

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 4 • N.º 8 • OUTÚBRO 95

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *A Crise do Mundo da Vida no Universo Mediático Contemporâneo*

AMÂNDIO AUGUSTO COXITO - *Luís A. Vernei e J. Locke: Linguagem e Comunicação*

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO F. SILVA - *Problemas da Hermenêutica Prática*

HANS-ULRICH HOCHÉ - *Universal Prescriptivism Revised; or: The Analyticity of the Golden Rule*

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA - *A propósito da Formação de Professores - Notas para um Debate*

J. NEVES VICENTE - *Educação, Diálogo, Crítica e Libertação na Acção e no Pensamento de Paulo Freire*

A CRISE DO MUNDO DA VIDA NO UNIVERSO MEDIÁTICO CONTEMPORÂNEO

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

Crise sem tradição não tem raízes nem solo, tradição sem crise está morta e consumada. No mal-estar da crise, cuja negatividade semeia o sofrimento da perda, anuncia-se já a positividade do novo, que chega. Da crise da Metafísica Racionalista dos sécs. XVII e XVIII nasceu a Filosofia Transcendental de Kant centrada no sujeito puro, como da crise das ciências europeias, que se autonomizaram do sujeito humano, surgiu uma Filosofia do Mundo da Vida, que era para E. Husserl o novo rosto da Fenomenologia da década de 30. Da crítica do modelo husserliano de Fenomenologia proveio não só a Ontologia Fenomenológica de Heidegger mas também a nova Fenomenologia Francesa, interessada na visibilidade do invisível, no aparecimento do inaparente, nos vestígios do Outro, no fenómeno saturado ou no apelo, que nos vem de fora. O recurso ao trans-subjectivo, à realidade velada, ao processo cósmico fulgurante e surpreendente pela sua biodiversidade está também patente em físicos e biólogos, que pensam o enigma do ser físico e da vida. Por isso, não basta a fórmula «do vivido ao pensado» mas é necessário repensar a actualidade do trinómio «esse, vivere et intelligere», que a tradição neoplatónica nos legou e que serve de leitura filosófica das velhas metáforas de dança cósmica, de «*theatrum mundi*» e de casa do homem (ecúmena) — antecedentes históricos de «mundo da vida». À ameaça nuclear, às catástrofes ecológicas e às possibilidades de holocausto genético vindas da Biotecnologia soma-se hoje o perigo do mundo cibernético povoado de máquinas, cujo objectivo é assegurar a omnipresença de uma informação veloz como a luz, controlar e vigiar o intercâmbio e o comércio humanos, brindando-os com a criação autónoma da «realidade segunda» do mundo das imagens ou da idiosfera. Deste modo, o mundo do homem em que ele é, vive e pensa, é substituído por um meio técnico da informação circulante e do olhar vigilante, cuja velocidade e domínio geradores da

imobilidade e da passividade do homem são hoje estudados pela Dromologia. Pela circulação técnica de imagens terroríficas segundo a visão de «1984» de Orwell ou de imagens de prazer de um mundo admirável à H. Huxley, o homem é igualmente despojado da sua autonomia, do seu poder de ler e de reflectir, das suas concepções pessoais, da sua história concreta e do seu mundo — numa palavra, da sua capacidade de ser, de viver e de pensar¹. As análises do universo mediático, que da Dromologia nos chegam, insistem na proposta de um modelo de homem condenado à imobilidade, à estática, à inércia e à deficiência: «O deficiente, que hoje passeia no seu carro — uma obra tecnológica admirável — é um pioneiro, pois o nosso futuro é sermos inválidos equipados com próteses»². A necessidade de realizar tudo o que é tecnicamente possível e em que M. Heidegger viu a consumação da Metafísica, é a morte das possibilidades reais da natureza, da vida e do homem, o aviltamento da dignidade, que não é só humana mas está repartida de modo análogo pelas mais díspares regiões da natureza e da vida. Deste reconhecimento provém o distanciamento, que permite a crítica da tecnocracia e do seu ideal de monopólio absoluto, que inevitavelmente coage o homem a uma nova menoridade social com o estancamento das raízes da vida humana, a destruição dos fundamentos éticos do seu habitar e a interrupção dos «processos espirituais» e das «relações sociais», que revelam valiosa a vida humana³.

Neste contexto, é necessário repensar teórica e praticamente o mundo da vida dentro do trinómio «esse, vivere et intelligere», valorizando a mediação pelos resultados científicos e sem esquecer o poder sugestivo de grandes expressões, que disseram o mundo das nossas possibilidades como espaço de jogo e dança, «*theatrum mundi*» e casa do mundo habitado ou ecúmena e foram alvo de interpretações antitéticas na Modernidade secularizada (I). O contributo de H. Husserl para uma filosofia do mundo da vida, apesar de epocal e clássico, tem limites óbvios, apontados de modo especial pela Fenomenologia Francesa, que abriu o espaço do invisível, do ser, da alteridade, da transcendência na imanência, do fenómeno saturado, do apelo e da promessa (II). Por contraste, na exploração cibernética e comunicacional da «*machina mundi*» o ser, a vida e o pensamento são sacrificados à idiossincrasia ou dança das aparências, que

¹ N. POSTMANN, *Wir amuesieren uns zu Tode, Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie*⁵, Übers. (Frankfurt/M. 1985) 7-8.

² M. JAKOB-P. VIRILIO, *Aussichten des Denkens* (Muenchen 1994) 136.

³ Cf. N. POSTMANN, *Das Technopol. Die Macht der Technologien und die Entmündigung der Gesellschaft*, Übers. (Frankfurt/M. 1991) 10 ss.

é também desaparecimento contínuo, a cujo fluxo se expõe, passivo e imóvel, o espectador como multi-deficiente do teatro cibernético. A Biologia Filosófica de H. Jonas e a dinâmica educacional orientada pela eliminação da violência de K. Popper são respostas paradigmáticas à desconstrução da vida da Cibernética e à imobilidade da Dromologia (III).

I

A expressão «do vivido ao pensado» com que hoje se encima didacticamente um programa liceal de filosofia, se evoca a fórmula neoplatónica «esse, vivere et intelligere», também a empobrece, ao situá-la no passado e ao silenciar a dimensão ontológica reivindicada no séc. XX, v.g., pela reflexão filosófica de especialistas da Microfísica e da Biologia, por críticos da Fenomenologia de Husserl e pela Ecologia. A um objector, que proclamava a imperfeição de «esse» reduzido a mero resíduo da abstracção das perfeições «vivere et intelligere», respondeu Tomás de Aquino em *De Potentia*, q.7, a.2, ad 9, que o ser é o mais perfeito entre todos os níveis da realidade, porque é a «actualidade de todos os actos e, por isso, a perfeição de todas as perfeições» — resposta em que permanece ainda viva a experiência da festa. De facto, na concepção tomista do ser como acto uno, verdadeiro, bom e belo repercute-se a experiência humana da festa, que celebra o excesso e a riqueza existencial da afirmação global de sentido na convicção de que tudo o que é, é bom e de que é bom e vale a pena existir, apesar do sofrimento, da violência e da morte. Atravessaram os séculos sinais e restos da força originária da festa celebrada na plenitude da religiosidade mítica como o banquete, o rito dionisíaco do vinho, o sentido comunitário, que não permite separações, divisões, exclusões ou ódios no tempo festivo, o diálogo aberto como jogo desconhecido do quotidiano interesseiro, a música libertadora do fardo surdo da vida de trabalho e a dança como tradução expressiva e consumação da festa⁴. Quando hoje a Física Nuclear usa a linguagem do jogo e da dança das partículas, a Biologia define a vida como actividade lúdica original e a Filosofia prefere ver no pensamento o jogo de uma actividade dialógica e não apenas a actividade silenciosa de medir o peso das coisas (pensar), o «esse, vivere et intelligere» recoloca-se na órbita da festa, que sem o júbilo do ser expresso em símbolos, poesia, canto, dança e encontro participativo seria incompreensível.

⁴ Cf. K. KERENYI, *Die antike Religion. Neue Ausgabe* (Duesseldorf/Koeln 1952) 45 ss.

J. B. Lotz, um dos discípulos de M. Heidegger, que mais profundamente confrontou a concepção de ser de Tomás de Aquino com a do filósofo de Freiburg ⁵, incluiu no seu último curso ministrado na Universidade Gregoriana de Roma uma leitura do jogo da evolução dentro da sua concepção de Ontologia. Na sequência da apropriação da diferença ontológica realizada por M. Mueller, colega de J. B. Lotz no Seminário de Heidegger ⁶, J. B. Lotz depositou na diferença entre ser e essência a possibilidade de o ser avançar de uma essência para outra mais perfeita, procedendo a espécie nova «da plenitude do ser, que abrange a totalidade das espécies e estava latente na essência dos sendos precedentes e, por isso, pôde transcendê-los». Porém, jamais a plenitude absoluta do ser se realiza totalmente, dada a sua permanente vinculação à série de saltos inumeráveis ou de essências sucessivas ⁷.

O primado da actualidade e da presença na leitura tomista do acto (ἐνέργεια) e da potência (δύναμις) aristotélicos socorreu-se da limitação da potência para a génese do ser finito, cuja temporalidade, porém, requer um aprofundamento do jogo de possibilidades da finitude sempre em excesso sobre a facticidade acontecida. Neste contexto, para a interpretação ricoeuriana do acto e da potência, a *energeia*, que os latinos traduziram por *actualitas*, designa globalmente aquilo em que nós efectivamente somos e que não deve ser sincopado das suas possibilidades como acontece com a ideia limitativa de facticidade, a fim de se manter intocado o fundo energético e dinâmico, onde se enraíza o agir e o padecer do homem. Há contudo uma tensão entre potência e efectividade, que parece a Ricoeur essencial na ontologia do agir e que se afigura apagada na equação entre *energeia* e *facticidade*. «É contudo desta diferença entre *energeia* e *dynamis*, como do primado da primeira sobre a segunda, que depende a possibilidade de interpretar conjuntamente o agir humano e o ser como acto e potência» ⁸. Por isso, P. Ricoeur contestou a posição de E. Levinas segundo a qual a Ética se deve construir sem Ontologia sob o pretexto de esta ser totalitária. Ora, a ideia de ser não se esgota numa representação sinóptica, virtualmente totalitária e fechada sobre o eu, que o Outro deveria destruir, porque ela, para além do acto, tem a abertura da potência e, se esta Ontologia abortou historicamente, é sempre possível

⁵ Cf. J.-B. LOTZ, *M. Heidegger und Thomas von Aquin* (Pfullingem 1975).

⁶ M. MUELLER, *Existenzphilosophie in geistigen Leben der Gegenwart*³ (Heidelberg 1964) 43-48, 60-80.

⁷ J.-B. LOTZ, *Von Liebe zu Weisheit, Gruendstroemmung eines Lebens* (Frankfurt/M. 1987) 56.

⁸ P. RICOEUR, *Soi-même comme un Autre* (Paris 1990) 365.

renová-la, a exemplo do *conatus* de Espinosa, do dinamismo leibniziano ou do pensamento de Schelling⁹.

No campo da Ciência, W. Heisenberg usou o termo aristotélico *dynamis* ou *potentia* para exprimir a «espontaneidade das relações de indeterminação» da Microfísica, acentuando que doravante se têm de exprimir em fórmulas matemáticas não os «acontecimentos objectivos» mas «as probabilidades de aparecimento de certos acontecimentos», não «o acontecimento fáctico» mas a sua possibilidade¹⁰. Fiel ao princípio de indeterminação, P. Jordan escreveu que «natura facit saltus» e, por isso, os processos mais finos da Física são «saltos quânticos» espontâneos e objectivamente indeterminados, onde se condensa a forma geral do acontecer. Da espontaneidade da realidade física à da vida há um crescimento real, que prolonga o segredo imprevisível da desintegração concreta do átomo e a atmosfera misteriosa do reino da Microfísica¹¹. Já Max Planck se havia interrogado em 1937 quanto ao significado das constantes universais usadas como pedras de construção da Física, isto é, se elas se reduzem a meras criações do espírito do investigador ou se possuem um valor real independentemente da inteligência do homem. O facto de toda a mensuração física se poder reproduzir significa, para Max Planck, que o seu resultado não depende apenas da individualidade, do lugar, do tempo e das circunstâncias do operador e que, portanto, algo existe «fora do observador» e justifica a pergunta «por uma causalidade real subjacente de facto ao observador»¹². Este mundo real e autónomo, que se estende incomensuravelmente para além da terra e a que não temos acesso directo mas só mediante sensações e medidas, esbate o egocentrismo e desperta no homem sentimentos de pequenez e de impotência ou uma nova forma de admiração e de espanto não só através «da existência e da grandeza das partículas elementares constitutivas do grande mundo na sua totalidade» mas também do «plano único», que rege essas partículas ou da «legalidade universal, para nós até certo ponto cognoscível», que domina

⁹ ID., «J'attends la Renaissance» in: *Autrement, À quoi pensent les Philosophes* 102 (1988) 180-181.

¹⁰ W. HEISENBERG, «Die Plancksche Entdeckung und die philosophischen Grundfragen der Atomlehre» in: ID., *Schritte ueber Grenzen, Gesammelte Reden und Aufsaetze*⁶ (Muenchen-Zuerich 1984) 29.

¹¹ P. JORDAN, «Die weltanschauliche Bedeutung der modernen Physik» in: H.-P. DUERR, Hrg., *Physik und Transzendenz. Die grossen Physiker unseres Jahrhunderts ueber ihre Begegnung mit dem Wunderbaren* (Muenchen 1986) 207-227.

¹² MAX PLANCK, «Religion und Naturwissenschaft» in: H.-P. DUERR, *Physik und Transzendenz* 30-31.

todos os processos da natureza. Esta admiração, desde os Gregos raiz da filosofia, não tem por objecto as leis, que o homem imporia à natureza, mas o universo, que as transcende e, por isso, na leitura de Max Planck, Kant não ensinou que o homem prescreve simplesmente à natureza as suas leis mas apenas que o homem, «ao formular as leis da Natureza, lhes acrescenta também algo de si próprio», pois, de contrário, seria ininteligível que Kant se sentisse externamente impressionado e experienciasse a mais profunda veneração perante o céu estrelado¹³. Uma viragem realista na leitura de Kant não é um episódio fortuito caído da pena de Max Planck, porque o criador da Mecânica Quântica era kantiano no ponto de vista filosófico¹⁴ e ousara uma interpretação diferente da professada pelo Neo-kantismo do seu tempo, na esteira de M. Heidegger, que defendera em Davos (1929) perante E. Cassirer uma leitura ontológica da *Crítica da Razão Pura*, tema central do seu livro *Kant e o Problema da Metafísica* (1929)¹⁵. Após a publicação em 1941 do trabalho de K. Lorenz *A Doutrina de Kant e o Apriori à luz da Biologia Contemporânea*, Max Planck confessou-lhe por carta a sua satisfação pelo pleno acordo de perspectivas entre eles quanto à relação entre mundo fenomenal e real, apesar da diferença dos campos de investigação¹⁶. Também o físico W. Pauli chegou às mesmas conclusões de K. Lorenz não através de uma reinterpretação das formas a priori de Kant mas das ideias platónicas, que, uma vez repassadas de mutabilidade, podem corresponder a uma natureza em processo de mutação¹⁷.

A Ciência da Natureza aparece separada da realidade última, no pensamento de Sir James Jeans, como as sombras da caverna de Platão do reino da luz, embora a Matemática Pura sirva neste caso de ponte levadiça. Enquanto sombras projectadas pela realidade oculta, os fenómenos da Física têm estrutura matemática com regras de jogo semelhantes,

¹³ ID., *o.c.* 33-34.

¹⁴ C. LIESENFELD, *Philosophische Weltbilder des 20. Jahrhunderts. Eine interdisziplinäre Studie zu Max Planck und Werner Heisenberg* (Wuerzburg 1992) 31-125.

¹⁵ M. B. PEREIRA, «O Regresso do Mito no Diálogo entre E. Cassirer e M. Heidegger» in: *Revista Filosófica de Coimbra* 7 (1995) 57 ss.

¹⁶ K. LORENZ-F. KREUZER, *Leben ist Lernen, Von Immanuel Kant zu Konrad Lorenz, Ein Gespräch ueber das Lebenswerk des Nobelpreistraegers*³ (Muenchen/Zuerich 1984) 60; K. LORENZ, *Die Rueckseite des Spiegels, Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*⁸ (Muenchen 1985) 35. Cf. M. B. PEREIRA, «O Sentido de Fulguração na Gnosiologia Biológica de Konrad Lorenz» in: *Revista da Universidade de Aveiro* 3 (1986) 57.

¹⁷ W. PAULI, «Die Wissenschaft und das abendlaendische Denken» in: H.-P. DUERR, *o.c.* 197-198.

no reino das sombras, às de «um jogo de xadrez..., que fosse jogado pelos intervenientes à luz do sol»¹⁸. O paradigma determinístico da máquina cede o lugar ao modelo do jogo: «As leis, a que a Natureza obedece, recordam-se menos aquelas a que obedece uma máquina em movimento do que aquelas a que um músico obedece, quando escreve uma fuga ou um poeta, quando compõe um soneto». Não são em rigor de locomotiva mas de dança os movimentos de electrões e de átomos — modelo de dança, que se deve alargar à totalidade do mundo¹⁹.

A geração de A. Einstein, de Niels Bohr e de Max Born aprendera que o mundo físico objectivo existe e se desenvolve segundo leis independentes do homem. Com a Mecânica Quântica, o observador aparece como um ser interveniente, à semelhança da assistência do futebol, cujo comportamento influi nos jogadores e no próprio jogo. Longe de cair no relativismo subjectivista, a Física Quântica articula as suas observações segundo traços invariáveis, que são indicadores de coisas, objectos e partículas. O electrão, que aparece ora como onda ora como corpúsculo, é mensagem de um mundo real exterior, que uma imagem única não exprime mas sim a complementaridade de várias²⁰. «Fenómeno» aparece em Niels Bohr como o que se observa em circunstâncias descritas com exactidão e segundo o método global da experiência, isto é, o átomo enquanto fenómeno reduz-se aos esboços ou traços, que se obtêm com o auxílio de amplificadores, são o campo de aplicação do formalismo mecânico-quântico e se descrevem, usando conceitos fundamentais diferentes mas complementares, que não firam «a descrição das propriedades fundamentais da matéria»²¹.

O físico nuclear H.-Duerr aproveitou a metáfora da rede de pesca usada por Sir Arthur Eddington em 1939 no seu livro *A Filosofia da Física* para esclarecer as relações entre o conhecimento das Ciências da Natureza e a «experiência originária de mundo». Eddington havia comparado o físico a um ictiólogo ou especialista da vida marítima, que lança a rede ao mar, arrasta-a para a terra e analisa cientificamente a captura, concluindo que todos os peixes têm mais de cinco centímetros e, além disso, guelras. Ao crítico, que lhe objectasse que há peixes com menos de cinco centímetros, que a malha da rede não podia captar, o ictiólogo responderia que não é objectivamente peixe o que a sua rede não puder captar. À rede do ictiólogo correspondem os princípios, a metodologia e os instrumentos

¹⁸ SIR JAMES JEANS, «In unerforschtes Gebiet» in: H.-P. DUERR, o.c. 50-51.

¹⁹ ID., o.c. 55.

²⁰ MAX BORN, «Physik und Metaphysik» in: H.-P. DUERR, o.c. 94-95.

²¹ NIELS BOHR, «Einheit des Wissens» in: H.-P. DUERR, o.c. 146-148.

de investigação da Física, ao lançamento e ao arrasto da rede a observação científica²². As alterações das malhas da rede ou das estruturas da abordagem científica podem permitir a captura de peixes com menos de cinco centímetros ou adequar-se a outras facetas dos fenómenos físicos, continuando ainda provável a proposição sobre a universalidade das guelras nos peixes, enquanto não for falsificada. Segundo esta metáfora, a Física não tem por objecto a realidade autêntica ou a experiência originária de mundo mas apenas «determinada projecção desta realidade» construída segundo os requisitos do método científico e passível de ser verificada por quem praticar esta metodologia rigorosa. A diferença entre a realidade e a imagem da projecção científica pode ser traduzida pela alegoria platónica da caverna²³, que tem a vantagem de acentuar os limites das proposições científicas relativamente à riqueza da nossa experiência originária, em que nós vivemos ainda «como parte integrante de uma realidade total», antes de toda a cisão sujeito-objecto e da oposição de um mundo exterior objectivamente captado ao nosso eu existencial. A projecção da «realidade física» usa redes cada mais refinadas de captura científica numa progressiva aproximação, cada vez mais rigorosa e completa, da realidade. Por isso, o electrão exige a dupla rede da partícula e da onda para se objectivar, ficando sempre limitada a opção do investigador, que não pode seguir ao mesmo tempo as duas vias de acesso²⁴. O «mundo científico» distingue-se da realidade autêntica também qualitativamente, como se vê no exemplo do ictiólogo, que não descreve o que seja um peixe mas simplesmente se concentra em certas propriedades do peixe, no caso vertente, no seu tamanho mensurável quantitativamente. Este uso da Matemática prescinde do ser dos peixes para construir uma estrutura — uma «rede», uma linguagem, um paradigma — sempre em processo de correcção por «tentativa e erro», visando uma optimização na tradução do que aparece da realidade. Por isso, a realidade influi na escolha dos paradigmas e nos esquemas do pensamento científico, porque os traz de certo modo gravados no seu seio com mais clareza do que o «David» de Miguel Ângelo estava no mármore antes de ser esculpido²⁵. Além de influir na escolha dos modelos científicos, a natureza identifica-se com as próprias probabilidades e, por isso, a observação de todos os factos do presente não consegue prever o acontecimento futuro, que é um

²² H.-P. DUERR, *Das Netz des Physikers, Naturwissenschaftliche Erkenntnis in der Verantwortung* (Muenchen/Wien 1988) 29-30.

²³ ID., *o.c.* 32.

²⁴ ID., *o.c.* 33.

²⁵ ID., *o.c.* 35.

campo de possibilidades, cuja realização se deixa apenas indiciar por determinadas probabilidades. O ser da natureza como acontecer futuro não pode ser determinado nem prefixado mas permanece de certo modo aberto, exibindo o carácter de um desenvolvimento em processo e não de um relógio mecânico. Assim, «a criação não está concluída, o mundo acontece de novo em cada momento»²⁶. Ao contrário do que acontecia nos sistemas fechados da Física Clássica, as leis probabilísticas da Mecânica Quântica não são de modo algum leis determinísticas imperfeitas mas correspondem exactamente à face de indeterminação da natureza, cujo futuro e novidade se não precontêm com rigor no momento presente: «O resultado mais importante desta discussão está no facto de o futuro doravante não ser dado nem estar contido no presente. Isto significa o fim do ideal clássico da onisciência»²⁷. Todo o sistema aberto e complexo de vida «experiencia» a diferença dos momentos do tempo e a irreversibilidade da direcção temporal, pois cada sistema existe a seu modo entre o passado já determinado e o futuro parcialmente aberto e organiza-se nesta diferença dos momentos do tempo. Por isso, na formulação de I. Prigogine/I. Stengers, «a direcção do tempo é um conceito 'originário', um pressuposto de todas as formas de vida» e, neste caso, «a diferença entre passado e futuro é um conceito pré-científico». A irreversibilidade contida nesta diferença é partilhada pelo homem, convertendo-se na «nossa integração numa experiência comum» ou na «nossa participação no universo»²⁸. Para todo o sistema aberto num tempo irreversível, o presente é indeterminado quanto ao futuro, que nele não existe, e determinado relativamente ao passado, é possível e simultaneamente real. Os enunciados das leis prováveis quantificam possibilidades e mantêm de modo estatístico a diferença entre futuro e passado e com ela a direcção temporal da realização de possibilidades, isto é, da possibilidade faz-se realidade, do futuro passado e não inversamente. Por outro lado, com a realização de possibilidades dilata-se a abertura de possibilidades, com a riqueza das formas aumenta a indeterminação do comportamento e com este as possibilidades de futuro, embora com a complexidade crescente dos sistemas suba também o índice de vulnerabilidade e de destrutibilidade. Com a complexidade da estrutura cresce a capacidade de comunicação e com esta a possibilidade de adaptação e de transformação. A evolução dos «sistemas abertos» avança para «sistemas abertos» mais complexos sem

²⁶ ID., *o.c.* 36.

²⁷ I. PRIGOGINE/I. STENGERS, *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*⁵ Uebers. (Muenchen/Zuerich 1986) 283.

²⁸ ID., *o.c.* 268.

fim previsível, o que induz a pensar que a vida é um «sistema, que se transcende a si mesmo», se abre em comunicação cada vez mais rica e variada a outros sistemas do mesmo e de diferente estrato de organização e antecipa círculos novos de possibilidades²⁹.

A reflexão sobre a Física desloca-se para o centro do mundo da vida, como escreve o físico teórico francês B. d'Espagnat, porque sem as aquisições e a problemática da Mecânica Quântica não pode o homem saber quem é nem o que é o mundo nem tão-pouco o lugar, que nele ocupa³⁰. Perante uma realidade, que se furta às redes dos nossos sistemas, o cientista sofre os limites da sua «docta ignorância», experiencia a sua própria finitude e a razão vê-se envolvida pelo mistério de um mundo em processo. Neste contexto, B. d'Espagnat, ao analisar hoje os conceitos quânticos, fala de «real velado», independente do nosso pensamento e linguagem, de um «realismo aberto», de «alguma coisa», cuja existência não procede da existência do espírito humano³¹. Mesmo que a Física seja sempre construção, não há dúvida de que «esta construção parece captar 'alguma coisa' desta realidade independente»³², de que nós nos sentimos carecidos. Em Física acontece frequentemente que algo, através da experiência, diz «não» a belas construções teóricas³³, excedendo em parte as possibilidades da inteligência humana e, por isso, B. d'Espagnat concorda, neste aspecto, com W. Pauli, quando este físico austríaco fala da «irracionalidade do real» precisamente porque este transcende a finitude das construções teóricas do homem, coagido a uma informação científica limitada das estruturas gerais da realidade³⁴. A relação dialógica entre a Física e a realidade velada, que, após a obra *Diálogo com a Natureza* de I. Prigogine/I. Stengers, o texto deste físico insinua, pode alongar-se à experiência concebida como diálogo com a realidade sempre inacabado e aberto ao futuro³⁵.

²⁹ I. PRIGOGINE, *Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften*⁵, Uebers. (Muenchen/Zuerich 1988) 220-224, 225-263; J. MOLTSMANN, «Was ist der Mensch? Menschenbild zwischen Evolution und Schöpfung» in: H. A. MUELLER, Hrsg., *Naturwissenschaft und Glaube. Natur- und Geisteswissenschaftler auf der Suche nach einem neuen Verständnis von Mensch und Technik, Gott und Welt* (Bern/Muenchen/Wien 1988) 258-260.

³⁰ B. D'ESPAGNAT, *Le Réel Voilé, Analyse des Concepts Quantiques* (Paris 1994) 7.

³¹ ID., o.c. 335.

³² ID., o.c. 357.

³³ ID., o.c. 355.

³⁴ ID., o.c. 377.

³⁵ R. SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung* (Freiburg/Muenchen 1995) 298-646.

Uma natureza histórica com saltos fulgurantes da realidade física para a vida e a consciência é a interpretação, que do majestoso livro da criação nos propõe K. Lorenz, descobrindo na história da natureza e da vida o reverso do espelho da nossa consciência³⁶. Nesta interpretação do processo histórico da Natureza, K. Lorenz substitui a intransitividade do verbo «ser» pela força do verbo «acontecer»: «Eu não posso compreender o que significa 'ser'. O acontecer nunca pára e o verbo auxiliar 'ser' significa, para mim uma interrupção abstracta da corrente do tempo... Por isso, há que substituir a expressão 'princípios ou categorias do ser' por 'princípios ou categorias do acontecer'»³⁷. Os saltos qualitativos e imprevisíveis do acontecer ou da evolução são o novo conteúdo do termo «fulguração» herdado de Leibniz por K. Lorenz³⁸ para traduzir o advento misterioso das espécies e da sua mutação e a originalidade e novidade das culturas e suas metamorfoses. Das fulgurações não há sistema nem encadeamento maquinal mas apenas jogo, que é a metáfora cósmica usada por K. Lorenz para descrever o fenómeno natural originário da configuração da matéria, da sua organização até às estruturas da vida e ao comportamento social dos homens. Na sequência de M. Eigen³⁹, o modelo lúdico é utilizado por K. Lorenz para descrever o fenómeno enigmático da vida, que lhe aparece como um jogo de moléculas sem finalidade externa, sem qualquer obrigatoriedade a não ser a da regra do próprio jogo⁴⁰. Do jogo se aparenta a evolução e a investigação, a curiosidade do homem e o devir da vida, a abertura ao mundo e a arte, pois a todos estes fenómenos o fim não os transcende mas é-lhes imanente e o que neles permanece, são as regras do jogo⁴¹. O jogo livre, que se manifesta na evolução e frequentemente regride, dirige-se para cima no seu resultado final⁴², pois o êxito significa sempre uma etapa

³⁶ K. LORENZ, *Die Kueckseite des Spiegels. Versuch einer Narurgeschichte menschlichen Erkenntnis*⁸ (Muenchen 1985).

³⁷ ID., «Die instinktiven Grundlagen menschlicher Kultur (1967)» in: ID., *Das Wirkungsgefuege der Natur uns das Schicksal des Menschens*⁴ (Muenchen/Zuerich 1983) 247.

³⁸ G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, Hrsg., v. C. J. GERHARDT, Bd. VI (Hildesheim 1961) 614; K. LORENZ, *Die Rueckseite des Spiegels* 47-50.

³⁹ Cf. M. EIGEN-R. WINKLER, *Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall* (Muenchen 1975) 17 ss.; F. JAKOB, *Le Jeu des Possibles. Essai sur la Diversité du Vivant* (Paris 1981) *passim*.

⁴⁰ K. LORENZ-F. KREUZER, *o.c.* 17.

⁴¹ ID., *o.c.* 86-87.

⁴² ID., *o.c.* 93.

superior⁴³. Há, porém, possibilidades de por descida e desintegração se desfazer o processo criador, pois, em cada ponto alcançado, a evolução pode manter a orientação de subida, pode continuar horizontalmente e pode regredir⁴⁴. O comportamento ensaístico e explorador do homem é inseparável do jogo e, neste sentido, «homo ludens» e «homo explorans» encontram-se na mesma definição⁴⁵. O jogo da Natureza é inultrapassável, sem quaisquer vestígios de uma Transcendência, porque «Evolução é tudo... É a história do mundo a única coisa, que realmente é importante»⁴⁶. Um nimbo de absoluto envolve o mundo como totalidade, que é o único ponto indubitável de todas as nossas referências axiológicas: «O valor último é indubitável, porque não passível de ser relativizado, é a criação orgânica na sua totalidade e até a Axiologia humana encontrará um fundamento válido e pontos seguros de referência apenas quando aprender a ver o homem como parte deste Todo maior»⁴⁷. A intuição artística e o conhecimento científico dão ao homem uma imagem da sua própria posição no todo do mundo e aprofundam o sentimento primitivo do temor reverencial religioso, que, por sua vez, nasce, quando o homem toma consciência de que é parte e membro de uma totalidade incomparavelmente maior do que ele. Por isso, a incapacidade de sentir qualquer temor reverencial é uma doença da nossa cultura⁴⁸. É o jogo da evolução que gera o Sagrado e não o Sagrado a raíz abscondita da evolução. A veneração dos antepassados, frequentemente divinizados, é um programa filogenético resultante do facto de a figura venerada do pai, essencial à veiculação da tradição, ser um elo na cadeia de figuras de pai, cujo grau de sacralização é tanto maior quanto mais a sua genealogia se perder no passado ignoto. A transgressão deste Sagrado natural e biológico é o pecado e desperta sentimentos de angústia e de culpa⁴⁹. A megalomania contemporânea reduz a realidade apenas ao que se traduz nas ciências exactas da natureza de modo quantitativo e reprime todo o

⁴³ K. POPPER-K. LORENZ, *Die Zukunft ist offen. Das Altenberger Gespræch. Mit den Texten des Wiener Popper-Symposiums* (Muenchen/Zuerich 1985) 22.

⁴⁴ K. LORENZ, «Zivilisationspathologie und Kulturfreiheit (1974)» in: ID., *Das Wirkungsgefuege der Natur und das Schicksal des Menschen* 349-350.

⁴⁵ K. POPPER-K. LORENZ, *o.c.* 35.

⁴⁶ K. LORENZ-F. KREUZER, *o.c.* 23.

⁴⁷ K. LORENZ, «Stammes- und Kulturgeschichtliche Ritenbildung (1966)» in: ID., *Das Wirkungsgefuege der Natur und das Schicksal des Menschen* 175.

⁴⁸ ID., «Ueber das gestoerte Wirkungsgefuege in der Natur (1966)» in: ID., *Das Wirkungsgefuege der Natur und das Schicksal der Menschen* 321.

⁴⁹ ID., *Die Rueckseite des Spiegels* 255; ID., *Das sogenannte Boese, Zur Naturgeschichte der Aggression*¹¹ (Muenchen 1984) 212-213.

sentimento do belo e do bem e todo o respeito pela Natureza. Esta deslocação da consciência mutila a realidade, aniquila a Natureza e projecta o homem no mundo dos objectos, onde a força da Natureza é simplesmente ignorada⁵⁰. O «homo sapiens» degenera em «homo demens» e a sabedoria dilui-se na inconsciente ignorância de que a técnica serra o ramo em que o homem se apoia. K. Lorenz seculariza o jogo da evolução e, por isso, critica a Metafísica Indutiva de Teilhard de Chardin, a quem é reconhecida a grandiosa intuição de que a todo o progresso da evolução corresponde um crescimento de valor, embora com Monod, Eigen, Popper e outros Lorenz não admita qualquer Transcendência no jogo da evolução⁵¹. A unidade da diversidade, que Teilhard exprimiu «com a maior força poética» nesta frase simples «créer c'est unir»⁵², é despojada de toda a relação a um Criador Transcendente. Não só permaneceu fora das intenções de K. Lorenz um estudo aprofundado do triplo sentido de criação (creatio originalis, creatio continua e creatio nova) e do seu possível confronto com a evolução e o seu tempo aberto, como lhe continuou estranha toda a produção sobre o conceito de jogo oriunda das investigações no campo da Filosofia da Religião e da Teologia. A investigação do sentido de jogo nos escritos de «magistri ludi» gregos e cristãos efectuada por Hugo Rahner põe a descoberto outra face do mundo da vida, suspensa pelo secularismo de K. Lorenz. Após os trabalhos de F. Y. Buytendijk, de J. Huizinga e de G. von Kujawa⁵³, H. Rahner publicou em 1949 uma investigação, que intitulou *O Homem que joga* e cuja originalidade consistiu na redescoberta da extensão historicamente realizada da actividade lúdica auto-télica a Deus, à Igreja e ao jogo-dança celestial⁵⁴. O «mistério desta sabedoria humana e cristã da vida do homem que joga» é necessário como terapia para o homem de hoje, preso de uma seriedade instrumentalizada e da estreiteza de um alguém sem transcendência⁵⁵. Continuando a obra de Huizinga, H. Rahner aduz experiências de «magistri ludi» gregos e cristãos a fim de tentar uma «explicação teológica e religiosa do sentido de jogo», de que se arredou

⁵⁰ K. LORENZ-F. KREUZER, *o.c.* 77-78.

⁵¹ ID., *o.c.* 18, 93.

⁵² K. LORENZ, «Die instinktiven Grundlagen menschlicher Kultur (1967)» in: ID., *Das Wirkungsgefüge der Natur* 250; ID., «Zivilisationspathologie und Kulturfreiheit (1979)» in: ID., *Das Wirkungsgefüge der Natur* 329.

⁵³ F. M. BUYTENDIJK, *Wesen und Sinn des Spiels* (Berlin 1933); J. HUIZINGA, *Homo Ludens* (Amsterdam 1939); G. von KUJAWA, *Ursprung und Sinn des Spiels* (Leipzig 1940).

⁵⁴ H. RAHNER, *Der spielende Mensch*⁷ (Einsiedeln 1952) 15-79.

⁵⁵ ID., *o.c.* 9.

o homem do séc. XX, ao perder a densidade misteriosa da actividade lúdica. Para o professor de Innsbruck, «nós não podemos compreender o mistério do 'homo ludens' sem primeiro falarmos do 'Deus ludens', do Deus Criador, que chamou à existência o mundo dos átomos e dos espíritos numa espécie de jogo gigantesco», de que os gestos mais geniais do homem que joga são uma pálida imitação infantil⁵⁶. Nesta perspectiva, subjaz a todo o jogo o mistério profundo de uma divindade que joga, ao criar livremente o universo. Ao pensamento teológico do séc. XX, demasiado sério e «professoral», lembra H. Rahner os traços encontrados na Patrística de uma «Ecclesia ludens»⁵⁷, que, a partir da Encarnação, manteve intocável a união do espírito e do corpo, da ideia e do símbolo, do invisível e do visível, gerando a liturgia do «jogo divino» eclesial, como escreveu R. Guardini⁵⁸. Na sua raiz e plena floração, o jogo é enquanto mistério sagrado «a esperança, feita gesto, de uma vida diferente», a apresentação do totalmente Outro, a antecipação do que há-de vir, a negação do fardo da facticidade⁵⁹. Daí, a articulação do jogo com a dança no espaço sagrado, pois do ritmo do corpo e dos sons despontam todas as possibilidades não só de exprimir na corporeidade visível o que o espírito pensa e deseja, mas também de velar e proteger as realidades indizíveis, que jamais se deixam objectivar. O jogo da dança imita em gestos e ritmo os vestígios, que o Criador deixou no cosmos e tenta, como toda a arte, tornar visível o invisível. Na harmonia corpóreo-espiritual da dança do homem artista anuncia-se o «enigma cósmico» da dança do universo e o mundo sobrenatural da dança da graça e do concerto da «civitas dei» celestial de que a dança de David foi um símbolo místico, como escreveu Agostinho em *De Civitate Dei, XVII, 14*⁶⁰.

A polissemia riquíssima de jogo, que se estende da realidade da Física à vida e suas formas fulgurantes, ao pensamento e à cultura, à experiência religiosa e à vida mística, converte o mundo em que somos, vivemos e pensamos, em «theatrum mundi» na sequência de Platão, Estóicos, Séneca, Medievais, Lutero, Shakespeare, Calderón e Cervantes⁶¹. Com a epóche fenomenológico-transcendental de Husserl, que suspendeu a tese da atitude

⁵⁶ ID., *o.c.* 13.

⁵⁷ ID., *o.c.* 44-58.

⁵⁸ R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*⁶ (Freiburg/Basel/Wien 1962) 89-105.

⁵⁹ H. RAHNER, *o.c.* 59.

⁶⁰ ID., *o.c.* 63 ss.

⁶¹ H. ROBERT JAUSS, «Aesthetischer und soziologischer Rollenbegriff» in: *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik I* (Muenchen 1977) 190-200; R. DAHRENDORF, *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*¹⁵ (Opladen 1977) 23.

natural e com ela a transcendência de Deus ⁶², o «grande teatro do mundo» fica reduzido ao «mundo da vida» e a Ontologia a uma Fenomenologia da consciência pura. A secularização moderna de «*theatrum mundi*» continua em pensadores tão diferentes como E. Fink e J.-P. Sartre, que se reclamam diversamente da Fenomenologia husserliana. Em 1960, no mesmo ano em que H.-G. Gadamer publicou a sua obra *Verdade e Método*, onde o jogo é fio condutor da explicação ontológica ⁶³, E. Fink aprofundou as relações entre homem e mundo, buscando no símbolo do jogo os meios conceptuais para explorar de modo originário a diferença e a pertença entre homem e mundo. O jogo dos homens vem carregado de sentido de mundo, tem uma transparência cósmica, que assinala de modo evidente a existência humana finita, que no jogo se não encerra numa interioridade egóide mas sai ex-taticamente de si, dizendo o todo do mundo na riqueza dos seus gestos. Após o estudo da redução do jogo a mimesis praticada pela Metafísica e das relações entre jogo e culto, E. Fink abandonou a questão propriamente teológica por esta transcender o domínio do entendimento filosófico do homem ⁶⁴, restando-lhe apenas o jogo cultural como um fenómeno antropológico, cuja relação a mundo deve ser investigada de modo neutro, portanto não sacral nem profano. Ao efectuar este tipo de suspensão, E. Fink procurou a estrutura primária do jogo puro, que precede todas as divisões regionais. Porque o profano pertence ao sagrado como a sombra à luz, o jogo profano não pode servir de modelo para a questão da «mundanidade» da actividade lúdica do homem mas apenas o jogo para além das diferenças «sagrado e profano», capaz de exprimir um mundo, que precede estas diferenças por não ser sagrado como Deus nem profano como o pecador ⁶⁵. O jogo dos homens é um modo muito característico de a existência humana se relacionar compreensivamente com a totalidade do mundo, que, por sua vez, imprime na actividade lúdica finita traços da sua in-finitude ⁶⁶ e realiza a outra face do jogo, que é o aparecimento e a presença universal de todas as coisas unidas por vizinhança espaço-temporal e não metafisicamente e articuladas segundo regras determinadas ⁶⁷.

⁶² E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie I* (Den Haag 1950) 57-69, 138-140.

⁶³ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik*² (Tuebingen 1965) 97-127.

⁶⁴ E. FINK, *Spiel als Weltsymbol* (Stuttgart 1960) 194.

⁶⁵ ID., *o.c.* 206.

⁶⁶ ID., *o.c.* 230.

⁶⁷ ID., *o.c.* 241.

A relação entre homem e jogo, vida e jogo, sociedade e teatro introduz-nos num mundo da vida com uma variedade de formas lúdicas e de encenações, que justifica a definição de filosofia proposta por J.-P. Sartre em *Situations IX* a partir da estreita vinculação entre existência humana e arte dramática: «Hoje eu penso que a filosofia é dramática... Trata-se do homem — ao mesmo tempo um *agente* e um *actor* —, que produz e representa o seu drama, vivendo as contradições da sua situação até à destruição da sua pessoa ou até à solução dos seus conflitos»⁶⁸. Quer o desfecho seja destruição trágica ou solução feliz de conflitos, a vida aparece como um jogo e o mundo é palco em que o homem representa e age como actor da sua própria existência. O teatro como forma artística espelha o jogo visível da vida quotidiana com os papéis, que nele o homem exerce e a situação da existência individual ou colectiva. Em *O Ser e o Nada*, a existência humana não é coincidência clara consigo mesma mas está distante de si por força do nada, que a habita, formando-se um campo tenso entre o «en-soi» e o «pour-soi», o «pour-soi» e o «pour-autrui», a facticidade e a transcendência. Uma dualidade profunda fere o homem, cavando nele uma radical tensão lúdica e, por isso, «é preciso que a realidade humana não seja necessariamente o que ela é, e possa ser o que ela não é»⁶⁹. Por um lado, o homem é, de facto, o seu ser-aí, que pertence a determinada raça, nação, posição, classe, situação e tradição, mas, por outro, é o que ultrapassa toda esta facticidade e, sob a capa do possível, nega todo o ser realizado, projectando-se sempre de novo. Contra toda a cristalização de um eu fixo, o homem sartriano é, no espaço da não-coincidência consigo mesmo, o jogador permanente de possibilidades sempre novas. Pode chamar-se «espaço lúdico» a distância, que separa o homem de si mesmo e não permite a introdução do esquema rígido do determinismo causal. Porque o homem fracassa na identidade do «en-soi» e do «pour-soi», arrasta consigo como um destino histórico a distância, que o divide e o coage a jogar o seu ser. Na descrição do empregado de café, é a representação de determinado papel com linguagem própria, expressões e mímica típicas, esperadas aliás pela própria clientela, que J.-P. Sartre encena perante o imaginário do leitor⁷⁰, distinguindo a «comédie pure et simple» do actor, que representa um papel sem o ser de facto na vida real, da «comédie réalisante» do empregado de café, que é, de certo modo, o seu próprio papel no mundo do trabalho, embora viva a necessidade de transcender este ser, que ele é, para outro diferente,

⁶⁸ J.-P. SARTRE, *Situations IX* (Paris 1972) 12.

⁶⁹ ID., *L'Être et le Néant. Essai d'Ontologie Phénoménologique* (Paris 1943) 95.

⁷⁰ ID., *o.c.* 95 ss.

mediante novos projectos e papéis ⁷¹. Ao espectáculo da «comédie pure et simple» sobre que desce o pano de boca, segue-se sempre a «comédie realisante» da realidade quotidiana e dos papéis, que nela se exercem. Na comédia pura e simples, domina a representação do palco, do espaço da máscara e da ficção, em que se representa ou imita outra pessoa, com esquecimento da própria num mundo aparente, cuja liberdade, alegria e prazer contrastam a-miúde com os constrangimentos e a seriedade da vida quotidiana. À primeira vista, parece que as paredes do palco separam a ficção da realidade, pois o actor entra no espaço limitado do palco num determinado tempo, criando um jogo irreal, de que sai, no fim do espectáculo, para o mundo real da vida. Isto seria assim, se o actor, após a representação, não retomasse na chamada realidade as funções de outro jogo, as da «comédie realisante», provando que o jogo não é uma fuga mas uma estrutura fundamental da vida quotidiana ⁷². Ao significar a vida no palco e na realidade, o conceito de jogo reveste-se de uma ambiguidade, englobando dois pólos de tensão muitas vezes traduzidos por aparência e ser, jogo e vida, jogo e não-jogo. Esta tensão dialéctica continua na consciência lúdica de Sartre, dando sentido aos papéis, que desempenha, sem nunca absolutizar qualquer pólo nem tão-pouco se refugiar numa disponibilidade vazia e irresponsável, sem regras de jogo. Segundo Sartre, K. Marx formulou o primeiro dogma da seriedade, quando afirmou a prioridade do objecto sobre o sujeito, definindo o homem sério como aquele que se toma por um objecto ⁷³. Neste caso, é o jogo que liberta a subjectividade, porque o jogo é uma actividade, cuja origem primeira é o homem, que estabelece os princípios lúdicos e apenas se atém às consequências permitidas por esses mesmos princípios: «Desde que um homem se apreende como livre e quer usar a sua liberdade, a sua actividade é lúdica: ele é, de facto, o seu primeiro princípio, escapa à natureza 'naturada', determina por si mesmo o valor e as regras de seus actos e só consente responsabilizar-se segundo as regras por ele decretadas e definidas» ⁷⁴. O homem que joga, esforçado por ser descobrir como livre na sua própria acção, reduz o desejo de fazer a um desejo de ser «a liberdade absoluta, que é o próprio ser da pessoa». Não se trata já de jogar para «descansar» ou «passar o tempo» mas para realizar autenticamente a existência e, por isso, o jogo é uma estrutura ontológica da realidade

⁷¹ SC. CHRISTIANE WINTER, *Spielformen der Lebenswelt. Zur Spiel- und Rollenmotivik im Theater von Sartre, Frisch, Duerrenmatt und Genet* (Muenchen 1995) 15-17.

⁷² J.-SARTRE, *L'Être et le Néant* 641.

⁷⁴ ID., *o.c. l.c.*

humana, que aos investigadores se afigura tensa e ambígua, pois parece ser e não ser algo sob o mesmo aspecto: é real e não é real, está no mundo e não está no mundo, o seu modo de ser aparenta o de um determinado indeterminado⁷⁵. Porém, se a vida dos homens é também jogo e palco de imensos papéis, o teatro dos artistas é teatro no grande teatro do mundo e esta relação repõe o problema do sentido da obra de arte no contexto da existência humana. A tensão entre jogo e não-jogo, ficção e realidade, prazer lúdico e seriedade inscreve-se numa problemática de fundo, alheia a Sartre, em que o ser do homem, para além dos relatos da sua facticidade, recorre a variações imaginativas e a ficções dos poetas e dos artistas para dizer sempre de novo o ser de possibilidades, que ele é. Sartre recusa todas as possibilidades, que não derivam da criação e da decisão do homem, restringindo a existência a uma criação de si por si mesmo⁷⁶, deixando de fora toda a dádiva ou oferta de possibilidades com que na nossa finitude somos brindados pela natureza e pela vida⁷⁷. Ao contrário do «*theatrum mundi*» desde Platão a Calderón e Cervantes, o mundo secularista de Sartre é dominado pelo fracasso do projecto fundamental, que era o seu desejo de ser Deus⁷⁸. Por isso, a «comédia pura e simples» e a «comédia em realização» são representações do mesmo projecto abortado ou da ausência de Deus no mundo exterior, na consciência humana, na liberdade humana, no outro e na sociedade. Neste palco de ausência, o indivíduo avesso ao ser, à natureza, à socialização, à intersubjectividade jamais se identifica com os papéis, que exerce ou com as máscaras sociais, que afivela. Símbolo da interacção humana, donde nasceu a palavra «pessoa», o teatro impôs-se através de gerações como uma feliz metáfora do mundo da vida mas é como espaço da incomunicação que atravessa a obra de Sartre, cujo ambiente familiar é recordado como uma «*comédie familiale*» com papéis artificiais e insinceros sob os quais se ocultou um actor mentiroso, que fazia crer o público adulto naquilo em que ele não acreditava⁷⁹. Mais tarde, o homem é apresentado por Sartre como um excedentário, que está sempre a mais na sua condição de bastardo, sem qualquer justificação da sua existência, que aparece de início jogada num mundo, que não escolheu. Habitando no mundo real como num palco, o homem sartriano move-se nas fronteiras entre «*farce*», «*comédie*» e

⁷⁵ I. HEIDEMANN, *Der Begriff des Spiels und das aesthetische Weltbild in der Philosophie der Gegenwart* (Berlim 1968) 10.

⁷⁶ J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant* 98.

⁷⁷ M. B. PEREIRA, *Modernidade e Secularização* (Coimbra 1990) 226 ss., 252 ss.

⁷⁸ J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant* 626.

⁷⁹ SC. CH. WINTER, *o.c.* 40.

«tragédie», representando papéis diversos e configurando como protagonista e autor a sua vida, sem jamais coincidir consigo mesmo num permanente fracasso ontológico. Este verme da derrota existencial corrói a «comédie pure et simple» e a «comédie réalisante», o homem como actor e o homem como agente, degenerando o «grande teatro do mundo» em «absurdo teatro do mundo»⁸⁰.

A esta leitura do teatro do mundo em que a vida na sua evolução fulgurante não tem lugar e o ser da natureza é identificado a uma coisa bruta irreconciliável com o ser da consciência, opõe-se toda a concepção, que reconheça, como a de B. Welte, a dádiva natalícia da natureza, da vida e da história, onde se enxerta o «campo lúdico das possibilidades humanas», marcado pelas coordenadas da finitude e da infinitude ou da facticidade e da idealidade⁸¹. Partindo de *Ser e Tempo* de M. Heidegger, B. Welte pensa o homem como ser-aí, lendo no «aí» a autêntica clareira em que nós somos para nós e as próprias coisas nos são dadas de tal modo que nestas circunstâncias podemos realizar a tarefa da existência. Além de clareira e de tarefa, o «aí» significa o mundo concreto em que nos situamos de um modo diferente do dos objectos. A este modo humano de «ser-aí» chama B. Welte vida, pois só vivendo pela percepção, pelo sentimento, pelo pensamento, pela acção, pelo desejo, pelo querer, pelo produzir, pela recepção de outrem ou de coisas, pela confiança nos outros, pelas ameaças, repressões ou abandono podemos ser-no-mundo⁸². Todas estas modalidades de vida no mundo — perceptivas, sentimentais, meditativas, activas, produtivas, receptivas, dolorosas, etc. — têm de comum uma estrutura fundamental: a referência a algo, que é o outro do homem e pertence, mau grado a sua alteridade, ao ser vivo do homem como um momento relevante do seu «aí», que o determina. A existência humana exhibe uma auto-transcendência ou um tipo de vida, que na sua clareira e tarefa de acção se descentra constantemente para o outro de si mesma, tecendo uma relação inacabada, polimórfica e consciente nele centrada. Esta relação de si mesmo ao outro, viva, clara e realizadora de si mesma é o ser-aí nas modalidades diversas da sua autotranscendência⁸³. Quando a existência humana viva se deixa de transcender a si mesma por perda ou obliteração do outro da sua referência, extingue-se a si mesma, deixando apenas como resíduo um «eu sou» vazio e formal. Só na refe-

⁸⁰ ID., *o.c.* 61.

⁸¹ B. WELTE, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit, Gedanken zur Deutung der menschlichen Daseins* (Frankfurt/M. 1966).

⁸² ID., *o.c.* 12-13.

⁸³ ID., *o.c.* 14-15.

rência a mundo enquanto horizonte de todos os seres possíveis, que orientam ou podem orientar o comportamento do homem situado, surge o «ser-aí humano» na sua autotranscendência viva, clara e realizadora concreta de si mesma. A existência humana é e vive enquanto se realiza e transparece a si mesma como ser-no-mundo, envolvendo na luz e na força do seu ser «todo o outro possível» ou o seu mundo de possibilidades abertas⁸⁴. Por estas, o mundo converte-se em campo lúdico, onde se desenham as possibilidades de jogo da existência. Ao ser-no-mundo pertence a oferta sempre mudada e renovada de possibilidades abertas, que distinguem a trajetória humana do percurso mecânico de um robot e permitem afirmar que ser-no-mundo é jogar no campo lúdico de possibilidades abertas e novas, donde brota uma grande multiplicidade de formas ou configurações da existência, que B. Welte ordena segundo as duas estruturas de fundo, a finitude ou facticidade e a infinitude ou idealidade, que presidem ao acontecer da existência humana. No mundo como campo de possibilidades abertas ninguém pode saber nem realizar tudo, pois limitada é a ciência humana como aliás o poder na dupla vertente técnica e política. Também ninguém escolheu as suas raízes, a pátria, a língua, a cultura nem tão-pouco o tempo da sua existência: «As forças, que distribuíram ao homem o seu espaço e o seu tempo, limitaram-no deste modo relativamente ao espaço e ao tempo. De modo algum lhe é possível abandonar estas limitações nem superá-las e nesta medida se encontra determinado pela superioridade da finitude»⁸⁵. Por outro lado, a morte é o termo definitivo do jogo de todas as possibilidades e configurações da existência. O homem tem de morrer na sua totalidade sem que nada escape do seu saber, das suas recordações, das suas esperanças, pois é total e universalmente abrangente o domínio da morte e, com ele, a força da finitude⁸⁶. Na experiência dos limites, vivemos a finitude como facticidade elementar, que procuramos ultrapassar no campo das possibilidades sempre novas. Para além do simplesmente dado e do meramente fático, a existência humana visa a idealidade do que deveria ser mas de facto não é. O ideal é o que a vida deve ser e, sob o imperativo do dever, se reporta a tudo o que é fático, real e possível. O ideal ou o que se deve fazer no mundo das possibilidades põe em movimento toda a nossa existência e serve-lhe de orientação enquanto bom e pleno de sentido⁸⁷. Este ideal como ideia fundamental do ser-aí opõe-se a todo o termo, contradiz todo

⁸⁴ ID., *o.c.* 17.

⁸⁵ ID., *o.c.* 26.

⁸⁶ ID., *o.c.* 28.

⁸⁷ ID., *o.c.* 36.

o fim, isto é, é in-finito. Por causa dele, sofrem os homens a experiência dos limites das suas forças, dói-lhes a certeza da morte em cuja força presentem algo, que lhes contradiz o impulso mais íntimo da existência. Nas fronteiras do saber e do poder técnico e político, que recuam constantemente, há vestígios dessa ideia, que nega todo o limite, e neste sentido é in-finita, omniabrangente e em permanente luta com a facticidade da finitude. Outros rastos de in-finitude recortam-se na velocidade, que tende para a onnipresença, no avanço salvador da medicina, que faz recuar a proximidade da morte, e em geral em todos os fenómenos em que o homem contradiz a sua finitude, ao transgredir permanentemente fronteiras.

O campo lúdico de possibilidades é arma de luta entre a in-finitude ideal da existência e a sua mesma facticidade finita, onde B. Welte quer lobrigar a verdade da sentença heraclítica «o combate é pai de todas as coisas». Apesar deste dinamismo agónico, há uma passividade originária no homem enquanto jogador no campo das suas possibilidades abertas, porque não é ele quem projecta autonomamente os elementos e as coordenadas do seu mundo. Encontra-se oferecido e entregue a si mesmo para jogar a sua própria existência e se dar a si mesmo uma figura com sentido sob o imperativo da consciência, que exige do jogador existencial corresponda responsabilmente ao que deve ser a verdade e o sentido da existência comprometida no mundo⁸⁸. A entrega do ser-aí a si mesmo para decidir das suas possibilidades é apelo à sua responsabilidade e, por isso, é de risco o jogo da existência. A facticidade e a idealidade da vida humana radicalmente aberta ao outro de si mesma caem na órbita ontológica do ser e do dever ser ou da realidade e das possibilidades abertas, que não são meros jogos arbitrários mas possibilidades reais de um mundo diferente.

Outra metáfora concorrente de «*theatrum mundi*» foi a da morada ou casa para dizer o mundo, onde somos, vivemos e pensamos. Perde-se na bruma dos tempos a convicção da sabedoria humana de que existir é morar em sentido originário, é estar no seu espaço próprio, que é o mundo como o animal no campo ou as estrelas no céu. Para esta situação originária remete não só o termo grego $\eta\theta\omicron\varsigma$ mas também a raiz indogermânica Suedh, que preside à formação de «*Sitte*» e de «*Sittlichkeit*», no sentido de «*mores*» e de «*moralitas*». A relação entre a habitação ou morada primeira, traduzida por $\eta\theta\omicron\varsigma$, e o costume, hábito ou uso significados por $\xi\theta\omicron\varsigma$ corresponde à relação, que «*Suedh*» ou morada, onde o homem desenvolve as suas potencialidades, mantém com «*Sitte*» e «*Sittlichkeit*» no sentido de ordenação e regulamentação espontâneas da vida humana.

⁸⁸ ID., *o.c.* 54-56.

O que se traduz por moralidade, envolve, portanto, o conjunto das relações, que o homem estabelece, enquanto pessoa, com o mundo natural da vida e com a realidade social, onde é requerida a realização plena da sua existência⁸⁹. A morada (ἡθος, Suedh) é οἶκος ou casa, cujo governo (economia) desgovernado provocou o nascimento e a reacção crítica da ecologia. A metáfora da casa ou lar, evocadora de confiança, intimidade e cuidado, está viva na génese do conceito de ser-no-mundo de M. Heidegger. No § 12 de *Ser e Tempo*, o ser-em é um existencial, que longe de significar uma relação espacial objectivada, exprime o viver em, o habitar, o estar enraizado e familiarizado de modo solícito e confiante, como nos sugere o verbo latino «colo» no sentido de «habito» e «diligo»⁹⁰.

As regiões habitadas pelo homem, contrapostas ao deserto, ao mar e às altas montanhas, foram designadas οἰκουμένη no grego antigo, palavra que, após as conquistas de Alexandre Magno, recebeu o sentido político-cultural de mundo de povos múltiplos sob a hegemonia do Helenismo e da língua internacional culta — a κοινή. O Império Romano instilou nesta palavra οἰκουμένη um centralismo agudo sob a figura do imperador ou pater patriae, que era o pater familias da comunidade planetária ou orbis terrarum (outro nome de ecúmena), que o Imperador Augusto mandou recensear precisamente numa altura em que Cristo estava prestes a nascer, segundo o testemunho do Evangelho de Lucas, 2, 1. Da Antiguidade greco-latina herdou o Cristianismo o problema relativo ao representante da unidade ecuménica do mundo, se o imperador ou o papa, se o bispo de Roma ou o patriarca de Bizâncio, se o sucessor de Pedro ou um concílio formado segundo as regras da democracia representativa. Independentemente desta questão do poder, a metáfora da casa, da habitação e da família foi profundamente consensual no Ocidente, como transparece do modelo de casa da antiga economia europeia, da figura do pai de família na prédica cristã e, recentemente, do movimento ecuménico das igrejas. Do ponto de vista filosófico, é profundamente elucidativo que no preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 10.12.1948, continue a metáfora da «casa grande», pois nesta Declaração o reconhecimento da dignidade de todos os *membros da família humana* e dos seus direitos iguais e inalienáveis é pedra angular da liberdade, da justiça e da paz do mundo⁹¹. Para a sua análise de mundo da vida,

⁸⁹ Cf. A. AUER, *Umweltethik, Ein theologischer Beitrag zur oekologischen Diskussion* (Duesseldorf 1984) 50-51.

⁹⁰ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit, Erste Haelfte*⁶ (Tuebingen 1949) 54.

⁹¹ H. TIMM, *Diesseits des Himmels, Von Welt - und Menschenbildung, Facetten der Religionskultur* (Guetersloh 1988) 37-38.

empreendeu Husserl amplos estudos etnográficos e manteve correspondência com Lévy-Bruhl, pois a sua fundamentação dependia também de tudo o que a Etnografia pudesse oferecer no que respeita o homem, a sociedade e a história. Para ele, a existência das investigações etnográficas pertencia à «universalidade concreta» do nosso mundo moderno da vida e determina, por incorporação, o seu próprio horizonte ⁹².

Na sequência de *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* de E. Husserl, regressar, por nostalgia geotrópica, à «casa do mundo» implica hoje a inversão da marcha copernicana, que ilimitou o mundo sensível numa luta contra o espaço da vida terrestre e da existência humana rumo ao longínquo, ao astronómico, situado utopicamente para além de todos os horizontes possíveis, inaugurando a telemania moderna e com esta a tacomania ou fascínio da rapidez, que num tempo cada vez mais curto percorre distâncias cada vez mais longas numa aproximação da ubiquidade. A aceleração dos Tempos Modernos ⁹³ traduziu-se não só na dinâmica das suas transformações e revoluções sociais e políticas, na impaciência das suas filosofias da história, nos sonhos das suas utopias mas também nas técnicas do movimento acelerado desde a bicicleta, o automóvel, o avião, o satélite até ao ideal estratégico de uma «mobilização total», que apenas poderá ser superada pela guerra-relâmpago electrónica na era da Informática. A perda da realidade do universo mediático é uma nova crise provocada pela tecno-ciência, a que já não responde a análise husserliana da crise da década de 30. Por isso, é através da crítica do modelo husserliano de filosofia que a nova Fenomenologia Francesa regressa à realidade perdida na Dromologia contemporânea.

II

Embora se possa falar de um conceito de mundo da vida em W. Dilthey no sentido de contexto em que as acções e as expressões humanas podem ser compreendidas e interpretadas por aqueles mesmos, que partilham o mesmo mundo cultural ⁹⁴, é a concepção husserliana de mundo

⁹² M. B. PEREIRA, «Sobre a Condição Humana da Ciência» in: *Revista da Universidade de Coimbra* XXXV (1989) 10-11.

⁹³ ID., *Modernidade e Tempo. Para uma Leitura do Discurso Moderno* (Coimbra 1990) *passim*.

⁹⁴ N. ZACCAÏ-REYNERS, *Le Monde de la Vie, I — Dilthey et Husserl* (Paris 1995) 13-77.

da vida, que está verdadeiramente em causa, quando determinado ramo da Fenomenologia Francesa procura salvar os fenómenos dos quadros estreitos da interpretação fenomenológica. Usada esporadicamente antes de 1920, esta expressão «mundo da vida» designou na década de 20 uma temática relevante da Fenomenologia de Husserl em obras como *Psicologia Fenomenológica* (1926-1928), *Introdução à Filosofia Fenomenológica* (1926-1927), *Natureza e Espírito* (1927) e, finalmente, em *Lógica Formal e Transcendental* (1929) e em *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (manuscrito principal datado de 1935-1936). A redução fenomenológica aparece como um regresso ou uma recondução do pensamento filosófico aos fenómenos habitualmente ocultos, que sem ela jamais se tornariam fenómenos de facto. O que se mostra no termo desta redução regressiva, é a subjectividade transcendental e o mundo, que ela constitui, ficando clara a «correlação transcendental» entre o «ser» do sujeito constituinte e o «ser» do mundo constituído, que na vida natural já estava em realização mas de modo anónimo e oculto, isto é, ascender regressivamente ao correlato último «subjectividade — mundo da imanência da consciência» exige no ponto de partida a suspensão do ser transcendente à consciência, ficando o trinómio ser, viver e pensar da tradição neoplatónica reduzido à vida e ao pensamento do mundo enquanto actividades do Eu puro. Suspensa a actualidade dinâmica (actualitas) do ser segundo a leitura de S. Tomás, a actividade reaparece agora no sujeito transcendental operante a constituir o mundo e a ver-se a si mesmo de modo imediato nesta actividade constituinte, como espectador imparcial, fora de toda a relação a mundo. O sujeito transcendental cinde-se numa figura, que faz aparecer o mundo, e numa segunda, espectadora do trabalho da primeira, como se depreende da *VI Meditação Cartesiana* redigida em 1932 por E. Fink com a aquiescência de E. Husserl. Constituição de mundo e reflexão sobre esta actividade são funções supremas do sujeito transcendental, preocupado com o mundo e, ao mesmo tempo, espectador desinteressado⁹⁵.

Quando em *A Crise das Ciências Europeias* Husserl critica a falsa compreensão que de si mesma tem a investigação científica, ao esquecer o mundo da vida, como fundamento e horizonte das ciências⁹⁶, este

⁹⁵ R. BERNET, «Husserl et Heidegger sur la Réduction phénoménologique et la double Vie du Sujet» in: R. BRISART-R. CÉLIS, Éd., *L'Évidence du Monde, Méthode et Empirie de la Phénoménologie* (Bruxelles 1994) 15-22.

⁹⁶ E. HUSSERL, *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie, Eine Einleitung in die phaenomenologische Philosophie* (Den Haag 1954) 48 ss.

conceito de mundo da vida está penetrado do idealismo fenomenológico de um Eu constituinte de todo o fenómeno segundo o esquema noético-noemático da verdade como adequação, a que se reduz a intencionalidade. Do esquecimento da relação ao sujeito transcendental resultam, para Husserl, os sintomas mais palpitantes da crise: o objectivismo, que volve autónoma da experiência intuitiva toda a construção científica, o positivismo dos factos, que deixou de se orientar por regras universais, o tecnicismo, que nas suas regras de jogo não tem qualquer exigência de verdade e o historicismo, que dissolveu a razão em projectos desarticulados de mundo⁹⁷. Esta crise iniciada historicamente no tempo de Galileu e de Descartes apresenta-se a Husserl como uma «viragem revolucionária»⁹⁸ da humanidade europeia, que deve agora ser desconstruída numa «nova fundação», que nada tem de utópico mas é «uma meditação regressiva, histórica e crítica» sobre o que é mais radical, originário e autêntico, a cuja luz crítica o processo de idealização do mundo matemático não passa de uma perigosa substituição do mundo real da vida quotidiana. A origem visada nesta meditação regressiva é uma vida operante, que precede a geometria dos idealistas⁹⁹ e é, enquanto «operação pré-geométrica», o fundamento do sentido de Geometria, ignorado por Galileu. Desde os Gregos, o ser objectivo das ciências, independente de toda a relação à subjectividade, corresponde à ideia «do mundo, que é em si perfeitamente determinado e das verdades *idealiter* científicas, que o explicitam predicativamente (verdades em si)»¹⁰⁰. Esta ideia platónica transferida por Galileu para a natureza, considerada de estrutura matemática, é denominada por Husserl «hipótese do ser-em-si»¹⁰¹ e, por isso, o mundo das ciências é produto de uma idealização, que serve de critério de realidade¹⁰². A ciência moderna perdeu o caminho da vida pré-científica e do seu mundo de experiência, que a filosofia tem de investigar, aquém das actividades científicas de idealização, matematização e formalização, que jamais logram atingie o ser do mundo¹⁰³. A idealização geométrica do mundo ainda não é a sua matematização no sentido da ciência moderna, pois jamais a Geometria Antiga prescindiu da espaço-

⁹⁷ B. WALDENFELS, *Der Spielraum des Verhaltens* (Frankfurt/M. 1980) 23.

⁹⁸ E. HUSSERL, *Die Krisis* 5.

⁹⁹ ID., *o.c.* 49.

¹⁰⁰ ID., *o.c.* 133.

¹⁰¹ ID., *o.c.* 133.

¹⁰² ID., *o.c.* *Beilage XVII*.

¹⁰³ P. JANSSEN, *Grundlagen der wissenschaftlichen Welterkenntnis* (Frankfurt/M. 1977) 203-204.

-temporalidade do mundo da vida como seu a priori material. Por contraposição, a Matemática Formal perde a relação imediata ao mundo da vida e, por isso, nela é a relação formal entre números e o cálculo operatório que decidem do sentido de realidade. O Mundo Moderno descobriu que a essência da Matemática está nesta dimensão formal¹⁰⁴ e desviou o pensamento da realidade intuitiva para os números puros, as relações e as leis numéricas, concebendo o universo como uma Matemática Aplicada¹⁰⁵, em que as idealidades espaço-temporais da Geometria são construções aritméticas sem qualquer conteúdo real e concreto¹⁰⁶. A Matemática Formal mantém apenas a relação à «objectividade em geral», a «algo em geral» ou a uma universalidade esvaziada de qualquer determinação¹⁰⁷ e, por isso, pode chamar-se Ontologia Formal no sentido de doutrina a priori do objecto e do meio em que na Modernidade se desenvolveram as Ciências da Natureza, cujo rigor e realidade dependem da sua estrutura matemática formal. Mediante a matematização do mundo, a ciência objectiva torna-se universal e, ao mesmo tempo, homogénea, pois o elemento qualitativo é simples indicação da presença avassaladora da quantidade. Despojadas de toda a consistência, as coisas apresentam-se constituídas de complicadas relações quantitativas vertidas em símbolos matemáticos e subsumidas sob a «legalidade universal matemática», articulada por «um número finito de leis fundamentais matemáticas, em que as outras leis estão contidas à maneira de conclusões»¹⁰⁸. Com o aparecimento de Geometrias não-euclidianas, a pluralidade de espaços encaminhou a Matemática para uma simples técnica localizada no puro pensamento e sem qualquer relação imediata com o ser real. Esta técnica calculadora segundo regras introduz na Matemática a dimensão lúdica, pois, ao operarmos com letras, com símbolos de articulação e de relação segundo regras de conjuntos, a nossa actividade não é essencialmente diferente do jogo de cartas ou do de xadrez¹⁰⁹. Este jogo é transferido para a imagem física do mundo, que aparece como um universo lúdico de elementos reais, indivisíveis, localizados no espaço e no tempo, contínuos ou discretos, cuja legalidade físico-matemática permite um cálculo numérico da realidade da natureza. A Física Quântica significou

¹⁰⁴ E. HUSSERL, *Formale und Transzendente Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (Den Haag 1974) 84.

¹⁰⁵ ID., *Die Krisis* 40.

¹⁰⁶ ID., *Formale und Transzendente Logik* 96 ss.

¹⁰⁷ ID., *o.c.* 91.

¹⁰⁸ ID., *Die Krisis* 387.

¹⁰⁹ ID., *o.c.* 46.

o colapso da concepção determinística da natureza, quando a realidade a investigar apareceu mediada, na sua «natureza típica», pela experiência e intervenção do sujeito, a que doravante a Física permanece vinculada. Isto afectou de probabilidade o conhecimento científico físico relativamente «às mudanças dos elementos últimos»¹¹⁰, enquanto ruía o ideal do conhecimento rigoroso clássico. Com o monopólio do pensamento formal domina na ciência o «esquecimento do ser»¹¹¹, cuja projecção no Ocidente se pode traduzir com mais propriedade na identificação entre história do pensamento europeu e história do esquecimento do mundo da vida¹¹². A idealização científica de mundo, supersubjectiva, a-temporal e em si gera também o seu sujeito próprio mas de tal modo distinto do sujeito do mundo da vida que o mundo científico se pode considerar sem sujeito e sem vida, um progresso sem justificação¹¹³, onde o homem real se torna supérfluo. Este tipo de pensamento «sub specie machinae» é uma introdução à Cibernética, que N. Wiener desenvolverá na década de 40.

O sujeito do mundo da vida, esquecido pelas ciências europeias, funda, orienta e unifica os fenómenos simples porque vê, de acordo com aquela afirmação frequentemente repetida por Husserl de que «mais razão tem quem mais vê»¹¹⁴. O lugar da intuição plena é a subjectividade, porque toda a transcendência é duvidosa, só a imanência é indubitável e a reflexão é o acto imediato pelo qual o sujeito, na sua imanência, se responsabiliza pela constituição de mundo e da sua teleologia¹¹⁵. No «intuitus originarius», que demiurgicamente forma o mundo teleológico dos fenómenos, não cabe a finitude do ser humano, como cedo denunciou determinado ramo da Fenomenologia Francesa. Desde 1975, P. Ricoeur, tradutor para francês de *Ideias I* de Husserl, critica o idealismo fenomenológico pelo seu esquecimento da finitude humana e, com esta, da transcendência do ser, que só será recuperada numa articulação entre Fenomenologia e Hermenêutica¹¹⁶. O próprio corpo já não é pensável sem uma afirmação

¹¹⁰ ID., *o.c.* 388.

¹¹¹ ID., *o.c.* 48 ss.

¹¹² P. JANSSEN, *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spaetwerk* (Den Haag 1970) 3-50.

¹¹³ E. HUSSERL, *Die Krisis* 3, 109.

¹¹⁴ M. MUELLER, *Symbolos. Versuch einer genetisch-objektiven Selbstdarstellung und Ortbestimmung* (Muenchen 1967) 21.

¹¹⁵ Cf. M. B. PEREIRA, «Europa e Filosofia» in: *Revista Filosófica de Coimbra* 4 (1993) 254-263.

¹¹⁶ P. RICOEUR, «Phénoménologie et Herméneutique» in: VÁRIOS, *Phaenomenologie heute. Grundlagen - und Methodenprobleme* (Muenchen 1975) 31-75.

de ser. Na crítica à concepção husserliana de corpo, assevera Ricoeur que a *epoche* de Husserl pressupõe desde o início a transcendência do outro, que ela mesma suspende, pois há sempre consciência prévia de que o outro não é um mero objecto de pensamento mas um sujeito, que pensa como eu, de que o outro percebe o eu como realidade diferente dele, de que o eu e o outro visam o mundo como uma natureza comum e de que o eu e o outro edificam comunidades de pessoas, que se comportam no teatro da história como personalidades de grau superior. A própria identidade do eu solitário não teria coesão sem o auxílio do outro real, que lhe assegura a síntese, a firmeza e a conservação da unidade. O corpo vivido pelo eu ou corpo-sujeito só pode servir de primeiro analogado numa transferência analógica, se for considerado um corpo real entre corpos reais numa experiência em que o eu se apercebe de que é um ser real no mundo. Só um corpo real para mim, que o seja para outrem, pode desempenhar o papel de primeiro analogado na transferência analógica de corpo próprio para corpo alheio. Porque o homem é realmente um corpo físico e um corpo-sujeito, a apresentação corpórea de outrem distingue-se da sua representação por signos ou imagens. A «transferência aperceptiva» de Husserl é ainda uma transcendência na imanência, ao passo que a captação de um corpo fora de nós como corpo de outrem é a apresentação de algo real tão semelhante ao nosso próprio corpo que se poderá falar de «acasalamento, sem a mediação de qualquer discurso comparativo ou de inferência, nem a confusão com qualquer representação por signos ou imagens ou com o corpo próprio de que temos experiência íntima. Esta captação analogizante é antes uma síntese passiva, pois a transferência pela qual o corpo próprio do eu forma um par com o corpo de outrem, é uma operação pré-reflexiva e antepredicativa, «talvez a mais primitiva», que se entrelaça com todas as sínteses passivas. Esta noção de apresentação do corpo alheio mediante a actividade receptiva do corpo próprio caracteriza-se pela dissemetria fundamental, que opõe a intuição imediata da vida do corpo próprio à apresentação do corpo de outrem, cuja vida íntima se não intui. Esta transgressão do corpo próprio em direcção ao corpo alheio não cria de modo algum a alteridade, que ela pressupõe mas faz que o outro não continue um estranho mas se torne semelhante, isto é, seja alguém, que diga também «eu», reduzindo a distância sem eliminar a dissemetria¹¹⁷.

Toda a pretensão a fundamento último constituinte do mundo e, portanto, do corpo do outro é uma desmesura, uma *hybria*, em contradição com a finitude humana, que pertence à natureza, à vida e à história antes

¹¹⁷ ID., *Soi-même comme un Autre* (Paris 1990) 382-387.

de criar cultura, ciência e filosofia. Como ser finito, o homem recebe a realidade antes de se apropriar dela responsabilmente e quem recebe, pode interpretar mas não constituir ¹¹⁸, orientar e unificar o mundo, como novo demiurgo da Modernidade.

A introdução da Fenomenologia de Husserl em França está ligada outrossim à figura de E. Levinas. Em 1929, Husserl fez quatro conferências em Paris sobre *Introdução à Fenomenologia Transcendental*, que, uma vez desenvolvidas e refundidas, deram origem às *Meditações Cartesianas*, traduzidas para francês em 1931 por G. Peiffer e E. Levinas. P. Ricoeur reconheceu na leitura de *A Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl* (1930) de E. Levinas o seu «primeiro encontro aprofundado com Husserl», pois se tratava de uma obra, que muito simplesmente fundava os estudos husserlianos em França ¹¹⁹. O contacto com Husserl na Universidade de Freiburg franqueou a Levinas o acesso a documentos muitas vezes inéditos e dele resultou uma investigação da intuição husserliana, que assim penetrava no contexto bergsoniano dominante em França, anunciava a superação do Neo-Kantismo oficial da Sorbonne e preparava o caminho para o pensamento de M. Heidegger ¹²⁰. Precisamente E. Levinas e P. Ricoeur uniram à leitura profunda de Husserl uma interpretação crítica da Fenomenologia, inaugurando uma postura filosófica, que se manteve até hoje ¹²¹. Por isso, o que distingue a Fenomenologia Francesa de há trinta anos a esta parte da primeira recepção de Husserl e de Heidegger, é uma notória ruptura com a imanência fenomenológica e uma abertura clara ao invisível, ao Outro, à doação pura ou a uma «arqui-revelação», o que pode indiciar uma «viragem teológica» ¹²². Merleau-Ponty nos manuscritos reunidos sob o título *O Visível e o Invisível* recusa a redução do horizonte do olhar humano a um espaço translúcido, pois toda a visibilidade está rodeada de um tecido, que «não é coisa mas possibilidade, latência e carne das coisas» ¹²³, todo o visível jamais é puro mas palpita de invisibilidade, devendo a Fenomenologia tematizar uma dimensão, que precede a cisão entre reflexivo e pré-reflexivo, aquém igualmente do plano em que o ego se põe face ao alter ego. Abrir a Fenomenologia ao invisível, interrogar pacientemente toda a visibilidade,

¹¹⁸ ID., *Phénoménologie et Herméneutique* 32-60.

¹¹⁹ Cf. P. RICOEUR, *À l'École de la Phénoménologie* (Paris 1993) 167.

¹²⁰ M. A. LESCOURET, *Emmanuel Levinas* (Paris 1994) 83.

¹²¹ Cf. D. JANICAUD, Éd., *L'Intentionnalité en Question entre Phénoménologie et Recherches cognitives* (Paris 1995) *passim*.

¹²² ID., *Le Tournant théologique de la Phénoménologie Française* (Combas 1991) 8.

¹²³ M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible* (Paris 1964) 175.

aprofundar a latência do visível são modalidades do mesmo olhar sobre a profundidade do mundo. Ao precisar que investigava «não um invisível absoluto mas o invisível deste mundo, o que o habita, o sustém e o torna visível, a sua possibilidade interior e própria, o ser deste sendo», Merleau-Ponty continuava a Fenomenologia sem contaminação com a Metafísica¹²⁴. Uma relação ao invisível persegue como sombra toda a visão, percepção e consciência: «Quando eu digo... que todo o visível é invisível, que a percepção é não-percepção, que a consciência tem um 'punctum caecum', que ver é sempre ver mais do que se vê, não se deve compreender isto no sentido de uma contradição nem se deve imaginar que eu acrescento ao visível perfeitamente definido em si um não-visível, que seria mera ausência objectiva, isto é, presença objectiva *algures*, num *algures* em si. Deve compreender-se que é a própria visibilidade que comporta uma não-visibilidade»¹²⁵. A publicação recente das notas das lições de Merleau-Ponty no Collège de France sobre o conceito de natureza contribui para a compreensão da transformação da Fenomenologia programada pelo filósofo, quando escrevia: «O que resiste em nós à Fenomenologia — o ser natural... — não pode permanecer fora da Fenomenologia e deve ter nela o seu lugar»¹²⁶. Com a inclusão da natureza — «l'autre coté de l'homme» — no campo da Fenomenologia, os espíritos encarnados pertencem pelo seu corpo à mesma terra, que é a camada originária com a qual fazemos corpo e na qual mantemos relações de reciprocidade e de co-pertença, resultando desta inclusão uma «nova Ontologia»¹²⁷, em que o génio de Merleau-Ponty subverteria todo o idealismo da doação husserliana de sentido, valendo-se do primado heideggeriano do ser-no-mundo, reconciliado com o sujeito herdado da Fenomenologia mas interpretado ontologicamente¹²⁸.

Na obra *Totalidade e Infinito* (1961), contemporânea das últimas investigações de Merleau-Ponty, E. Levinas pretende superar o sentido puramente intencional da noção de horizonte e, ao mesmo tempo, destruir a mesmidade egocêntrica do eu e do ser, reconciliando a Fenomenologia

¹²⁴ ID., *o.c.* 198.

¹²⁵ ID., *o.c.* 300. Cf. R. BARBARAS, «Phénoménalité et Signification dans *Le Visible et l'Invisible*» in: *Les Cahiers de Philosophie — Actualité de Merleau-Ponty* 7 (1989) 40-47.

¹²⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Signes* (Paris 1960) 224-225.

¹²⁷ ID., *La Nature, Notes, Cours du Collège de France* (Paris 1994) 14.

¹²⁸ Cf. P. RICOEUR, «Par-delà Husserl et Heidegger» in: *Les Cahiers de Philosophie* 22.

num sentido novo com a Metafísica da afirmação incondicionada da Transcendência. Não é uma Fenomenologia da latência e da invisibilidade do mundo, como em Merleau-Ponty, mas do desejo metafísico do Outro, que se torna o núcleo duro do pensamento de Levinas, é expresso graficamente em letra maiúscula como exemplar conversão do desejo, que abre a Metafísica de Aristóteles: «O Desejo é desejo do absolutamente Outro. Fora da fome, que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos, que se acalmam, a Metafísica deseja o Outro para além das satisfações, sem que seja possível diminuir a aspiração por qualquer gesto corpóreo nem esboçar qualquer carícia conhecida nem inventar uma nova. (É o) Desejo sem satisfação que precisamente *entende* o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro. Para o Desejo, esta alteridade inadequada à ideia tem um sentido e é entendida como alteridade de Outrem e como a do Altíssimo. A dimensão própria da altura é aberta pelo Desejo metafísico, a sua elevação específica e nobreza está em não ser mais céu mas o Invisível. Morrer para o Invisível, eis a metafísica»¹²⁹. Fora de toda a imanência, o Desejo não é um jogo interior nem uma simples presença de si a si mesmo mas um movimento metafísico, que é trans-ascendente, isto é, significa uma distância, que é o modo de existir do ser exterior ou do ser outro¹³⁰, de tal modo que o metafísico pelo seu Desejo e o Outro não formam uma totalidade, permanecendo, por isso, o metafísico absolutamente separado. Porém, toda a representação pode essencialmente interpretar-se como uma constituição transcendental, como ensinara Husserl e, por isso, a relação metafísica não pode ser em rigor uma representação, em que o Outro se dissolveria na mesmidade do eu¹³¹. É que a alteridade do Outro é anterior a toda a iniciativa e a todo o imperialismo do eu, entra na constituição do conteúdo do Outro, estando fora de todo o esquema husserliano da subjectividade constituinte e nem sequer limita o mesmo, porque não pode ter com este comunidade de fronteiras¹³². *Totalidade e Infinito* é a primeira obra maior da Filosofia Francesa, que assume uma viragem teológica de modo explícito no interior de uma «inspiração fenomenológica», expressão usada por E. Levinas no início do prefácio, que escreveu para a edição alemã¹³³ e não na observância estrita e ortodoxa do método fenomenológico gizado por Husserl. Depois de ter trilhado os caminhos da Fenomenologia com Husserl e

¹²⁹ E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité* (Paris 1961) 23.

¹³⁰ ID., *o.c.* 24.

¹³¹ ID., *o.c.* 27.

¹³² ID., *o.c.* 28.

¹³³ ID., *o.c.* I.

Heidegger¹³⁴. E. Levinas, embora mantenha a «inspiração fenomenológica» e permaneça na órbita do que se mostra, desloca em *Totalidade e Infinito* a intencionalidade para o domínio da ontologia, do discurso da totalidade e das filosofias da representação, pois a adequação rigorosa entre noesis e noema com a respectiva eidética é a Fenomenologia enquanto «um jogo de luzes», que é cego para «a experiência por excelência» ou relação ao totalmente Outro, sempre transcendente e exterior ao pensamento¹³⁵ ou revelação e «deposição da ideia de Infinito em mim». A intencionalidade em que o pensamento se consoma na adequação ao objecto, não define a consciência na sua raiz, porque o saber enquanto intencional pressupõe já a ideia do infinito, que é a inadequação por excelência¹³⁶. Por isso, a redução fenomenológica é substituída por «revelação» ou presença da exterioridade ou intencionalidade da transcendência, o interesse desloca-se do mesmo para o outro, do eidos para a exterioridade, da intencionalidade para a expressão do rosto, do desvelamento do ser para a epifania do sendo como tal¹³⁷. Apesar de tudo, na sua segunda grande obra, E. Levinas insiste na conformidade da sua posição com o espírito da filosofia husserliana: «As nossas análises reivindicam o espírito da filosofia husserliana, cuja letra foi, para a nossa época, a lembrança da fenomenologia permanente erigida em método da filosofia. A nossa apresentação de noções... permanece fiel à análise intencional na medida em que esta significa a restituição das noções ao horizonte do seu aparecer, horizonte desconhecido, esquecido ou deslocado na ostensão do objecto, na sua noção, no olhar absorvido apenas pela noção»¹³⁸. A Fenomenologia de Levinas é metafísica na sua profundidade e não ontológica contra a afirmação heideggeriana em *Ser e Tempo*, § 7, C de que «Ontologia é só possível enquanto Fenomenologia e a concepção sartriana de que *O Ser e o Nada* é um ensaio de Ontologia Fenomenológica. A destruição da Fenomenologia husserliana foi momento necessário do acesso heideggeriano ao ser e torna-se agora na pena de E. Levinas uma «conditio sine qua non» da construção da Metafísica do Outro, que, enquanto Fenomenologia do Desejo, visa o Invisível, o que está para além do rosto, como este já ultrapassa «a ideia do Outro em

¹³⁴ ID., *La Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl* (Paris 1930); ID., *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger* (Paris 1949).

¹³⁵ ID., *Totalité et Infini* 10.

¹³⁶ ID., *o.c.* 12.

¹³⁷ D. JANICAUD, *o.c.* 31.

¹³⁸ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye 1974) 230-231.

mim»¹³⁹. A Metafísica do Outro, ao superar o eidós, a representação e a imagem, troca a eidética pelo rosto e pelo iconoclasmo e só poderá reivindicar continuar fenomenológica, se o Outro de algum modo aparecer em determinados traços, vestígios, rastros e enigmas. A questão não está numa manipulação metafísico-teológica da experiência fenomenológica, que Husserl teria pacientemente descrito a fim de fundar rigorosamente o conhecimento, como argumenta D. Janicaud contra Levinas¹⁴⁰, mas na originalidade da experiência religiosa estranha ao rigor e à cientificidade do racionalismo fenomenológico de Husserl. Trata-se de prosseguir naquele alargamento de experiência proposto por M. Heidegger, segundo o qual a experiência, seja de uma coisa, de um homem ou de um Deus, nunca é realizada apenas por nós, mas sendo nossa é simultaneamente oferta, acontecimento que nos sobrevem, nos invade e se impõe, nos remove, mudando-nos¹⁴¹. Foi a abertura de cada experiência a novas experiências e o processo essencialmente negativo, semeado de desilusões, da experiência, com relevo para os seus aspectos dolorosos e desagradáveis que permitiram a H.-G. Gadamer afirmar que «experiência é... experiência da finitude humana» e «experiente em sentido próprio é quem a (finitude) perceber e souber que não é senhor do tempo nem do futuro»¹⁴². Com tal noção ampliada de experiência, a filosofia é a «correspondência» reflexiva e finita da palavra humana¹⁴³ ao apelo sempre novo oriundo do mundo histórico da experiência, cuja densidade misteriosa está na génese dos símbolos e das metáforas da criação humana. Desde o começo do séc. XX com W. Windelband, depois com R. Otto, Max Scheler, J. Hessen, P. Tillich, M. Heidegger e outros¹⁴⁴, toda a meditação filosófica sobre o Sagrado dilatou as fronteiras do conceito de experiência antes desta viragem da Fenomenologia em França. Na posição de Levinas, não há uma violação da consciência crítica através da imposição de uma concepção dogmática de Transcendência mas o empenho em dizer sem a traição do discurso apofântico-representativo a experiência do totalmente Outro, ferindo o nosso «divertissement» com expressões hiperbólicas como «traumatismo da transcendência», «refém do rosto do outro», «substituição do outro», acusação, perseguição pelo Outro e sua expia-

¹³⁹ ID., *Totalité et Infini* 43.

¹⁴⁰ D. JANICAUD, *o.c.* 32-33.

¹⁴¹ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*² (Pfullingen 1960) 159.

¹⁴² H. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik*² (Tuebingen 1965) 334-335, 335-339.

¹⁴³ M. HEIDEGGER, *Was ist das — die Philosophie?* (Pfullingen 1954) 45.

¹⁴⁴ Cf. M. B. PEREIRA, *Modernidade e Secularização* 381-382.

ção¹⁴⁵. Dentro dos limites deste trabalho, basta referir que o sujeito transcendental constituinte é desapropriado de si mesmo e toda a correlação noético-noemática é destruída pela advento do Outro, a que só corresponde a saída extática do sujeito de si mesmo, convertido obsessivamente em refém da Transcendência. É convicção de Levinas que a Ontologia é, por essência, um discurso objectivador, representativo e egocêntrico como a correlação noético-noemática e, por isso, a linguagem do ser é recusada nesta Fenomenologia Metafísica do Outro.

A recusa da Ontologia reaparece nas obras de J.-L. Marion *O Ídolo e a Distância e Deus sem o Ser*¹⁴⁶ não para traduzir filosoficamente uma experiência judaica de Transcendência mas para preparar uma teologia não ontológica nem metafísica do amor crístico. Aceitando a tese do fim da Metafísica, J.-L. Marion considera apenas a Fenomenologia a herdeira autêntica da Filosofia e, por isso, a sua obra *Redução e Doação* pretende ser uma Fenomenologia da era pós-metafísica¹⁴⁷, situada na linha da superação heideggeriana da Metafísica e com maior audácia do que a ortodoxia husserliana, ferida de radical impotência para tomar posição face à essência da Metafísica ou de miopia obstinada, que lhe dissimula a própria questão da Metafísica¹⁴⁸. Três reduções são referidas na nova Fenomenologia de J.-L. Marion: a transcendental de Husserl, a existencial de Heidegger e a doação, apelo e promessa de Marion. Assim como a analítica existencial substitui a constituição do Eu Transcendental de Husserl pelo ser da existência, também J.-L. Marion «pela forma pura do apelo» transgride a reivindicação heideggeriana do ser¹⁴⁹ e considera um produto eminente da Fenomenologia esta transgressão, que reinvia para um «ponto de referência tanto mais original e incondicionado quando se não limita mais», para um absoluto ou uma doação pura¹⁵⁰. Neste caso, a fenomenalidade absorve-se no apelo absoluto e incondicionado como o visível se apaga na luminosidade máxima da Luz Infinita, que é o seu verdadeiro Invisível. Num estudo notável intitulado *O Fenómeno Saturado*¹⁵¹, J.-L.

¹⁴⁵ E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence* X, 142, 143, 145.

¹⁴⁶ J.-L. MARION, *L'Idole et la Distance, Cinq Études* (Paris 1977); ID., *Dieu sans l'Être, Hors-Texte* (Paris 1982).

¹⁴⁷ ID., *Réduction et Donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie* (Paris 1989) 7-8.

¹⁴⁸ ID., «Avant-propos» in: J.-L. MARION-G. PLANTY-BONJOUR, Éd., *Phénoménologie et Métaphysique* (Paris 1984) 12.

¹⁴⁹ ID., *Reduction et Donation* 296.

¹⁵⁰ ID., *o.c.* 297.

¹⁵¹ ID., «Le Phénomène Saturé» in: VÁRIOS, *Phénoménologie et Théologie* (Paris 1992) 79-128.

Marion mede o alcance racional de uma filosofia pela extensão do que ela torna possível e visível ou pela sua possibilidade de fenomenalidade, dando na sua análise do problema um lugar de relevo à posição de E. Husserl, que alicerçava a «fenomenalidade sem condição» neste «princípio de todos os princípios» do § 24 de *Ideias I*: «...Cada intuição (*Anschauung*) originariamente doadora é uma fonte de direito do conhecimento» e «tudo o que se nos oferece originariamente na 'intuição' (*Intuition*) deve tomar-se muito simplesmente como se dá mas apenas dentro dos limites nos quais se dá». J.-L. Marion salienta incisivamente o papel da intuição neste texto de Husserl: a intuição intervém como fonte de facto e de direito do fenómeno, justificando-se a si mesma, isto é, o fenómeno intuitivo mostra-se a si mesmo a partir de si mesmo, é aparecimento puro e perfeito de si mesmo numa intuição suficiente, que não necessita de razão suficiente exterior. A intuição suficiente exerce-se de modo originário sem qualquer pressuposição, fornecendo os dados primeiros e dando-se originariamente em pessoa. «De facto, só a doação indica que o fenómeno assegura, num só gesto, a sua visibilidade e o direito justo desta visibilidade, a sua aparição e a razão desta oposição»¹⁵². Verifica-se, porém, que a intuição suficiente não autoriza o aparecimento absolutamente incondicionado ou a liberdade de o fenómeno se dar a partir de si mesmo, porque ela mesma está limitada por condições não-intuitivas de possibilidade, que contradizem a pretensão de um aparecimento absoluto e incondicionado. Há restrições de facto à intuição, porque nem tudo é perfeitamente dado, a intuição é rara, obedece a uma lógica da penúria e é inevitavelmente insuficiente. Há também uma limitação de direito, que fere a intuição doadora, obrigada a inscrever-se num horizonte, que necessariamente impõe limites pela própria definição e se apodera antecipadamente do não-experimentado e ainda não-visto, circunscrevendo e limitando a doação da intuição suficiente¹⁵³. Uma segunda restrição provém do facto de toda a intuição referir ao sujeito a doação do fenómeno, donde resulta a situação ambígua de *Ideias* de Husserl, isto é, a doação do fenómeno a partir de si mesmo pode a cada instante transformar-se numa constituição do fenómeno a partir do e pelo Eu. Se toda a doação Fenomenológica for constituída pelo Eu e pelo seu respectivo horizonte, fica excluída a possibilidade de um fenómeno absoluto, autónomo e irreduzível e assim a Fenomenologia, pelo horizonte e pela redução ao Eu, destruiria toda a doação originária do fenómeno a partir de si mesmo. Uma nova figura de fenómeno — o fenómeno por

¹⁵² ID., *o.c.* 85.

¹⁵³ ID., *o.c.* 86-87.

excelência — resulta da desconstrução do Eu constituinte e dos limites impostos por um horizonte, criando espaço para «uma doação intuitiva absolutamente incondicionada (sem os limites de um horizonte) e absolutamente irreduzível (a um Eu constituinte)»¹⁵⁴. O conceito de fenómeno comum a Kant e a Husserl exhibe claramente as limitações do horizonte e da referência constituinte ao Eu. O fenómeno é constringido por Husserl a aparecer dentro da adequação entre intenção e intuição, significação e preenchimento, noese e noema, aparecer subjectivo e fenómeno objectivo, isto é, o fenómeno é submetido ao ideal de um preenchimento último ideal, que define a verdade como adequação inatingível, passível de ser traduzido pela ideia kantiana, que jamais será dada. Nesta adequação ideal, a verdade de facto nunca ou pelo menos raramente se realiza, gorando-se o regresso às coisas proclamado por Husserl. Permanecendo irrealizável a igualdade de direito entre intenção e intuição, a intuição aparece deficitária, pobre e indigente¹⁵⁵. Se o ideal de evidência só se realiza em fenómenos intuitivamente pobres como os da Matemática e da Lógica, tratando-se de fenómenos plenos como as coisas, a adequação converte-se, em sentido estrito, num ideal ou num acontecimento não dado inteiramente por carência, pelo menos parcial, de intuição. Porém, esta penúria de intuição é uma sequela de decisões metafísicas já tomadas por Kant e herdadas por Husserl. Os fenómenos sofrem de um deficit de intuição e, portanto, de uma penúria de doação, proveniente de uma leitura da Fenomenologia, que defende a inscrição de todo o fenómeno num horizonte definido e delimitado como sua condição de possibilidade e referido à actividade de um Eu constituinte. Neste caso, os fenómenos caracterizam-se pela finitude da doação a fim de poderem entrar num horizonte de constituição e se deixarem reconduzir à actividade demiúrgica do Eu. Só com um novo tipo de intuição e uma doação não programada podem ser possíveis «fenómenos incondicionados e irreduzíveis». Por isso, à possibilidade limitada da fenomenalidade há que opor «uma fenomenalidade... absolutamente possível», ao fenómeno suposto pobre em intuição «um fenómeno saturado de intuição». É a Kant, pensador da penúria intuitiva do fenómeno comum, que recorre J.-L. Marion para definir o que é um fenómeno saturado. A ideia da razão, que jamais poderia encontrar preenchimento sensível, opôs Kant a «ideia estética», que, por excesso de intuição, jamais encontra um conceito adequado. Este excesso da intuição sobre todo o conceito impede a ideia estética de se objectivar através de uma linguagem, que a exaurisse e volvesse inteligível. Esta incapacidade de objectivação não é

¹⁵⁴ ID., *o.c.* 89.

¹⁵⁵ ID., *o.c.* 93-94.

fruto de uma penúria mas de um excesso de intuição e de doação, pois, segundo Kant, a ideia estética permanece uma «representação inexprimível da imaginação», que oferece muito e mais do que um conceito pode expor, dispor e ordenar segundo regras. A superabundância intuitiva da ideia estética submerge regras e conceitos por excesso de luz, não se fixa em qualquer objectivação mas joga o seu «jogo livre». Todo o problema está em compreender «que possibilidade fenomenológica entra em acção, quando o excesso da intuição doadra se põe a jogar livremente»¹⁵⁶. A hipótese do fenómeno saturado, caracterizado por um excesso de intuição e doação sobre a intenção, o conceito e o visado intencionalmente, abre um campo legítimo de investigação fenomenológica. O fenómeno saturado excede as categorias e os princípios kantianos do entendimento e, por isso, não é integrável dentro do quadro da quantidade, da qualidade, da relação e da modalidade. A quantidade do fenómeno saturado não é vertida pela síntese sucessiva de unidades homogéneas de um agregado mas é antes incomensurável, imprevisível como síntese instantânea, que supera sempre a soma das suas partes. Também a qualidade ou grandeza intensiva, que, segundo Kant, permite à intuição dar ao objecto um grau de realidade, em nada se assemelha à grandeza intensiva sem medida do fenómeno saturado, que ultrapassa todas as antecipações da percepção e é para esta insuportável, pois se trata de um visível, cuja intensidade cega o próprio olhar. Aqui se experiencia e reconhece a finitude, porque o olhar não mede a amplitude da doação ou, ao comparar-se com ela, vive-a no sofrimento de uma passividade essencial e desmesurada para ele¹⁵⁷. Além de não poder ser visado pela quantidade nem suportado pela qualidade, o fenómeno saturado furta-se a toda a analogia da experiência, isto é, é absoluto no campo da relação. Livre de toda a analogia com a experiência já vivida, objectivada e compreendida, o fenómeno saturado não é precedido nem delimitado por qualquer horizonte ou combinação de horizontes mas é incondicionado. Também as categorias da modalidade, que, segundo Kant, determinam a relação dos objectos ao pensamento em geral, se afiguram estranhas ao fenómeno saturado precisamente porque fazem depender o fenómeno do acordo e da correspondência com o poder de conhecer do Eu Transcendental. O fenómeno da saturação intuitiva é rebelde às condições subjectivas e objectivadoras da experiência do Eu e recusa deixar-se olhar como objecto precisamente porque aparece com um excesso múltiplo e indescritível, que suspende todo o esforço de constituição. O fenómeno saturado, se é, por um lado, para-horizôntico,

¹⁵⁶ ID., *o.c.* 105.

¹⁵⁷ ID., *o.c.* 110-111.

aparece em $n+1$ horizontes numa irredutível pluralidade como a do *ens, unum, verum, bonum et pulchrum*, onde ele se deixa ver em perspectivas totais e parciais, numa distribuição por vários horizontes concorrentes ¹⁵⁸. O olhar do eu experiencia claramente a sua impotência perante a desmesura ou sem-medida do visível e recebe pela vista uma doação pura precisamente porque já não descortina qualquer dado objectivamente dominável. Longe de poder constituir o fenómeno, o eu experimenta-se paradoxalmente constituído por ele, porque já não dispõe de nenhum ponto de vista hegemónico sobre a intuição, que, pelo contrário, o submerge num dilúvio intuitivo, onde o passado tem a sua voz. Destituído do cargo de constituinte de fenómenos e reduzido a um constituído, o eu descobre-se presidido pelo fenómeno saturado e essencialmente surpreendido por um acontecimento mais original, que o desprende de si, o interpela e de que ele se torna agora testemunha ¹⁵⁹. A libertação de qualquer horizonte e do Eu constituinte contradiz directamente a posição fenomenológica de Husserl mas é exigida pelo excesso do fenómeno saturado ou fenómeno sem qualquer reserva, que aparece verdadeiramente em si mesmo e a partir de si mesmo sem limites de horizonte e de redução, que o violentem. A este aparecimento puro de si e a partir de si, que é o alvo da Fenomenologia, sem submissão a qualquer determinação prévia, chama J.-L. Marion *revelação* do fenómeno tomado na sua acepção plena ¹⁶⁰. A ideia cartesiana de Infinito e o sublime de Kant são exemplos paradigmáticos de fenómeno saturado, porque a ideia de Infinito «*tota simul*», «*maxime clara et distincta*», «*maxime vera*», «*nihil univoce*», «*... non tam capere quam ab ipsa capi*» supera as categorias de quantidade, qualidade, relação e modalidade, como, aliás, o sublime de Kant, que não obedece à forma ou ordem categorial alguma em virtude da sua grandeza sem comparação, contradiz a qualidade do gosto pelo sentimento de desmesura e de «*monstruosidade*», escapa a toda a analogia e a todo o horizonte, porque representa o ilimitado e impede a modalidade da relação ao nosso poder de conhecer, ao contradizer a finalidade da nossa faculdade de julgar ¹⁶¹. Pelo excesso de intuição, que os furta à constituição objectiva, os acontecimentos históricos, a maior parte das vezes imprevisíveis, mas exigindo sempre uma leitura pluri-horizôntica e plural, a partir da qual o eu se compreende, são fenómenos saturados, investigados, de modo especial, em *Tempo a Narração* de P. Ricoeur ¹⁶². Outro tipo de fenómenos

¹⁵⁸ ID., *o.c.* 117.

¹⁵⁹ ID., *o.c.* 121-122.

¹⁶⁰ ID., *o.c.* 124.

¹⁶¹ ID., *o.c.* 124-126.

¹⁶² P. RICOEUR, *Temps et Récit, III, Le Temps Raconté* (Paris 1985).

saturados é constituído por «fenómenos de revelação» em sentido estritamente fenomenológico, isto é, por aqueles fenómenos, que aparecem em si mesmos a partir de si mesmos sem submissão a qualquer determinação prévia e se repartem por três regiões: o quadro como espectáculo, dado num excesso de intuição mas ainda capaz de ser visto (ídolo), o rosto amado, que se torna invisível no seu fascínio e sobretudo porque nele o amante mais não pode nem quer ver do que o seu olhar invisível incidindo sobre o dele (ícone); finalmente, a teofania vivida naquele excesso de intuição em que um olhar invisível recai visivelmente sobre o homem e o ama¹⁶³. Esta identificação da Filosofia com a Fenomenologia do fenómeno saturado, entendida como *Aufhebung* da Ontologia, é uma concretização histórica possível do que M. Heidegger afirmava desde 1925: «Não há uma Ontologia *ao lado* de uma Fenomenologia mas, pelo contrário, a Ontologia como ciência não é outra coisa senão a Fenomenologia»¹⁶⁴.

O tema do invisível, que se desvela, está associado na obra de J.-L. Chrétien à problemática da promessa estudada fenomenologicamente¹⁶⁵. O ponto de partida é o corpo, que, ao tornar-se visível, «deixa vir à luz do mundo a alma invisível, que, ao vivificá-lo, é a sua perpétua origem, sem a qual ele nada mostraria»¹⁶⁶. O corpo só se pode manifestar, tornando visível o invisível, dando-nos «a ver aquilo, que o dá a ele mesmo». Graças a esta fonte, que não é ele mas que sem ele não está no mundo, o corpo jamais se converte em simples espectáculo. Por mais que se revele, jamais se esgota o segredo da alma enquanto fonte da vida, pois ela é «este verbo, que o corpo começa a dizer em todo o instante sem jamais acabar»¹⁶⁷. O invisível da alma torna-se visível no seu ser, aparece e, com sua aparição, o visível é nimbado de invisível. Deste jeito, a alma aparece no olhar de um rosto, que não é a materialidade da face, como o olhar se não reduz ao que fisicamente se percebe do globo ocular, dos traços e da posição da cara. A beleza vela-se e desaparece quando o corpo exhibe apenas formas abandonadas pelo espírito e carecidas da tendência para o invisível. A fealdade é impudor, que não reside numa manifestação indevida mas na ruptura da manifestação, pois o que torna impudico o impudor, não é o que ele mostra mas o que não mostra, proíbe e inter-

¹⁶³ J.-L. MARION, *o.c.* 127.

¹⁶⁴ M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Marburger Vorlesungen vom SS 1925, GA 20* (Frankfurt/M. 1979) 20.

¹⁶⁵ J.-L. CHRÉTIEN, *La Voix Nue, Phénoménologie de la Promesse* (Paris 1990).

¹⁶⁶ ID., *o.c.* 13.

¹⁶⁷ ID., *o.c.* 14.

rompe, obstaculando a que o corpo nasça para o espírito e este para o corpo¹⁶⁸. A nudez da voz, expondo-nos de corpo e alma ao ser sem regresso, torna desde sempre e para sempre impossível a transparência, a adequação, a plenitude, a perfeição, a parusia e é esta condição, que a faz prometer em cada palavra o que ela não pode cumprir¹⁶⁹. Há sombras densas que impedem todo este ideal de presença total e não são meras privações de luz mas um excesso do invisível sem o qual nunca haveria dádiva. O segredo e a reserva situam-se no coração da própria manifestação e, por isso, «o invisível da alma é solidário do invisível do corpo sem contudo se confundir com ele, com este invisível do visível, que Merleau-Ponty meditou tão profundamente»¹⁷⁰. Por isso, toda a voz humana responde a uma voz anterior, que a precede e excede, só fala escutando, só escuta respondendo e só continua a falar, porque não há resposta plena e perfeita, não há resposta, que, no mais íntimo de si mesma, não seja defeituosa e aquém do que só a voz humana permite ouvir¹⁷¹. Responder é dar a sua palavra, é prometer e o pensamento da promessa exige uma crítica das filosofias da presença plena, em que o exercício do verbo é de uma transparência sem apelo. Em vez de transparente, a palavra humana é ferida pela escuta e pelo apelo, que sempre a precedem e revelam sofredora e agónica, pela paixão de «querer dar voz a todas as vozes, que se calam e pela alteridade radical de Aquele a quem se dirige na prece religiosa¹⁷², que é uma manifestação de si a si mesmo pelo e perante o Outro Invisível, em que a presença de si ao Outro e do Outro a si se não podem separar.

Após a publicação de *Totalidade e Infinito* de Levinas (1961) e as últimas investigações de Merleau-Ponty (1961) reunidas sob o título *O Visível e o Invisível*, Michel Henry surpreendeu o leitor-filósofo com a obra monumental *A Essência da Manifestação* (1963), onde traça uma Fenomenologia da Imanência ou da afectividade, que se apresenta como fundamento da experiência e, em nome da subjectividade, rompe com todo o conceito de exterioridade e de intencionalidade noético-noemática em diálogo crítico com Husserl e Heidegger¹⁷³. A problemática da origem, do ser ou aparecer do fenómeno, da essência que se manifesta, é libertada

¹⁶⁸ ID., *o.c.* 14-15.

¹⁶⁹ ID., *o.c.* 7.

¹⁷⁰ ID., *o.c.* 16.

¹⁷¹ ID., *o.c.* 7; ID., *L'Appel et la Réponse* (Paris 1992) *passim*.

¹⁷² ID., «La Parole blessée. Phénoménologie de la Prière» in: VÁRIOS, *Phénoménologie et Théologie* 77-78.

¹⁷³ M. HENRY, *L'Essence de la Manifestation* (Paris 1963).

de toda a vinculação aos limites da finitude e recolocada no seu topos próprio, que é a imanência e a afectividade. Para Michel Henry, é da fidelidade ao originário, do «respeito da origem» que procede a Ontologia como fundamento do pensamento¹⁷⁴ ou filosofia da subjectividade. A origem difere do ponto de partida radical da razão, porque o «respeito da Origem» é um modo supremo de fidelidade ao real, que é «senhor absoluto»¹⁷⁵, o que comete à filosofia a tarefa de não realizar a verdade mas de a servir. A verdade não é a de adequação do pensamento ao objecto mas a de subordinação ao fundamento e ao originário e, por isso, o problema da verdade tem prioridade sobre o da razão¹⁷⁶. Nesta óptica, o que move M. Henry, não é o saber ou o projecto conceptual filosófico mas a realidade absoluta, autárquica, raiz anhipotética de todo o saber, rompendo o primado da razão constituinte e hegemónica, que, ao pretender substituir-se à Origem e à realidade absoluta, pratica uma mistificação ou pseudo-fundamentação, que é necessário denunciar criticamente. Neste caso, o pressuposto de que a forma suprema de conhecimento reside na intuição ou adequação plena ao objecto, como pensa Husserl, terá de ser radicalmente recusado, pois o horizonte do ser é obra do próprio ser e não da razão, que nos seus projectos apenas recolhe o fruto do ser como uma «bênção»¹⁷⁷. A razão, ao propor-se como fundamento, torna-se o princípio do meio puro da irrealidade em que se move toda a representação. É desta natureza o esquecimento que avança com o desenvolvimento da razão ocidental, como a sombra acompanha a luz: «O esquecimento da essência caracteriza todo o pensamento enquanto tal»¹⁷⁸. A razão deve ser criticada com radicalidade como um obstáculo ao conhecimento absoluto, a fim de descobrir para além dela o lugar originário do espírito. O que funda a fenomenalidade e a manifestação, é o próprio ser, a realidade absoluta, que é sempre origem e nunca resultado, como em Hegel. A Fenomenologia, ao terminar no fenómeno e nos seus modos de aparecimento, esquece precisamente o facto do seu aparecer, que Husserl suspendeu, ao considerar apenas a relação constituinte do fenómeno à consciência e M. Henry reputa de intocável, pois no aparecer está o ser do fenómeno, que o faz surgir e o torna presente. Por isso, a Fenomenologia como «ciência da essência do fenómeno»¹⁷⁹, tem de ser «a ciência dos fenómenos na sua

¹⁷⁴ ID., *o.c.* 205; Cf. G. DUFOR-KOWALSKA, *Michel Henry, Un Philosophe de la Vie et de la Praxis* (Paris 1980) 11-290.

¹⁷⁵ ID., *o.c.* 25.

¹⁷⁶ ID., *o.c.* 47.

¹⁷⁷ ID., *o.c.* 28.

¹⁷⁸ ID., *o.c.* 484.

¹⁷⁹ ID., *o.c.* 67.

realidade»¹⁸⁰, reconhecendo-os no fundo ou em «a essência omnipresente e universal de todo o fenómeno como tal»¹⁸¹ e servindo a manifestação do ser ou a sua parusia. É a verdade originária que governa o pensamento e o seu discurso, ao mesmo tempo que neles se manifesta. É a verdade que vem até nós e, por isso, a tarefa da filosofia consiste apenas em afastar os véus, que a ocultam e em quebrar as máscaras, que a dissimulam. A este respeito, M. Henry exprime-se com palavras de Mestre Eckhart; o seu mestre de pensamento: «Quando um artista faz uma estátua... não acrescenta mas tira algo à madeira. Faz cair todo o exterior sob os golpes do escopro... e então pode resplandecer o que dentro se encontrava oculto»¹⁸². Só destruindo a exterioridade é que a essência aparece em si mesma na interioridade, é realidade subjectiva, o que o pensamento ocidental esqueceu ininterruptamente, segundo a crítica radical de M. Henry. Da subordinação moderna da essência do Absoluto e do sujeito à finitude da subjectividade transcendental resultou a perda do Absoluto e a redução do sujeito a um princípio formal e, por isso, M. Henry, ao libertar o Absoluto, liberta um princípio capaz de fundar o ego, que não existe à maneira das coisas, não é um ser do mundo exterior mas existe em si e para si. Daí, a Ontologia Fenomenológica torna-se Filosofia da Subjectividade e do seu fundamento absoluto ou do aparecer originário da realidade subjectiva, em que a Fenomenologia, ao atingir o aparecer como ser, é ciência do Absoluto e da sua revelação e consuma a Ontologia.

Apesar de terminar a Ontologia, M. Henry valoriza o contraponto da razão, que é a afectividade e critica vivamente a conceito de transcendência. Ao relançar o projecto husserliano de uma «ciência absoluta subjectiva»¹⁸³, actualizando o «in teipsum redi» de S. Agostinho, M. Henry insiste sobre a afecção e a auto-afecção, erigindo a descoberta da afectividade em lugar da revelação da essência ou em região da imanência, onde fulge a verdade originária e se anuncia o Absoluto. Em linguagem de sabor místico, a esfera da imanência é «país estrangeiro», é deserto e solidão, em que se desnuda a estrutura da essência¹⁸⁴, a sua unidade, doação total e imediatidade¹⁸⁵. Na imanência da afectividade, a essência conhece-se a si mesma sem distância fenomenológica, é razão vivente e o homem é «teognóstico». É assim que nesta análise eidética da imanência

¹⁸⁰ ID., *o.c.* 64.

¹⁸¹ ID., *o.c.* 65.

¹⁸² ID., *o.c.* 394-395.

¹⁸³ ID., *o.c.* 55-56.

¹⁸⁴ ID., *o.c.* 392.

¹⁸⁵ ID., *o.c.* 406.

se desvela no fundo do ego «alguma coisa como uma ipseidade»¹⁸⁶, um «si-mesmo», que é condição imanente necessária de toda a transcendência¹⁸⁷. A vinculação indissolúvel da essência à afectividade ou a sua presença pura isola a essência, ausenta-a do mundo e do pensamento racional¹⁸⁸, segundo o paradigma da solidão da vida: «O que tem a experiência de si, o que frui de si e nada é senão esta fruição pura de si mesmo, esta experiência pura de si, é a vida»¹⁸⁹. É por isso que o esquecimento da essência e, portanto, da imanência e da afectividade é o clima das filosofias da transcendência e o sinal árido do seu exílio. O mestre Eckhart, ao reagir contra o abandono da imanência, recomenda a «perda de Deus» e a «libertação do próprio Deus» concebido como transcendência pura, a fim de, uma vez abolida a distância construída pelo conhecimento, a alma experienciar a sua identidade com Deus¹⁹⁰. «Jamais eu poderia ver Deus a não ser onde Deus se vê a si mesmo» — este é um dos passos de Mestre Eckhart invocado por M. Henry para aflorar a unidade ou laço incriado a que o Mestre chama «deidade» e em cujo seio toda a representação deve ser desconstruída, mesmo a de Deus como substância ou pessoa¹⁹¹. O místico renano é saudado como um mestre da imanência, o anunciador da essência da manifestação como parusia e o crítico sistemático de todo o saber, que aponta para o não-rostro da essência efectiva da realidade e mostra que o invisível «determina a essência da imanência e a constitui»¹⁹². Noutra texto mais recente, o Mestre Eckhart é de novo invocado para elucidar o paradigma místico da vida: «Se com Eckhart chamarmos Deus à Vida, então diremos com ele: Deus engendra-se a si como a mim mesmo»¹⁹³, sem esquecer a teologia negativa e a desconstrução de que é portadora. «Esta comunidade de essência fenomenológica poder-se-ia exprimir metaforicamente, dizendo: O olho pelo qual eu vejo Deus e o olho pelo qual Deus me vê, é apenas um só e o mesmo olho — ressaltando que, fenomenologicamente falando, não há neste caso nem olho nem visão nem mundo nem qualquer coisa de semelhante»¹⁹⁴. Neste contexto, a essência exhibe no seu topos origi-

¹⁸⁶ ID., *o.c.* 420.

¹⁸⁷ ID., *o.c.* 427.

¹⁸⁸ ID., *o.c.* 480.

¹⁹⁰ ID., *o.c.* 537.

¹⁹¹ ID., *o.c.* 542.

¹⁹² ID., *o.c.* 553.

¹⁹³ ID., «Parole et Religion: la Parole de Dieu» in: VÁRIOS, *Phénoménologie et Théologie* 137.

¹⁹⁴ ID., *o.c.* 141.

nário da afectividade um «não-rostro», uma invisibilidade, como se fosse atravessada pela noite. «Toda a vida é por essência invisível, o invisível é a essência da vida»¹⁹⁵. Porém, o invisível, que é o dia próprio da essência, oculta-se na revelação como núcleo radioso e a «fonte cristalina» da «noite santa» celebrada por Novalis¹⁹⁶. Transcendida a razão, é preciso referir ao fenómeno originário da afectividade as estruturas inventariadas da imanência e, inversamente, trazer à luz da presença, mediante um novo esforço da redução eidética, a afectividade, arrancando-a à longa queda, onde a precipitou a Metafísica¹⁹⁷. A afectividade não é uma faculdade hegemónica, que domine outras nem necessita de qualquer objectividade ou estímulo, que a desencadeie mas é o puro sentir não-sensorial, autónomo e auto-suficiente ou o radical experienciar-se a si mesmo, para além do qual nada há. Daí, o discurso da interioridade e da imanência como polo oposto a todo o ensaio sobre a exterioridade e a transcendência, fonte do «monismo ontológico», segundo M. Henry¹⁹⁸. A expressão «monismo ontológico» significa o conjunto das proposições, que, desde a sua origem na Grécia, comandam o desenvolvimento do pensamento filosófico ocidental, indicando «a única direcção de investigação e de encontro onde alguma coisa se pode mostrar e, por consequência, ser encontrada por nós»¹⁹⁹. Segundo tais pressupostos, a possibilidade de uma mostraçõa em geral ou a essência do fenómeno reside na abertura do horizonte transcendental do ser, que é o acto pelo qual o ser se aparta de si e se oferece como puro meio de visibilidade em que surgem as coisas e em que ele não aparece. A este tipo de fenomenalização, em que o ser faz ver sem ser visto e que foi privilegiado pelo pensamento ocidental com exclusão de qualquer outro, deu M. Henry o nome de «transcendência», que atingiu em *Ser e Tempo* de M. Heidegger o seu ponto culminante. A filosofia da consciência é uma expressão do monismo ontológico em que a consciência desempenha o papel confiado ao ser nas ontologias e se concebe como abertura, desdobramento, alienação mas também identidade da identidade e não-identidade, da subjectividade do sujeito e da objectividade do objecto²⁰⁰: «Chegada ao seu estado último e à plena compreensão de si

¹⁹⁵ ID., *L'Essence de la Manifestation* 556.

¹⁹⁶ ID., *o.c.* 555-556.

¹⁹⁷ ID., *o.c.* 634.

¹⁹⁸ ID., *o.c.* 51-164. Cf. X. TILLIETTE, «La Révélation de l'Essence, Notes sur la Philosophie de Michel Henry» in: VÁRIOS, *Manifestation et Révélation* (Paris 1976) 218-225.

¹⁹⁹ ID., *o.c.* 91.

²⁰⁰ ID., *o.c.* 109.

mesma na sua verdade, a filosofia da consciência não passa de uma repetição das pressuposições fundamentais do monismo». A filosofia da transcendência pelo seu monismo é incapaz de apreender a realidade do acto fundador do horizonte e, por isso, a transcendência torna-se paradoxalmente estranha à filosofia da transcendência²⁰¹. A Fenomenologia da Imanência é uma resposta polémica à Fenomenologia Heideggeriana e pretende esclarecer com radicalidade o conceito de fenómeno guiada pela ideia de uma revelação, que nada tem a ver com o trabalho da transcendência, e pelo princípio da «autonomia da essência»: «Não ser a obra da transcendência... significa, para uma manifestação, surgir e realizar-se independentemente do movimento pelo qual a essência se lança e projecta para a frente sob a forma de um horizonte, surgir, realizar-se a manter-se independentemente do processo ontológico da objectivação, isto é, precisamente na ausência de toda a transcendência»²⁰². Enquanto para Heidegger o tempo dava ao ser o poder de chegar a manifestar-se ou pelo menos de tornar manifesto o que aparecesse na sua clareira, M. Henry pensa as condições de uma revelação, «que nada deva ao tempo nem à transcendência». O monismo ontológico da transcendência elimina in radice a possibilidade do ego, do sujeito, da consciência ou, em geral, da imanência e, por isso, impõe-se uma inversão da ontologia heideggeriana, que subordine a questão do sentido do ser à questão do sentido do ser do ego. Ao recusar a afirmação heideggeriana de que «o ser é o transcendens puro e simples»²⁰³ pela simples razão de que ela destrói o princípio do ser do ego, a questão das condições de possibilidade do ego é erigida implicitamente em critério único de validade das proposições ontológicas e a Ontologia transforma-se em Egologia²⁰⁴. Uma Fenomenologia da Imanência é o discurso da manifestação de si a si mesmo, que é a essência da manifestação²⁰⁵, isto é, tudo o que aparece, aparece em primeiro lugar a si mesmo e o que em primeiro lugar aparece a si mesmo, é a essência de toda a aparição ou o aparecer como tal. A transcendência heideggeriana é incapaz de assumir a própria manifestação e, por isso, tem de recorrer a outro modo de manifestação, que não é a manifestação de si. Só na imediatidade da vida afectiva é possível a auto-manifestação da essência, isto é, a auto-afecção designa a retro-referência da essência da manifes-

²⁰¹ ID., o.c. 277, 275, 259.

²⁰² ID., o.c. 279.

²⁰³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 38, 49.

²⁰⁴ J. PORÉE, *La Philosophie à l'Épreuve du Mal. Pour une Phénoménologie de la Souffrance* (Paris 1993) 152.

²⁰⁵ ID., o.c. 73.

tação a si mesma²⁰⁶. Daí, a reciprocidade perfeita entre afectividade e fenomenalidade: «A essência só se manifesta a si mesma, porque é capaz de se afectar a si mesma»²⁰⁷ e «a auto-afecção determina a essência da manifestação como aquilo que a torna possível»²⁰⁸. A manifestação de si mesmo é a «passividade originária do ser relativamente a si»²⁰⁹, a efectividade é afectividade. Na sua solidão, a afectividade é a essência da subjectividade, a essência da vida, o invisível, cujo núcleo ausente solicita a investigação²¹⁰. Na afectividade aparece uma ipseidade, um si-mesmo, uma subjectividade, pois só um ego pode sentir de modo efectivo e concreto. Na sua radicalidade irreductível, a afectividade é ela mesma e nada de diferente de si, a sua autarquia estabelece-a como fenómeno originário, essência da sensibilidade e, do mesmo tempo, independente da sensibilidade e dos sentidos, a que só ela outorga o poder de experienciar e sentir. Nenhum estímulo nem qualquer sentimento precedem a afectividade, pois é esta que possibilita todo o estímulo e sentimento, é ela a tonalidade primitiva, a tonalidade de todas as tonalidades. Daí, a tese da Fenomenologia da Imanência de M. Henry: «A afectividade é o fundamento universal de todos os fenómenos e determina-os a todos originária e essencialmente como afectivos»²¹¹, é «a forma universal de toda a experiência possível em geral, a dimensão ontológica e transcendental, que funda a realidade de tudo o que é»²¹². A afectividade precede e jamais se reduz à representação nem tão-pouco é um dado opaco proposto à transparência do intelecto mas é a «própria fenomenalidade», a «própria revelação», a fulguração da essência, a chama da presença pura e da existência pura, a transcendência do seu próprio brilho, o ser como auto-revelação, a razão enquanto esta significa fundamento, o fundamento que se revela como tal²¹³.

Uma vertente essencial da afectividade é a passividade do sofrimento. A essência da afectividade reside e é constituída pelo sofrer, em que o sentimento experiencia a passividade absoluta do aparecer, a sua impotência para se mudar, a sua entrega irremediável a si mesmo, a carga irrecusável do peso do próprio ser. Ao sofrer, descobre o ser o sofrimento como seu modo original e fundamental, consubstancial à sua essência

²⁰⁶ ID., *o.c.* 290.

²⁰⁷ ID., *o.c. l.c.*

²⁰⁸ ID., *o.c.* 291.

²⁰⁹ ID., *o.c.* 367.

²¹⁰ ID., *o.c.* 595, 598, 599.

²¹¹ ID., *o.c.* 608. Cf. X. TILLIETTE, *o.c.* 230-235.

²¹² ID., *o.c.* 638.

²¹³ ID., *o.c.* 667-668.

e posto por esta. O ser, a afectividade é, por essência, sofrimento²¹⁴. Também a alegria é substancial ao ser como estrutura ontológica e, por isso, sofrimento e alegria juntas compõem e designam o que se fenomenaliza originalmente no ser, a efectividade da *parusia*. É um só e o mesmo conteúdo fenomenológico, uma só tonalidade, que é pensada como sofrimento e alegria, pois ambos são o mesmo aparecimento ou a *parusia* do absoluto e do ser real²¹⁵. A revelação do absoluto não é exterior ao sentimento mas é a manifestação do próprio conteúdo do sentimento, que é sofrimento e alegria de ser — duas faces da mesma tonalidade ontológica fundamental²¹⁶.

Em 1990, M. Henry critica os pressupostos do que chama «Fenomenologia histórica», porque esta, segundo o teor de *A Ideia da Fenomenologia de Husserl* e o § 7 de *Ser e Tempo* de Heidegger, reduziu a plenitude da revelação da vida à visibilidade da fenomenologia de mundo. É impossível uma ciência rigorosa e eidética da subjectividade absoluta, que por princípio se furta a toda a captação racional deste género²¹⁷ e a toda a abordagem como a de Heidegger, que parte do conceito trivial e superficial de fenómeno haurido da percepção ordinária. Husserl e Heidegger com a pressuposição da homogeneidade entre o «fazer ver» do logos grego e o fenómeno reduzido ao visível consumam o fracasso da filosofia ocidental em captar a vida na sua auto-revelação patética. Convencido de uma heterogeneidade radical entre a vida e a eidética husserliana, M. Henry apenas admite uma objectivação, que provenha da auto-explicação da vida: «Eu posso representar-me a minha vida e esta possibilidade principial está incluída na vida»²¹⁸. A Fenomenologia Material de M. Henry não pode constituir noético-noematicamente o seu objecto, que é a vida na sua auto-referência absoluta e esta oferece-se originariamente na afectividade, mantendo-se no invisível²¹⁹. O aparecer original é «esta Vida Infinita, que não cessa de nos dar a nós mesmos e de nos engendrar enquanto ela se engendra a ela mesma na sua auto-afecção eterna», isto é, é um aparecer inaparente em termos heideggerianos ou o aparecer do invisível. Ao escrever que «assim nada haveria sem esta irrupção triunfal de uma revelação, que é a do Absoluto»²²⁰.

²¹⁴ ID., *o.c.* 827.

²¹⁵ ID., *o.c.* 832-833.

²¹⁶ ID., *o.c.* 841-842.

²¹⁷ ID., *Phénoménologie Matérielle* (Paris 1990) 100.

²¹⁸ ID., *o.c.* 129.

²¹⁹ ID., *o.c.* 134.

²²⁰ ID., «Quatre Principes de la Phénoménologie» in: *Revue de Métaphysique et de Morale* (1991) 11, 20.

M. Henry prolonga a redução da sua *Fenomenologia Material* até à doação da Vida Absoluta, isto é, quanto mais redução, mais doação.

Nesta transformação crítica da Fenomenologia rumo a uma realidade, que transcende a visibilidade da razão, há normalmente um esquecimento da natureza, se exceptuarmos a posição de Merleau-Ponty. Na nova pretensão de «salvar os fenómenos» cabe a expressividade multimoda da natureza, que não só se oculta como em Heraclito mas também se mostra na organização de si mesma²²¹, nos saltos das suas fulgurações, na variedade das suas expressões²²², justificando-se a pergunta se os organismos são objectos ou sujeitos da evolução e se não devemos caminhar para um estado ecológico de direito²²³. O regresso à morada do mundo, o encontro com a terra e a vida, a nova axiologia do terrestre, a que nos conduz a ecologia, requerem um lugar reservado para a natureza e para a vida no subsolo de ser-no-mundo, segundo a exigência da experiência da saudade, que permanece natalícia pela religação amorosa à terra de origem, levada em todas as partidas pelo mundo e celebrada como terra da promessa em todos os regressos, como se Ulisses e Abraão se encontrassem no modo saudoso de existir.

III

Na análise da crise das ciências da década de 30, E. Husserl localizou o ponto nevrálgico do esquecimento do mundo da vida na redução da idealização matemática a uma técnica calculadora ou jogo maquinal e autónomo de símbolos segundo regras, sem necessidade de fenómenos nem de qualquer sujeito pensante, o que permitia ao Nacional-Socialismo ascendente criar o seu homem novo a partir do zero. De facto, o homem ainda não acordou do sono da máquina, porque depositou nela o desejo de domesticar o ser e de manipular o ilimitado primordial, de que, no dealbar da civilização ocidental, Anaximandro nos disse que era a fonte donde provinham todas as coisas e aonde regressavam após a sua des-

²²¹ E. JANTSCH, *Die Selbstorganisation des Universums* (Muenchen 1982).

²²² Cf. M. B. PEREIRA, «O Sentido de Fulguração na Gnosilogia Biológica de Konrad Lorenz» in: *Revista da Universidade de Aveiro* 3 (1986) 21-95; A. PORTMANN, *An den Grenzen des Wissens. Vom Beitrag der Biologie zu einem neuen Weltbild* (Wien/Duesseldorf 1974).

²²³ M. WEINGARTEN, *Organismen — Objekte oder Subjekte der Evolution? Philosophische Studien zum Paradigmawechsel in der Evolutionsbiologie* (Darmstadt 1993); K. BOSSELMANN, *Im Namen der Natur. Der Weg zum oekologischen Rechtsstaat* (Bern/Muenchen/Wien 1992).

truição²²⁴. Na expressão «machina mundi» usada já por Lucrecio Caro (96-55), retomada na I. Média por Roberto Grosseteste (+1253) e sobretudo por Nicolau Oresme (+1382), que imaginou o universo como um relógio imenso fabricado e mantido por um Deus-relojoeiro, repercutiu-se a ideia milenária do relógio astronómico, que não só indicava a hora, os dias, os meses, as estações, as fases da lua, os movimentos dos planetas, os signos do zodíaco, as festas religiosas, os anos, os séculos mas induzia o homem a ver no tempo cósmico a fonte e o paradigma da sua própria duração entendida também como micro-relógio. Embora Descartes tivesse sentido o fascínio dos autómatos, não deixou de observar que eles só nos espantam enquanto ignoramos os seus mecanismos e que eles, na realidade, não se movem verdadeiramente por si mesmos nem o seu funcionamento é um comportamento²²⁵. O desafio dos séculos seguintes será criar seres vivos e até dotá-los de liberdade laboratorialmente sem passar pelos processos de procriação, que a vida impõe. É este o trânsito do oratório para a secularização plena do laboratório: «As etapas técnicas, que avançam das estátuas vivas de Dédalo para a investigações actuais sobre robots e sobre máquinas de pensar, são todas animadas pelo desejo de criar a alteridade, graças aos recursos da mão produtora, sem recorrer ao sexo reprodutor, que procria sem criar, porque está obrigado a passar pela vida para fazer surgir a existência»²²⁶. Isto seria uma realização do «complexo de divindade» do homem moderno²²⁷ no palco do teatro do mundo, onde já não seria apenas actor mas autor e encenador absoluto das próprias peças científico-técnicas, existenciais e sócio-históricas, realizando plenamente o projecto prometeico e fáustico de animar o inanimado. Ao suspender a vida, o desejo do homem técnico já não é criar um autómato mas um semelhante na plena acepção do termo. Diametralmente oposta a este ideal técnico é a «veneração perante a vida» experienciada e defendida por A. Schweizer (1875-1965) como «mistério supremo», que requer um novo perfil de razão: «Eu sou vida, que quer viver no meio da vida, que quer viver»²²⁸. É esta vida, que o modelo da razão «sub specie

²²⁴ J. BRUN, *Les Masques du Désir* (Paris 1981) 16.

²²⁵ ID., *o.c.* 89-90.

²²⁶ ID., *o.c.* 91.

²²⁷ H. E. RICHTER, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen* (Hamburg 1979).

²²⁸ A. SCHWEIZER, *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus funef Jahrzehnten*, hrsg., v. H. W. Baehr (Muenchen 1988) 111. Cf. M. B. PEREIRA, «Do Biocentrismo à Bioética ou da Urgência de um Paradigma Holístico» in: *Revista Filosófica de Coimbra I* (1992) 19 ss.

machinae» suspende para a recriar segundo o espírito da *mathesis universalis* do séc. XVII, de *L'Homme Machine* de La Mettrie e de *Le Système de la Nature* de D'Holbach do séc. XVIII, que reaparecem potenciados na Cibernética Contemporânea. A informática e as telecomunicações actualizam electronicamente a linguagem lógico-matemática construída pelo homem moderno e transformada pela Logística em jogo de símbolos segundo regras, sem sujeito nem conteúdo. O vínculo moderno entre conhecimento claro e distinto da *mathesis universalis* e a produção ou fabricação exprimem-se no axioma segundo o qual nós só compreendemos em plenitude aquilo que construímos. A compreensão plena é a definição, todo o definido pode construir-se e, por isso, a compreensão da consciência estará na sua construção, que foi tentada nos autómatos e de modo mais conseguido no «cérebro electrónico» do séc. XX. Os signos da sintaxe e do cálculo lógico na sua materialidade têm por correspondentes os milhares de impulsos electrónicos por segundo no circuito do computador, que são o sentido da informação na Informática. Do encontro extraordinário e feliz do engenho humano com a extrema maleabilidade natural e a docilidade plena do electrão resultou uma realização material em grande escala das potencialidades do cálculo lógico, englobando classificações, permutas, combinações, substituições e transcodações. O conjunto dos fenómenos naturais, biológicos, sociais e humanos é reduzido a um cálculo lógico-electrónico — tese nuclear de N. Wiener, pai da Cibernética. Em 1942, um pequeno texto de 20 páginas saído de uma conferência de N. Wiener e da sua equipa e intitulado *Behaviour, Purpose and Teleology* instaurava um novo modo de fazer ciência e, além de introduzir as grandes noções da Ciência da Comunicação, propunha outra concepção do homem, justificada pela história da Europa na primeira metade do séc. XX. O que já alguém apelidou de «segunda Guerra dos Trinta Anos»²²⁹, cobre o tempo de 1914 e 1945, cujo balanço global é profundamente trágico. A ciência, fonte de progresso para o optimismo do séc. XIX, produziu armas monstruosas, desde os primeiros gases químicos de 1915 aos bombardeamentos nucleares do verão de 1945. A ciência de uniforme militar ou totalmente financiada pelo exército tornou-se cúmplice de 70 milhões de vítimas na maior parte civis, pois foi progressivamente eliminada a distinção tradicional entre civis e militares²³⁰. É amargurante recordar que o modelo de destruição de

²²⁹ PH. BRETON-S. PROULT, *L'Explosion de la Communication. La Naissance d'une nouvelle Idéologie* (Paris/Montréal 1991) 193-194 195-197.

²³⁰ PH. BRETON, *L'Utopie de la Communication. L'Émergence de l'Homme sans intérieur* (Paris 1992) 62 ss.

Guernica, apodado pelos aliados até 1942 de «barbárie fascista», foi por eles mesmos cientificamente programado contra populações civis alemãs e japonesas numa estratégia anti-cidades²³¹. A este cenário tétrico acresce a descoberta progressiva a partir de 1942 da realidade dos campos de concentração nazis e da prática de genocídio massivo por motivos racistas, a que se somou a notícia da terapêutica de extermínio de milhões de homens eliminados desde 1917 na Rússia pelo simples critério de pertença de classe²³². Este genocídio frio e cruel em proporções alarmantes inquietou profundamente a comunidade científica americana, que integrava não só numerosos emigrantes europeus de entre as duas guerras mas também cientistas judeus fugidos da perseguição nazi e dolorosamente atormentados pela vaga de anti-semitismo, que atingiu o ponto alto nos Estados Unidos em 1943. Este é o horizonte em que se cavou uma ruptura nos domínios da Ética e uma nova definição de homem surgiu nos meios científicos, que se ocupavam de máquinas calculadoras, do tratamento da informação, da Cibernética e dos cérebros electrónicos. Não se pensou numa reconversão do homem desumanizado mas na descoberta do homem comunicante, que fosse uma construção artificial melhor do que o homem dos humanistas, uma poiesis ou criação racional do homem novo pelo cientista «sub specie machinae». Em 1946, M. Heidegger em *Carta sobre o Humanismo* recusava também todo o conceito metafísico de homem vindo do Humanismo em defesa de um homem diferente, que se despojasse do seu eu a fim de se reconhecer dádiva do próprio ser²³³ e nunca um serventário do comando electrónico. Os novos criadores do homem saíam da classe dos matemáticos e dos engenheiros, que na altura intervinham em decisões-chave nos Estados Unidos, pois eram conselheiros em todos os níveis do poder²³⁴. Convencido da impotência das posições humanistas tradicionais para responder aos problemas humanos, que as grandes guerras tornaram dramáticos, N. Wiener não recorreu à alegoria da caverna já usada por físicos atómicos como James Jeans para exprimir a distância entre a microfísica da luz e a macrofísica da escuridão²³⁵, mas

²³¹ ID., *o.c.* 77-80.

²³² F. FURET, *Le Passé d'une Illusion. Essai sur l'Idée Communiste au XX^e Siècle* (Paris 1995) 365-453; R. KUEHNL, *Der deutsche Faschismus in Quellen und Dokumenten*⁶ (Koeln 1987) 304-421.

²³³ Cf. M. B. PEREIRA, «Hermenêutica e Desconstrução» in: *Revista Filosófica de Coimbra* 6 (1994) 259-263.

²³⁴ PH. BRETON, *o.c.* 34 ss.

²³⁵ M. B. PEREIRA, «Presença da Filosofia Antiga no Pensamento Contemporâneo» in: *Congresso Internacional, As Humanidades Greco-latinas e a Civilização do Universal* (Coimbra 1988) 244 ss.

a um dualismo de tipo gnóstico em que todo o universo e com ele a humanidade estão permanentemente divididos entre um sistema aberto de comunicação energética e electrónica sem exclusão nem secretismos e uma força de destruição ou entropia, a que chama diabo no sentido de imperfeição radical, de desordem, de deficit de organização, de extinção da informação e de raiz dos males, cuja responsabilidade não pode ser assacada aos homens. A troca de informações entre qualquer ser e o ambiente e, portanto, a aprendizagem constante são comuns ao homem e à máquina sempre em excesso sobre as deficiências humanas. A fraqueza da percepção humana, que de modo algum acompanha a velocidade de um avião, é substituída pelo poder de uma máquina capaz não só de agir tão rapidamente como o avião mas também de prever a posição futura do avião, tendo em conta que o piloto sabe que é perseguido e muda de direcção. A máquina não só substitui a percepção deficiente do homem mas também continua a responder às reacções do piloto em fuga como este à perseguição da máquina e, pela primeira vez, uma máquina calcula as reacções humanas provocadas por ela mesma, estabelecendo-se uma comunicação estreita entre a máquina e o homem, em que ambos procuram prever o comportamento do outro e ajustar a esta previsão o seu modo de proceder ²³⁶. Este comportamento inteligente comum aos seres vivos e às máquinas realiza-se através de uma troca renovada de informações capaz de vencer pelo menos provisoriamente o «demónio negativo» da divisão e da separação enquistado na estrutura do universo. Também para a máquina aprender significa a capacidade de modificar o seu comportamento e eventualmente o seu modo de organização interna em função da análise dos resultados previsíveis da acção. Contra os sistemas rígidos, programados e incapazes de mudança, típicos de posições ditatoriais, faz valer Wiener as suas máquinas inteligentes com possibilidades de adaptação e de resposta sempre renovadas, o que lhe valeu a fama de anarquista racional e utópico em luta contra o capitalismo, o comunismo, as igrejas e o exército. Em 1948, editou-se em Paris a obra mais conhecida de Wiener ²³⁷, que era uma súpula dos resultados científicos obtidos com algumas páginas dedicadas às implicações sociológicas, antropológicas e económicas da Cibernetica. O autor sabia que na raiz grega de «cibernetica» está o sentido náutico de «pilotar o barco», que, transposto para a cidade dos homens, significaria exercer a «forma de pilotagem social». O verbo κυβερνᾶν já havia sido usado por Aristóteles nos *Físicos* em

²³⁶ PH. BRETON-S. PROULT, *o.c.* 198-201.

²³⁷ N. WIENER, *Cybernetics or the Control and the Communication in the Animal and the Machine* (Paris 1948).

sentido filosófico para designar a actividade de Arche ou fundo de todas as coisas, que tudo envolveria e dirigiria como se fosse um barco (Phys. Γ 4,203 b 7). N. Wiener dessubstancializa o princípio director, que não é qualquer deus nem espírito nem consciência nem homem nem tão-pouco um ser vivo ou uma substância material mas uma ondulação electrónica intercomunicativa, informativa, que pode envolver e controlar os homens, os seres vivos, as coisas e as máquinas, sustendo provisoriamente a entropia. Do trinómio «esse, vivere, intelligere» resta apenas a energia ondulatória do electrão ordenado segundo o cálculo matemático após a erradicação do viver e do pensar, donde resulta a oposição radical à tese de fundo de Husserl de que «o espírito e mesmo só o espírito existe em si e para si; só ele repousa em si e pode, no quadro desta autonomia e apenas neste quadro, ser tratado de um modo verdadeiramente racional, verdadeira e radicalmente científico»²³⁸. À semelhança das reduções de Husserl, também Wiener põe entre parêntesis o suporte ontológico do homem e da máquina, porque o homem e a máquina podem desaparecer como substâncias biológicas e mecânicas, ficando apenas a maior ou menor complexidade de trocas de informação com o meio ambiente ou de comportamentos, que se podem transferir para outros suportes diferentes daqueles em que hajam de início surgido. Nesta óptica, não decorrendo a inteligência de nenhum poder ontológico mas da extensão do número de combinações permitidas pelas conexões entre neurónios, o «cérebro electrónico» pode rivalizar com o cérebro humano, pois tudo depende apenas de uma combinatória electrónica mais ou menos complexa. Com a tradução da obra de N. Wiener *The Human Use the Human Beings* (1949) para francês com título *Cybernétique et Société* (1952), os resultados científicos da Cibernetica foram postos ao alcance do leitor não especializado, dentro da tese central do dualismo entropia - comunicação circulante e do conseqüente valor de uma sociedade cibernetica aberta, racional e diametralmente oposta a toda a opacidade e secretismo. Reduzido à inter-relação behaviourista, o «homo communicans» não tem interioridade nem vida nem corpo, só existe pela informação e pela troca numa sociedade aberta. Assim dessubstancializado, o cálculo pode transferir-se para outro suporte natural ou artificial e, por isso, o pensamento enquanto cálculo não pertence ao indivíduo por ser essencialmente transferível e a sociedade fundada no cálculo comunicacional não é conflito nem antagonismo mas consenso racional. O cálculo, por outro lado, não tem conteúdo e, por isso, o «homo communicans» é um

²³⁸ E. HUSSERL, *La Crise de l'Humanité européenne et la Philosophie, extrait de Revue de Métaphysique et de Moral*, Juillet-Octobre 1949, 255.

valor vazio e o imperativo da comunicação prescinde de qualquer objecto. O homem sem interioridade, sem substância nem corpo biológicos não pode ser racista nem praticar o genocídio, é contra todos os humanismos, que fracassaram, contra os «novos homens» totalitários, não tem filiação, é totalmente informação e visa o incorpóreo na suspensão behaviourista de todo o suporte material.

Foi neste contexto histórico que nas lições do semestre de inverno de 1951/2 e do semestre de verão de 1952, M. Heidegger afirmou que a ciência não pensa, precisamente por se ter tornado Logística, «a mais especial de todas as ciências especiais», que em muitas regiões, sobretudo nos países anglo-saxónicos, se propusera como a única figura possível de filosofia rigorosa do cálculo, da construção do mundo técnico e até do próprio espírito, mediante a coligação com a Psicologia, a Psicanálise e a Sociologia²³⁹. Por isso, segundo as referidas lições, a Logística, em que a ciência se converteu, é separada por um abismo do seu referente, que é o ser, a que só por um salto o homem terá acesso. Assim como o sentido último ou o referente do nadar não é dado nos livros sobre natação mas no mergulho na corrente, assim a experiência do pensar não é uma reflexão formal sobre o pensamento nem uma definição do pensar mas a sua superação na direcção da origem, que se furta na própria mostração²⁴⁰.

N. Wiener teve uma consciência aguda de que toda a acção negativa do homem se acrescenta de modo dramático à entropia natural do mundo, de que pode resultar uma catástrofe ecológica na terminologia de hoje. Por isso, o «pai da Cibernética» propôs como primeiro empenho do homem fazer recuar localmente a entropia através do reconhecimento da importância decisiva dos fenómenos de comunicação. Embora haja em Wiener uma consciência do perigo, falta-lhe a respectiva hermenêutica, que «pre-sinta» a realidade valiosa ameaçada de holocausto nuclear, de destruição ecológica e biogenética e de desumanização total. Estando o barco do mundo em perigo de naufrágio, pode viver-se o «síndrome Titanic» numa tríplice atitude: diversão até à morte nos braços do hedonismo da nossa idade científico-técnica, como analisou N. Postmann²⁴¹; reparação afanosa das máquinas e dos rombos do Titanic até ao limite da criação de uma máquina de pensar na expectativa de uma salvação pela técnica, como tentou até à utopia N. Wiener e, finalmente, redescoberta na antecipação do holocausto do que vale no mundo da vida, cujo reverso é a história

²³⁹ M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken?*² (Tuebingen 1961) 10.

²⁴⁰ ID., *o.c.* 9-10.

²⁴¹ N. POSTMANN, *Wir Amuesieren uns zu Tode*, *passim*.

natural das espécies e o anverso é o acontecer histórico dos homens, envolvido por possibilidades sempre novas, que o torna irremediavelmente extático e inconcluso. Responder filosoficamente à crise do mundo da vida é pensar à sombra do holocausto o que vale na natureza, na vida e na história dos homens.

Aos simulacros electrónicos do pensamento soma-se hoje a idolosfera ou o universo das imagens, que, vogando em ondas até nós, movendo-se e falando criam uma para-realidade ou realidade virtual no seio da realidade. Além disso, é provável que brevemente um cinema sem écran possa povoar o ambiente quotidiano de personagens em tamanho natural obtidas graças a imagens holográficas falantes e animadas, que podem vir ao nosso encontro e «habitar» connosco. Na idolosfera, não há presenças nem existências reais mas apenas movimentos, que provocam sensações visuais e auditivas ou aparências de ser. Retomando a alegoria da caverna, pode dizer-se que os homens habitam doravante na gruta de um grande teatro em cujo fundo desfilam sombras cada vez mais mecanizadas e controladas electronicamente²⁴². Hoje as imagens da idolosfera alcançaram já a sua independência de qualquer modelo real, pois podem ser produzidas por computadores como «imagens de síntese», convertidas em modelos de si mesmas sem qualquer laço com a história real e capazes de metamorfoses indefinidas segundo a redistribuição das suas linhas numa dança de aparências, a cujo fluxo o espectador se expõe numa errância passiva, que prossegue nas ruas da cidade inundadas de reclames luminosos com turbilhões de imagens, que transformam as grandes urbes em «teatros cibernéticos»²⁴³. No labirinto da idolosfera penetra constantemente o homem contemporâneo, que se faz acompanhar de rádios, televisões e telefones portáteis, acólitos cada vez mais indispensáveis, como concha para o molusco ou a teia para a aranha, na feliz antecipação de W. Heisenberg²⁴⁴. O bombardeamento de imagens por vezes alucinantes faz do homem um novo Proteu de muitas formas, que na sua impressionabilidade de habitante da idolosfera se atomiza, dissolve, muda, sempre solto dos quadros reais da sua existência, em consonância com a tese de N. Wiener quanto ao 'homo communicans' sem interioridade, sem substância, sem consciência nem corpo nem ser. O feixe de sensações e de imagens, a que Hume reduziu a identidade do eu, é desatado para que novas aglomerações de sensações e de imagens, outras figuras e papéis, sejam possíveis interminavelmente, à custa da constante desagregação da

²⁴² J. BRUN, *Le Rêve et la Machine, Technique et Existence* (Paris 1992) 198-201.

²⁴³ ID., *o.c.* 204.

²⁴⁴ ID., *o.c.* 207.

consciência, aliás frequentemente provocada pelo recurso a alucinogéneos e pela utilização desenfreada de drogas. Daí, o fascínio das «máquinas de sonhar» com suas paisagens caleidoscópicas²⁴⁵, que respondem ao desejo de evasão do homem para outra realidade, onde ele se liberte da sua armadura espaço-temporal na esperança de uma super-criação sintética e de uma super-existência. Nesta nova ideologia soteriológica, a técnica é promovida a fonte ilimitada de possibilidades de realização do novo homem proteico e em diáspora no reino das imagens. As máquinas são próteses polivalentes do eu, a quem oferecem espaços e tempos trazidos de algures por telecomando e que vêm povoar de realidade virtual o aqui e o agora do nosso quotidiano.

O tacto à distância já foi cientificamente encarado por N. Wiener, quando este cientista procurou transformar vibrações sonoras em vibrações tácteis e tentou a construção de um aparelho capaz de uma recepção táctil do som²⁴⁶. Se, de acordo com Wiener, a dessubstancialização da individualidade dos corpos os reduzia a uma forma passível de ser transmitida, modificada ou desdobrada, já não seria absurdo viajar por telégrafo, como viajamos de comboio ou de avião. Dentro do binómio emissão-recepção e pressupondo a posição de Wiener de que homem e máquina, sem qualquer suporte ontológico, apenas se distinguem como estruturas relacionais com maior ou menor complexidade na troca de informação, não seria impossível, embora haja obstáculos técnicos provisórios, decompor um homem num conjunto de informações transmitidas, recebidas e reconstituídas por um sintetizador de presenças, pois esta reconstituição total do organismo vivo não excederia a da borboleta através das suas metamorfoses. Para além destes sonhos de ficção científica, há interferências da idiosfera na realidade da nossa vida. Os simuladores de voo utilizados para formar pilotos de avião oferecem ao aprendiz uma realidade virtual em que ele reage como se estivesse numa cabina real, pois as manobras, que executa, modificam as imagens projectadas perante ele: o solo aproxima-se ou afasta-se, o avião volta-se, desce a pique, acelera ou retarda, surgem catástrofes geradas por manobras erradas — tudo simulado no reino das imagens, onde o aprendiz julga habitar. Pensa-se na realização de operações cirúrgicas à distância: a intervenção do cirurgião sobre a simulação do corpo do doente obtida por computador seria rigorosamente repetida a milhares de quilómetros de distância por instrumentos reais sobre o corpo real. A video-simulação oferece outrossim a possibilidade de integrar edifícios ou monumentos ainda em estado de projecto numa

²⁴⁵ ID., *o.c.* 211-213.

²⁴⁶ ID., *o.c.* 231.

paisagem real a fim de se obter antecipadamente uma visão do conjunto a realizar ²⁴⁷.

O simulador de voo é uma realização exemplar do modelo de simulação universal, que o homem espera da técnica, isto é, o aparecimento generalizado de uma «realidade segunda» no terreno da nossa realidade primeira. O homem, ávido de se projectar para fora de si mesmo, pensa-se como um amputado a quem as máquinas servem de membros-fantasma para produzir a realidade segunda da idolosfera. Porém, este êxodo de si mesmo já não é o da serenidade e o do abandono de si do místico à Transcendência inominável de Deus ou de M. Heidegger ao ser ²⁴⁸ mas o da entrega às próteses orgânicas com vocação existencial, a que o homem solicita o êxtase espacial, temporal e sensorial ou saída da realidade primeira. Foi assim que num século esforçado em trabalhar apenas sobre o concreto e não em perseguir quimeras, pôde surgir a nova evasão para a realidade virtual ²⁴⁹.

O esquecimento do mundo da vida está hoje patente no crescimento imparável da velocidade, que fascina a nossa idade técnica e tem sido investigada nos nossos dias pela Dromologia. Para P. Virilio, só quem foi veloz, pôde controlar o território, dominar e possuir. O nómada fez conquistas mas o cavaleiro veloz dominou-o e fez dos lavradores vassalos. Por isso, o binómio senhor-escravo está historicamente ligado à velocidade ²⁵⁰. A história do mundo é a eliminação sucessiva das forças mais fracas pelas mais velozes e, na sequência lógica desta interpretação, hoje a velocidade vencedora não é a dos cavalos nem a dos automóveis ou a dos aviões mas a velocidade absoluta da luz, que subordinará totalmente o homem, preso de uma imobilidade mortal directamente proporcional à velocidade, que não possui: «A nossa visão é um campo de batalha em que se dissimula com evidência este movimento da nossa cultura para o nada e para o desaparecimento» ²⁵¹. Toda a relação entre sujeito e mundo da vida é sacrificada à ditadura do movimento e à velocidade, a cujo vazio se sacrifica a vida. A velocidade contrai distâncias, nega o espaço, desvaloriza o território em benefício do projectil, faz coincidir a penetração e a destruição, age instantaneamente à distância, vencendo o adversário surpreendido e sobretudo destrói o mundo como campo, distância e

²⁴⁷ ID., *o.c.* 233.

²⁴⁸ M. B. PEREIRA, «Hermenêutica e Desconstrução» in: *Revista Filosófica de Coimbra* 6 (1994) 255-283.

²⁴⁹ J. BRUN, *Le Rêve et la Machine, Technique et Existence* 238.

²⁵⁰ M. JAKOB-P. VIRILIO, *Aussichten des Denkens* 118.

²⁵¹ P. VIRILIO, *L'Horizon Négatif. Essai de Dromoscopie* (Paris 1989) 31.

matéria. A celeridade, que se media em nós nos anos 40, começou na década de 60 a mensurar-se por milhares de quilómetros-hora e provavelmente com a arma «laser» tende hoje para a velocidade da luz. Com o desaparecimento do espaço e a contracção no tempo cresce o futuro da utopia e o papel da antecipação de tal modo que «governar nada mais será que prever, simular, memorizar as simulações», já que a perda do espaço material obriga a governar apenas o tempo²⁵². Ao destino da inércia, da paralisia, da imobilidade está condenado o homem pela velocidade da luz, que mudará a essência da guerra, tornando-a pura, total, com velocidade ondulatória absoluta, sem vítimas, porque imobilizará o inimigo absolutamente incapaz de reacção. «Tudo tende para a paralisiação, para a inércia»²⁵³. É ilusório nos nossos dias o discurso sobre o novo nomadismo, porque é irresistível a tendência profunda para a imobilidade, a estática, a inércia, a deficiência: «O deficiente, que hoje passeia no seu carro — uma obra tecnológica admirável — é um pioneiro, pois o nosso futuro é sermos inválidos equipados com próteses»²⁵⁴. O desembarque na lua arrancou o homem ao corpo da terra, eixo de referência prioritário de toda a mobilidade humana, como as tecnologias da interactividade instantânea nos exilam de nós mesmos e nos fazem perder a última referência fisiológica ou a massa do corpo locomotor, sede da motricidade comportamental e da identidade²⁵⁵. Esta perda do eu corpóreo é acompanhado pelo envelhecimento do mundo, que a velocidade acarreta. Tudo o que parecia à criança enorme e desmesurado, torna-se para o velho estreito, ao alcance da mão, como acontece com a extensão territorial. Apesar das promessas da ecologia, a terra esgotará em breve o conjunto dos seus recursos, inclusive o seu estatuto de referente da acção humana, tornando-se extremamente frágil, como se fosse acometida de atrofias irreversíveis devidas à senilidade orgânica. «A velocidade é precisamente a velhice do mundo», do ambiente real do homem, «deste mundo constituído e constituinte da realidade objectiva, de que falava Husserl»²⁵⁶. O substituto do ambiente do homem ou a sua nova terra e o meio da sua referência é agora «a omnipresença do controle» na sequência do crescimento da rapidez da circulação da informação e da vigilância das trocas e intercâmbios, que tendem a tornar-se absolutas. Convencido de

²⁵² ID., *Vitesse et Politique* (Paris 1977) 131 ss.

²⁵³ M. JAKOB-P. VIRILIO, *o.c.* 136. Cf. ID., *L'Écran du Désert, Chroniques de Guerre* (Paris 1991).

²⁵⁴ M. JAKOB-P. VIRILIO, *o.c.* 136.

²⁵⁵ P. VIRILIO, *L'Inertie Polaire, Essai*² (Paris 1994) 161.

²⁵⁶ ID., *o.c.* 144, 146.

que a imagem se tornará objecto absoluto e na sua tirania absorverá os restantes objectos, P. Virilio imaginou o argumento de um filme em que todos os actores seriam instrumentos ou máquinas produtoras de imagens numa antevisão do «*theatrum mundi*» cibernético²⁵⁷. Daí, a fragilidade da consciência de si, mais invadida do que investida de responsabilidades novas pelas tecnologias e um egotismo tornado inerte pelas capacidades interactivas do seu meio técnico e, portanto, semelhante à enfermidade ou incapacidade daqueles, que se denominam «multideficientes»²⁵⁸. A Ecologia surgida nos Estados Unidos no mesmo período em que o homem desembarcou na lua, é a «ciência de um mundo perdido para sempre» enquanto meio humano, porque esgotado, ameaçado por todos os lados, não passando de um resíduo, de uma reserva, que se cuida preservar com toda a urgência. A assim chamada revolução do ambiente não passa de anúncio de um mundo ou de uma biosfera perdidos em proveito não já de uma tecnosfera industrial mas de uma dromosfera exterminadora do *continuum* humano, já denunciada por Husserl no limiar da mobilização generalizada²⁵⁹.

A velocidade absoluta das ondas supera as velocidades tradicionais do cavalo, do pombo-correio, do combóio, do barco, do avião, elimina as distâncias, semeando a insegurança do território²⁶⁰, dissolve e destrói os espaços e as coisas, des-realiza o mundo, gerando no homem a impressão de cárcere, de clausura, de que não há saída. Uma necessidade inelutável encadeia o homem e as coisas num novo destino trágico. Nunca a velocidade superior foi eliminada pela inferior, pois há uma espécie de Darwinismo, que assegura a vitória do mais forte, que é a velocidade superior. «A nova, absoluta velocidade das ondas liquidará inevitavelmente todas as velocidades anteriores e nós estamos já perfeitamente incluídos neste processo de repressão»²⁶¹. Quanto mais rápidos forem os meios de transporte, menos nos movemos e, por isso, o limite, para o qual hoje contribui o tacto e o olfacto à distância, é a paralisação, o estado patológico da imobilidade absoluta. Por isso, perdemos a experiência de caminho e de viagem, essencial à busca de sentido. Outrora a viagem constava de partida, de viagem propriamente dita e de chegada. Com o combóio e, sobretudo, com o avião, a viagem foi progressivamente dominada pelo sentimento de chegada e tende a coincidir com esta, enquanto o tempo

²⁵⁷ M. JAKOB-P. VIRILIO, *o.c.* 130.

²⁵⁸ ID., *L'Inertie Polaire* 150.

²⁵⁹ ID., *o.c.* 152.

²⁶⁰ ID., *L'Insécurité du Territoire*² (Paris 1993) *passim*.

²⁶¹ M. JAKOB-P. VIRILIO, *o.c.* 135.

intercalar é tempo perdido, por vezes aproveitado para dormir ou ver um filme. No tempo da imobilidade gerada pela velocidade-limite, não nos movemos apenas fisicamente como na idade do automóvel, mas nem sequer teremos necessidade de sair de casa, pois toda a realidade nos será trazida ao domicílio e nós pagaremos com a perda de mundo na sua extensão e duração, com o cárcere doméstico a factura da imobilidade universal ²⁶². A velocidade corrói o abstracto das coisas e, com ele, toda a Estética tradicional, que era uma Estética do aparecimento da figura a partir de um suporte material. Eliminado o objecto estético, o novo paradigma da Estética é o do desaparecimento pautado pela velocidade e pela matéria em movimento ²⁶³.

O poder, mesmo o militar, está na informação, que controla satélites e sistemas de notícias, podendo dispor dos dados mais importantes no tempo real. A «tirania da imagem» nas mãos do mais forte, que é o melhor informado, de modo algum é comunicada, discutida, escolhida ou partilhada, minando as raízes da Democracia, que nos Estados Unidos já se afigura «catódica», se as informações forem veiculadas televisivamente e os eleitores votarem por cartão magnético. A este cenário contrapõe P. Virilio a desistência de bancos de dados, de satélites, por exemplo, e o regresso à imprensa, à escrita, que acompanhou sempre a Democracia ²⁶⁴, o que tem um valor apenas simbólico, dada a quase ausência de responsabilidade dos «novos deficientes» e a força da velocidade, que dissolve todas as estruturas e, portanto, também as da escrita, a não ser que o regresso à escrita seja apenas o correlato da comunicação provisória de N. Wiener já de antemão vencida pelo destino implacável da entropia.

Da meditação heideggeriana sobre a técnica aprendemos que ela se não esgota na produção de instrumentos e de artefactos, que se apresentem neutros perante a realidade, mas que ela é, na sua essência, um desvelamento de realidade num comportamento novo, que se apropria do real existente e dele dispõe como de material à ordem, que uniformiza, funcionaliza, objectiva, calcula, domina, consome, substitui e indefinidamente elabora ²⁶⁵, embora o que a técnica desvela seja o último degrau do esquecimento do ser. Por isso, segundo M. Heidegger, esta Tecnologia do domínio e da produção é a «Metafísica da Idade Atómica» ²⁶⁶, que

²⁶² ID., *o.c.* 121.

²⁶³ Cf. . VIRILIO, *Esthétique de la Disparition*² (Paris 1989) *passim*.

²⁶⁴ M. JAKOB-P. VIRILIO, *o.c.* 126-127.

²⁶⁵ Cf. G. SEUBOLD, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik* (Freiburg/Muenchen 1986) 53-105.

²⁶⁶ M. HEIDEGGER, *Identitaet und Differenz* (Pfullingen 1957) 48.

manifesta o verdadeiro rosto da Metafísica Tradicional e do próprio espírito europeu numa das suas vertentes mais características. Por isso, a Metafísica continua hoje presente como história realizada e a realizar-se do princípio da técnica, que é «armamento em sentido metafísico» ou domínio do homem sobre «o elementar», que elimina a diferença entre guerra e paz ²⁶⁷, à maneira de uma perene mobilização total, cujo niilismo como esquecimento do ser reaparece na eliminação do corpo, da vida e do homem na Cibernética de Wiener e na Dromologia contemporânea.

No panorama actual do pensamento filosófico, duas figuras separadas entre si pela diferença da Ontologia Axiológica e do Racionalismo Crítico pressentiram que a vida está seriamente em causa no avanço tecnológico da humanidade e construíram a seu modo uma hermenêutica do perigo: H. Jonas e K. Popper. Ao fazer a retrospectiva do seu itinerário filosófico, H. Jonas distinguiu três etapas relevantes: a primeira caracterizou-se pela leitura do Gnosticismo Antigo à luz da análise existencial de M. Heidegger; a segunda foi o encontro com as Ciências da Natureza e, de modo especial, a elaboração de uma Filosofia do Organismo ou Biologia Filosófica e, finalmente, na terceira fase, deu-se a viragem para a Filosofia Prática com obras como *O Princípio da Responsabilidade e Técnica, Medicina e Ética*, ²⁶⁸. Na segunda fase, dominaram o espírito de H. Jonas duas perguntas permanentes da Filosofia: a pergunta pela natureza do Ser e a questão do ser da Natureza. Por isso, era insuficiente a existência como cuidado de M. Heidegger, se não fosse investigada a raiz física da necessidade do cuidado — a corporeidade humana, tão fulcral na nossa vida como a mortalidade e que nos faz partes da natureza, carentes e, ao mesmo tempo, frágeis no nosso ambiente natural. Ora, em *Ser e Tempo* o corpo não foi analisado e a natureza reduzida a um simples horizonte de objectos. A Fenomenologia Husserliana pôde analisar tematicamente na consciência o fenómeno da corporeidade própria mas não o sentido de fenómenos somáticos, que aconteciam fora da intuição do sujeito e eram objectos da Física e da Biologia. Nenhum dos grandes mestres de H. Jonas referiu alguma vez nas aulas de filosofia o estado actual das Ciências na Natureza ²⁶⁹. A experiência da guerra foi para Jonas

²⁶⁷ ID., «Ueberwindung der Metaphysik» in: *Vortraege und Aufsaezte* (Pfullingen 1978) 89.

²⁶⁸ Cf. H. JONAS, *Wissenschaft als persoenliches Erlebnis* (Goettingen 1987) 11-31; ID., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik fuer die technologische Zivilisation*⁵ (Frankfurt/M. 1979); ID., *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (Frankfurt/M. 1985).

²⁶⁹ H. JONAS, *Wissenschaft als persoenliches Erlebnis* 20.

leitura prática do corpo vivo, do organismo, que o homem partilha com todo o ser vivo e que o dualismo tradicional jamais compreendeu. Daí, a necessidade de uma Filosofia do Orgânico ou de uma Biologia Filosófica, que deixasse penetrar no «assombro do reino da vida, do seu desenvolvimento, da plenitude das suas formas, da variedade das suas funções, da sua estratificação hierárquica». A interpretação ontológica do organismo deveria corrigir o dualismo na interpretação da vida e contribuir para uma doutrina universal do Ser²⁷⁰. O fio condutor foi o conceito de liberdade, que H. Jonas julgou descobrir incoativamente já no metabolismo, em ascensão na evolução animal até graus superiores de vida e em grau mais elevado no homem, onde se rasga a dimensão ética, cuja doutrina do dever se edifica sobre a doutrina do ser²⁷¹. Na sua Biologia Filosófica é proposta uma interpretação ontológica dos fenómenos biológicos, que procura superar a separação determinante desde Descartes entre o espírito e a matéria através da análise crítica, da descrição e da interpretação filosófica de capacidades e funções orgânicas, mostrando que o orgânico já prefigura nas suas formas mais elementares o espiritual e o espírito mesmo na sua expressão mais elevada permanente integrado no orgânico²⁷².

Nas últimas páginas saídas da pena de K. Popper, recolhemos contra a desconstrução da vida praticada na Cibernética e a imobilidade da Dromologia a lição de um regresso à vida, à evolução e à dinâmica da educação ou exercício de eliminação da violência, essencial à democracia e posta em perigo pelo trolpel de imagens dos écrans televisivos. Não basta um regresso à escrita como paliativo efémero de uma velocidade voraz mas é urgente tomar a sério todo o processo educativo como criação de um meio humano, por essência não-violento. O tema da vida e da educação é uma constante na trajectória de K. Popper. De facto, o autor de *A Lógica da Descoberta Científica* e de *A Sociedade Aberta e os seus Inimigos* analisou com rigor a problemática da educação, da psicologia, da evolução e da biologia do ser humano na era da televisão, porque desde a sua tese de doutoramento oscilara entre a filosofia e a psicologia, ciência do seu vivo interesse, que aprofundou sob o ponto de vista biológico, justificando a sua nomeação para a Academia Americana das Ciências, da Secção dedicada à Evolução e à Biologia, não tivesse ele sido educador desde 1918 a 1937 e colaborador de A. Adler na sua Sociedade de

²⁷⁰ ID., *o.c.* 24.

²⁷¹ ID., *o.c.* 25.

²⁷² Cf. H. JONAS, *Das Prinzip Leben. Ansatz zu einer philosophischen Biologie*, Uebers. (Frankfurt/M./Leipzig 1994).

Psicologia Individual ²⁷³. Num encontro realizado em 1983 entre K. Popper e K. Lorenz, K. Popper declarou que releu *O Reverso do Espelho* e se admirara do grande número de pontos de coincidência com o seu próprio pensamento. Desde a amiba até ao homem, reconhece Popper com Lorenz que a vida é um processo repassado de desejo, de esperança, de utopia, que procura um mundo melhor. Não é verdade que nós sejamos formados pelo ambiente mas sim que o procuramos e o formamos activamente, como o genes nu procura em volta proteínas e com elas tece uma manta em que se envolve, como o homem produz e veste os seus casacos de pele ou as suas camisolas de lã ²⁷⁴. Para ambos, a vida avança por entre riscos, problemas, experiências, acumulação de informações mas esta possibilidade de correr riscos, de enfrentar problemas e de acumular informações é inseparável da procura de um mundo melhor. Ao contrário da destruição do caminho na Dromologia, K. Popper defende que pensar é orientar-se no mundo, é «encontrar o nosso caminho no mundo» — temática, que lhe era familiar desde as suas obras consagradas à Teoria de Conhecimento ²⁷⁵. Na relação entre criança e televisão vislumbra K. Popper um problema de evolução: «Quando as crianças vêm ao mundo, têm de cumprir uma tarefa difícil, a de se adaptarem ao seu ambiente. Tanto quanto saiba, esta noção muito simples nunca foi abordada em qualquer discussão sobre a televisão». Ao adaptarem-se ao meio, que vão encontrar, as crianças continuam dependentes na sua evolução mental do ambiente. Por isso, o que se chama educação, é muito simplesmente o conjunto de processos de que nos servimos, para agir sobre o ambiente, a fim de o tornar favorável ao desenvolvimento das crianças. Porque tudo depende do mundo circunstante, o educador tem a responsabilidade de proporcionar à criança o melhor ambiente possível, que a prepare para tarefas futuras. Neste contexto, K. Popper lembra que a televisão faz parte do ambiente das crianças, cabendo a responsabilidade aos adultos, pois a televisão é obra dos homens ²⁷⁶. Já não é a entropia com seu cortejo de aliados nem a velocidade mas a violência humana, que penetra com seu caudal de imagens no «nicho ecológico» do educando, prevendo-o nas suas raízes. A relação entre ambiente e violência deparou-se a Popper no contacto com crianças difíceis oriundas em grande parte de famílias, onde predominava a brutalidade. Segundo Popper, transferiu-se para o ambiente mediático a

²⁷³ G. BOSETTI, «Introduction» in: K. POPPER-J. CONDRY, *La Télévision: Un Danger pour la Démocratie*; Trad. (Paris 1994) 14-15.

²⁷⁴ K. POPPER-K. LORENZ, *o.c.* 17-18.

²⁷⁵ K. POPPER, «Une Loi pour la Télévision» in: K. POPPER-J. CONDRY, *o.c.* 28.

²⁷⁶ ID., *o.c.* 29.

agressividade dos micro-climas familiares: «Nos nossos dias, a violência deslocou-se, apoderando-se dos écrans da televisão. É aí que as crianças contemplam a violência dia após dia, durante horas. Parece-me, por experiência própria, que nós atingimos aqui um ponto muito importante, mesmo capital. A televisão produz violência e introdu-la nos lares, que de outro modo a não conheceriam»²⁷⁷. No estudo de J. Condry citado por Popper, os motivos, que prendem a criança à pantalha televisiva, não coincidem com os do adulto, que em geral apenas se diverte perante o écran, quando a criança sorve as imagens televisivas para melhor conhecer o mundo. Nada custa ao adulto fingir que um personagem se desloca no ar, se torna invisível ou realiza actos sobre-humanos, quando a criança, embora se divirta, tem muitas dificuldades em distinguir a realidade da ficção, dada a sua limitada compreensão de mundo. A esta fusão do real e do fictício com uma imagem deformada de mundo acresce a fixação da criança no presente excitante e ilusório, de que a televisão vive, desinteressada do passado e do futuro reais, a superficialidade na abordagem dos temas, a pseudo-omnisciência sem lugar para o mistério, de que a criança não prescinde, o predomínio de valores egoístas com imposição da razão do mais forte, a omissão de uma experiência verdadeira de si mesmo e de mundo e a carência de uma autêntica socialização²⁷⁸. Contra a demissão de J. Country e de numerosos especialistas perante este estado de coisas, K. Popper propõe uma solução inspirada no protocolo dos médicos, que têm de se submeter a uma forma de controle altamente democrático, dado o poder, de que disfrutam, sobre a vida e a morte dos pacientes. A formação adequada e a inscrição numa Ordem de Produtores de Televisão, que lhes outorgasse um título de trabalho, os responsabilizasse e sancionasse, seriam mais eficazes do que qualquer censura para todos aqueles, que, ao fazer televisão, exercem necessariamente uma função educativa pelo simples facto de terem crianças e adolescentes como telespectadores²⁷⁹. Toda a educação é necessária numa sociedade civilizada, pois os cidadãos civilizados não são fruto de um acaso mas de um processo educativo, inseparável da construção de um ambiente humanizado. Porém, toda a civilização consiste em reduzir a violência e desta redução depende o nível cívico de uma sociedade e a sobrevivência da democracia. Hoje a televisão tornou-se um poder colossal, potencialmente o mais importante de todos, como se ela tivesse substituído a voz de

²⁷⁷ ID., *o.c.* 30.

²⁷⁸ J. CONDRY, «Voleuse de Temps, Servante infidèle» in: K. POPPER-J. CONDRY, *o.c.* 41-80.

²⁷⁹ K. POPPER, *o.c.* 32.

Deus²⁸⁰. Os inimigos da sociedade aberta têm uma consciência débil deste poder, que, uma vez compreendido, será por eles usado de todos os modos e em todas as situações mais perigosas: «Um novo Hitler disporia com ela (televisão) de um poder sem limites»²⁸¹. Na era da Informática, em que a informação é poder, ameaça-nos uma nova onnipotência, em que o visível se torna vidente e a idolosfera retina omnividente do olhar omnipresente de novo déspota iluminado, secularizando-se totalmente o de *Visione Dei* de Nicolau de Cusa após quinhentos anos de Modernidade. Contra este pesadelo, H. Jonas e K. Popper remetem-nos para o real valor do mundo da vida, que vale a pena salvar da destruição vinda da entropia, da velocidade, da violência ou de qualquer pulsão de morte, que nos obscurece os dias. Na sua raiz enigmática, a vida é neguentropia pela concentração de energia e de informação, é sistema aberto a sistemas mais complexos de possibilidades imprevisíveis, que nos permitem pensar e encontrar a esperança nos caminhos rasgados pela neguentropia.

²⁸⁰ ID., *o.c.* 36.

²⁸¹ ID., *o.c.* *l.c.* *Sobre a televisão no tempo de Hitler, cf. G. WISNEWSKI, Die Fernseh-Diktatur. Kippen medienzaren die Demokratie?* (Darmstadt 1995) 9-34