravo e na miséria, tanto mais esclarecida se apresentará a Europa perante as restantes partes do mundo”⁹⁵. Na *História da Filosofia* e na *Filosofia da História* Hegel dedica ao pensamento da Índia e da China mais de centena e meia de páginas mas parte da constatação de que a grande fama cultural de que os chineses gozaram no tempo de Leibniz na Europa, empalideceu em virtude de um melhor conhecimento do problema. Os livros clássicos de Confúcio exibiam “pobreza de pensamento”, as suas ideias éticas nada tinham de relevante e eram inferiores às de Cícero. Teria sido melhor para a fama de Confúcio se os seus livros não tivessem sido traduzidos. Após citações de Laotse, pergunta Hegel se nelas se encontra qualquer ensinamento, pois a filosofia da interioridade livre e o desenvolvimento da consciência da liberdade com que Hegel identificava o pensamento europeu, nada teriam de comum com a sabedoria oriental⁹⁶.

O eurocentrismo sofre de modo especial da amnésia do outro, que habita a periferia do mundo e se surpreendeu com a aniquilação intensiva do homem, que nenhum jogo de ideias consegue explicar nem a terapia da comunicação purificar. J. Habermas no trabalho *Israel e Atenas ou a quem*

⁹³ Cf. Z. BAUM, *o.c.* 81-99.

⁹⁴ NOVALIS, “Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment geschrieben im Jahre 1799” in: *Novalis Werke, hrsg. und kommentiert von G. Schultz*² (Muenchen 1982) 500.

⁹⁵ Cf. M. B. PEREIRA, “Europa e Filosofia” in: *Revista Filosófica de Coimbra* 4 (1993) 241.

⁹⁶ G. W. HEGEL, *Verlesungen ueber die Geschichte der Philosophie I* (Frankfurt/M. 1971) 38-170; ID., *Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte* (Frankfurt/M. 1970) 42-274.

*pertence a razão anamnésica?*⁹⁷ tenta responder a J.-B. Metz, afirmando como tese que o espírito anamnésico do pensamento bíblico há muito que penetrou no pensamento racional da filosofia europeia. O princípio moderno de que “a ciência cura todas as feridas”, vale também para a teoria de grandes e influentes correntes da filosofia contemporânea, incluindo a obra-mestra de J. Habermas sobre a razão comunicativa, que, ao contrário de *Pequenos Escritos Políticos*, já não faz qualquer alusão à catástrofe de Auschwitz. Pergunta Metz se a Teoria da Comunicação cura de facto todas as feridas e caso não cure, como é possível falar de modo universal do que, escapando à razão comunicativa e suas curas, não pode desaparecer sob o escudo da amnésia cultural e como se pode dizer aquilo que se não deixa integrar na normalidade⁹⁸. Neste caso, o incomunicável permaneceria incurável e indizível no fundo da memória europeia.

À memória dos vencidos reprimida por uma história de vencedores e à “da tragédia mais gigantesca da história humana pela sua amplitude e duração”, que é a escravatura⁹⁹, junta-se a memória sem história dos pobres e a das mulheres nos silêncios da história. Os rastros da memória dos pobres estão nos arquivos da polícia, dos serviços sociais e de obras de beneficência, nos registos paroquiais, donde comumente se infere tratar-se de ociosos, de preguiçosos, de pessoas perigosas, violentas, de “maus pobres”, de pais indignos, etc. Na história dos homens ainda se não escreveram as páginas dolorosas onde se relatam as lutas e os esforços titânicos dos pobres para fugir à fatalidade da sua miséria. A ausência dos mais pobres e a sua presença apenas nas rubricas criminais produzem uma memória negativa de seres carentes sem qualquer função positiva na humanidade. Segundo investigações realizadas sobre este problema, o pior dos infortúnios de um excluído da sociedade pela miséria é ser totalmente desvalorizado, ser ignorado nos seus sofrimentos, desprezado e desdenhado pelos concidadãos, não ser reconhecido digno nem capaz de responsabilidade. A maior infelicidade da pobreza extrema é ser um morto vivo ao longo de toda a existência¹⁰⁰. Por longo tempo foram também as mu-

⁹⁷ J.-B. METZ, *Die Shoah im Zeitalter kultureller Amnesie* 49; ID., “Christen und Juden nach Auschwitz. Auch eine Betrachtung ueber das Ende buergerlicher Religion” in: ID., *Jenseits buergerlicher Religion. Reden ueber die Zukunft des Christentums*⁴ (Mainz 1984) 29-50; J. HABERMAS, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck* (Frankfurt/M. 1997) 98-111; ID., *Theorie des kommunikativen Handelns. I Band*⁴ (Frankfurt/M. 1988); *II Band Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*⁴ (Frankfurt/M. 1988).

⁹⁸ J.-B. METZ, *Die Shoah im Zeitalter kultureller Amnesie* 49.

⁹⁹ J.-M. DEVEAU, *La France au Temps des Négriers* (Paris 1994) 7.

¹⁰⁰ J. TONGLET, “Les Pauvres ont-ils une Histoire?” in: VÁRIOS, *Pourquoi se souvenir?* 64-66.

Iheres as mudas, as ausentes, as esquecidas da história. Invisíveis na sua vida, vítimas de uma informação inadequada e do não reconhecimento do seu papel histórico, foram envolvidas pelo silêncio da história como os humildes, os vencidos e as crianças. A raiz grega da Europa alimentou o vírus da misogenia e as mulheres filósoficas da Antiguidade Greco-Romana soam ainda a uma realidade estranha e peregrina ¹⁰¹. O estudo da dimensão sexuada e dual do homem, a presença feminina nas universidades, os movimentos femininos com questões novas sobre problemas, figuras e textos de mulheres esquecidas, a palavra dada às mulheres, que não escreveram, fazendo emergir alguns traços de outra história agora oral ou raramente escrita, feminina e provincial, abriram um novo campo de saberes, que se pode chamar “história das mulheres”, “mais preocupada hoje em fazer a história da diferença dos sexos... do que em descrever o universo das mulheres” ¹⁰².

Fala-se hoje de memória como cultura singular ou colectiva, que cimenta a respectiva identidade, espelhada nos “lugares de memória”, expressão que desde 1984 designou a obra fundada e editada por P. Nora para fazer reviver todas as imagens, monumentos, textos, emblemas, divisas, edifícios, festas, rituais, acontecimentos históricos, etc. em que as múltiplas “Franças” (les France), a nação e a república foram e são comemoradas e definidas ¹⁰³. Já desde 1980, as investigações sobre a segunda guerra mundial e, sobretudo, acerca dos crimes do Nacional-socialismo modificaram a topologia da memória como cultura na Alemanha mas também na França, na Itália e no Japão ¹⁰⁴. Daqui irrompeu e gizou-se o projecto de uma história comparada das memórias das comunidades nacionais, do seu nascimento e mudanças ¹⁰⁵. Quarenta anos após o fim da segunda guerra mundial (8.05.1985), pôde o então Presidente da República da Alemanha Federal R. von Weizsaecker ¹⁰⁶ falar do “dia da recordação do que homens tiveram de sofrer”, do “dia da libertação” do sistema totalitário e do “dia da reflexão sobre o processo” da história alemã em que o símbolo cultural de Weimer se não pode dissociar do campo de terror de Buchenwald. Por isso, “cultura” na Alemanha do fim do séc. XX deve

¹⁰¹ Cf. M. MADRID, *La Misogenia en Grecia* (Madrid 1999); R. PIETRA, *Les Femmes philosophes de l'Antiquité Gréco-Romaine* (Paris 1997).

¹⁰² M. PERROT, “Les Femmes et les Silences de l'Histoire” in: VÁRIOS, *Pourquoi se souvenir?* 74.

¹⁰³ P. NORA, Ed., *Les Lieux de Mémoire*, 7 Vols. (Paris 1984/92).

¹⁰⁴ Cf. J. BURUMA, *Erbschaft der Schuld. Vergangenheitsbewältigung in Deutschland und Japan* (Muenchen/Wien 1994).

¹⁰⁵ P. NORA, “Mémoires Comparés” in: *Le Débat* 78 (1994) 3 ss.

¹⁰⁶ R. von WEIZSAECKER, *Demokratische Leidenschaft* 39-56.

avaliar-se “pelo modo como ela se comporta relativamente à memória das catástrofes políticas e morais da primeira parte do século, deve integrar-se na “memória cultural”, que é o único meio de responsabilização transgeracional, que jamais olvida as dores das catástrofes e os crimes passados e é capaz de estabelecer um novo pacto de gerações”. Porém, aos grandes problemas da memória como cultura pertencem as dificuldades da sua representação em quadros e monumentos, dos limites e até da impossibilidade das imagens, que digam o recordar, da distinção e da confusão entre monumento e museu, dos perigos de uma instrumentalização político-social do rememorar, da submersão do passado na própria recordação. Por outro lado, impede-se a memória como cultura através da aniquilação consciente ou inconsciente das representações v.g. do Nacional-socialismo, da destruição ideologicamente motivada ou da selagem de lugares de recordação, cuja presença se tornou insuportável ¹⁰⁷.

O símbolo da queda do muro de Berlim repercutiu-se na reflexão sobre a recordação na Alemanha e nos novos Estados da Europa Central e de Leste, onde acordaram antigas identidades de modo explosivo. Neste contexto, fala-se hoje da “virulência do tema Memória e Recordação”, que se impôs à inteligência do Ocidente e de Leste não de modo casual, pois a geração das testemunhas vivas dos maiores crimes e catástrofes dos anais da história humana começa a morrer e a memória artificial dos meios electrónicos inicia uma revolução cultural, que se propõe como “pós-cultura” perante a tradição viva da nossa memória ameaçada de decadência e até de morte, se a vítima real se confundir com uma realidade virtual. No mapa do séc. XX, ficaram assinalados campos de concentração, Gulag e outros espaços de terror, que têm de ser assumidos neste final de milénio, através da apropriação do passado recente, pois a tanto obriga imediatamente a solidariedade de pertença a nação, grupo e doutrina, além da solidariedade, que nos vincula a todos os homens e a que K. Jaspers chamou metafísica. À sombra de “memoria passionis” tem o Cristianismo de se penitenciar pelo sangue das vítimas, que lhe manchou as mãos e a chamada solidariedade comunista não pode não assumir a culpabilidade de pertença a uma ideologia, que conta por dezenas de milhões de mortos a traição ao ideal de emancipação e de fraternidade universal, que lhe pareceu marcar o berço ¹⁰⁸.

O conceito de recordação surge como um novo paradigma das ciências da cultura, que permite ver em novas redes de relações fenómenos e

¹⁰⁷ O. G. OEXLE, “Memoria als Kultur” in: ID., Hrsg., *Memoria als Kultur* (Goettingen 1995) 13.

¹⁰⁸ Cf. S. COURTOIS/N. WERTH/J.-L. PANNÉ/A. PAEZKOWSKI/J.-L. MARGOLIN, *Le Livre noir du Communisme. Crimes, Terreur, Répression* (Paris 1997).

campos culturais como arte e literatura, política e sociedade, religião e direito ¹⁰⁹. Porém, esta recordação vem do fundo do coração, é existencial e praxística, pois “todos nós, culpados ou não, velhos ou novos, devemos assumir o passado. Todos nós somos atingidos pelas suas sequelas e por elas responsabilizados... Quem fecha os olhos ao passado, torna-se cego para o presente. Quem se não quiser recordar da desumanidade, tornar-se-á vítima fácil, sujeita a novas infecções... Temos de compreender que não pode haver reconciliação sem recordação” ¹¹⁰. Vindo do coração não só etimologicamente mas também praxisticamente, o paradigma da recordação introduz a sensibilidade na circulação cultural planetária das sociedades contemporâneas e na sua troca de memórias ¹¹¹, revitalizando a atitude global e o pensamento interdependente de um Ethos mundial ¹¹², e interferindo numa política com memória ¹¹³, numa investigação da justiça sintonizada com suas origens orientais primitivas ¹¹⁴ e na requisição para todos do “direito aos direitos humanos” ¹¹⁵.

É na década de 80 que P. Ricoeur, antigo prisioneiro de um campo militar durante cinco anos, emprega a metáfora da “dívida” para dizer o modo como o historiador e o poeta se sentem afectados pelo passado, se reconhecem devedores seus e, por isso, lhe restituem o seu sentido profundo. No trabalho *Poétique et Symbolique* (1982) a actividade poética é uma dívida em que “através de metáforas e narrações a função simbólica da linguagem não cessa de produzir sentido e de revelar ser” ¹¹⁶, pois ela é um “sentimento que se não reduz à emoção nem à paixão mas é uma relação carnal ao mundo, que enlaça a linguagem e o sentimento à restituição de uma dívida contraída relativamente ao que há para dizer. De

¹⁰⁹ J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München 1999) 11-13.

¹¹⁰ R. von WEIZSAECKER, *Demokratische Leidenschaft* 44-45.

¹¹¹ Cf. M. AUGE, *Pour une Anthropologie des Mondes Contemporains* (Paris 1994).

¹¹² Cf. M. B. PEREIRA, “Prolegómenos a uma Leitura actual do Pensamento de M. Heidegger” in: *Revista Filosófica de Coimbra* 12 (1997) 268-273.

¹¹³ P. REICHEL, *Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit* (Frankfurt/M. 1999).

¹¹⁴ J. ASSMANN/B. JANOWSKI/M. WELKER, Hrsg., *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendlaendischen Tradition und ihren altorientalischen Urspruengen* (München 1998).

¹¹⁵ H. BRUNKHORST/W. R. KOEHLER/M. LUTZ-BACHMANN, *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik* (Frankfurt/M. 1999).

¹¹⁶ P. RICOEUR, “Poétique et Symbolique” in: B. LAURET/F. REFOULÉ, Ed., *Initiation à la Pratique de la Théologie*, T. I (Paris 1982) 61.

contrário, como explicar os tormentos e as dores do poeta, que jamais acabou de “restituir”... o aspecto das coisas e se sente infinitamente devedor daquilo que é a sua própria criação?”¹¹⁷. É em 1985 que o sentimento de dívida ocupa o núcleo da investigação de Ricoeur sobre a temporalidade e a narração¹¹⁸ no qual se encontram historiadores e artistas, que por seu lado, representam leitores e fruidores da arte. Este sentimento de uma dívida a pagar inscreve no ser histórico a dupla polaridade inextrincável e inultrapassável de um sofrer e de um agir, pois o mesmo paciente afectado pela dívida é o agente comprometido no seu pagamento. O historiador é movido pelo desejo de fazer justiça ao passado e esta relação justa ao que foi, é “em primeiro lugar a de uma dívida não paga” em que o historiador representa os leitores da sua obra. Esta ideia de dívida é comum ao pintor e ao historiador, pois ambos procuram “restituir” uma paisagem ou uma série de acontecimentos, respectivamente, e por este termo “restituir” exprime-se a intenção de “dar o devido” ao que é e ao que foi¹¹⁹. Porque somos os sobreviventes de uma história com potencialidades sempre vivas, o historiador representa-nos nesta nossa condição, como E. Wiesel, ao consagrar a sua vida a testemunhar o que aconteceu às vítimas, cuja sombra pesará sobre ele para sempre¹²⁰. Este endividamento é “o ser afectado pelo passado”, por aquilo que ele não fez mas o pode de novo reivindicar e interpelar¹²¹. A esta recepção ou afectação inicial responde hermeneuticamente a detecção das possibilidades vivas enterradas no passado cuja extracção é a dívida do sobrevivente. O modelo de dívida retomou-o Ricoeur da experiência de restituição dos criadores ao que na experiência estética os solicita e alargou-o à “dívida de reconhecimento”, à “obrigação de consciência de dívida”, à “herança”, à “dívida não paga” ao passado, a “restituir aos homens do passado — aos mortos — o que lhes é devido” à “confissão de uma dívida”. Porém, a expressão “carácter misterioso da dívida”¹²² pretende dizer a tensão entre o sentido literal e imediato do documento e as potencialidades, que nele o historiador liberta, entre o sentido ordinário e o outro mundo habitável do poeta ou a liberdade da criação metafórica. O sentimento da dívida fica assim ligado à promessa de possibilidades não realizadas ou de um novo projecto de mundo¹²³,

¹¹⁷ ID., *o.c.* 54.

¹¹⁸ ID., *Temps et Récit III — Le Temps raconté* (Paris 1985) 203-227.

¹¹⁹ ID., *o.c.* 220.

¹²⁰ E. WIESEL, *Paroles d'Étranger* (Paris 1982) 9.

¹²¹ P. RICOEUR, *Temps et Récit III* 313-332.

¹²² ID., *o.c.* 227.

¹²³ R. JACQUES, *Dieu livré au pardon des Humains. Exploration d'une Expérience spirituelle en Dialogue avec la Pensée de Paul Ricoeur* (Montréal 1995) 118-120.

como noutros casos aparece articulado às ideias de responsabilidade e de serviço ¹²⁴. Servir a memória dos homens do passado, reconhecer o seu próprio ser endividado relativamente a quem fez que sejamos o que somos, “é assumir-se como responsável”. Pela sua referência a outrem e pelo serviço, a dívida torna responsável todo o devedor, põe-no no caminho do outro “numa relação carnal ao mundo” ¹²⁵. Nesta sequência, a tradição é a dívida do homem ao passado a que só pela inovação se mantém fiel num processo ininterrupto de reinterpretação ou de revisão das narrações do passado e da leitura plural dos acontecimentos fundadores. O passado não é o ultrapassado mas é vivo na memória “graças às flechas de futuridade, que não foram atiradas ou cuja trajectória foi interrompida” e, por isso, o futuro não-cumprido do passado é a parte mais rica de uma tradição ¹²⁶.

Ao distinguir em 1973 da tradição do “romantismo” de Gadamer a tradição da emancipação, Ricoeur mantém intocável o fundo alargado de um conceito de tradição: “A crítica também é uma tradição, eu direi mesmo que ela mergulha na mais impressionante tradição, na dos actos libertadores do Êxodo e da Ressurreição. Talvez não houvesse mais interesse pela emancipação nem antecipação da libertação, se se apagasse do género humano a memória do Êxodo, a memória da Ressurreição...” ¹²⁷. Ao redigir no campo de prisioneiros militares da Pomerânia (1940-1945) a *Filosofia da Vontade* ¹²⁸, Ricoeur propõe já para remate da ontologia do sujeito uma nova mudança de método a que chama “poética da vontade”, ajustada às novas realidades a descobrir pelo seu poder criador, contra o tempo de morte simbolizado nos cinco anos de campo. A “ordem da criação” em que “a poética da vontade” se situa, “só nos pode aparecer como uma morte e uma ressurreição”, um exílio e um êxodo, uma morte, que é começo, uma perda, que é encontro. Era necessária a morte do eu iludido pelo auto-posição absoluta de si mesmo e “o dom do ser, que repare as lesões da liberdade” ¹²⁹ com “novas possibilidades”, que precedem o poder de decidir e de escolher, como escreverá mais tarde ¹³⁰. Esta poética

¹²⁴ P. RICOEUR, *Temps et Récit III* 227-228.

¹²⁵ ID., *Soi-même comme un Autre* (Paris 1990) 402-409.

¹²⁶ ID., “Quel Ethos nouveau pour l’Europe?” in: P. KOSLOWSKI, Hrsg., *Imaginer l’Europe. Le Marché intérieur européen comme Tâche culturelle et économique* (Paris 1992) 108-115.

¹²⁷ ID., *Du Texte à l’Action. Essais d’Herméneutique II* (Paris 1986) 376.

¹²⁸ ID., *La Critique et la Conviction* 47.

¹²⁹ ID., *Philosophie de la Volonté, T. I — Le Volontaire et l’Involontaire* (Paris 1949) 32-33.

¹³⁰ ID., *Du Texte à l’Action* 132.

é a “páscoa do ser” ou travessia do luto, do mal, do sofrimento até à boa nova da “experiência de ser criada pela palavra”¹³¹, em que “a graça da imaginação, o surgimento do possível algo terão a ver com a palavra como revelação”¹³². Esta “graça da imaginação” ou campo da criatividade atravessa, como poética da vontade, a *Métaphore Vive* (1975), *Temps et Récit* (1983-1985), *Du Texte à l'Action* (1986) e *Soi-même comme un Autre* (1990).

Da vida estudou Ricoeur o que, sob o nome de involuntário absoluto (1948)¹³³ e mais tarde de inconsciente (1965)¹³⁴ resiste à análise e ao domínio claro da consciência como o ponto cego ou o “outro” da consciência e o que, ao sol da consciência e da liberdade, é o núcleo da Ética ou “o desejo de uma vida realizada com e para os outros em instituições justas”¹³⁵, sem esquecer os símbolos da queda, das negações e destruições do homem, cuja história, limitada agora ao continente europeu, é cruel: “Guerras religiosas, guerras de conquistas, guerras de extermínio, sujeição de minorias, expulsão ou escravização de minorias religiosas. A ladainha é sem fim”¹³⁶. Porém, o tema da memória não foi objecto directo da sua investigação em *Temps et Récit* nem em *Soi-même comme un Autre* e, por isso, Ricoeur confessa-se atormentado por esta falha e concentra as suas investigações actuais no estudo das relações entre memória e história, regressando pela vertente da memória à releitura do “grande livro de Bergson *Matière et Mémoire*”¹³⁷. Trata-se da relação entre vida e memória e não entre consciência constituinte e memória ou de um tipo de vida, que se sucedesse a si mesma e, por isso, Ricoeur recorre “às sínteses passivas à maneira de Husserl” e, portanto, aos modos como a vida humana é passiva e afectada na sua coesão rememorativa desde a memória individual à memória colectiva, antes do estádio predicativo do discurso¹³⁸. Até hoje os trabalhos já citados *Memória, Esquecimento, História* (1995) e *Definição de Memória de um ponto de vista filosófico* (1999) são as contribuições deste mestre de pensamento para o tema da filosofia e memória no fim do milénio. Na sua especulação actual, a vida em sentido não-biológico ou

¹³¹ ID., “La Foi soupçonnée” in: *Recherches et Débats* 19 (1971) 72.

¹³² ID., *De l'Interpretation. Essai sur Freud* (Paris 1965) 44.

¹³³ ID., *Philosophie de la Volonté*, T. I, 51.

¹³⁴ ID., *De l'Interpretation. Essai sur Freud* 407 ss.

¹³⁵ ID., *Soi-même comme un Autre* (Paris 1990) 199-236; D., *Lectures 2. La Contrée des Philosophes* 203-221.

¹³⁶ ID., *Quel Ethos nouveau pour l'Europe?* 113.

¹³⁷ ID., *La Critique et la Conviction* 127, 129, 137.

¹³⁸ ID., *o.c.* 144-145.

mais do que biológico é considerada por Ricoeur “quase escatologicamente como a desvelar-se ao morrer”, pois naquele, que para o espectador não passa de um moribundo, “subsiste ainda um ser vivo em que brilha o último lampejo de vida”, que, embora pareça fantasia, “é o que me habita actualmente, em lugar do da sobrevivência”, que implicaria “uma espécie de duplicação cronológica da existência temporal dos vivos”. A relação de Ricoeur à sua própria morte é a de “um olhar de ser vivo”, cuja sobrevivência dependerá da recordação, que dele tiverem os sobreviventes. Porém, a antecipação do olhar retrospectivo, que no futuro lançarão sobre ele os seus parentes e amigos, não pode encobrir nem velar o seu olhar de ser vivo sobre a sua morte futura. Nesta perspectiva, “a ressurreição é o facto de a vida ser mais forte do que a morte no sentido duplo de ela se prolongar horizontalmente no *outro*, meu sobrevivente, e de se transcender verticalmente na ‘memória’ de Deus”¹³⁹. A sobrevivência na memória dos outros é outro nome da recordação enquanto cumprimento constante da promessa, pagamento continuado da dívida e prestação fiel de serviço, que devem distinguir a história, a poesia, a ficção e a arte dos vindouros. A este esquecimento do ser da recordação auto-suficiente responde a ontologia da sobrevivência com o futuro da memória, que é chegada ou dávida do ser, que se esconde no “nada” do ser-para-a-morte segundo uma reflexão de cariz heideggeriano, numa nova presença vencedora da morte para G. Marcel ou num salto misterioso da Natureza segundo E. Bloch. Numa troca de memórias com P. Ricoeur avulta a pergunta de fundo quanto à justificação da substituição da dimensão vertical e criadora da memória pelo lampejo da agonia e pela horizontalidade do espaço mental, das figuras e paisagens da recordação frágil dos sobreviventes, acrescida da memória inerte de Deus.

II

Umberto Eco ousa afirmar que “o pensamento de um fim dos tempos é hoje mais típico do mundo dos não-crentes do que dos cristãos ou, com mais rigor, o mundo cristão faz dele tema de meditação mas comporta-se como se ele se projectasse numa dimensão, que se não mede pelo calendário. O mundo dos não-crentes age como se o (fim dos tempos) ignorasse mas está profundamente possuído por ele”¹⁴⁰. Os sinais dos

¹³⁹ ID., *o.c.* 242-243.

¹⁴⁰ U. ECO, “Die weltliche Obsession der neuen Apocalypse” in: C. M. MARTINI/ U. ECO, *Woran glaubt wer nicht glaubt? Mit einem Vorwort von Kardinal Franz Koenig, Uebers.* (Wien 1998) 25.

tempos, que presagiam o fim, são agora outros, segundo o texto do mesmo escritor: a proliferação de centrais nucleares sem controlo, as chuvas ácidas, o buraco de ozono, as migrações de grupos desenraizados, expulsos e, por vezes, violentos, a fome endémica de continentes inteiros, novas epidemias incuráveis, contaminação de solos, mudanças climáticas, fusão do gelo polar, manipulação genética, suicídio de toda a humanidade necessário para o ecologismo místico a fim de salvar a Mãe Gaia, que os homens desnaturaram e asfixiaram. Porém, a convergência de cristãos e de não-crentes na dimensão apocalíptica da “memória futuri” assinalada por U. Eco é espaço aberto a outras sensibilidades e visões práticas de mundo, que hoje compõem a sincronia cultural do planeta. Enquanto a globalização ameaça transformar o mundo numa imensa pirâmide, cujo vértice é ocupado pelo “eterno retorno” dos interesses económicos dos poderosos a girar sobre si mesmos e a base pela miséria sem rosto da fome, da doença e da incultura de mais de metade da humanidade, a “Antropologia do Mundo Contemporâneo” troca o círculo da exploração e do infortúnio pelo caminho aberto a todos os homens, rumo a um futuro novo e, por isso, estuda o presente das sociedades afastadas, pois todas as sociedades se tornaram contemporâneas pela circulação cultural planetária e pela decorrente ascensão ao primeiro plano da sincronia. Esta transformação do mundo impôs a contemporaneidade dos homens da terra e, por ela, o outro já não é o totalmente outro, aberrante e peregrino, pois ele habita a mesma terra, que nós ocupamos, e mantém connosco relações, que transcendem a esfera das informações de outrora sobre o estranho bizarro e seus costumes desconcertantes e são já contributos para o conhecimento recíproco e para a configuração de um futuro planetário. A partilha do tempo por todos os homens é complementada por uma nova praxis no espaço do mundo a que já se chama Eco-ética ¹⁴¹ e de que o “ethos mundial” discutido em Chicago em 1993 é hoje um grande capítulo em expansão.

A experiência humana do sofrimento e do simultâneo anseio de libertação é laço que une povos e lhes aproxima as memórias, como fundo da apreensão do que posteriormente se chamará Apocalipse ou revelação de possibilidades ínsitas num passado de ameaças, de dores e de vítimas. Porém, a nossa civilização tecno-científica avança para um futuro gelado, insensível, cuja doença típica é já não ser capaz de sofrer. Para o homem unidimensional e quantificado caminha a civilização contemporânea, a quem K. Lorenz já apontou os oito pecados mortais, que a corrompem: o super-povoamento da terra com seus processos desumanos e de agressão; a desertificação do espaço da vida natural, que destrói o

¹⁴¹ J. LADRIÈRE, *L'Éthique dans l'Univers de la Rationalité* (Namur 1997) 12.

meio ambiente e no homem a admiração perante a beleza e a grandeza da criação; a concorrência sem limites, que, pelo desenvolvimento tecnológico, apressa a ruína do homem, o cega quanto aos verdadeiros valores e lhe rouba o tempo da reflexão; o desaparecimento de todos os sentimentos e afectos fortes, a crescente intolerância perante o sofrimento fomentada pelos progressos da tecnologia e da farmacologia e a perda da capacidade de alegria e de felicidade obtidas na superação de impedimentos e de obstáculos; a decadência genética por falta de factores selectivos das normas de comportamento social, sempre mais necessárias com o crescimento da vida social; a quebra da tradição, que atingiu o ponto crítico no facto de gerações no mesmo país se tratarem como grupos étnicos estranhos; a crescente doutrinação ideológica da humanidade, através da uniformização e manipulação da opinião pública, cujo poder de fé cresce na medida da sua massificação; o armamento nuclear e os seus perigos para a sobrevivência da humanidade ¹⁴². O tempo presente orientado pelo trabalho, pelo lucro e pelo êxito resiste ao sofrimento em que vê apenas uma negatividade pura, que é necessário reprimir, v.g., por anti-depressivos e álcool e evitar, v.g., escondendo e isolando deficientes e doentes, velhos e moribundos. Nesta fuga à experiência do sofrimento gera-se um tipo de homem, que tem medo do contacto e da relação, privando-se da verdade da vida real, numa constante aversão à percepção da dor própria e alheia. Perde-se deste modo a profundidade da vida, as relações interhumanas tornam-se epidérmicas, o vazio e o tédio campeiam, pois a eliminação da experiência do sofrimento é uma fuga e um esquecimento da vida. Se é patológica a incapacidade de sofrer, não é menos certo que o sofrimento, que se não procura, desempenha na vida uma função positiva, não pertencesse ele ao ser temporal e mortal do homem, cuja dor de nascimento prossegue no trabalho e na penúria, nas desilusões e desistências, nos sacrifícios e frustrações, nos abandonos e despedidas, na doença e na morte. Quem reprime ou nega esta continuação das dores de nascimento, recusa ser e tornar-se homem. Se há sofrimentos, que antes de toda a busca pertencem ao ser humano, eles são o texto existencial da escola, donde sai o homem maduro e sábio.

Ameaçados pela avalanche do gelo da indiferença humana, são bem-vindos os testemunhos históricos da razão sensível ao sofrimento e à esperança, vindos da lonjura do passado. O investigador da História e da Ciência da Religião N. Cohn procurou patentear as raízes históricas mais distantes e o primeiro aparecimento da esperança numa consumação admirável do mundo em que o Bem vencerá definitivamente e aniquilará

¹⁴² Cf. K. LORENZ, *Die acht Todsunden der zivilisierten Menschheit*² (München 1978).

o Mal, os instrumentos humanos do Mal serão ou fisicamente banidos ou de algum modo eliminados e os eleitos viverão numa comunidade de consenso e sem conflitos. Esta crença não só continuou viva no Cristianismo mas também prosseguiu, embora secularizada, em determinadas ideologias político-sociais modernas. Por outro lado, constata N. Cohn que houve grandes civilizações que viveram milénios sem terem conhecido tal esperança escatológica¹⁴³ e, por isso, pergunta pelos lugares e modos onde e como despontou tal esperança e a partir de que imagem de mundo pôde surgir. Por outro lado, duvidou Cohn de que os povos “primitivos” ou “arcaicos” em todos os tempos e lugares tenham representado realmente o tempo como um círculo de ciclos longos e eternamente recorrentes, interrompidos por aniquilações periódicas e recriações do mundo e ou da humanidade e, por isso, pergunta se é realmente certo que tenham sido os judeus e os cristãos os primeiros a esperar uma irreversível e definitiva consumação do mundo. Até cerca de 1500 A.C. povos tão diferentes como egípcios, sumérios, babilónios, indo-iranianos, israelitas antes do exílio estavam de acordo quanto ao mundo ordenado no começo por um Deus ou vários deuses e fixado nas suas linhas estruturais. Para tais povos, a fecundidade da terra, a vitória na guerra, as relações sociais estáveis sancionadas por costumes e leis eram o sinal exterior e visível de que estava consolidada de facto a ordem divinamente estabelecida. No entanto, esta ordem era constantemente ameaçada por forças más e destruidoras, que se manifestavam nas inundações ou na segura árida, nas fomes ou nas epidemias, na indolência ou na morte, por vezes nos povos inimigos ou em conquistadores tiranos. Este conflito entre a ordem do mundo e as forças, que a ameaçavam, entre o cosmo e o caos, foi narrado em vários tipos de mito em que um jovem deus-herói ou um guerreiro divino exercia a tarefa, confiada pelos deuses, de manter nos seus limites as forças do caos, recebendo em troca o domínio real sobre o mundo¹⁴⁴. Este modelo de mundo foi profundamente modificado entre 1500 e 1200 A.C. pelo profeta iraniano Zaratrusta, que leu de modo radicalmente novo o mito do combate entre ordem e caos, pois o seu novo mundo, apesar de agitado por intermináveis conflitos, avançava para um estado definitivo de paz. Para isso, travar-se-ia em determinada altura um combate final entre o Deus Supremo e seus aliados sobrenaturais e as forças do caos e seus cúmplices humanos, que ficariam aniquilados para sempre. Doravante, a ordem divina permanecerá intocável no seu valor, dores e necessidades desaparecerão, ameaças

¹⁴³ N. COHN, *Die Erwartung de Endzeit — Vom Ursprung der Apokalypse, Uebers.* (Frankfurt/M. Leipzig 1997) 9.

¹⁴⁴ ID., *o.c.* 15-123.

de inimigos calar-se-ão, reinará na comunidade dos salvos unanimidade absoluta e o mundo na sua totalidade não registará danos e será perfeita a sua segurança. Esta expectativa desconhecida antes de Zaratrusta influíu profundamente determinados grupos judaicos, como testemunham alguns Apocalipses e certos escritos encontrados em Qumran, e sobretudo comunidades seguidoras de J. Cristo ¹⁴⁵.

Ao contrário do Hinduísmo e do Budismo, que professaram uma visão cíclica ou um eterno retorno das coisas, como aliás os Gregos, as três religiões do Livro – Judaísmo, Cristianismo e Maometismo – defenderam uma concepção vectorial do tempo, um fim da história ou dos tempos, que não é necessariamente o fim do homem. Sendo o tempo o lugar da insegurança, do melhor e do pior, de possibilidades de aperfeiçoamento ou de corrupção, os seus caminhos são também vias de fuga à obscuridade e de expectativa de revelação, que se chama Apocalipse. Os labirintos das grandes catedrais, complicados e sinuosos, são como a saída do Egipto ou a marcha pelo deserto dos judeus, expressões da aventura humana na busca da libertação pressentida. Neste sentido, “aquilo em que os judeus, os cristãos e os maometanos acreditam, é que o sofrimento e a morte não terão a última palavra. É o pensamento comum às religiões do Livro. Sejamos muito claros: à diferença de outros sistemas filosóficos ou religiosos, a Bíblia não dá qualquer explicação da existência do mal mas nutre a esperança de que o mal sob todas as suas formas, incluindo a dor e o sofrimento... será definitivamente eliminado no fim dos tempos” ¹⁴⁶. Onde houver homens, há de facto maldade, inveja, orgulho e vítimas mas também amor, imolação e bondade com possibilidade contínua de reconciliação ou de praxis com memória. Ser livre e digno é também ter de se decidir perante possibilidades de ameaça, agressão e destruição do que vale e, por isso, a tentação fundada na liberdade do homem é algo de fundamentalmente humano e sem ela não há ser humano verdadeiro ¹⁴⁷. O mesmo Agostinho de Hipona, que interpretara simbolicamente a expressão “reino de mil anos”, identificando-o, contra os milenaristas, com o advento de Cristo, leu na capacidade humana de decidir entre bem e mal a possibilidade de dois amores construtores das duas cidades — a de Deus e a dos homens —, respondendo com esta liberdade humana à pergunta gnóstica “unde malum”, após o abandono do dualismo maniqueu, que durante quase dez anos defendera. Nesta matéria, a presença de Agostinho ficou

¹⁴⁵ ID., *o.c.* 124-342.

¹⁴⁶ J. DELUMEAU, “L’Apocalypse Revisitée” in: J.-C. CARRIÈRE/J. DELUMEAU/U. ECO/S. J. GOULD, *Entretiens sur la Fin des Temps* (Paris 1998) 83-84.

¹⁴⁷ H. HAAG, *Abschied vom Teufel. Vom christlichem Umgang mit dem Boesen*^s (Zurich 1990) 17.

assinalada na Idade Média pela harmonia e conciliação do mundo contra a cisão do dualismo gnóstico e pela leitura simbólica do “reino de mil anos”, que não passaria de uma metamorfose da Cidade de Deus. Nesta luta contra o dualismo e na esperança de um mundo melhor é basilar a experiência do mal ou de tudo o que radicalmente fere a existência e a vida numa perspectiva de morte e, portanto, não tem razão de ser nem é lícito que seja, não só no que respeita o sujeito-autor do mal mas também em tudo o que toca o problema da vítima. Semeado de carências e de necessidades dolorosas é o mundo dos homens: guerras contínuas e violências brutais, injustiça social, pobreza e fome, doenças, desesperos e desilusões brotam de um fundo a que a luz não desce e se deu o nome de mal no mundo e no coração dos homens. Quer o chamado “mal físico” ou tudo o que de nocivo nos chega da natureza, das coisas e das circunstâncias, com dores ou provações, casos de infelicidade ou de desgosto, decadência do espírito ou morte natural, quer o “mal moral” no sentido de tudo o que é nocivo por intenção e decisão humanas, cruzam-se no homem, que é uma liberdade ligada à natureza, ao corpo e a situações concretas, portanto às raízes várias do “mal físico” sem as quais a liberdade se tornaria ficção. Ensina a experiência que os sofrimentos vindos do egoísmo, da indiferença e, em geral, da maldade humana, são muito mais difíceis de suportar do que as dores oriundas do reino da natureza. Por isso, antes de procurarmos bodes expiatórios (Deus, Satã, a Natureza, o inimigo de classe), seria mais honesto o juízo crítico sobre a praxis pessoal e a assunção da responsabilidade de cada um na história humana do sofrimento ¹⁴⁸ em que se transformou a história da liberdade. Expostos não só à natureza e suas circunstâncias mas de modo especial aos outros, vivem os homens, nas suas sociedades e culturas históricas, situações estruturais de injustiça em que a convergência de processos altamente complexos, parcialmente dirigidos, em parte fortuitos e em parte sem direcção possível, faz pensar no poder insuperável do mal, que, apesar de praticado livremente pelo homem, continua ainda poder, revela a identidade do sujeito humano e, ao mesmo tempo, ameaça a mesma identidade, afecta desde fora o agente moral e corrompe-o sempre por dentro ¹⁴⁹. Este poder aliciante, que rouba a identidade, corrompe e desumaniza, é construtor subtil do reino da confusão rebelde, da disseminação caótica e da ruptura de todo o sentido. É à custa da miséria dos habitantes obscuros da base da pirâmide que a trindade do

¹⁴⁸ J. B. BRANTSCHEN, *Warum laesst der gute Gott uns leiden?* (Freiburg/Basel/Wien 1999) 43-44.

¹⁴⁹ H. HAERING, *Das Boese in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?* (Darmstadt 1999) 3-6.

poder, do ter e do prazer instalada no vértice como deusa da globalização desumana do mundo cria sucessivamente estruturas e instituições cada vez mais poderosas, que desenvolvem uma legalidade própria e agem como sistema independentemente da vontade privada e do juízo crítico de cada um. É esta uma figura anónima do mal presente no comportamento gregário do homem contemporâneo. Na subtileza dos seus processos, contextos e dependências e na variedade dos seus caminhos, que vão da sujeição e do disfarce à intimidação e à violência, o critério decisivo do mal é a ameaça, a agressão e a aniquilação do homem na sua integridade de indivíduo, de ser-com-outros e de sujeito corpóreo no mundo ¹⁵⁰. Tentar compreender o mal não é dissimular nem de qualquer modo fechar os olhos ao escândalo do sofrimento na sua autêntica brutalidade, sobretudo quando se trata de vítimas inocentes. O sofrimento das criaturas é a objecção mais importante, talvez a única a tomar realmente a sério, contra a existência de um Deus poderoso e bom. Por toda a parte geme ainda o Job sofredor: queimado como bruxo e destruído como escravo, morto a gás em Auschwitz, engolido em terramotos ou tempestades, a vegetar num instituto qualquer de assistência, parálitico numa cadeira de rodas, roído por um cancro, a morrer de fome em África ou em qualquer outra parte do mundo, mobilizado para matar e morrer em guerras desumanas, etc. O Job também é o homem completamente normal, que vive numa família em desintegração, com vinte anos não encontra trabalho, com cinquenta luta ainda pelo seu emprego, com setenta tem de ir para o vazio de um asilo, após um passado duro e de proventos escassos, um quotidiano monocórdio e sem saída, uma vida semeada de depressões e de solidões ¹⁵¹. Para o emudecido saber humano perante a raiz abscondita do mal, o significado do livro de E. Wiesel, que narra uma antiga história judaica em que, após a chacina de uma comunidade, foi precisamente Satã o único advogado a defender Deus acusado do desumano sofrimento das suas criaturas, está na convicção da desmesura de uma criatura finita, que se arroga um conhecimento translúcido do mistério obscuro de sofrimento, ofendendo com tal pretensa sabedoria a dignidade do *homo dolens* e o enigma cerrado do que permanece insondável no nosso imemorial ¹⁵². Se o sofrimento, sobretudo o do inocente, fosse apenas castigo de culpas passadas e remédio purificador ou provação dos homens, não haveria interesse em alterar as relações, que fazem sofrer, e os exploradores poderiam continuar as suas

¹⁵⁰ ID., *o.c.* 92.

¹⁵¹ J. B. BRANTSCHEN, *o.c.* 16-17; G. GUTIÉRREZ, *Parler de Dieu à partir de la Souffrance de l'Innocent*, trad. (Paris 1987) *passim*.

¹⁵² Cf. E. WIESEL, *Le Procès de Shamgorod* (Paris 1979).

obras de opressão como as fomes e as epidemias a dizimar as suas vítimas. Contra esta atitude passiva de resignação, impõe-se eliminar todo o sofrimento possível, com a consciência crítica de que outros males há, que resistem radicalmente ao poder do homem e apenas podem ser suportados: "Quem disser que o sofrimento é castigo ou remédio, pode ainda ligar feridas mas não tem qualquer interesse em eliminar as causas do ferimento" ¹⁵³.

O "forum" da consciência humana remonta ao jardim paradisíaco do encontro imemorial narrado em muitas culturas como primeiro estado edénico ou idade do ouro, que o homem trocou pela prática do mal, e noutras predominantemente como futuro reino de libertação de males e carências ou topos da realização plena do melhor de cada um. No séc. VII A.C. falou-nos Hesíodo do processo de decadência do homem no cosmos, recordando a idade do ouro vivida por todos em paz e concórdia sob o mando dos deuses, a descida pela idade da prata e a de bronze até à idade do ferro em que os homens só com o suor do seu rosto se mantêm vivos e, em vez da liberdade, estão sujeitos aos golpes do destino. Além da evidente semelhança com a narração bíblica do paraíso terreal, da queda e da expulsão do homem do seu jardim de felicidade, a idade do ferro hesiódica corresponde na religião hinduista e na védica ao Kali-Yuga, que era a última e a pior de todas as idades na qual o poder estava nas mãos dos "fortes, astutos, ousados e brutos". Mitos semelhantes circularam na China de Confúcio, nos Aztecas, nos seguidores de Zaratrusta, em tribos de índios americanos e foram registados em sagas islandesas e irlandesas ¹⁵⁴. Na concepção cíclica de tempo ou anakyklosis helénica, na roda do destino da Idade Média e no eterno retorno do igual de Nietzsche a memória humana já é espelho da alternância da dobadoira implacável do Cronos, que põe e dispõe de tudo num ritmo invariável de gerações e corrupções, a que estavam submetidos reis, heróis e papas e a que nenhum sentido ou ideal resistia. Ainda para J. Burckhardt a democracia moderna, como nova versão da idade do ferro, destruiu a civilização europeia, que era para ele decadente e perdera a sua razão de ser, mas tal democracia foi incapaz de construir algo de positivo em lugar da civilização aniquilada. Este estado cifrou-se de facto numa "barbárie puramente negativa e destruidora" ¹⁵⁵. De um ponto de vista racista, defendeu Gobineau já na

¹⁵³ J. B. BRANTSCHEN, *o.c.* 28-29.

¹⁵⁴ A. HERMAN, *Propheten des Niedergangs. Der Endzeitmythos im westlichen Denken, Übers.* (Berlin 1998) 21-22.

¹⁵⁵ J. BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Ueber geschichtliches Studium. Historische Fragmente. Aus dem Nachlass gesammelt von E. Durr* (Leipzig 1985) 157.

segunda metade do séc. XIX que com o desprezo da pureza do sangue e a mescla de raças indefinidamente prosseguida se abre o precipício da degeneração e da morte dos povos e das civilizações, que são expressões exclusivas da vitalidade da raça¹⁵⁶. Em 1885, Nietzsche condenou a sociedade europeia do seu tempo como doente e decadente, estabelecendo sem excepção o “princípio fundamental: Há algo de decadente em tudo o que revela o homem moderno”¹⁵⁷. No séc. XIX, a sociedade industrial ocidental era criticada como materialista ou uma bancarrota espiritual, despida de valores, como seres humanos desenraizados, espiritualmente destruídos, isolados uns dos outros, “desmoralizados”, de tal modo que se tornou pertinente a pergunta se a civilização ocidental merecia ser salva¹⁵⁸. Este pessimismo cultural adquire expressão emblemática na obra de O. Spengler *A Decadência do Ocidente*, em que o mundo e o homem modernos sofrem um processo de degenerescência e estão condenados a um esgotamento e a uma aniquilação inevitáveis¹⁵⁹. Por isso, nas primeiras décadas do séc. XX em profetas da decadência como, v.g., A. Toynbee, continua, mesmo contra vontade, um conceito de Ocidente, cuja cultura cambaleante ameaça sumir-se num grandioso pôr-de-sol¹⁶⁰.

Veio a lume depois uma longa série de livros de crise¹⁶¹, em que o séc. XXI aparece repassado de abalos e de sintomas de insegurança e o Ocidente, incluindo os Estados Unidos, surge privado do seu tradicional domínio e a braços com o pior, sem capacidade nem vontade de se opor às dificuldades, que ameaçam dominá-lo. A crise política do capitalismo espelha a crise geral da cultura ocidental numa altura em que a época do superfluo passou e o que se segue, é “o deserto da nova era”^{161a}. O ritmo da ascensão e da queda ameaça a “super-extensão imperial” dos Estados Unidos, remetendo para o passado a sua potência mundial, através das mesmas forças inexoráveis, que destruíram a Pax Britannica e desen-

¹⁵⁶ Cf. J. ARTHUR DE GOBINEAU, *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines*, 4 vols. (Paris 1853/1855). Cf. M. B. PEREIRA, “Modernidade, Racismo e Ética Pós-Convencional” in *Revista Filosófica de Coimbra* 3 (1993) 23-24.

¹⁵⁷ F. NIETZSCHE, “Nachgelassene Fragmente, Juli 1882 bis Herbst 1885, 2. Teil: Fruehjahr 1884 bis Herbst 1885” in: ID., *Saemtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Bd. 11, hrsg. von G. Colli und M. Montinari* (Munchen/Berlin/New York 1980) 496.

¹⁵⁸ A. HERMAN, *o.c.* 14.

¹⁵⁹ O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, 2 Bde* (Muenchen 1924).

¹⁶⁰ A. TOYNBEE, *Der Gang der Weltgeschichte. Bd. I: Aufstieg und Zerfall der Kulturen, Bd. II: Kulturel im Uebergang*⁵ (Zuerich/Stuttgart/Wien 1961).

¹⁶¹ A. HERMAN, *o.c.* 8, 10.

^{161a} Cf. Ch. LASCH, *Das Zeitalter des Narzissmus* (Hamburg 1995) 11-13.

cadearam as duas guerras mundiais ¹⁶². Neste contexto, a cidade Washington é comparada à Roma imperial e à Londres do séc. XIX e descrita como capital arrogante de um reino em decadência, dominado por uma entrincheirada elite corrupta, sempre faminta de luxo, despida do antigo patriotismo e surda perante as queixas contra a decadência moral ¹⁶³. Daí, uma “depressão silenciosa” nascida de lugares de trabalho, que se extinguem, do rendimento que cai, da quebra de laços comunitários, da decadência cultural de homens desenraizados, de uma população sem força, “a que não só os pobres pertencem mas todos nós” ¹⁶⁴. Uma sociedade supermóvel como a americana facilmente se reparte por uma elite distanciada e culturalmente isolada, que dispõe de grande parte dos recursos económicos e sociais e por um estrato populacional progressivamente embrutecido e incapaz de prover às próprias necessidades, o que, além de prenciar uma sociedade de castas, exige medidas políticas cada vez mais totalitárias. Do consórcio desta crise social com a possibilidade de uma tragédia ecológica resulta uma visão apocalíptica, cuja consciência atingiu um ponto alto em 1992 com o livro de A. Gore *Caminhos para o Equilíbrio*, que situou no centro da nossa sociedade a salvação do ambiente, mediante uma crítica ao capitalismo moderno orientado para o lucro e esquecido da destruição do ambiente e um repto lançado à civilização tecnológica, cujo crescimento e domínio cortam as raízes naturais do homem ¹⁶⁵. São conhecidos os terrores da década de 80 expressos em inquéritos de juventude: o mundo terminará numa guerra atómica; a técnica e a química destruirão o ambiente; os homens serão totalmente controlados pelo computador; os homens isolar-se-ão cada vez mais e pensarão apenas em si mesmos; os recursos naturais tornar-se-ão mais escassos e eclodirão crises económicas com seu séquito de carestias e de formas. O apocalipse ecológico e o nuclear tornam-se ponto de partida de utopias negativas e nihilismo em literatura, teatro, cinema e arte ^{165a}). Paradoxalmente a

¹⁶² P. KENNEDY, *Aufstieg und Fall der Grossmaechte. Oekonomischer Wandel und militaerischer Konflikt von 1500 bis 2000* (Frankfurt/M. 1991) 759, 785 ss.

¹⁶³ K. PHILIPPS, *Arrogant Capital. Washington, Wall Street and the Frustration of American Politics* (Boston 1991) XII s.

¹⁶⁴ C. WEST, *Race Matters* (Boston 1993) 3, 18.

¹⁶⁵ A. GORE, *Wege zum Gleichgewicht. Ein Marshallplan fuer die Erde. Uebers.* (Frankfurt/M. 1992).

^{165a} J. MOLTMANN, *Gerechtigkeit schafft Zufunft. Friedenspolitik und Schoepfunsethik in einer bedrohten Welt* (Muenchen/Mainz 1989) 13. Cf. U. H. J. KOERTNER, *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalypitik* (Goettingen 1988) 59-74, 138-154, 249-277. Cf. M. B. PEREIRA, “Informática, Apocalíptica e Hermenêutica do Perigo” in: *Revista Filosófica de Coimbra* 9 (1996) 35 ss.

decadência e a queda da sociedade moderna, que se destrói a si mesma, têm como reverso a esperança de que uma ordem nova e melhor surja do outro lado dos escombros da desaparecida.

Nesta consciência de decadência, o Éden e a idade do ouro obrigam-nos a pensar que não foi o espaço do sofrimento mas o paraíso terreal ou uma harmonia dourada entre Deus, o homem, os animais e a natureza que presidiu aos desejos humanos no fundo auroral da consciência, a cuja luz foi lida a expectativa ou a esperança dos homens por pensadores tão diversos do séc. XX como E. Bloch, R. Guardini, M. Heidegger e W. Benjamin¹⁶⁶, que vislumbraram possibilidades novas e criativas de ser homem no mundo, que ainda aguardam a última palavra. Em 1992, com *O Jardim das Delícias* procurou J. Delumeau fazer reviver a nostalgia do paraíso perdido, tal qual se exprimiu na nossa civilização ocidental e, em seguida, numa segunda obra *Mil Anos de Felicidade* (1995) investigou a esperança de reencontrar no futuro o paraíso terrestre, que luziu nas origens, distinguindo com rigor o milenarismo dos medos milenaristas, que apareceram nas proximidades do ano mil. Estas investigações desenvolveram-se dentro de um projecto global em que J. Delumeau tentara explorar no passado o medo e a necessidade de segurança da nossa civilização e fazer reacender em seguida o sonho de felicidade¹⁶⁷.

Com a aproximação do ano 2000, confundiu-se o medo do fim do milénio com o milenarismo, que é a esperança de mil anos de felicidade na terra, sendo o número mil entendido no decurso do tempo ora de modo literal ora simbólico. Em vez da perda irreparável do paraíso da felicidade e da decorrente decadência, a nostalgia de um país ou de uma terra sem mal nem infelicidade coexistiu com a esperança de a obter em numerosas culturas¹⁶⁸. Quanto ao número, a origem de “milénio” situa-se na Babilónia e no Irão, pois a divisão dos períodos da história em milénios foi por longo tempo estranha ao Antigo Testamento, que calculou o tempo em semanas de anos, sobrevivendo um jubileu ao fim de sete semanas de anos. Foi com certeza o Apocalipse de João, que, pelo seu sucesso no espaço

¹⁶⁶ E. KRUTTSCHNITT, *Ernst Bloch und das Christentum. Der geschichtlicher Prozess und der philosophische Begriff der "Religion des Exodus und des Reiches"* (Mainz 1993); M. B. PEREIRA, *Informática, Apocalíptica e Hermenêutica do Perigo* 45-49; ID., “A Essência da Obra de Arte no Pensamento de M. Heidegger e de R. Guardini” in: *Revista Filosófica de Coimbra* 14 (1998) 279-280.

¹⁶⁷ J. DELUMEAU, *La Peur en Occident* (Paris 1978); ID., *Le Pêché et la Peur. La Culpabilisation en Occident* (Paris 1983); ID., *Rassurer et Protéger. Le Sentiment de Sécurité dans l'Occident d'autrefois* (Paris 1989); ID., *Le Jardin des Delices* (Paris 1992); ID., *Mille Ans de Bonheur* (Paris 1995).

¹⁶⁸ J. DELUMEAU, *L'Apocalypse revisitée* 107.

cristão, perpetuou no Ocidente a contagem por milénios ¹⁶⁹. O que fundamentalmente constitui a crença milenarista, é a convicção de que entre o tempo que nós vivemos com suas infelicidades e crimes, e a eternidade, que se seguirá ao juízo final, decorrerá um período intermédio de mil anos de paz e de felicidade na terra, precedido e seguido por séries de cataclismos e de guerras. Os cristãos dos primeiros séculos aderiram em larga medida ao milenarismo, o que era normal num tempo marcado por perseguições e robustecido pela crença na ressurreição dos mártires após a sua morte e na sua integração imediata no reino de Cristo instalado na própria terra do seu suplício. Entre os milenaristas cristãos dos primeiros séculos, conta-se Pápias, bispo de Hierápolis na Ásia Menor, S. Justino, palestino martirizado em Roma na segunda metade do séc. II, S. Ireneu, bispo de Leão (+202), Tertuliano (+222) e, depois da paz da Igreja, Lactâncio, retórico e preceptor do filho de Constantino. Sentindo que as perspectivas do milénio eram mais carnis do que espirituais. Sto Agostinho leu de modo simbólico o número mil do cap. 20 do Apocalipse e ensinou que o milénio a que sucederia o juízo final e a chegada da Cidade Celeste, começara já com o nascimento de Cristo, no que foi seguido pelas instâncias oficiais da Igreja, que marginalizaram desde o séc. V o milenarismo, sem contudo lhe retirar a importância histórica ¹⁷⁰. Entretanto no séc. IV e depois no séc. VII foram redigidos textos proféticos com o nome de *Sibilinas Cristãs*, que circularam durante toda a Idade Média e foram impressos no fim do séc. XV, anunciando, como o milenarismo tradicional, que antes do último juízo haveria uma idade de ouro cristã, cujo esperançoso reino em Jerusalém já fora o alvo das Cruzadas e o seu soberano dos últimos dias seria muito provavelmente o “grande monarca” de Nostradamus ¹⁷¹. No séc. XII, Joaquim da Fiori liberta a escatologia reprimida no séc. V com a proposta de um reino, que seria da plenitude da inteligência, da liberdade, da contemplação, da caridade, dos amigos, das crianças, rompendo com a interpretação agustiniana seguida pela Igreja oficial e regressando à escatologia das primeiras gerações cristãs com a proposta de um período intercalar de felicidade na terra entre a história atormentada do seu tempo e o juízo final ¹⁷². A este monge pacífico sucedeu uma posteridade revolucionária e, por vezes, extremamente violenta, que radicalizou a delineada conversão da Igreja dos clérigos à igreja dos

¹⁶⁹ ID., *o.c.* 127.

¹⁷⁰ ID., *o.c.* 111; D. ZIMMERLING, *Lauter Weltuntergaenge. Die Lust an der Endzeitstimmung* (Muenchen/Zuerich 1998) 103-121.

¹⁷¹ J. DELUMEAU, *o.c.* 114-115.

¹⁷² ID., *o.c.* 112-113; D. ZIMMERLING, *o.c.* 176 s.

monges e dos pobres, dos “últimos, que serão os primeiros” e dos “parvuli”, que reinarão no mundo e confundirão os soberbos e os poderosos. As manifestações mais duras da vinculação entre milenarismo e violência foram os movimentos dos checos radicais de 1420, a revolta dos camponeses da Turíngia conduzidos em 1525 por Thomas Muentzer e a ocupação de Muenster em 1534/35 pelos anabaptistas, que acreditavam estar iminente a descida de Cristo para aí se construir a nova Jerusalém ¹⁷³.

Do séc. XV ao séc. XVII profundas correntes milenaristas atravessaram Portugal e sem um significado escatológico não se compreendem os projectos e as expedições ultramarinas de D. Manuel I, que sonhara com uma espécie de reino universal e messiânico ou quinto império em que Portugal conduziria à religião cristã todas as nações não-cristãs. A esperança sebastianista na reaparição do Encoberto transformou-se no séc. XVII, graças ao Padre António Vieira, num autêntico milenarismo ou na crença da chegada do quinto império anunciado pelas profecias de David, Isaías e Daniel e confirmado pelas descobertas portuguesas prosseguidas até às extremidades da terra. Este reino escatológico seria um império da terra e na terra, sob o domínio do Papa e do Rei de Portugal, do único pastor espiritual e do seu árbitro universal, respectivamente. Este estado último de perfeição atingida pela Igreja duraria mil anos e precederia a vinda do Anti-Cristo e o fim do mundo.

De um modo geral, o nascimento e o desenvolvimento do protestantismo na Inglaterra permitiram as correntes milenaristas uma manifestação mais ampla e aberta enquanto os primeiros franciscanos chegados ao México no séc. XVI, impregnados do espírito de J. da Fiori, acreditaram estar próxima a última idade do mundo caracterizada como um período de paz, de reconciliação e de conversão, que antecedia o fim da história, enquanto reconstituição da idade de ouro da Igreja primitiva além-Atlântico entre os índios pobres e simples, longe da perversa cristandade europeia. Com os primeiros puritanos deslocou-se para a América do Norte, “para as partes ocidentais do mundo”, o eixo do milenarismo e com ele “um novo mundo espiritual” com “os novos céus e a nova terra”, como anunciava o grande despertar protestante do séc. XVIII, que reivindicou para a América o quinto império anunciado por Daniel, a ponto de no começo do séc. XIX se identificar a pedra, que, segundo a profecia de Daniel, se desprenderá da montanha para encher toda a terra, com a Declaração da Independência da América em Julho de 1776, começo de mil anos de felicidade ¹⁷⁴. Imbuído deste espírito, R. Reagan apresentou-se como o campeão do

¹⁷³ J. DELUMEAU, *o.c.* 115; D. ZIMMERLING, *o.c.* 178-199.

¹⁷⁴ J. DELUMEAU, *o.c.* 120-122.

patriotismo americano, que se identificava com a mensagem bíblica e pretendia transformar os EUA na nova Jerusalém e, por isso, declarou perante a Assembleia Nacional Evangélica: “Sempre pensei que este país abençoado foi objecto de uma eleição especial, que um plano divino colocou este grande continente aqui, entre os oceanos, para que possa ser demandado por todos os povos do mundo, que experimentam um amor particular pela fé e pela liberdade”¹⁷⁵.

A certeza de que a humanidade avança para um mundo melhor e de que um futuro radioso está no horizonte dos homens é o ponto comum ao milenarismo, às utopias e à ideologia do progresso já no séc. XVIII, como a esperança de realizar a felicidade terrestre da humanidade é a ideia-força do séc. XIX, que irmanou positivistas e socialistas. O reino simbólico de mil anos aparece como concretização histórica derradeira do “reino da liberdade”, expressão preparada possivelmente pelo texto paulino da *Epístola aos Gálatas*, 5,1, pela “civitas libera” de Sto Agostinho e pela perfectíssima libertas” de S. Tomás e usada por M. Lutero para designar o Novo Testamento, por Goethe em oposição ao reino da natureza e por Nietzsche ao lado da expressão sinónima “natureza livre”¹⁷⁶. A Kant se deveu um aprofundamento do sentido desta expressão, que também usou¹⁷⁷, na sua conhecida doutrina dos postulados, ao enraizar a acção moral na crença do nosso chamamento à realização da liberdade como seres inteligíveis, membros de um mundo moral e inteligível, para lá do reino da natureza e a que chamou também “reino da liberdade”¹⁷⁸. Em sentido político e social, “reino da liberdade” traduziu em 1813 o pensamento central da Filosofia do Estado de Fichte, que, além de assentar na eliminação de todo o domínio do homem sobre o homem, exigiu a morte do poder do Estado identificado com a coacção¹⁷⁹. Ao contrário de Fichte e na sequência histórica do “reino do Espírito” da J. da Fiori, Hegel concebeu o Estado como a instituição fundamental surgida num longo

¹⁷⁵ Cf. M. B. PEREIRA, “Modernidade, Fundamentalismo e Pós-Modernidade” in: *Revista Filosófica de Coimbra* 2 (1992) 226.

¹⁷⁶ ID., *Modernidade e Secularização* (Coimbra 1990) 124-125.

¹⁷⁷ I. KANT, “Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft” in: ID., *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, hrsg. von W. Weischedel* (Wiesbaden 1956) 738.

¹⁷⁸ Cf. A. HABICHLER, *Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Studie zur kantischen Reich-Gottes-Idee* (Mainz 1989) passim.

¹⁷⁹ J. G. FICHTE, *Die Staatslehre oder ueber das Verhaeltnis des Urstands zum Vernunftreich hrsg. von I. H. Fichte, Bd. IV* (Berlin 1845/1846) 418 s., 429, 433, 531, 580, 591 s., 599.

processo histórico para possibilitar a liberdade humana no aspecto moral, jurídico e político, atribuindo-lhe um poder, que excluía toda a semelhança com o domínio de escravos ¹⁸⁰. Distintas das leis da natureza, as leis do Estado devem ser reconhecidas pelos cidadãos de modo a constituírem o “universo moral” ¹⁸¹ como reino da liberdade entre nós. Superando o formalismo kantiano, Hegel situou a liberdade na vontade perante as coisas, inferiores à sua dignidade e perante outras liberdades, que lhe são cogeniais e mediam, enquanto outras, o regresso a si do sujeito. Transcendendo o universo coisista, “a liberdade quer a liberdade” ¹⁸² não só no domínio particular do encontro a dois mas nas esferas mais amplas e de crescente universalidade até à cúpula do Estado ¹⁸³. Também no pensamento marxista o reino da liberdade é, como no milenarismo simbólico, a meta de todas as transformações radicais da sociedade. Assim, para K. Marx, a verdadeira história natural do homem converteu-se no processo da sua emancipação ¹⁸⁴ e por isso, o reino da necessidade distinguiu-se do “reino da liberdade” ¹⁸⁵ ou, na expressão de Engels, repetida mais tarde por Lênine ¹⁸⁶, só por um “salto” é que se poderia constituir o “reino da liberdade” ¹⁸⁷. Na leitura do marxismo feita por E. Bloch, o conteúdo substancial da consciência revolucionária deve ser “a profundidade do reino da liberdade” ¹⁸⁸, que o milenarismo já visionara nos seus projectos. Para J. Habermas, a todo o discurso comunicativo subjaz não o ser nem a espera heideggeriana mas uma “situação ideal de fala” ou uma comunidade ideal de comunicação, purificada de influências exteriores e de distorções e onde prevalece a força da melhor argumentação. A situação ideal de fala

¹⁸⁰ G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den muendlichen Zusatzen*, hrsg. von E. MOLDENHAUER-K. M. MICHEL (Frankfurt/M. 1970) 122-126. Cf. H. SCHAEDELBACH, “Die Verfassung der Freiheit (§§ 272-340)” in: W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von L. Siep (Berlin 1997) 243-265.

¹⁸¹ G. W. F. HEGEL, *o.c.* 15-16.

¹⁸² ID., *o.c.* 74.

¹⁸³ ID., *o.c.* 46-83.

¹⁸⁴ K. MARX, “Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie” in: K. MARX-F. ENGELS, *Werke, Bd. I* (Berlin 1972) 504.

¹⁸⁵ ID., *Das Kapital*, Bd. III in: K. MARX-F. ENGELS, *Werke, Bd. 25* (Berlin 1973) 828.

¹⁸⁶ W. J. LENIN, “Die naechsten Aufgaben der Sowietmacht” in: ID., *Werke, Bd. 27, Februar-Juli 1918* (Berlin 1972) 264-265.

¹⁸⁷ F. ENGELS, “Anti-Duering” in: K. MARX-F. ENGELS, *Werke, Bd. 20* (Berlin 1973) 264.

¹⁸⁸ E. BLOCH, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (Hamburg 1970) 256.

preenche as exigências da utopia, ao negar a exploração e as coacções do “status quo” e ao projectar um modelo confrafactual de liberdade e de igualdade, que é o expoente máximo e o ideal regulador da competência comunicativa de todos nós, sem jamais se identificar apenas com a totalidade de uma forma de vida conciliada. A possibilidade de realização da situação ideal de fala unicamente pela força do homem comunicante sem qualquer recurso à natureza nem à Divindade é fruto imediato do conceito de secularização de Habermas segundo a qual “as funções expressivas da integração social, que primeiramente foram desempenhadas pela praxis ritual, transitam para a acção comunitária em que a autoridade do Sagrado é sucessivamente substituída pela autoridade de um consenso considerado em cada altura fundamentado”¹⁸⁹. Após a negação do reino da dialéctica subjectiva absoluta de Hegel e da sociedade futura da dialéctica objectiva total de Marx, K.-O. Apel mantém a ideia reguladora de um reino ou comunidade universal de comunicação, que não elimina o papel do sujeito no tempo e na sociedade, não pratica a síntese definitiva do curso da história, conserva intocável a consciência moral e livre, não suprime a distinção entre ser e dever-ser. As aporias e tensões da sociedade industrial carecem de uma figura nova de “reino”, que responda à necessidade actual de uma Macroética capaz de se responsabilizar pelos efeitos universais da tecno-ciência e de velar pelos interesses da humanidade. Os efeitos planetários da tecno-ciência levantam hoje um problema ético comum a toda a humanidade, que supera as tradições regionais dos povos, raças e culturas: é a responsabilidade solidária pelos efeitos mundiais da ciência e da técnica a que deve corresponder uma posição ética fundamental da comunidade dos homens¹⁹⁰.

Ao rejeitar a história humana como sistema, o físico atómico e filósofo C. F. von Weizsaecker propôs-se falar do “jardim do humano”, povoado de figuras diferentes e conviventes, sulcado de muitos caminhos, rico em perspectivas surpreendentes e a exigir uma acurada arte de jardinagem, que pede a sensibilidade e o amor da eco-filia¹⁹¹. Porque o jardim continua em perigo, à ameaça planetária só responde uma comunidade mundial, que procure os caminhos da justiça, da paz e da conservação dos fundamentos

¹⁸⁹ J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns II* (Frankfurt/M. 1981) 118.

¹⁹⁰ K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie II. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* (Frankfurt/M. 1973) 359-361. Cf. M. B. PEREIRA, “Modernidade, Racismo e Ética Pós-convencional” in: *Revista Filosófica de Coimbra* 3 (1993) 3-64, 29-64.

¹⁹¹ C. F. von WEIZSAECKER, *Der Garten des Menschlichen. Beitrage zur geschichtlichen Anthropologie*³ (Muenchen/Wien 1977) 15-16.

naturais da vida, mediante a competência inter-cultural da comunicação e da acção. Tal é o escopo dos princípios de um “ethos mundial” assinados em Chicago em 1993 e repartidos por quatro breves capítulos, que são as grandes avenidas do “jardim do humano”: 1) Não há uma nova ordem mundial sem um ethos mundial; 2) A primeira exigência é tratar todo o homem de modo humano; 3) Toda a cultura é necessariamente da não-violência, da veneração perante toda a vida, da solidariedade, de uma ordem económica justa, da tolerância e de uma vida com veracidade, de iguais direitos e de colaboração mútua entre homem e mulher; 4) Tal consenso ético exige uma mudança da consciência ¹⁹². Porém, o que mais profundamente enlaça e reúne os homens, não pode ser objecto de negócio neste mundo de experiências de contraste nem circular na avidez da globalização mas esconde-se em todo o dar generoso e sem retorno, tão abscôndito como o imemorial da nossa memória, tão indizível como o fundo do nosso perguntar, tão indefinível como a liberdade ou o poder de dar no reino, que tem o seu nome. O dom generoso e a fundo perdido mais do que utopia sem lugar, é advento da eutopia, que sob o nome de paraíso, reino-jardim, “novo céu e nova terra”, continua a fulgir como promessa e é esperado como lugar de encontro feliz, que nos faz ser contra a aniquilação nascida do mal, figura de sombra da nossa existência.

Nos nossos dias, os temores do fim do mundo nutridos pelo hedonismo dominante prevaleceram em muitos espíritos (59% dos norte-americanos esperavam catástrofes iminentes) ¹⁹³ sobre a urgência de prosseguir o reino da liberdade e da felicidade transmitido pela herança milenarista e, por isso, surgiram paralelos angustiantes entre os lendários terrores do ano mil e os do fim do séc. XX, que reavivaram a visão catastrófica dos profetas da decadência e não a memória das vítimas, de quem nos sentimos devedores pela recusa da entrada no reino da liberdade ou “jardim do humano”. De facto, o temor das catástrofes e das guerras do fim da história não embaciou a esperança, que dinamizou as raízes da Europa. Em Espanha, no séc. VIII, a chegada dos Árabes evocou nalgumas mentes a vinda do Anti-Cristo, reacção, que se repetiu no séc. IX com a invasão da Europa pelos húngaros, que alguns aproximaram dos povos Gog e Magog nomeados no *Apocalipse*, 20, 7-8. No decurso do séc. X, com a aproximação o ano mil, o Anti-Cristo é lembrado por clérigos e monges sábios, que liam o *Apocalipse* ¹⁹⁴. Efectivamente, nos mosteiros, onde essa leitura era habitual, pensou-se que

¹⁹² H. KUENG/K. J. KUSCHEL, Hrsg. *Erklärung zum Weltethos. Die Deklarationen des Parlaments der Weltreligionen* ² (München/Zürich 1996) 21-43.

¹⁹³ J. DELUMEAU, *L'Apocalypse revisitée* 133.

¹⁹⁴ Cf. P. RICHÉ, *Les Grandeurs de l'An Mille* (Paris 1999) 18-19.

o tempo estava consumado e se aproximava o último período da história, sem que esta expectativa dos mosteiros e das cabeças pensantes da época desencadeasse o pânico na Europa, como mais tarde se divulgou ¹⁹⁵. G. Duby na sua intensa actividade de historiador da Idade Média apenas encontrou um único documento redigido na viragem do milénio em que se referia terem sacerdotes de Paris anunciado em 994 o fim próximo do mundo e, por isso, lhes era movida uma áspera crítica ¹⁹⁶. No entanto, para serenar possíveis inquietações, Adson de Montier-en-Der escreveu, a pedido da corte, entre os anos 950-960, um tratado intitulado *Sobre o Nascimento e a Época do Anti-Cristo*, defendendo a tese de que a batalha final se não travaria enquanto houvesse, de algum modo, a herança do Império Romano: "Este tempo (do Anti-Cristo) ainda não veio, porque mesmo que vejamos o Império Romano em grande parte destruído, enquanto houver reis francos, que o mantenham, a dignidade do reino romano não perecerá totalmente, porque ele subsistirá nestes reis. Alguns dos nossos doutores dizem que um rei dos francos manterá na sua integridade o Império Romano, aparecerá no último dia e será o maior e o último de todos os reis. Após ter governado de modo feliz o seu reino, ele virá finalmente a Jerusalém e deporá o seu ceptro e coroa sobre o Monte das Oliveiras. Será então o fim e a consumação do Império dos Romanos e dos Cristãos" ¹⁹⁷. Nesta leitura, o "reino de mil anos" era o Império Romano convertido com Constantino, continuado pelos francos até Jerusalém, numa realização do quinto reino de Daniel.

Após o humanista alemão Trithemius ter oposto no séc. XV as luzes do seu tempo às trevas do período anterior, que tremeria de medo perante o fim do mundo, foi o volume 11 de *Annales Ecclesiastici* do Cardeal Cesar Baronius (1538-1607), que, na época da Contra-Reforma, iniciou o mito do medo vulgarizado do fim do mundo na despedida do primeiro milénio ¹⁹⁸, o que não retira à historiografia romântica do séc. XIX o seu grande papel na divulgação desta lenda. Sem a noção de progresso na sua bagagem mental, o clima escatológico de fim iminente dominava ainda o espírito da Renascença e revia-se no *Último Juízo* pintado por Miguel Ângelo na cúpula da Capela Sixtina e nas doze tábuas monumentais de Duerer sobre o Apocalipse. Convencidos de que a humanidade estava velha e próxima do fim, Cristóvão Colombo escreveu em 1500 que o fim do

¹⁹⁵ J. DELUMEAU, *o.c.* 128.

¹⁹⁶ G. DUBY, *Unseren Aengsten auf der Spur vom Mittelalter zum Jahr 2000*, Uebers. (Koeln 1996) 20.

¹⁹⁷ Texto e tradução citados por R. Riché, *o.c.* 19.

¹⁹⁸ K. GOERICH, "Das Jahr 999 und die Angst vor der Jahrtausendwende" in: E. HALTER/M. MUELLER, *Der Weltuntergang, Mit einem Lesebuch* (Zuerich 1999) 38.

mundo aconteceria dentro de cento e cinquenta anos, Nicolau de Cusa anunciava a vitória sobre o Anti-Cristo entre 1700 e 1734 e Lutero reduzia a data do fim do mundo à distância cronológica de um século¹⁹⁹. Ficaram erros históricos tais cálculos relativos à vinda do reino e ao fim do mundo como infundados se revelaram os terrores únicos do ano mil, pois os homens de então não se angustiaram mais do que os de hoje²⁰⁰. Do milenarismo reteve a Modernidade não a cronologia mas o seu conteúdo racional de reino e do homem do fim do primeiro milénio interessam-nos mais as dores da vítima olvidada do que a lenda dos seus pretensos terrores.

Quer se leia simbólica ou literalmente o reino de mil anos, não o podemos pensar com memória sem o sentimento de pesar pelas vítimas, cujos sulcos deixados são para nós títulos de dívida. Os diálogos de G. Duby intitulados *Ano 1000*, *Ano 2000*. *Nos Traços dos nossos Medos* são a contribuição de um grande mestre para pensarmos o futuro com memória. O homem medieval foi de uma fragilidade extrema perante as forças da natureza e viveu uma pobreza comparável à da África Negra de hoje. A vida foi dura e entrecortada de sofrimentos e, por isso, era natural que ele esperasse o termo da sua penúria e a chegada do paraíso ou o início de uma terra libertada dos males que a corroíam²⁰¹. Desde os tempos mais obscuros, o homem medieval temeu as carências da sua vida, a fome que o ameaçava, o imprevisto do dia seguinte e, mal alimentado, arrancava à terra o pão de cada dia, mediante uma técnica assás primitiva. Porém, neste mundo duro e saturado de renúncias, a fraternidade e a solidariedade cuidavam da sobrevivência dos pobres e da divisão das poucas riquezas, em contraste com a exploração de um pequeno grupo constituído por guerreiros e clérigos. Ao contrário da solidão cruel, que se abate sobre os pobres de hoje, a sociedade medieval era solidária como a africana, pois o homem estava integrado em famílias, em aldeias e num sistema feudal, que, apesar da coacção exercida, assegurava certa segurança social, tinha o dever de dar, estimulado pelo Cristianismo. A confiança nos gestos naturais da solidariedade e da partilha estava mais enraizada então no coração dos homens do que hoje²⁰² e, por isso, eles responderam com hospícios, confrarias e associações de auxílio mútuo ao afluxo de todos aqueles, que, demandando as cidades em expansão no séc. XII, abandonaram as suas estruturas tradicionais de solidariedade. Pobre entre os pobres, Francisco de Assis, nos finais do séc. XII, não se instalou no vértice

¹⁹⁹ J. DELUMEAU, *o.c.* 130.

²⁰⁰ G. DUBY, *o.c.* 9.

²⁰¹ ID., *o.c.* 21.

²⁰² ID., *o.c.* 28-31.

social da pirâmide da pacífica sociedade rural do seu tempo, como os sacerdotes e os monges, nem prosseguiu um Cristianismo de ritos e de cerimónias presidido por aqueles, que, do alto do seu estado, estavam convencidos de dominar a sociedade dos crentes. Confundidos com os pobres, Francisco e seus mendicantes renunciaram às prebendas, esmolaram o pão de cada dia, viveram sem casa nem tecto e, quando mais tarde obrigados à vida de claustro, escolheram os subúrbios ou as “favelas” das cidades de então para continuarem na vizinhança da pobreza, engrossada por um crescimento demográfico, que os campos já não comportavam. Na viragem para o segundo milénio, suavizou-se a condição da criança, vítima esquecida da Idade Média, quando a Igreja obrigou primeiramente a população rural e depois a aristocracia à monogamia e à exogamia, criando um quadro familiar, onde a criança pudesse ser melhor educada e protegida, embora a mulher continuasse sujeita servilmente ao homem e desvalorizada numa sociedade eminentemente pautada por critérios masculinos²⁰³. Também os excluídos toldam o horizonte medieval: são os judeus, que no início do séc. XIII se vêem obrigados a viver em bairros separados e a usar determinados distintivos como no tempo do Nacional-Socialismo, são os leprosos, que isolados como os judeus da restante sociedade por se atribuir a raiz da lepra à imundície da alma, sobretudo sexual, que lhes conspurcaria o corpo, são obrigados a usar uma veste própria e a prevenir a sua chegada com o som de uma matraca, são os necessitados ou migrantes, que no séc. XIV as guerras multiplicam de tal modo que os ricos, amedrontados, perderam a tolerância e começam a recusá-los²⁰⁴. O espectro do medo perante a praga dos invasores, estranhos no modo como se alimentavam, habitavam, falavam e se não deixavam converter, remontava já à invasão dos Vikings, vindos do norte, aos húngaros chegados das estepes asiáticas, aos árabes vindos do Médio Oriente e do Norte de África, às novas hordas dos sécs. X e XI e continuou na ameaça dos mongóis no séc. XIII. A esta tradição de medo provocado do exterior somou-se o temor oriundo da estrutura da própria sociedade medieval. A propriedade rural indivisa do sistema feudal, ao ser herdada apenas por um filho, engrossava periodicamente os bandos de cavaleiros, que assaltavam, pilhavam e destruíam com brutalidade as populações rurais e eram tidos por elas como “instrumentos do diabo”, para quem a morte e a dor física não tinham relevância, constituindo uma fonte endógena de medo e de insegurança. Por isso, os camponeses preferiam ver os cavaleiros partir sem retorno para as cruzadas ou morrer nos torneios a senti-los assaltar as suas colheitas ou

²⁰³ ID., *o.c.* 40.

²⁰⁴ ID., *o.c.* 46.

devastar aldeias inteiras. A Igreja, que oficialmente apoiou a leitura simbólica augustiniana do “reino de mil anos”, procurou integrar no reino esses cavaleiros, inculcando-lhes o ideal de realizar a justiça e de assegurar a paz na terra, abandonando de vez a sementeira de violência. A paz como esplendor da Jerusalém Celeste, da ordem perfeita do céu, a justiça e a luta contra a violência eram garantidas pelos reis como figuras do reino, que o óleo da sagração elevava a representantes de Deus na terra²⁰⁵. Também o cavaleiro, ao usar a espada abençoada no altar, recebia a missão de colaborar com o rei na realização da justiça e no estabelecimento da paz. No entanto, se ao rei de França Luís, o Santo, modelo de cavaleiro perfeito, perguntássemos se não seria possível dialogar com um maometano ou um judeu, a resposta saberia a sangue: “Para tais pessoas, há apenas um argumento: a espada”²⁰⁶. A única alternativa para o não-crente era a conversão ou a morte, pois o reino de Deus só chegaria com a conversão de toda a humanidade. Por isso, no fim do séc. XI, do confronto entre cavaleiros cristãos e judeus no Vale do Reno resultou um autêntico massacre, apesar dos esforços dos bispos de Koeln, Mainz e Trier. Porém, outra leitura de reino timidamente se desenhava, quando nos sécs. XII e XIII intelectuais judeus e cristãos se reuniam em autêntico diálogo em Paris, Rouen e Troyes e demonstrações de plena solidariedade uniam eruditos destas diferentes religiões²⁰⁷. Desde o séc. XIII forjou-se um processo chocante de vitimar, pois a guerra entre Estados, que entretanto se formaram, tornou-se uma forma nova de violência em que mercenários vindos da marginalidade realizavam operações militares a pé, armados de lanças e machados e não de espada como os cavaleiros, mostrando-se especialmente perigosos, quando desempregados. A sensibilidade da sociedade medieval não foge ao paradoxo de ser cruel no modo espectacular como o sangue tinha de jorrar na pena capital realizada em público, a mão se cortava ao ladrão e os órgãos genitais ao violador e de, ao mesmo tempo, praticar uma indesmentível solidariedade e consentir que excêntricos vivessem nas florestas enquanto lugares naturais de liberdade e de independência, ao lado dos eremitas, de os loucos não serem afastados, presos mas respeitados como nos países islâmicos, de os moribundos expirarem no seio da família sem terem de sofrer a morte da separação familiar antes da morte física, fora do olhar dos parentes e amigos²⁰⁸. Por seu lado, Francisco de Assis revolveu a sensibilidade medieval, ao receber em seus braços um leproso em quem reconheceu o próprio Cristo,

²⁰⁵ ID., *o.c.* 105-108.

²⁰⁶ ID., *o.c.* 63, 108.

²⁰⁷ ID., *o.c.* 64.

²⁰⁸ ID., *o.c.* 74.

transformando a exclusão desumana em aproximação e em cuidado pelo outro, prosseguidos por outros no tratamento dos leprosos e na escolha da vizinhança de uma leprosaria para habitar²⁰⁹. Aterrorizados mais tarde pela “peste negra”, para alguns sinal do fim do mundo²¹⁰, vinda da China pela rota da seda à Itália e disseminada depois por toda a Europa e que só no verão de 1348, entre Junho e Agosto, dizimou um terço da população europeia, os medievais responderam com solicitude no tratamento dos doentes e no enterro dos mortos, com risco da própria vida. Sob o fantasma desta persistente doença tão exterminadora como desconhecida, cujas causas se atribuíram aos judeus, às mulheres, aos leprosos e até às bruxas²¹¹, durante anos encheram-se os notariados ora de testamentos ora de contratos de casamento segundo o ritmo da morte e da vida, o que é confirmado pela presença da morte na literatura, na arte e em motivos trágicos, como o tema do esqueleto e o da dança dos mortos²¹². De facto, a “peste negra” mudou radicalmente a atitude do homem perante a morte, que se tornou algo trágico, omnipresente e angustiante mas sempre passagem para outro mundo de felicidade ou de tormento. Em contraposição, o homem do final do segundo milénio, vazio de sentimento religioso, faz da morte uma análise atemorizante, que o precipita numa escuridão desconhecida, pois o medo do invisível continua vivo na profundidade do homem moderno, que se sente impotente perante o seu destino. Quando no séc. XIV crescia, na esperança de um mundo diferente, a consciência da facticidiae contra o império das abstrações, apertava-se na Europa o círculo dos desastres, dos sofrimentos e da morte: além da “peste negra”, é a grande fome europeia de 1315-1317, a praga de gafanhotos de 1338-1346, o terramoto de 1348 e guerras, que parecem infundáveis como a dos cem anos (1339-1453). Neste contexto, tem pleno sentido a afirmação de Ockham de que Deus poderia ter criado para a colaboração das causas segundas um mundo melhor do que este (“... Deus posset facere mundum meliorem...”²¹³). Um mundo melhor fora já o “terceiro reino” de J. da Fiori, confrade de Ockham, o escopo do milenarismo e, na continuação da crítica ockhamista do necessitarismo, o ideal do reino da liberdade e das

²⁰⁹ ID., o.c. 91.

²¹⁰ P. DINZELBACHER, *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung: Mentalitaetsgeschichte und Ikonographie* (Paderborn/Muenchen/Wien/Zuerich 1996) 244.

²¹¹ ID., o.c. 245.

²¹² G. DUBY, o.c. 86; D. HERLICHY, *Der schwarze Tod und die Verwandlung Europas, Uebers.* (Berlin 1998) 7ss.

²¹³ W. OCKHAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum I, d. 44, q. 1*. Cf. M. B. PEREIRA, “Metafísica e Modernidade nos Caminhos do Milénio” in: *Revista Filosófica de Coimbra 15* (1999) 11 ss.

suas alianças, que I. Kant visará ao definir a *Aufklärung* como “a saída do homem da sua menoridade culpável” e a entrada no reino da liberdade²¹⁴. A menoridade mental do homem é povoada de medos, que o não deixam pensar por si mesmo. A investigação longa e rica em conteúdo de J. Delumeau sobre o medo no Ocidente foi complementada pela pesquisa de P. Dinzelsbacher, que incidiu sobre os medos colectivos provocados pela religião na I. Média ou de algum modo manifestados em categorias religiosas, que o autor sintetizou em três estudos ricos em informação histórica sobre o “combate entre santos e demónios”, a “presença do demónio” e o “medo da morte e de Deus” em diferentes períodos da I. Média²¹⁵. A secularização iniciou a demonstração do infundado de muitos medos humanos. Ao situar “o ponto alto da *Aufklärung*” com preferência na realidade religiosa, onde a menoridade “é a mais nociva e desonrosa”²¹⁶, Kant pôde formular o modelo do homem esclarecido nas três perguntas da Crítica da Razão Pura; “Que posso eu conhecer? Que devo eu fazer? Que posso eu esperar?”²¹⁷. De facto, sem uma razão, que espera para além da prisão dos medos humanos, não era possível pertencer ao reino da liberdade.

Depois do holocausto do “terceiro reino” nazi, da morte industrial de milhões de pessoas, da descoberta da possibilidade concreta do desumano no próprio homem, do desafio aniquilador das super-potências atómicas, da amnésia do outro alimentada pelo culto do supérfluo, de doenças desconhecidas e alarmantes como a sida, da morte anunciada de uma natureza submetida a um processo de exploração destruidora, o medo invadiu em vagalhões o homem do séc. XX. Na sua imaginação agitada pelos fantasmas de guerras, a representação das vítimas das bombas atómicas e dos montes de cadáveres dos campos de concentração ocupou um topo especial na memória do trágico passado da liberdade humana, que ameaça repetir-se no futuro, pois existem para tal meios técnicos e o que é tecnicamente possível, pode realizar-se, como testemunhou o caso exemplar do holocausto. De facto, desde a peste de 1348, que foi um fenómeno natural e não um produto da liberdade dos homens, a fragilidade colectiva entrecortada de medos não caíra de modo tão cru e nu sob o olhar humano como na tópica monstruosa do holocausto e do uso da força atómica contra alvos civis de um país, cuja derrota estava imi-

²¹⁴ I. KANT, “Beantwortung der Frage: Was ist *Aufklärung*” in: N. HINSKE, Hrsg., *Was ist *Aufklärung*? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift* (Darmstadt 1981) 452.

²¹⁵ P. DINZELBACHER, *o.c.* 27-80, 81-121, 135-260.

²¹⁶ I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist *Aufklärung*?* 459.

²¹⁷ ID., *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von W. Weischedel (Wiesbaden 1956) 677.

nente ²¹⁸. Após 1945, foi sobre o medo que se ergueu o mundo da “guerra fria”, que também se desmoronou, quando o medo desapareceu. O sistema da “guerra fria” era garantido pelo equilíbrio do medo das duas superpotências, que dividiam o mundo e fruía de uma estabilidade quiméricamente persistente, que penetrou na esfera interior dos homens como algo, que parecia impossível mudar e, por isso, ninguém previu o seu desmoronamento conhecido depois como “queda do muro” em 1989. Foi sob este medo da “guerra fria” que se dividiu o mundo dos homens: o hemisfério norte foi cindido por uma cortina de ferro em duas partes, a de leste e a ocidental, ficando o sul relegado para o terceiro mundo ou novo inferno da terra, onde se travaram cerca de duzentas guerras sangrentas desde 1945 até ao fim da “guerra fria” em 1989. De resto, “os povos desejosos de liberdade e de bem-estar tinham de se decidir por uma das metades do hemisfério norte. Pobreza, fome, dependência humilhante dominaram a vida neste inferno” ²¹⁹. A “guerra fria” traduzia uma ameaça de destruição, cuja possibilidade não só era vivida num terror real mas também continuamente alimentada pelas experiências atómicas registadas de 1945 a 1989 numa média de uma experiência de nove em nove dias. Só a bomba de 50 megatoneladas, cuja explosão significou em 1961, para a União Soviética, uma “singular demonstração de poder”, libertou mais energia do que todas as bombas lançadas durante a Segunda Grande Guerra, incluindo as duas bombas atómicas ²²⁰. Desde o fim dos anos 60, quando o Ocidente já sentia superabundância e o Leste vivia sem qualquer falta de bens essenciais, a televisão espalhava por todo o mundo imagens de nações ressequidas em penúria extrema e de homens a morrer em massa, misturando-se, nas sequências televisivas, as imagens de campos de fome e de guerra do Biafra com as da chegada do homem à lua e com as do primeiro olhar humano sobre o globo terrestre, onde coabitavam em vizinhança contrastiva a riqueza e a extrema pobreza. Na década de 70, as informações do *Clube de Roma* (1973) sobre os limites do crescimento originam o “choque ecológico” e um novo clima de apreensão e de medo invade as consciências dos humanos ²²¹; na década seguinte, é a sida e o

²¹⁸ M. B. PEREIRA, “Informática, Apocalíptica e Hermenêutica do Perigo” in: *Revista Filosófica de Coimbra* 9 (1996) 27; G. SEIBT, “2000. Endliche Welt, kein Ende der Geschichte” in: L., GALL, Hrsg., *Das Jahrtausend im Spiegel der Jahrhundertwende* (Berlin 1999) 381-382.

²¹⁹ G. SEIBT, *o.c.* 383.

²²⁰ ID., *o.c.* 384.

²²¹ Cf. DENNIS MEADOWS/DONELLA MEADOWS/ERICH ZAHN/PETER MILLING, *Die Grenzen des Wachstum. Bericht des Club of Rome. Zur Lage der Menschheit, Uebers.* (Reinbeck bei Hamburg 1973).

desastre da central atómica de Tschernobyl, que semeiam pelos homens novos medos e angústias. Torna-se indubitável que uma sociedade livre se não pode conciliar com um sistema de mundo construído sobre a ameaça e o terror de uma aniquilação total, que jamais A. Comte pôde prever para a sua idade positiva e científico-técnica.

O “estádio positivo” de A. Comte foi uma secularização moderna do milenarismo, que sofreu o trânsito da Mecânica Clássica para a Mecânica Quântica e viu no séc. XX a ciência e a técnica do “terceiro reino” da humanidade ao serviço das maiores guerras da história. Nas duas gerações após a Segunda Grande Guerra, grandes transformações mudaram a sociedade humana em todas as expressões da sua vida, sob a dinâmica da ciência e da tecnologia, que rasgou uma imagem nova de mundo a partir dos elementos mais simples da natureza e da vida, submetidas à flecha do tempo irreversível²²². As constantes da Física Clássica tinham evidenciado a sua incapacidade para uma correcta distinção entre o futuro e o passado e, por isso, a Mecânica de Newton, presa desta impossibilidade de distinguir estas duas direcções do tempo, ficou-se pela concepção de um tempo simétrico e reversível, onde jamais é possível saber se nos tornamos mais velhos ou mais novos²²³. Os sistemas polarizados pelo princípio da conservação da energia e da matéria não atenderam, como fazem os chamados “sistemas dissipativos”, ao facto de um estado dinâmico só se poder manter se a sua perda de energia for compensada por uma entrada energética desde fora, isto é, se à entropia ou degradação da energia se seguir a neguentropia compensadora, numa sucessão temporal irreversível. A vitória temporária da neguentropia sobre a degradação da energia é sobremaneira palpável nos seres vivos, dado que um sistema biológico só se pode construir na sua ordem interna e temporariamente afirmar contra a desordem entrópica, que o habita. O crescimento vitorioso da neguentropia gera níveis de ordem entre os quais está a consciência da própria entropia. Só a partir do salto neguentrópico dado pela consciência humana foi possível descobrir a entropia, investigá-la, construir o seu discurso e a conceber a vitória sobre ela. Chamou-se “temporalidade forte” à da irreversibilidade e imprevisibilidade da evolução no plano microscópico orientado de tal modo para o futuro que, após a selecção, desaparece a memória do estado antecedente, como opina o biólogo e Prémio Nobel M. Eigen: “A temporalidade ‘forte’ e a unicidade histórica desta evolução

²²² E. KLEIN/M. SPIRO, Hrsg., *Le Temps et sa Flèche* ² (Paris 1995) *passim*; I. PRIGOGINE, *La Fin des Certitudes, Temps, Chaos et les Lois de la Nature* (Paris 1996) 9-16, 65-84, 85-101, 125-224.

²²³ P. COVENEY/R. HIGHFIELD, *Anti-Chaos. Der Pfeil der Zeit in der Selbstorganisation des Lebens* (Reinbeck 1992) 61.

baseada na selecção assentam na irreversibilidade da sequência das mutações, que se realizam na esfera microscópica. O caminho histórico da evolução é determinado por oscilações na zona microscópica, portanto por acontecimentos elementares, que se não podem prever em pormenor. A falta de rigor da Mecânica Quântica e a complexidade das fases da evolução são responsáveis por esta indeterminação”²²⁴. Nesta história irreversível e neguentrópica surgiu a fulguração mais espantosa e complexa da evolução: o cérebro humano. Com mais de cem mil milhões de células nervosas, o cérebro humano pode estabelecer articulações possíveis entre neurónios em número superior ao dos átomos de todo o universo²²⁵. Esta é a estrutura gigantesca da base físico-biológica do nosso pensar, cuja intencionalidade diaspórica galga a distância do passado e do futuro de uma realidade marcada desde o impulso inicial pela relação entropia-neguentropia. Nesta realidade de fulgurações irreversíveis até ao cume da evolução que é o cérebro humano, inscreve-se a vocação de todo o homem para o “reino da liberdade” em que ele, além de ser parte da natureza, está por vocação perante ela, como o seu guardião e pastor, velando por todas as suas esferas desde a individual (egocêntrica), a do grupo imediato (plesiocêntrica), a da etnia (etnocêntrica), a da humanidade (antropocêntrica), a dos animais capazes de sofrimento (patocêntrica), a dos seres vivos (biocêntrica) e a da natureza (fisiocêntrica)²²⁶. Por isso, a actividade científico-técnica é primariamente uma participação responsável na natureza e na vida e não a sua substituição e destruição. Apesar de K. Popper não pretender dar qualquer resposta em sentido ontológico na obra “O Eu e o Cérebro”, que escreveu de parceria com John C. Eccles, ele não deixa de acentuar a dimensão autotélica da vida humana, que a distingue da utilidade da simples máquina: “...Consideramos valiosa a vida humana, apesar do super-povoamento, que é o mais difícil de todos os problemas sociais do nosso tempo. Nós respeitamos até a vida de um assassino”²²⁷. Este respeito confessado por K. Popper, transposto para a “temporalidade forte” da evolução irreversível e imprevisível, é o da razão onto- e heterocêntrica, extática, diaspórica na sua saída de si para a realidade da natureza e da vida, que acontecem diferenciando-se. Esta êxtase da razão

²²⁴ M. EIGEN, “Evolution und Zeitlichkeit” in: H. GUMIN/H. MEIER, Hrsg., *Veroeffentlichungen der Carl Friedrich von Simens Stiftung. Die Zeit, Dauer und Augenblick* ³ (Muenchen 1992) 51.

²²⁵ G. SEIBT, *o.c.* 408.

²²⁶ G. ALTNER, *Leben in der Hand des Menschen. Die Brisanz des biotechnischen Fortschritts* (Darmstadt 1998) 51 ss.

²²⁷ K. R. POPPER/J.C. ECCLES, *Das Ich und sein Gehirn* ⁸, Uebers (Muenchen 1989) 23.

é ilimitadamente relacional, sem as fragmentações, que cortam as articulações intersistémicas, nem as exclusões, que motivam o esquecimento da natureza e da vida. Além de extática e relacional, a nova razão purifica-se da cegueira e insensibilidade fria, que assinalaram o império da razão manipuladora, para se tornar “perceptiva”, “receptiva” e sensível ao assombro de uma realidade enigmática e fulgurante em processo. Desta experiência de assombro, repassada de veneração e de respeito, como em A. Schweizer e H. Jonas, desponta de novo o perguntar filosófico, que a “docta ignorantia” inerente a todo o assombro mantém extático, relacional e acolhedor²²⁸. A “temporalidade forte” ascende ao cume da razão heterocêntrica, cujo presente aberto ao passado espera uma configuração do futuro, que seja também resposta à novidade que chega. Por isso, a capacidade humana de pensar o futuro articula-se ao modo como vive o passado, está no presente e foge à ambiguidade do progresso sustentado pelo ardil lógico da vontade de poder, programadora de futuro e caracterizada pela amnésia da alteridade histórica da natureza e da vida, como ressalta desta leitura do “terceiro reino” segundo o ideal da idade positiva de Comte: “No próximo século, viveremos uma revolução científica ainda em largo avanço, pois nós realizaremos o trânsito e não só despojaremos a natureza dos seus misérios mas seremos os seus dominadores”²²⁹. Para este milenarismo de domínio, o fim do séc. XX abriu apenas a porta aos desenvolvimentos fascinantes da próxima época: “Nós encontramos agora na transição do amador de xadrez para o grande mestre, do observador para o condutor da natureza”²³⁰. Para esta sublimada idade positiva, as três colunas da ciência moderna são a matéria, a vida e o espírito, explicados no séc. XX, quanto aos seus princípios fundamentais, por três revoluções: a quântica, a biomolecular e a do computador. Na revolução quântica, em que a matéria é descontínua e reduzida a partículas, que são simultaneamente ondas e corpúsculos, pode abrir-se no primeiro século do novo milénio a porta à possibilidade de governarmos “quase a nosso bel-prazer” novas formas de matéria²³¹, de avançarmos até às estrelas e de realizarmos uma civilização planetária²³². A revolução biomolecular decifra o código genético, vence o cancro, repara os genes,

²²⁸ M. B. Pereira, “Do Biocentrismo à Bioética ou da Urgência de um Paradigma Holístico” in: *Revista Filosófica de Coimbra* 1 (1992) 30-31.

²²⁹ M. KAKU, *Zukunftsvisionen. Wie Wissenschaft und Technik des 21. Jahrhunderts unser Leben revolutionieren, Uebers.* (Muenchen 1998) 22.

²³⁰ ID., *o.c.* 23.

²³¹ ID., *o.c.* 20.

²³² ID., *o.c.* 349-379.

descobre possivelmente o elixir da eterna juventude e permite ao homem exercer o papel de divindade, desenhando os filhos, praticando a clonagem e inaugurando a genética de um novo mundo admirável ²³³. A revolução do computador, depois de espalhar inteligência artificial por habitações, automóveis, cartões de crédito, etc., povoará a terra de calculadoras invisíveis e entre si comunicantes de tal modo que o planeta aparecerá revestido por uma epiderme electrónica em constante actividade ²³⁴. Habitantes da terra serão também máquinas pensantes ²³⁵, robots programados, falantes ²³⁶, com sentimentos ²³⁷, com consciência ²³⁸, que disputarão os lugares de trabalho dos próprios homens, que, além de parecerem excedentários, se sentirão ameaçados pela invasão da sua esfera provada pela censura e pela onnipresença da escuta. A este perigo acresce um segundo, que é “a possibilidade muito real” de a sociedade se poder cindir ainda com maior dureza em “proprietários da informação” e “proletários da informação”, com a decorrente unilateral repartição do bem-estar ²³⁹. Finalmente, para responder à morte final do nosso universo, surge o quarto pilar da Ciência da Natureza, que é o “contínuo espaço-tempo” manipulável por muitas civilizações, o que lhes possibilitaria viajar para outro universo ²⁴⁰ e, portanto, auto-salvar-se.

Ao lado deste milenarismo quântico, biomolecular e electrónico, a revolução digital prevê um super-computador, que excederá a inteligência humana, e uma multiplicidade de implantações neuronais, que poderão aumentar consideravelmente a capacidade da percepção visual e acústica, da memória e do pensamento lógico. As máquinas exigirão por si mesmas a posse da consciência e abrir-se-á o debate sobre a consciência e a dignidade da “máquina” em que participarão activamente os computadores inteligentes e os homens auxiliados por neuro-implantações. Finalmente, em finais do séc. XXI acontecerá um novo salto na evolução em que homens e máquinas se fundirão, sendo inevitável a pergunta pelo que restará do “Homo Sapiens” da natureza ²⁴¹.

²³³ ID., 263-289.

²³⁴ ID., o.c. 61-90.

²³⁵ ID., o.c. 91-97.

²³⁶ ID., o.c. 102-103.

²³⁷ ID., o.c. 112-115.

²³⁸ ID., o.c. 116-119.

²³⁹ ID., o.c. 144.

²⁴⁰ ID., o.c. 415.

²⁴¹ Cf. R. KURZWEIL, *Homo Sapiens. Leben im 21. Jahrhundert. Was bleibt vom Menschen?*, Uebers. (Koeln 1999) passim.

A realidade quântica e biomolecular vela-se nos próprios sinais temporais da sua manifestação ²⁴² e, por isso, não se identifica com o dito e o construído em equações e em construções da ciência e da técnica, que, em vez de participarem na natureza e na vida servindo-as, as reduzem ao domínio da sua exploração, manipulando-as. Sob esta ameaça, que retira à realidade toda a densidade, desponta no homem o medo de um condenado à morte, que não pode habitar na cadeia das ideias claras e distintas, que se torna cárcere e não reino da liberdade. Se o excesso de clareza amedronta os humanos pela exclusão do que existe sem o seu domínio e, portanto, pela auto-exclusão, também o obscurantismo irracional se tornou alfofre de manipulações e de dependências no final do segundo milénio. De facto, o “demónio apocalíptico” apareceu pintado nos muros de seitas e de vários cultos, a viragem mágica do milénio atemorizou homens incultos e cultos, relógios monumentais no cimo de edifícios, como na estação central de Zuerich, contavam as horas, que faltavam para o fim do milénio, pregadores evangélicos traziam no pulso o relógio do milénio, os computadores, por uma avaria, recusar-se-iam simbolicamente a aceitar o ano 2000 e, aqui ou além, uma desordem maior ou menor despertaria recordações de imagens apocalípticas. Embora tivessem proliferado cenas do imaginário apocalíptico como catástrofes várias, uma terceira guerra mundial, uma chuva de meteoritos, o fim do mundo em Agosto (Nostradamus), foi o cenário real das guerras de hoje, das multidões de refugiados, da ruptura das estruturas sociais, dos fenómenos de decadência, dos fundamentalismos políticos e religiosos, que desencadeou em muitos homens medos e crises, que os tornaram receptivos às receitas irreais de salvação preparadas por seitas, cultos e novos movimentos religiosos contra o medo do fim do mundo. Embora não acontecesse qualquer verdadeira libertação, dos rituais e exercícios sugestivos de tais receitas ficou a dependência, o controle da consciência, o sacrifício da liberdade e a construção de uma identidade de seita ²⁴³. Por isso, movimentos teosóficos e esotéricos pintam enormidades e é com imagens de horror que se descreve o trânsito da época dos Peixes para a feliz idade do Aquário ²⁴⁴. Para muitos crédulos, a terra iria perder o equilíbrio, o seu eixo deslocar-se-ia, sobreviriam mudanças de clima, inundações e outras catástrofes, que destruiriam extensas partes da terra ²⁴⁵. Para outros, o fim próximo do

²⁴² Cf. B. d'ESPAGNAT, *Le Réel voilé. Analyses des Concepts quantiques* (Paris 1994).

²⁴³ H. STAMM, “Apokalyptisches Fieber an der Schwelle zum 3. Jahrtausend” in: E. HALTER/M. MUELLER, *o.c.* 41.

²⁴⁴ M. B. PEREIRA, “Modernidade, Fundamentalismo e Pós-Modernidade” in: *Revista Filosófica de Coimbra* 2 (1992) 237 ss.

²⁴⁵ H. STAMM, *o.c.* 42.

mundo seria assinalado por uma loucura apocalíptica, que arrastaria a suicídios colectivos e a massacres, já acontecidos parcialmente em 1978 e sobretudo na década de 90. Centenas de comunidades de crentes convencidas do fim iminente esperavam uma purificação geral e uma rápida libertação da prisão terrena, concentrando-se para tal na vida do Além e desenvolvendo um desejo típico de morte. Movimentos neo-pagãos como “ordens germânicas”, “grupos de Druidas”, círculos xamanísticos, movimentos biocêntricos, grupos extremistas de defesa dos animais, etc. transfiguram os mitos germânicos primitivos, vêm no Cristianismo as raízes da decadência civilizacional, intitulam-se pagãos e invocam os deuses Wotan e Gaia. Os neo-pagãos estão convencidos de que a doutrina cristã reprimiu a fé germânica primitiva, acusação que Hitler movera aos judeus para justificar o holocausto ²⁴⁶.

Com os efeitos que exerce sobre o psiquismo e o desenvolvimento da personalidade dos crentes, o medo do fim do mundo torna-se o melhor instrumento de indocinação e de lavagem do cérebro dos grupos dos fins dos tempos. O controlo da consciência destrói o sentimento de auto-estima dos crentes e alimenta a fantasia da onipotência naqueles, que se convencem de pertencer ao número dos eleitos. O desejo de morte em muitos que esperam um fim iminente do mundo, afasta-os dos problemas do quotidiano em que já não vale a pena investir e introdu-los num mundo aparente, oposto e jamais integrável na realidade em que até agora habitaram, sacrificando a esse mundo aparente os próprios bens materiais. Para grande parte das seitas, cultos e comunidades neo-religiosas, que esperavam na viragem do milénio o acontecimento definitivo das suas vidas, uma desilusão apocalíptica pode desencadear uma crise profunda de sentido ou um drama colectivo da seita, que é necessário relativizar quanto à sua extensão, pois o ano 2000 não tem qualquer significado nos calendários judeu, maometano, hindú, japonês ou chinês.

Só pela libertação de medos e de pretensas forças ocultas pôde a ciência responder a enigmas, que intrigavam o homem e contribuir para o advento do reino da liberdade. Por isso, a liberdade científica tem a dupla face de libertação e de participação activa na construção do jardim do humano a partir de possibilidades oferecidas e não criadas ex nihilo pelos cientistas. Olvidar as possibilidades da natureza e da vida é esquecer as raízes e tornar impossível uma resposta científica, que permanecesse fiel, no ângulo da sua especialidade, aos rastros e sinais, que vêm porventura das raízes do universo ²⁴⁷ na lenta preparação de uma realidade fáctica e plena de

²⁴⁶ ID., *o.c.* 48.

²⁴⁷ Cf. R. BREUER, *Das anthropische Prinzip. Der Mensch im Fadenkreuz der Naturgesetze* (Frankfurt/M. – Berlin – Wien 1984) passim.

possibilidades num tempo irreversível, onde o homem deve habitar com a vibratibilidade plena dos seus sentidos e o cuidado solícito da sua inteligência. Porém, como o homem, também a natureza e a vida estão ameaçadas por um processo de des-realização, que as pode transformar em vítimas. Com o abandono das condições de origem da nossa finitude, que nos põem a caminho e interpelam o nosso pensamento e acção, a árvore do conhecimento devorou progressivamente a árvore da vida. Esta fuga às raízes atravessa toda a informação racional, transparente e circulante saída da investigação e da técnica dos três grandes fundadores da Informática – N. Wiener, J. von Neumann e A. Turing – que promoveram um tipo de gnose pura, trans-corpórea e dessubjectivada a chave última do governo do mundo e a estrutura lógica comunicacional, vencedora da inanição da entropia²⁴⁸. Quando o sujeito natural, vivo e humano foi abolido e substituído pela “argila do séc. XX”, que é o electrão, o espírito ficou reduzido a uma forma comunicável, electronicamente transmissível e circulante, que, ao mesmo tempo, anunciava o funeral do “homo sapiens”, correndo sobre as raízes a cortina do esquecimento.

Em 1988, ainda na guerra fria e após ter dirigido na década de 1970-1980 o “Instituto M. Planck para a Investigação das Condições de Vida do nosso Mundo científico-técnico” de Starnberg, C. F. von Weizsaecker publicou uma obra, que intitulou *Mudança da Consciência*, a fim de sintetizar a resposta à pergunta angustiante, se nós teríamos ainda futuro. O espectro desta pergunta envolvia o tema da Economia, da natureza, da paz e da consciência. Quanto à situação económica, a desilusão era na altura maior do que a esperança, dado o desequilíbrio na distribuição de bens, o crescimento da população, que devorava o crescimento da produção, o mal-estar social e tentativas violentas de solução, a doença e as guerras, que tornavam negro o futuro do mundo. Quanto à natureza, que precede historicamente a existência dos homens, lembra o autor que nas décadas mais recentes os intelectuais das nações industrializadas atemorizaram os homens com a possibilidade de a técnica destruir a natureza e com ela a base primeira da nossa existência e da nossa memória. Relativamente à paz, confessava C. F. von Weizsaecker em 1988 que se adensava o cenário terrífico de uma próxima guerra aniquilar a humanidae e toda a natureza viva. Neste contexto, só uma mudança da consciência com a decorrente visão diferente da Economia, da natureza e da paz entre os homens poderia inverter a marcha para o abismo. De facto, “a mudança da consciência está hoje a caminho. Chegará ela a tempo e com profundidade suficiente?”²⁴⁹. A mudança de consciência, que articule a

²⁴⁸ M. B. PEREIRA, Informática, *Apocalíptica e Hermenêutica do Perigo*, 17 ss.

²⁴⁹ C. F. von WEIZSAECKER, *Bewusstseinswandel* (Muenchen/Wien 1988) 15-17.

fidelidade às raízes a uma nova Economia, a um futuro pacífico, exige no plano concreto a internacionalização efectiva da paz, uma ordem jurídica mundial, a protecção internacional do ambiente, uma cultura mundial mais ascética e a derrogação da instituição da guerra ²⁵⁰. Cinco anos depois, o quarto princípio da declaração do “ethos mundial” assinada em Chicago afirmava que o consenso ético exigia uma mudança de consciência, como C. F. von Weizsaecker já havia proposto para a Economia, a Política e a Física. Antes do fim do segundo milénio, é o “ethos mundial” investigado nas suas relações com as Ciências Humanas e da Natureza ²⁵¹, tendo por fundo os acontecimentos da década de 90: o desmoronamento do Comunismo, a globalização de muitos domínios da vida, a dilatação do poder dos meios de comunicação social, o domínio tentacular da Economia, os “saltos quânticos” da Biotecnologia, a mudança do clima, o processo da unificação europeia, o papel das religiões, o choque de culturas, o crescimento da corrupção e da criminalidade, de modo alarmante entre crianças e jovens, a desorientação em questões de moral e de configuração da vida, e ao mesmo tempo, uma nova consciência de valores ou, pelo menos, um desejo de valores. Neste caminho, que se afigura de mudança, desponta um horizonte global para o pensamento e a acção, que requer, por seu lado, uma orientação ética, a que já procurou responder o encontro de Chicago de 1993. Agora, é a rede da interdisciplinaridade científica, que, após o acordo quanto a valores comuns, ideais e atitudes de fundo vindos da troca de memórias dos povos, espera da Filosofia uma reflexão racional intensa sobre o “ethos universal”, da Pedagogia a comunicação deste “ethos”, do campo praxístico da Política, da Economia e do Direito a incarnação significativa de tal consenso global, das Ciências da Natureza o estudo da condição natural do homem, a que chegou uma evolução de quinze mil milhões de anos, das experiências históricas e respectivas imagens de homem o acesso da sensibilidade a valores fundamentais, como é o caso exemplar da arte ²⁵².

O sentido simbólico de “reino de mil anos”, de jardim do humano, de eutopia, que é outro nome de “novo céu e nova terra”, reaparece no fim do segundo milénio como ethos ou morada dos homens, onde a memória da vítima deve presidir à justiça dos mortais, à recuperação da natureza e da vida, à releitura da história humana e à luta contra toda a des-realização por onde se infiltra o infortúnio dos homens.

²⁵⁰ ID., *o.c.* 21.

²⁵¹ H. KUENG/K.-KUSCHEL, Hg., *Wissenschaft und Weltethos* (Muenchen/Zuerich 1998).

²⁵² ID., *o.c.* 14-15.