

# Revista Filosófica de Coimbra

vol.12 | n.º23 | 2003

Miguel Baptista Pereira  
Amândio Coxito  
Edmundo Balsemão Pires  
Alexandre Franco de Sá  
João Carlos Correia

## ALTERIDADE, LINGUAGEM E GLOBALIZAÇÃO

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

O amor da sabedoria é também amor da linguagem, que nos diz os caminhos para o outro num tempo, cuja técnica permite alargar até aos confins da ecúmena a praxis solidária dos homens ou a dinâmica do seu ser-no-mundo de modo global. O humano ser-no-mundo sem exclusão de ninguém e com solicitude pelo outro por cuja integridade se sente responsável «in solidum» e não «pro rata» segundo a linguagem dos juristas, recebeu no sec. XIX da pena de P. Leroux o nome de «solidariedade»<sup>1</sup> e nos nossos dias o de modo humano de «globalização» ou de «mundialização», que, enquanto modo de estarmos no mundo, diz a incondicionada disponibilidade e responsabilização pelos outros, que, a nível planetário, a técnica hoje nos permite conhecer e abordar. A solidariedade, que enlaça os homens, é também aliança com a natureza e a vida, cuja alteridade continua criadora, mantendo e albergando os homens. Da vinculação umbilical à vida e à natureza e da globalização como modo planetário de estarmos com todos os homens tomamos consciência através da língua materna, que desde o berço iniciou a abertura do mundo dos homens, da vida e da natureza. Neste sentido, globalização ou mundialização como ser-no-mundo-com-outros opõe-se radicalmente à mundialização nascida da técnica, do mercado e da informação: «Mundialização e universalidade não coincidem mas excluem-se mutuamente. A mundialização é das técnicas, do mercado, do turismo, da informação. A universalidade é dos valores, dos direitos do homem, das liberdades, da cultura, da democracia. A mundialização parece irreversível, o universal estaria antes em via de desaparecimento.»<sup>2</sup> Na última década do sec. XX, registou-se uma progressiva tomada de consciência crítica da ausência e da ruptura da solidariedade, da traição da natureza e da vida e do olvido da linguagem natural, que são

<sup>1</sup> M. B. PEREIRA, *Modernidade e Secularização* (Coimbra, 1990) 112-113.

<sup>2</sup> J. BAUDRILLARD, «Le Mondial et l'Universel» in: ID., *Libération* du 18 Mars 1996.

outros tantos abismos devoradores cavados pelo homem durante três séculos de Modernidade. Filho da terra, enleado pelo que o rodeia como a mosca na teia de aranha, o homem corre perigo de morte sempre que tais laços ameaçam romper-se. Apesar desta vinculação à natureza e à vida, o ser humano tornou-se um animal que rompe o equilíbrio ecológico e, como insaciável predador, dizima sem piedade as formas de vida, que partilham com ele o planeta, aliás demasiado limitado para uma população, que avança em ritmo crescente, e continuamente empobrecido pelos gastos de energia não renováveis, que podem apressar desenlaces catastróficos<sup>3</sup>. Planeta da vida, a terra convertida em matéria prima da ambição humana por uma Modernidade tricentenária é, nas sociedades industrializadas, pasto da voracidade de um consumismo, que, se fosse universalizado, a converteria irremediavelmente num planeta de morte.

No semestre de inverno de 1989-90, a Universidade de Bona realizou um ciclo de conferências sobre os grandes problemas, que, sob o nome de crise do ambiente, afligiam o homem da segunda metade do sec. XX: gastos de energia contra o clima, mudanças da economia da água e da energia da atmosfera, efeitos do dióxido de carbono sobre plantas, luz e agressões cutâneas, mudanças das plantas da terra pela alteração do clima, aspectos ecológicos da poluição das águas, elementos nocivos nas águas e a poluição da água potável, rematando com os problemas de uma Ética Ecológica<sup>4</sup>. No início do sec. XXI é traçado um novo quadro dos problemas mundiais, que enche de sérias preocupações o milénio nascente: além dos problemas demográficos, da urbanização do planeta, do cumprimento do direito universal à alimentação e da ameaça que paira sobre a água enquanto fundamento de vida, sobressaem os problemas do abastecimento de energia e da protecção do clima, do meio ambiente a nível mundial, da política do comércio mundial e de uma nova ordem monetária internacional, da globalização e da questão de uma democracia global, do armamento, desarmamento e controle do armamento ou da paz ameaçada no começo do milénio, da prevenção de conflitos e da consolidação da paz, dos movimentos migratórios como desafio global, da dignidade humana destruída e das perspectivas de protecção internacional dos direitos humanos e da globalização como oportunidade positiva de encontro de culturas *versus* o mito do combate entre as mesmas<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> C. MUNGALL/D.J. Mc. LAREN, *La Terre en Péril. Métamorphose d'une Planète* (Ottawa /Paris/Londres 1990).

<sup>4</sup> M. G. HUBER, Hrsg., *Umweltkrise. Eine Herausforderung an die Forschung* (Darmstadt 1991) 22-215.

<sup>5</sup> P. J. OPITZ, Hrsg., *Weltprobleme im 21. Jahrhundert* (München 2001), 21-334.

A globalização é já termo do quotidiano dos homens modificado profundamente pela tecnologia da informação e pela crescente avalanche de relações económicas sem fronteiras, cujo poder incontrolado ameaça o mundo do trabalho e semeia de perigos a própria democracia. Os problemas herdados do sec. XX como o crescimento da população num mundo de subnutrição e ao mesmo tempo de consumismo feroz nos países industrializados, a escassez de matérias primas e de energia, a destruição progressiva do meio ambiente, a negação dos direitos humanos e um fluxo migratório imparável no mundo inteiro são assumidos agora de modo mais existencial sob o imperativo da sobrevivência global da humanidade em que todos os continentes, nações, regiões e indivíduos se sintam moralmente obrigados a cooperar. Neste contexto, à Antropologia Cultural mobilizada pelo estudo das civilizações primitivas sucede hoje uma Antropologia, que estuda o presente das sociedades afastadas, pois todas as sociedades se tornaram contemporâneas pela circulação cultural planetária e pela decorrente ascensão ao primeiro plano da sincronia. A transformação do mundo impôs a contemporaneidade dos homens do planeta e, por ela, o outro já não é o totalmente outro, aberrante e peregrino, pois ele habita a mesma terra, que nós ocupamos e mantém connosco relações, que transcendem a esfera das informações de outrora sobre o estranho bizarro e seus costumes desconcertantes e são já contributos para o conhecimento recíproco e para a configuração de um futuro planetário<sup>6</sup>. A partilha do tempo por todos os homens é complementada por uma nova praxis no espaço do mundo a que já se chamou Ecoética<sup>7</sup>. O termo *oikos* não evoca apenas o habitat ou a morada concreta mas com maior profundidade a vida universal de que o homem concretamente se apropria, com a qual se harmoniza, na qual se integra e que nele ressoa. Em virtude desta participação, o prefixo *eco* de Ecoética não significa apenas o meio físico e familiar, concreto e multiforme do homem mas também a irredutibilidade deste às condições empíricas ditada pela vida universal humana. Pela mesma razão, lugar ou habitat do homem não é apenas o espaço empírico imediato mas também a produção cultural nele inscrita por comunidades passadas, que o abriram a outros lugares e a espaços mais vastos e da qual ele se apropria pela corporeidade pessoal que lhe permite ser com outros corpos e tempos. Neste contexto, a morada do homem rasga o futuro a partir do seu espaço de memória aberto ao acolhimento do diferente e lugar de enriquecedora troca cultural. Pela participação e partilha, o lugar próprio recorta-se no lugar comum, a habitação é coabitação, intercomunicação

<sup>6</sup> Cf. M. AUGÉ, *Pour une Anthropologie des Mondes Contemporains* (Paris 1994)

<sup>7</sup> J. LADRIÈRE, *L'Éthique dans l'univers de la Rationalité* (Namur 1997) 12.

cultural e abertura de possibilidades futuras. A harmonia associada naturalmente ao habitat é compatibilidade, reciprocidade e promoção mútua, não permite fugas delirantes mas consagra eminentemente a relação entre lugar e homem, em que o lugar com sua memória aparece como oferta de um campo de possibilidades reais para a actualização e as iniciativas da existência solidária dos homens. Dada a dimensão corpórea e cultural da morada humana, «entre o habitat e a existência deve existir uma espécie de ressonância de tal modo que no habitat a existência possa encontrar o seu próprio rosto e, reciprocamente, o habitat possa induzir na existência significações inéditas.»<sup>8</sup> Isto pressupõe que a corporeidade humana como abertura à realidade cósmica é, ao mesmo tempo, receptividade perante o seu mundo natal sobre que pode agir através de percepções, acções e obras. As virtualidades da existência e as possibilidades de mundo não são fugas imaginárias, como o lugar natural e próprio é o contrário da errância, que, ao privar o homem da ressonância entre a existência humana e lugar, leva consigo a dor da perda ou a ferida aberta pela ausência de mundo circundante, dada a inseparabilidade entre receptividade de mundo e afectividade: «As disposições do lugar induzem na existência um modo singular de receptividade, que é de ordem afectiva...e simultaneamente, o lugar é revestido pela existência de uma qualidade afectiva, que lhe dá esta virtude singular de ser para a existência o espaço no qual ela se pode reconhecer e sentir-se livre.»<sup>9</sup> A esta luz, a contemporaneidade de todos os homens na casa do mundo, onde todos coabitam nos seus lugares naturais e próprios sem qualquer exclusão, transporta consigo um novo sentido de habitação, de coabitação e de terra mas, ao mesmo tempo, parece sossobrar como dique impotente perante catástrofes ambientais e a «marcha global» de refugiados, imigrantes e foragidos, que diariamente desaguam nas megacidades do planeta<sup>10</sup>. Perante a natureza e a vida a caminho de uma possível catástrofe e o interminável cortejo de miseráveis, que já dá a volta ao mundo, recorre-se hoje às reservas sapienciais da humanidade, demandando os tesouros absconditos dos povos para a solução de problemas presentes e futuros. Justifica-se assim o recurso às forças mais profundas enquanto experiências subliminares dos povos e às religiões, que valem como gramáticas de profundidade e das grandes convicções da consciência a fim de se recolherem paradigmas reguladores do trato com a natureza e a polimorfia da vida. Desta nova atitude pode traçar-se a seguinte

---

<sup>8</sup> Cf. J. LADRIÈRE, *o. c.* 65

<sup>9</sup> *Id.*, *o. c.* 235.

<sup>10</sup> P. J. OPITZ, Hrsg., *Der globale Marsch. Flucht und Migration als Weltproblem* (München 1997), 15-55

formulação: «Devemos ter presente que hoje nenhuma cultura singular, nenhuma religião única, nenhuma ideologia exclusiva podem realizar a salvação do mundo. Necessitamos reciprocamente uns dos outros numa polaridade em que toda a voz é necessária. Nenhuma cultura singular disse ou pensou tudo o que se pode dizer ou pensar.»<sup>11</sup> Em todas as tradições culturais e religiosas há princípios de sabedoria e atitudes basilares, em que se afirmam e promovem fundamentos naturais da vida. Nesta sequência, não há propriamente necessidade de um *ethos* mundial uniformizado mas de tradições múltiplas com a sua sabedoria da terra (*Eco-sofia*), o seu *ethos* eco-social e o seu amor telúrico (*Eco-filia*).

Já num encontro interdisciplinar sobre «*Direitos do Homem e Identidade Cultural*» realizado em Munique em 1990 se concluiu que a Europa não pode reivindicar o monopólio de ter desenvolvido a ideia de «direitos do homem», pois outras culturas contribuíram também com seus princípios e tradições. Apesar de a conceptualização expressa dos direitos humanos e da sua filosofia estar estreitamente vinculada à razão ocidental, esta antecipação teórica europeia não rouba a validade universal de tais direitos. Deve manter-se o núcleo antropológico dos direitos humanos, que é a intocabilidade do homem, apesar de nas diferentes culturas tal núcleo se apresentar de modo diferente<sup>12</sup>. Em 1995, o problema de uma filosofia intercultural é formulado a partir de uma comparação das culturas, cuja inter-relação é condição de possibilidade de uma sociedade multicultural. Só quem deseja compreender o outro e os outros sem os coagir aos seus próprios paradigmas, tem também o direito de ser compreendido por eles. Uma filosofia intercultural, que não privilegia qualquer cultura, sistema, lugar ou língua, corresponde à hodierna situação mundial, em que as culturas e filosofias não-europeias, por longo tempo desprezadas, mal interpretadas e reprimidas, reclamam um tratamento igual e pretendem formular problemas e oferecer soluções. Daí a necessidade de uma hermenêutica analógica, que compreenda a estranheza do outro e procure linhas de encontro entre as diferentes filosofias<sup>13</sup>. Em fins de Junho de 1996, um novo simpósio se realizou em Munique subordinado ao tema «*Fundamentos Éticos da Solidariedade Mundial*» Ao aproximar-se o sec.XXI,

---

<sup>11</sup> R. PANIKKAR, “Mythos und Logos. Mythologie und rationale Weltansichten”, in: H.-P. DÜRR/Ch. ZIMMERLI, Hrsg., *Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und Philosophie der Welterfahrung*<sup>2</sup> (Bern/München/Wien 1989) 217.

<sup>12</sup> W.KERBER, Hrsg., *Menschenrechte und kulturelle Identität. Otfried Hoeffe, W. Pannenberg, H. Schiller, W. Schild. Ein Symposium* (München 1991) 13-14.

<sup>13</sup> K. ADHAR MALL, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie — Eine neue Orientierung* (Darmstadt 1995) passim.

carregava a humanidade o fardo de dois desafios mundiais: por um lado, o desnível crescente de bem-estar entre o Norte e o Sul a que se acrescentou a progressiva diferença gritante entre Ocidente e Oriente; por outro lado, tornou-se cada vez mais visível a ameaça que paira sobre as bases naturais da vida em todo o planeta, pondo em perigo a satisfação das necessidades mais elementares dos pobres e a longo prazo os interesses de gerações futuras. O modelo ocidental de civilização caracterizado pelo consumismo exerce uma atracção irresistível sobre os países em desenvolvimento, quando isto não passa de uma ilusão insustentável, porque a universalização do consumismo implicaria a maior delapidação de recursos com um inevitável colapso ecológico global. Um modelo económico que vise, em primeiro lugar, um crescimento quantitativo, já não é hoje suportável nem muito menos um paradigma para o futuro. Neste contexto, impõe-se-nos um modo de vida ecologicamente suportável aliado a um desenvolvimento sustentável, sem a tensão mortífera entre pobreza e riqueza, que, a longo prazo, ameaça seriamente a paz no mundo. Os riscos massivos, que provêm de conflitos sociais e ecológicos globais da humanidade e lhe põem em perigo a sobrevivência, só se podem arrostar com uma Ética da Solidariedade Mundial, que harmonize a liberdade pessoal com a dignidade dos outros, segundo um modelo de civilização capaz de congruar posições e opções individuais com estruturas sociais. A Ética da Solidariedade Mundial tem por escopo assumir, de modo construtivo, as diferenças entre as culturas a fim de desenvolver alternativas com êxito para além das perspectivas colhidas do modelo ocidental de bem-estar. O encontro entre culturas diferentes pode fazer jorrar fontes éticas e religiosas, que exigem uma responsabilização plena e abrangente de todos os homens e uma solidariedade à medida do mundo e trans-geracional<sup>14</sup>. Em 1999, à Expo 2000, que se realizou em Hannover de 1 de Junho a 31 de Outubro à volta do tema «*Homem-Natureza-Técnica*», a Fundação Volkswagen antecipou-se com um simpósio internacional sobre a problemática do futuro do homem, investigada nas seguintes perspectivas: papel futuro do trabalho na nossa vida e nas nossas sociedades; a Ecologia, a Economia e o problema de um desenvolvimento sustentado; mudança do clima e suas consequências; Biotecnologia e Bioética, informação e saber na idade da comunicação electrónica; Filosofia Política hoje e nova reflexão sobre a *Aufklaerung*; ciência e técnica na viragem para o sec. XXI<sup>15</sup>. Do elenco de questões propostas ao homem do sec. XXI podemos coligir que a sobre-

<sup>14</sup> N. BRIESKORN, Hrsg., *Globale Solidarität. Die verschiedenen Kulturen und die Eine Welt* (Stuttgart/Berlin/Köln 1997) IX-X.

<sup>15</sup> W. KRULL, Hrsg., *Zukunftsstreit* (Göttingen 2000) 9-416.

vivência da humanidade obedece ao imperativo «Não matarás o outro nem destruirás a natureza nem a vida», que, ao evocar a memória da vítima, reforça na globalização o arco-íris da aliança e da solidariedade, unindo a Patofofia à Ecosofia e à Ecofilia. Ao pretender tornar ainda mais forte «o sentimento de solidariedade e também das diferenças no mundo», o autor de *«História Mundial do Pensamento—As Tradições Espirituais da Humanidade»* publicada em 2000 fornece-nos o roteiro seguido pela globalização filosófica sensível ao imperativo da sobrevivência humana: desde as filosofias asiáticas do sul, o pensamento chinês, coreano, japonês, as filosofias islâmicas, judaicas e europeias, a obra avança até às filosofias da América do Norte, América Latina; Islão Moderno, ao pensamento moderno do sul e sudeste asiático, da China, Coreia e Japão modernos e às filosofias africanas<sup>16</sup>.

Em todos estes caminhos do homem planetário não podemos olvidar a riqueza das linguagens, que permitiram conhecer, meditar e discutir o seu próprio mundo. Compreender com densidade a sabedoria alheia implica ouvi-la na linguagem própria em que foi pensada e transmitida, não deixando que o amor da sabedoria se divorcie do da linguagem, que lhe deu forma e expressão. Apesar de já terem desaparecido quatro mil línguas e das três mil faladas actualmente apenas cerca de cem terem descoberto e utilizado a escrita<sup>17</sup> e figuras históricas relevantes como Sócrates e Cristo não nos terem legado textos do seu próprio punho, a invenção da escrita com a produção e o desenvolvimento do texto desempenhou um papel ímpar na fixação, universalização e transmissão de uma pluralidade de sentidos recolhidos da experiência humana originária e multívoca de caminho, donde pululou a Babel das línguas. Numa civilização da escrita que a técnica actual da comunicação já tornou omnipresente, a exposição à influência do texto tornou-se progressivamente um novo existencial do «*homo loquens*» ou do «animal que tem linguagem», segundo a definição de Aristóteles em *Política*, A 2, 1253 a 9-10. O falar humano finito caracteriza-se, em primeiro lugar, pelo essencial esquecimento de si, isto é, na sua concretização viva não tem consciência das suas estruturas gramaticais. Deste esquecimento de si da linguagem resulta que o seu ser autêntico se apaga perante o dito, que é o mundo comum em que vivemos e a que pertence também toda a longa cadeia de tradições, que nos atinge a partir da literatura de línguas estranhas, vivas e mortas. Um segundo traço

---

<sup>16</sup> N. SMART, *Weltgeschichte des Denkens. Die geistige Traditionen der Menschheit*, Übers. (Darmstadt 2002) 32-491.

<sup>17</sup> Ph. BRETON/S. PROULX, *L'Explosion de la Communication. La naissance d'une nouvelle idéologie* (Paris/Montréal 1991) 17 ss.

essencial do ser da linguagem é a sua relação ao outro, pois não fala quem falar uma língua, que ninguém compreende. A palavra certa é aquela que representa a realidade visada e a põe perante o olhar do outro a quem é dirigida. Na expressão de F. Ebner, que reuniu palavra e amor, a realidade da linguagem é a do pneuma ou espírito, que une o eu e o tu, isto é, a realidade do falar consiste no diálogo. Neste domina sempre um espírito, bom ou mau, parado ou de fluência comunicativa entre o eu e o tu<sup>18</sup>. A forma de realização do diálogo pode descrever-se em termos de jogo, como tentou H.-G. Gadamer na III parte de *Verdade e Método*. Para isso, há que abandonar o pensamento habituado a ver a essência do jogo desde a consciência dos jogadores, pois por essência o jogo é um processo em movimento, que abrange os próprios jogadores, como o acontecer da natureza a todos os que dela participam. Por isso, não é apenas metáfora poética, quando falamos do jogo das ondas e dos mosquitos ou do jogo livre dos membros. O fascínio do jogo para a consciência lúdica consiste no êxtase ou saída de si mesma para um conjunto em movimento, que desenvolve a sua dinâmica própria. 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 ou pensamos em «*theatrum mundi*» na sequência de Platão, Estóicos, Séneca, Medievais, Lutero, Shakespeare, Calderón e Cervantes<sup>19</sup>. Um jogo entre homens está em processo, quando cada jogador nele está com plena seriedade lúdica, isto é, não regressa mais a si, como um jogador para quem o jogo não é sério. A constituição de fundo do jogo – plenitude do espírito de leveza, de liberdade, de felicidade no resultado e de realização do jogador – é parente, na sua estrutura, da essência do diálogo em que a linguagem é efectivamente real. Quando entramos em diálogo e pelo diálogo somos conduzidos, já não é mais determinante a vontade individual, que a si regressa, mas a «lei do assunto» do diálogo que provoca discurso e contra-discurso e, finalmente, a harmonia possível. Não há uma língua comum a todos mas apenas o prodígio de nós, separados por línguas diferentes, nos podermos dialogicamente entender para além dos limites dos indivíduos, dos povos e dos tempos. Este milagre não se pode separar do facto de também as coisas sobre que falamos, se apresentarem perante nós como algo de comum ao nosso discurso. Somente quando delas

<sup>18</sup> Cf. F. EBNER, *Wort und Liebe* (Regensburg 1935) *passim*; H.-G. GADAMER, "Heidegger und die Marburger Theologie" in: ID., *Kleine Schriften I. Philosophie, Hermeneutik* (Tübingen 1967) 98.

<sup>19</sup> H. R. JAUSS, *Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik I* (München 1977) 190-200; cf. M. B. Pereira, "A crise do mundo da vida no universo mediático contemporâneo in: *Revista Filosófica de Coimbra* 8 (1995) 227 ss.

falamos, é que as coisas se nos apresentam como elas são. Por isso, o que entendemos por verdade, revelação e desvelamento das coisas, tem a sua temporalidade e historicidade próprias a que o homem à procura do encontro autêntico está exposto. O que nós descobrimos com espanto em todo o esforço que fazemos pela verdade, é que nós não podemos dizer a verdade sem nos dirigirmos a outrem, sem respostas e com elas sem a comunidade de entendimento comum alcançado. Porém, o mais assombroso da essência da linguagem e do diálogo é «que também eu mesmo não fico vinculado necessariamente ao que penso, quando falo com outro sobre algo, que nenhum de nós abarca no seu pensamento a verdade total, mas que a verdade total nos pode abranger aos dois igualmente nos nossos pensamentos singulares.». Vinculada ao diálogo e não à dialéctica, uma Hermenêutica adequada à nossa existência histórica teria, como tarefa, desenvolver estas relações de sentido de linguagem e de diálogo, que se jogam acima de nós<sup>20</sup>.

Além do esquecimento de si para que surja o mundo e da relação ao outro, a linguagem apresenta uma universalidade, que não é a esfera fechada do dizível, ao lado da do indizível, mas envolve as duas. Nada há que se furte radicalmente a ser dito e é pela universalidade da razão que o poder-dizer progride incansavelmente. Deste modo, cada diálogo tem uma infinitude interna e nenhum termo. Se interrompemos o diálogo, porque parece ter-se dito o suficiente ou nada mais haver a dizer, tal interrupção temporal equivale à sua próxima retoma. O todo está presente como o não-dito, que tudo envolve. Na língua grega, foi de facto o uso do neutro que anunciou já o conceito referido a algo, que se não encontra aqui nem ali, e, contudo, é comum a todas as coisas. Na poesia grega como na alemã, comenta Gadamer, «o neutro significa algo omnipresente, uma presença atmosférica. Não se trata de uma propriedade de um sendo mas da propriedade de um espaço na sua totalidade, do «ser» em que aparece o sendo»<sup>21</sup>. Ao apropriarem-se das vogais, que não haviam criado, os Gregos possibilitaram os poemas homéricos, que sem elas seriam impensáveis. O neutro, a cópula, a escrita com vogais caracterizam a língua grega, que não é um instrumento, que se domine, se manuseie, e, depois, se abandone após o serviço prestado nem tão-pouco o revestimento fónico de palavras do armazém da linguagem de que o grego seria depositário. Esta analogia é falsa porque nós jamais nos encontramos perante o mundo como consciên-

---

<sup>20</sup> H.-G. GADAMER, "Was ist Wahrheit" in: ID., *Kleine Schriften I. Philosophie, Hermeneutik* (Tübingen 1967) 57-58.

<sup>21</sup> I.D., "Die Bedeutung des Anfangs" in: ID., *Der Anfang der Philosophie* (Stuttgart 1996) 16.

cias puras, que num estado a-linguístico necessitariam de instrumentos sensíveis de comunicação mútua. Pelo contrário, em todo o saber acerca de nós mesmos e do mundo somos já previamente envolvidos pela nossa própria linguagem. Nós crescemos, tomamos conhecimento do mundo, dos homens e de nós mesmos na medida em que aprendemos a falar, isto é, alcançamos familiaridade com o mundo nos modos diversos do nosso encontro falado. Pela casa da linguagem estamos no mundo mas a permanência da casa depende da capacidade de retenção no rio das impressões fugazes e mutáveis ou do poder da memória recognitiva e da sua unidade temporal de experiência, que é sempre uma interpretação de mundo com a marca da nossa finitude<sup>22</sup>. A interpretação não é uma fixação posterior de opiniões fugidias, pois o que vem à linguagem, como acontece na transmissão literária, não se reduz a quaisquer opiniões mas é uma experiência de mundo, que coimplica sempre o confronto com a nossa tradição histórica<sup>23</sup>. O conceito permanece constantemente retro-referido à palavra da linguagem, que abriu possibilidades semânticas e, por isso, ele não é o signo isolado fundado na convenção mas o pensamento prosseguido de uma intuição, de uma perspectiva do real, que homens mais sábios do que nós, isto é, as gerações que fizeram as línguas humanas, para nós descobriram<sup>24</sup>. O modelo da casa alonga-se à terra-mãe, dita e sempre por dizer na língua materna em que nasce a nossa consciência de mundo. Pela sua relação ao passado concreto da linguagem, os conceitos em grego não são criações do nosso espírito como pensou o conceptualismo na controvérsia medieval dos universais nem se reduzem a sinais, que remetem para uma realidade já conhecida de antemão e que se pretende fixar e comunicar. Segundo o paradigma helénico, a palavra adequada chega-nos pelo cordão umbilical da língua materna, que nos une à terra-mãe misteriosa do ser sempre em excesso sobre as suas manifestações. A este respeito, constatou Gadamer uma diferença incontornável entre a interpretação de uma frase de Platão ou de Aristóteles e a de uma proposição de Kant ou de Leibniz, pois no caso destes últimos, em vez do regresso à linguagem, onde todo o ser se torna presente, encontramos apenas um simulacro seu, formado por uma rede de conceitos. Para os Gregos, a verdadeira totalidade real torna-se presente pela linguagem e, por isso, «o significado de uma palavra determina-se a partir do todo da linguagem natural falada que, como toda

<sup>22</sup> I.D., "Mensch und Sprache" (1966) in: ID., *Kleine Schriften I. Philosophie, Hermeneutik* (Tübingen 1967) 96-97.

<sup>23</sup> I.D., "Heidegger und die Marburger Theologie", in: ID., *Kleine Schriften I*, 92.

<sup>24</sup> I.D., "Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie" (1972) in: ID., *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze* (Tübingen 2000) 101.

a linguagem, torna visível um todo.»<sup>25</sup> Nesta perspectiva, deixa de ser linguagem autêntica a introdução de novos conceitos desenraizados, como se nota no latim de Cícero, de Sêneca ou mesmo de Tomás de Aquino ou de Leibniz, para não falarmos do uso de palavras estranhas em Kant. A tensão, que quase nos dilacera, entre o mundo a dominar e cada vez mais estranho e a experiência de mundo como terra-mãe, que nos envolve e se diz na nossa linguagem, é, no pensamento grego, constantemente mediada «pela proximidade do conceito relativamente à palavra»<sup>26</sup>. A linguagem é o verdadeiro meio do ser humano, se a virmos na esfera que só ela ocupa – a do ser-com-outro, do mútuo entendimento, do acordo sempre e de novo crescente, que é tão indispensável à vida humana como o ar que respiramos. O mundo da compreensão em que habitamos como em casa, é o mundo evocado no falar, neste tornado presente e posto à disposição e à participação comunicativa. A linguagem só se compreende como termo natural a que aspira a realidade humana da vida. Assim, o que era verdadeiro para os Gregos e a todos unia, está patente na experiência de mundo como unidade de um todo vivo traduzido pelos termos *pneuma*, *logos e nous*, em que os seres vivos são unidades auto-referentes, cujo ritmo de crescimento é a de um todo em formação e não mera justaposição exterior de elementos diferentes. Esta unidade de auto-referência realiza-se em diversos graus da vida mas só numa esfera superior se torna espontaneamente auto-consciente, embora de modo ainda não reflexivo, o que levou Aristóteles a afirmar que, quando nós vemos, sabemos espontaneamente que vemos, sem necessidade de qualquer reflexão expressa, usando a expressão «sensibilidade da sensibilidade», como a propósito notou H.-G. Gadamer. Só por esta via se pode conceber adequadamente o fenómeno da linguisticidade, que hoje está no centro da filosofia, pois quem fala, sabe que fala e sem necessidade da consciência reflexa e temática das regras da Gramática sabe o que é correcto a partir da comunicação constante da sua experiência de mundo, que é uma praxis viva e não uma produção segundo regras<sup>27</sup>. Aqui tocamos a primeira raiz da Hermenêutica: todo o nosso comportamento assenta numa compreensão de ser aberta pela linguagem materna, que à filosofia compete investigar numa interpretação ontológica exigente e não num salto para a reflexão do espírito ou racionalidade sem corporeidade, como se fôssemos consciências, que se pretendessem libertar do corpo e da linguagem rumo ao Espírito Absoluto como Hegel, à vida dada nas suas vivências como Dilthey ou ao eu puro do «mundo da vida» de Husserl.

<sup>25</sup> ID., *o. c.* 101.

<sup>26</sup> ID., *o. c.* 102.

<sup>27</sup> ID., “Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie” 104-105.

Para o homem de hoje, o mundo real e histórico em que habitamos como em casa, permanece instância ontológica a salvar, por global que se torne a exploração da indústria e da técnica modernas. O desvelamento originário do concreto, que é a linguagem, não só transpareceu da leitura heideggeriana de *phronesis* como consciência prática na situação imediata, realizada em Freiburg num seminário sobre a *Ética a Nicómaco* em 1923 mas também da apropriação, que mais tarde Heidegger fez, num seminário em Marburg, da distinção escolástica entre *actus exercitus* e *actus signatus* ou entre actividade espontânea e pré-teorética do homem no mundo circundante e actividade reflexiva do homem, que regressa a si mesmo de modo completo. O perguntar espontâneo do «cor inquietum», de matriz agustiniana, que transcende toda a lógica proposicional ou apofântica, é retomado reflexiva e expressamente pelo homem falante, que pensa, ao ponto de podermos dizer que perguntamos e estamos cercados pelo perguntável «in actu exercito» e «in actu signato». Este enraizamento da intenção reflexiva na intenção imediata e directa significou, para os alunos, segundo o testemunho e Gadamer, «a libertação do círculo inevitável da reflexão» e a descida à linguagem e seu mundo com a recuperação do poder evocativo, claro-obsuro do perguntável e o desenvolvimento posterior do pensamento conceptual<sup>28</sup>. Os Gregos jamais abandonaram o chão da sua língua e, por isso, experienciaram através dela um mundo de confiança, onde não caberia a ruptura do sujeito autónomo e da concepção moderna de ciência e de técnica. Assim, a língua grega traduziu o mundo do que se mostra, dos fenómenos e o próprio Platão reflectiu sobre os *logoi* ou o discurso humano acerca do mundo, dado que nós crescemos num mundo linguisticamente interpretado e, por isso, deve o filósofo, para reflectir, recordar esta interpretação natalícia do mundo. Neste caso, o próprio Platão não parte do primitivo estado das coisas de que nada sabemos mas do mundo já ordenado, por nós conhecido, querido e afirmado aquando do diálogo e da tecitura do discurso racional, sempre finitos e articulados dentro da contingência da nossa linguagem natural. Só pela recordação da linguagem grega pôde Platão estar no seu mundo, facto que Gadamer viu confirmado na afirmação heideggeriana de que «o passado não está primeiramente na recordação mas no esquecimento.». De facto, este é o modo como o passado pertence à existência humana, podendo nesta conservar-se e recordar-se. Neste caso, o esquecimento do ser pertence à existência finita mas deve recordar-se ou desvelar-se a fim de se manter a continuidade do acontecer. Para o homem na história, a recordação, que conserva onde tudo permanentemente se esvai, não é qualquer compor-

<sup>28</sup> ID, *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk* (Tübingen 1983) 31-33.

tamento objectivador de um espectador sábio mas a realização da própria vida da tradição, que é nossa. Não se trata para quem está na história, de alongar arbitrariamente e indefinidamente o horizonte do passado mas de recordar, formulando perguntas e encontrando respostas que nos são outorgadas como possibilidades de futuro a partir daquilo em que nós nos tornamos<sup>29</sup>. Ao inscrever em cortiça na porta da «cabana» a sentença de Heraclito: «o relâmpago dirige tudo» (Frag.64), Heidegger pretendeu significar que o presente na sua presença aparece no relâmpago a cuja luz intensa e momentânea tudo se torna claro, para em seguida mergulhar na noite mais escura. Este momento de luz em que as coisas presentes aparecem, traduz para Heidegger a « experiência grega do ser »<sup>30</sup>. O relâmpago, que de um golpe torna tudo presente, oferece por curtos momentos a sua presença e, por isso, Heidegger prendeu-se do fascínio da palavra de Heraclito em que se tornava visível o consórcio do desvelamento e da ocultação como experiência ontológica fundamental. A enorme tarefa do pensamento é tornar durável e acolher na palavra que a todos atinja, o relâmpago em que de repente se fez claridade. A luta por reconhecer e fixar a unidade naquilo mesmo que se muda, revê-se em todas as frases de Heraclito como a verdade de uma profundidade insondável em que o poder do *logos* atinge a unidade das antinomias, o ser permanente e não apenas a mudança na alteridade do acontecer<sup>31</sup>. A luz própria da linguagem das coisas é desvelamento do que simultaneamente se oculta e opõe-se «à reflexão» hegeliana, cujo império conceptual visa uma objectivação plena com eliminação total da alteridade e ocultação. Em Hegel, as determinações da Lógica assentam sobre o invólucro ou o instinto da linguagem em que o pensamento está envolvido e deveriam exigir uma interpretação da linguagem de base, que Hegel não realiza e substitui pela « frase especulativa », sempre a caminho do todo terminal da « reflexão em si »<sup>32</sup>. Diferente foi a via do pensamento grego na fidelidade à sua linguagem. Não há dúvida de que a grande tradição épica helénica foi uma etapa no caminho para a exploração da vida e do mundo, que culmina nos Pre-socráticos. Há, porém, outro percurso muito mais oculto do começo da filosofia, que precede toda a tradição escrita, toda a literatura épica, como, aliás, a dos próprios Pre-socráticos: é a linguagem falada pelos Gregos com suas

---

<sup>29</sup> ID, "Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz" in: ID., *Kleine Schriften I*, 160.

<sup>30</sup> ID, "Heidegger und der Ende der Philosophie" in: ID., *Hermeneutische Entwürfe* (Tübingen 2000) 205.

<sup>31</sup> ID, "Einleitung", in: ID., *Der Anfang des Wissens* (Stuttgart 1999) 16.

<sup>32</sup> Cf. M.B.PEREIRA, «O Século da Hermenêutica Filosófica 1900 – 2000» in: *Revista Filosófica de Coimbra*, 18 (2000) 223 e ss.

possibilidades especulativas e filosóficas. A prática grega da relação entre palavra e conceito é de incomparável actualidade, que qualquer leitor dos textos gregos reconhece na leitura directa, ainda não desfigurada pelas traduções latinas, que, v.g., chamaram *essentia* à presença dos bens económicos (οὐσία) e se transmitiram às línguas modernas, cujos conceitos filosóficos foram mais ou menos mediados pelo latim. Ao contrário do conceito escolástico *essentia*, o termo grego οὐσία é uma palavra da língua viva, que significa bens económicos, isto é, o que pertence a uma quinta como casa, celeiro, gado, alfaias e trabalhadores da família: «Tudo isto é οὐσία e só quando o assumimos de modo vivo... podemos conceber o que οὐσία é como uma expressão filosófica da pergunta pelo ser: algo, que está aí tão clara e seguramente como estão as propriedades económicas de cada um. Aprendemos a ver isto com Heidegger»<sup>33</sup>. A «destruição» praticada por Heidegger é um modo de encontrar o caminho do regresso do conceito à palavra, não para eliminar o pensamento conceptual mas para lhe restituir a sua força intuitiva. No caso alemão, além do exemplo de Heidegger que possuía o talento de fazer falar a linguagem da filosofia, uma grande herança linguística espera ainda ser recebida e assumida, desde a mística de Eckhart, a Bíblia de Lutero à força expressiva dos dialectos que foram esquecidos pelos homens da cultura. Da mobilidade linguística do pensamento grego, mediadora do seu instinto especulativo, aproximou-se o enraizamento de Hegel na sua língua materna, na profundidade das suas sentenças e dos seus jogos, sobretudo da sua força anunciadora, que lhe veio do espírito de Lutero, da mística alemã e da herança pietista da terra natal de Hegel, a Suábia<sup>34</sup>. Este regresso à linguagem que nos abriu o mundo, é recordação do falar das coisas, que não ouvimos suficientemente e deveríamos escutar melhor, em vez de as submetermos em demasia ao cálculo e ao domínio da ciência. O facto de podermos falar de uma «linguagem das coisas» significa que elas não são apenas material de uso e de abuso, não são instrumentos a caminho da lixeira mas algo, que em si tem consistência e «a nada é coagido», como diz Heidegger em *A Origem da Obra de Arte*<sup>35</sup>. Nos caminhos da finitude, da variedade do ser humano, cuja visibilidade se reforça na diferença das linguagens, mantém-se aquele «diálogo infinito em direcção à verdade, que nós mesmos somos», pois o que no encontro dos homens acontece, «é sempre e de novo a linguagem...

<sup>33</sup> H.-G. GADAMER, "Die Gegenartsbedeutung der griechischen Philosophie" 101

<sup>34</sup> ID, "Hegel und die Antike Dialektik" in: ID., *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien* (Tübingen 1971) 29.

<sup>35</sup> M. HEIDEGGER, "Der Ursprung des Kunstwerks" in: ID., *Holzwege*, GA, Bd 5 (Frankfurt/M. 1977) 17. Cf. M. B. PEREIRA, "A Essência da Obra de Arte no pensamento de M. Heidegger e de R. Guardini" in: *Revista Filosófica de Coimbra* 13 (1998) 34 ss.

e nunca sem a infinitude interna do diálogo, que decorre entre cada falante e o seu interlocutor. Tal é a dimensão fundamental da Hermenêutica.»<sup>36</sup>

A redução latina do «animal que tem linguagem» a um «animal racional» teve profundas consequências quanto ao predomínio da razão no pensamento ocidental, à repressão do mundo da afectividade, ao esquecimento da realidade, a que a língua materna nos abriu. Crítico da visão do homem como mero animal racional, M. Heidegger abandonou o Aristóteles escolástico movido pelo desafio de pensar de um modo ainda mais grego os próprios gregos<sup>37</sup> e de neles descobrir o seu próprio perguntar e de se rever criticamente em Aristóteles, nos fragmentos de Anaximandro, de Heraclito e de Parménides. De facto, Heidegger na sua ida fenomenológica até às coisas fez-se acompanhar do Aristóteles da *Física* e da *Filosofia Prática* em cuja temática política o homem fora definido como «animal que tem linguagem» capaz de dizer o «perceber puro» (νοεῖν) da vida humana e a sua plena realização temporal (στωῖα) no mundo, isto é, com os outros e junto das coisas»<sup>38</sup>. Nesta definição, o homem caracteriza-se pelo *logos*, que reúne as coisas falando e em que ele se reconhece e mantém com as possibilidades essenciais de fala e de silêncio. Ao relacionar-se com o mundo falando, o homem exterioriza-se, fica fora de si de modo diferente dos outros seres vivos, dada a ilimitação da sua referência. Apesar de na *República* de Platão se distinguirem três elementos na alma, o concupiscível (439 d – 441 e), o irascível (439d – 441c; 580d – 581b) e o racional (439d – 441c, 580d – 581b), eles não passam de dimensões diferentes da abertura da alma ao mundo. Por isso, a este respeito afirmou Gadamer que «o discurso sobre partes da alma é de facto inexacto e enganador. Melhor seria dizer que a alma se pode realizar segundo possibilidades diferentes no elemento racional, no não-racional, no emocional.»<sup>39</sup> Em todo o movimento de saída do homem para o outro podem acontecer cinco modos de desvelamento (ἀληθεύειν) do sendo no seu ser, segundo a análise do VI livro da *Ética a Nicómaco*: *téckne*, *epistéme*, *phrónesis*, *sophia* e *nous*. Estes modos de desvelamento ou de acesso vidente a mundo teriam de tocar o coração e a sensibilidade do homem, que apreende de modo afectivo, o que se desvela do mundo, v.g. com amor, agrado, desagrado, ódio, angústia, aversão, náusea, etc. Assim, a vida

<sup>36</sup> H.-G. GADAMER, “Die Universalität des hermeneutischen Problems” (1966) in: ID., *Kleine Schriften I*, 112.

<sup>37</sup> M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen 1966) 134.

<sup>38</sup> cf. M.B.PEREIRA, “A Presença de Aristóteles na Génese de *Ser e Tempo* de M. Heidegger” in *Biblos LXXI* (1995) 481-510

<sup>39</sup> ARISTÓTELES, *Nikomachische Ethik VI*, herausgegeben und übersetzt von H.-G. Gadamer (Frankfurt/M 1998) 2.

afectiva por cuja porosidade o mundo nos invade, rasga os véus do velamento deste através da palavra do nosso quotidiano, da criação artística, da meditação filosófica e da observação científica. Pela porta dos afectos, abre-se-nos o mundo na «imediaticidade da sua exterioridade, alonga-se o chão donde cresce a linguagem e aonde retorna de novo o que se exprimiu artisticamente ou racionalmente interpretou para novas aventuras de criação ou de pensamento. Sem a saída de si e a assimilação do outro e do estranho, o ser vivo não pode viver e, de modo muito especial, o homem. Daí a recepção como entrada em nós do outro, que muitas vezes pode não ser o amigo mas o salteador e o inimigo, segundo o ritmo da ventura ou da infelicidade da vida pática, traduzido já na raiz comum das palavras hóspede (*hospes*) e inimigo (*hostis*). Relacionar-se com o outro é sair de si e recebê-lo e tal é o sentido do verbo grego πάσχειν com raiz comum ao indogermânico «*bhendh*», que em alemão tem o sentido de «ligar» ou de «ser ligado e enviado ao exterior», de se relacionar originariamente com o mundo, com o outro, o que é um existencial característico do homem. Na sua vida afectiva, o homem, amando, odiando, sofrendo, temendo, angustiando-se, etc. experiencia de modos diferentes a sua pertença a mundo, que ele compreende, comunica a outros, discute nos seus significados, relações de sentido e conteúdos. De olhos postos nos Gregos, Heidegger traduz *pathos* por «disposição afectiva», que, com a compreensão e o discurso, define o ser-no-mundo ou ser-aí, que tem linguagem<sup>40</sup>. Neste contexto, lembra Heidegger que os Gregos, cuja existência quotidiana se desenrolava de modo dialógico, definiram, na interpretação prefilosófica e filosófica da existência, o homem como «animal que tem linguagem», mais tarde traduzido por «animal racional», expressão que, embora não seja falsa, encobre e abandona o «chão fenoménico» original da linguagem, donde provém. Explicitando o sentido de «homem como o sendo que fala», Heidegger esclarece que se não trata aqui apenas da possibilidade de articular verbal e sonoramente palavras, mas de, pela linguagem, «descobrir o mundo e a própria existência humana»<sup>41</sup>. Recorda Heidegger que os Gregos não têm uma palavra para o sentido originário de linguagem, pois compreenderam este fenómeno primeiramente como discurso ou série de proposições em cuja lógica e verdade como adequação a Gramática procurou os seus fundamentos. Porém, se tomarmos o discurso como um existencial, que originariamente articula a facticidade, o ser-junto das coisas e as possibilidades da existência, então a Ciência da Linguagem tem necessariamente de se alicerçar «sobre fundamentos ontológicos mais

<sup>40</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit, Erste Hälfte*<sup>6</sup> (Tübingen 1949) 165.

<sup>41</sup> *Id.*, *o. c.* 165.

originários» e de se libertar da lógica da proposição, recuando até ao que inicialmente se mostra de modo pático na saída do homem para a realidade<sup>42</sup>.

Na Retórica também o mundo entra na alma humana afectivamente mediante a «pistis» ou fé humana e confiança no modo como a vida na polis se deve desenvolver segundo a verdade da Retórica deliberativa, judiciária e epidíctica. O argumento desta «pistis» não tem a clareza e a determinação lógico-apodíctica, pois é o olhar confiante, que descobre nos factos o que intimamente nos toca e, por isso, o entimema é o que está no coração, o tomado a peito ou em consideração. O fim primário da Retórica é desvelar este fundo afectivo da vida política e exprimi-lo no discurso sempre à luz do Bem (τὸ ἀγαθόν) ou do fim que tudo em si reúne enquanto vida boa (εὐζήν) e feliz (εὐδαιμνία)<sup>43</sup>. Para Aristóteles, o «agradável» e o «desagradável» são duas grandes vias de acesso a nós mesmos e ao mundo, por onde se movem os restantes sentimentos. Nestes vemos-nos a nós e ao mundo deste ou daquele modo, conhecemos, avaliamos, decidimos, mas sempre junto das coisas vividas no mundo, que nos é exterior. Nas tonalidades do «agradável» e do «desagradável» abre-se-nos de modo diferente o mundo, que, através dos sentimentos, se imprime na alma antes de qualquer reflexão temática e explícita. Consequentemente, na εὐδαιμονία ou felicidade culmina a disposição afectiva de o homem estar bem na vida, que lhe é concedida. Na palavra εὐδαιμονία há o δαίμον no sentido de aquilo, que divide e reparte o tempo e a duração do homem, marcando-lhe datas de plenitude cairológica<sup>44</sup>. Porém, esta valorização dos afectos ficou subordinada ao domínio do νους ou intelecto, que, sob a forma de νους παθητικός (intelecto passível), se torna de algum modo todas as coisas (*De Anima*, III 429a 22-24, 429b 5, 429b 30) e, enquanto νους ποιητικός (intelecto agente), age como o artista sobre o material, que usa sem necessidade da percepção, é apático, é luz que vem de fora, é imortal (*De Anima*, 430 a 22-25) e, como tal, é instância suprema da alma, que impera sobre todas as outras potências que lhe estão subordinadas, dada a inferior participação destas na verdade como adequação. Apesar de Platão valorizar o mundo dos afectos (*Timeu*, 69 c-d, *Filebo* 31d, 32), o seu modelo de alma humana caracteriza-se pelo predomínio da «parte racional» a que ficam subordinadas as partes extra-racionais denominadas alma irascível e concupiscível (*República*, IV, 444d ss; *Fedro*, I, 252c-253e). Por

<sup>42</sup> ID. *o. c.* 165-166.

<sup>43</sup> ARISTÓTELES, *Ars Rhetorica*, ed. W. D. Ross, 1362, a 21 ss.

<sup>44</sup> Paola-Ludovica CORIANDO, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen* (Frankfurt/M. 2002) 108-112.

outro lado, Platão fala também da integração dos afectos na razão (*Filebo*, 21 d ss; *Protágoras*, 352 ss; *Leis*, 732 ss.) e, no *Banquete* e no *Fedro*, o “Eros” desempenha o papel central da mediação entre mundo dos sentidos e mundo das ideias. Daí, a doutrina metafísica dos afectos apropriada pela Escolástica e por correntes de modernas filosofias do espírito em que o homem é «um animal que tem espírito» ou, no dizer de S. Tomás, capacidade para regressar completamente a si mesmo «redens ad essentiam suam reditione completa», (*Super Librum de Causis Expositio, Propositio 15; De Veritate*, a. 1, q.9), que o génio especulativo de Hegel explorou na sua *Filosofia do Espírito*.

O modelo do primado da razão humana continuou nos Estóicos, que construíram uma Psicologia dos Afectos em que se evidenciou sobretudo Crisipo (304 – 208 a C). Com estes pensadores surge não só o «pneuma» ou sopro vital, que possibilita os actos da vida orgânica e substitui a alma animal de Aristóteles, mas também o coração como o órgão central donde fluem para o organismo as correntes do pneuma entre as quais as dos cinco sentidos, a da reprodução da espécie e a de produção de sons vocálicos. Os conteúdos perceptivos são em geral captados pelos sentidos e até armazenados em determinadas circunstâncias e, segundo a sua importância, desencadeiam impulsos, que visam a conservação e o desenvolvimento do ser vivo. Tratando-se de seres vivos de instintos gregários, despontam tendências para um comportamento social, análogo ao moral, visíveis em animais e em crianças humanas. Porém, na maturidade, o homem muda em virtude da hegemonia do *logos* ou razão, embora nele continue a animalidade com seus impulsos. Crisipo acentua que, pelo papel orientador do *logos*, toda a esfera vivencial e comportamental do animal sofre uma mudança qualitativa em que as imagens surgidas das percepções e das representações se tornam conceitos na esfera do pensamento lógico em contraste com os impulsos cegos, que só irracionalmente tendem para os seus objectos. Libertado da estreiteza animal, o homem ascende à moralidade, podendo prever, decidir e examinar se ele de facto pratica o que deve fazer. Para o estóico Zenão, o auto-desenvolvimento moral do homem é o seu acordo (homologia) com a natureza cósmica e humana ou, por outros termos, uma vida segundo o *logos* enquanto ordem do mundo e razão humana<sup>45</sup>. No homem maduro, os impulsos animais recebem uma qualidade totalmente nova, isto é, tornam-se apreensões do objecto das suas tendências: na recusa e na fuga aparece o mal, na afirmação e na tendência

---

<sup>45</sup> Cf. I. CRÄMER-RÜGENBERG, “Begrifflich-systematische Bestimmung von Gefühlen, Beiträge, aus der antiken Tradition” in: H. FINK-EITEL/G. LOHMANN, *Zur Philosophie der Gefühle* (Frankfurt/M 1993) 20-23.

o bem, mudando-se assim a figura de *pathos*. De contrário, sob impulsos e descontrolado, o *pathos* continuaria irracional, anti-natural e excessivo. Dividiram-se os Estóicos quanto à essência da esfera pática ou afectiva. Para Zenão, fundador do Estoicismo, os afectos eram opiniões (*δόξαι*) provenientes do *logos*, enquanto Crisipo radicalizou a defesa do domínio absoluto e da eficácia plena do *logos*, negando a existência de *δόξαι* no comportamento humano. Em vez de opiniões condicionadas por impulsos, Crisipo vê no mundo afectivo a esfera dos *juízos falsos* da razão, que geram modos errados de comportamento. Em quatro géneros máximos ficaram classificados os afectos: o do prazer ou exaltação irracional perante um bem presente; o da dor ou opinião espontânea quanto a um mal presente; o do medo ou da fuga irracional frente a um perigo iminente; o do desejo ou da busca irracional de um bem possível. Esta visão foi transmitida ao Ocidente latino, quando Cícero em *Tusculanae Disputationes, IV*, desenvolveu esta doutrina de Crisipo a partir da convicção de que os filósofos estóicos consideraram louca e descontrolada a vida afectiva do homem vulgar a que opuseram o ideal do sábio ou do homem realmente racional, que reprime os seus afectos e age segundo a visão do que é realmente bom ou mau. O sábio tem «sentimentos», que não são contra a razão como os do homem comum mas «afectos bons» de acordo com a razão. Do mundo dos desejos o sábio retém a vontade como tendência racional, do prazer a alegria, que paira acima de toda a satisfação irracional, dos estados de angústia, de terror e de pânico sente-se totalmente liberto. Enquanto o sábio prevê o mal futuro autêntico, não sente o mal da dor presente e da tristeza, porque, por reflexão, está convencido de que se baseiam sobre inevitáveis incertezas as contrariedades e as dores, que afligem o néscio, mas não sobre o verdadeiro mal. Porém, se a dor física dominar de tal modo a vida do sábio que ele sinta ameaçada a sua racionalidade, então ele poderá suicidar-se, pois a alma racional do homem por nada de alógico pode ser tocada. Pode a alma racional enfraquecer e até adoecer, tornando-se falsos, neste caso de astenia, os seus juízos mas ela pode outrossim curar-se através do conhecimento racional ou da informação acerca do que é realmente bom ou mau<sup>46</sup>.

Na Modernidade prosseguiu este domínio incontestável da razão como se deprende da clareza e da certeza de Descartes para quem a vida afectiva e passional parecia padecer de confusões filosoficamente duvidosas<sup>47</sup> ou da convicção de I. Kant expressa no § 70 da sua *Antropologia no Ponto De Vista Pragmático* de que o affecto é semelhante a um sedativo e a paixão

---

<sup>46</sup> ID., *o. c.* 22-24.

<sup>47</sup> P.-L. CORIANDO, *o. c.* 37-64.

a uma loucura, que incuba na imaginação de tal modo que submeter-se a afectos e paixões é sempre doença do sentimento. O despertar da sensibilidade no Humanismo da Renascença, o sentimento moral da filosofia anglo-saxónica do sec. XVIII, as «razões do coração» de Pascal, a comiseração pre-racional fundadora da moralidade em J.-J. Rousseau, o papel do sentimento na Estética de Baumgarten, a Estética como filosofia primeira de Schiller, o significado fundamental dos afectos no Romantismo do sec. XIX, o papel do sentimento em Feuerbach, Kierkegaard, Nietzsche e Dilthey até ao modo de se sentir a si mesmo e ao mundo em Bloch e Heidegger exigem que estendamos a «*afficere*» as observações feitas sobre «*πάσχειν*». Particípio passado do verbo latino «*afficere*», o adjectivo «*affectus*» designa alguém tocado, «afectado» na sua individualidade sensível e auto-consciente, porque algo lhe aconteceu, foi experienciado, o visitou. Ser afectado por algo significa estar em determinada relação com esse algo, que nos sobrevém, toca e diz respeito. Enquanto substantivo, o «afecto» tem o significado de «estado» ou «sentimento», que é resultado de uma afecção vinda do mundo exterior e transforma a nossa consciência de tal modo que o facto de ser afectado sensivelmente por esta ou aquela realidade se torna modo do nosso ser. O sendo, que nos afecta, abre-se a nós, adequa-se no seu ser revelável, penetrando no interior da nossa alma e movendo-nos. Subjectivamente, a consciência afectiva deixa-se mover em consonância com o mundo externo, que a invade. Este «deixar-se» é poder sentir os objectos, isto é, ser por eles movido emocionalmente. A esta forma de passividade subjaz uma actividade, isto é, não se trata de passividade pura mas da possibilidade de *ser* esta passividade e de a conservar em si, o que levou Descartes a ler a paixão a partir das categorias de «sofrer» e «agir»<sup>48</sup>. Deixar realmente tocar-se por seres que afectam o sujeito, é a intencionalidade específica do acesso ao mundo através do sentimento. Neste processo, os afectos, enquanto afectos de algo, necessitam da representação em que eles rasgam a sua abertura específica a mundo. Por isso, o afecto, sob a pressão do que chega, está para além da mera ideia e atinge o mundo real. O valor real dos afectos é distinto do valor respectivo dos juízos do intelecto e das decisões da vontade, porque o afecto caracteriza-se pela passividade de se deixar mover pelo mundo através da visão intencional típica das coisas que nos afectam. Longe de criarmos o mundo e as coisas, recebemo-las afectiva e surpreendentemente. Para Descartes, no artigo 69 de *Passions*, admiração é a primeira das seis paixões «simples et primitives», antes, portanto, do amor, do ódio, do desejo, da alegria e da tristeza, pela qual nós nos admiramos e espantamos perante

<sup>48</sup> Cf. P.-L. CORIANDO, *o. c.* 43 ss.

um objecto, que nos surpreende com seu índice de novidade e de diferença antes de ser conhecido como útil ou prejudicial, bom ou mau. A admiração é a tonalidade afectiva fundamental do filosofar, não simples epifenómeno do trabalho teórico mas a sua origem. Para Gabriel Marcel, a admiração arranca-nos ao pensamento de nós mesmos, à maneira de uma irrupção ou inundação, em que algo de novo se nos revela de modo imperativo<sup>49</sup>. De facto, a existência é inseparável de certo espanto, pois jamais o homem se habituará completamente ao facto de existir, o que o aproxima da criança. Por isso, «não poderia haver filosofia concreta sem uma tensão continuamente renovada e propriamente criadora entre o eu e as profundidades do ser no qual e pelo qual somos»<sup>50</sup>. A aptidão para a admiração tem provavelmente a mesma raiz que o espírito de sacrifício, dada a sua base de generosidade e a sua inseparabilidade de uma disposição religiosa na alma<sup>51</sup>. Para ter acesso à admiração é necessário que o sujeito seja aberto e acolha a realidade que se revela, pois admiração e revelação são termos correlativos. Para Gabriel Marcel, receber não é simplesmente sofrer nem tão-pouco apenas acolher, pois não se pode falar de recepção nem de receptividade senão relativamente a alguém que recebe outrem junto de si ou na sua casa<sup>52</sup>. Os dois limites afastados um do outro em que se move a receptividade, são o sofrer algo em si vindo do exterior e o dom de si mesmo, implicado no acto de hospitalidade: «Não se trata aqui de preencher uma lacuna com uma presença estrangeira mas de fazer o outro participar de certa realidade, de determinada plenitude. Dar hospitalidade é comunicar verdadeiramente a outrem algo de si mesmo.»<sup>53</sup> Ora, sentir é receber, abrir-se, e, por conseguinte, dar-se, criar e não apenas sofrer uma acção vinda do exterior. Neste sentido, há apenas uma diferença de grau e não de natureza entre aptidão para sentir e aptidão para criar num mundo aberto. Considerar a admiração um estado humilhante é tratar o sujeito como potência que existe por si e se toma como centro de si. Proclamar, pelo contrário, que a admiração é um estado exaltante, é partir da ideia inversa de que a função própria do sujeito é sair de si e realizar-se sobretudo no dom e na criação sob todas as formas<sup>54</sup>. No fundo, só num mundo aberto posso dizer realmente que eu sinto, me pertence, recebo e dou, na medida em que faço ser e me faço ser a mim mesmo. Neste caso, pertença ontológica e pertença criadora a partir do sentir como participação e

<sup>49</sup> Cf. G. MARCEL, *Essai de Philosophie Concrète* (Paris 1940) 76 ss.

<sup>50</sup> ID., *o. c.* 102.

<sup>51</sup> ID., *Les Hommes contre l'Humain* (Paris 1951) 117.

<sup>52</sup> ID., *Essai de Philosophie Concrète* 138.

<sup>53</sup> ID., *o. c.* 141.

<sup>54</sup> ID., *o. c.* 79.

hospitalidade têm o mesmo valor<sup>55</sup>. Esta admiração, na sequência do *θαυμάζειν* grego, é a experiência passivo-activa da surpresa causada pelo ser do mundo e do homem, que nos toca e visita. A certeza é a admiração em que, por um lado, a realidade do mundo e do homem se mostra, nos invade e requer o pensamento e, por outro, se engendra a resposta deste mesmo pensamento a essa exigência da realidade. Do espanto reverencial perante o que se desvela na realidade, sentiram os Gregos nascer a Filosofia. (Platão, *Teeteto*, 155d; Aristóteles, *Met.* A2, 982bb 12 ss) e da angústia perante a morte inevitável ou a impossibilidade da existência viu M. Heidegger, mais de dois milénios depois, brotar a autenticidade única e inalienável de cada homem contra o predomínio do impessoal e do anónimo, que o alheia dos seus problemas. A angústia singulariza e deste modo manifesta o ser-á como «solus ipse»<sup>56</sup>. Porém, a existência humana não se reduz ao caminhar inexorável para a sua morte nem os seus momentos estão marcados apenas pela antecipação do nada como viu H. Arendt, quando escreveu que «os homens não nascem para morrer mas para iniciar algo de novo»<sup>57</sup>. Neste caso, o espanto longe de definhar na angústia perante a morte antecipada pode ser o sentimento de triunfo do ser-possível sobre a impossibilidade ou o assombro de poder começar em cada presente, como se nascesse de novo, numa repetição da saída feliz da clausura do útero materno. Como projecto lançado, a existência humana é primeiramente acontecimento natalício e auroral, cuja «boa hora» é símbolo de presentes cairológicos futuros, que são «renascimentos» no tempo. Se a presença da morte antecipada pela angústia revela a unicidade de quem na morte própria por ninguém pode ser substituído, a mesma unicidade se manifesta na disposição afectiva de quem, insubstituível no seu nascimento próprio, vive as decisões únicas da sua existência fáctica nos momentos plenos da sua história pessoal, que em ninguém pode delegar. Deste modo, a unicidade de quem nasce, reassume-se nas decisões autênticas do seu ser-com-outro, penetradas do temor reverencial perante o enigma das possibilidades co-naturais da singularidade do outro. Tal temor reverencial perante a existência do outro é desistência de toda a pretensão a dominar a sua singularidade radical na riqueza das suas possibilidades. O amor já é uma forma íntima de temor reverencial, distinta da sua forma exterior político-social em que os cidadãos reconhecem mutuamente o seu poder de iniciativa no espaço público. Por esta atitude dos que, por nascimento, têm capacidade de começar, torna-se a polis uma comunidade pública, cujo único sentido constituinte é garantir a cada um, na sua dimensão de ser-com, o

<sup>55</sup> ID., *o. c.* 148-149.

<sup>56</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit, Erste Hälfte*<sup>6</sup> (Tübingen 1949) 188.

<sup>57</sup> H. ARENDT, *Vita activa oder vom tätigen Leben* (München 1960) 242.

seu ser-possível enquanto poder de começar de novo. A forma de comunidade historicamente nova e única, que, de olhos postos no berço, satisfaz a este modo autêntico de o político aparecer, chamou-se, desde os Gregos, Democracia<sup>58</sup>.

Ao nível ontológico, na pergunta leibniziana «porquê algo em vez de nada» vive-se já aquele assombro natalício que nos transporta em primeiro lugar para e perante a facticidade do ser enquanto tal. Esta transposição, segundo Heidegger, leva em si a tonalidade afectiva fundamental de espanto em que, por consonância, o homem se abre «àquilo relativamente ao qual e no qual se pode fundar o acontecer da palavra, da obra e da acção e pode começar a história»<sup>59</sup>. Para além da angústia, que marcou o chamado «pensamento existencialista», Heidegger, nos caminhos da sua grecomania, reconheceu que o espanto helénico foi a disposição afectiva em que se sofre e suporta a origem das coisas, deixando-se por ela levar e determinar. Só quando *pathos* significa disposição afectiva perante as coisas na sua diferença, o espanto faz-nos recuar diante do sendo, que é deste modo e não de outro e impele-nos simultaneamente para aquilo de que recuamos: «Assim, o espanto é a disposição afectiva na qual e pela qual se abre o ser do sendo. O espanto é a sintonização na qual se garantia aos filósofos gregos a correspondência ao ser do sendo.»<sup>60</sup> Pelo contrário, o *pathos*, em sentido moderno, não ultrapassa as vivências de uma subjectividade egóide<sup>61</sup>, em que o sentimento da segurança na certeza absoluta do conhecimento, atingível a cada momento, é a raiz da Filosofia Moderna. Para evitar uma leitura errónea dos sentimentos e das afecções, Heidegger subscreve a frase de A. Gide de que «é com sentimentos belos que se faz má literatura» e aplica-a de preferência à filosofia. O referente da filosofia toca-nos na nossa essência mas «esta afecção nada tem a ver com o que ordinariamente chamamos afectos e sentimentos, numa palavra, com o irracional.»<sup>62</sup> A filosofia é correspondência falante, atenta à interpelação do ser do sendo e ouvinte da sua voz, é eliminação da subjectividade irracional, porque «aquilo que se nos dirige como voz do ser, determina o nosso corresponder.» ou a nossa disposição perante aquilo que é. O corresponder é sempre colorido afectivamente e só neste fundo de consonância

<sup>58</sup> K. HELD, "Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger" in: D. PAPENFUSS/O. PÖGGELER, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. I. Philosophie und Politik (Frankfurt/M. 1991) 50-53.

<sup>59</sup> M. HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie*, hrsg. von Fr. W. von Herrmann, GA, Bd. 45 (Frankfurt/M. 1984) 170.

<sup>60</sup> ID., *Was ist die Philosophie?*<sup>10</sup> (Pfullingen 1992) 26.

<sup>61</sup> ID., o. c. 27.

<sup>62</sup> ID., o. c. 5.

ou disposição «o dizer do corresponder recebe a sua precisão determinante»<sup>63</sup>.

Recentemente, uma investigação sistemática<sup>64</sup> sobre o escrito de Heidegger *Acerca da Essência da Verdade*, conferência pronunciada em 1930, mostra com rigor a articulação intrínseca entre a verdade como ocultação e desvelamento, a liberdade da *ex-sistência* enquanto realizadora desta verdade e a plena e múltipla essência da verdade enquanto história do ser. Neste texto aflora claramente à pena do filósofo a dimensão natalícia da existência. Contemporânea da conferência sobre *Sobre a Essência da Verdade* é a lição do semestre de verão de 1930 subordinada ao tema: «*Da Essência da Liberdade Humana. Introdução à Filosofia*», em que as possibilidades da existência são possibilidades da liberdade humana ou caminhos para a realização livre da existência: «A essência da liberdade só aparece autenticamente perante o olhar, quando nós a procuramos como raiz da possibilidades do ser-aí, como algo, que é a condição da possibilidade da revelação do ser do sendo, da compreensão do ser.»<sup>65</sup> A essência da verdade enquanto ocultação a desvelar-se à experiência humana do aparecimento histórico do ser e da liberdade, que é abertura a esse aparecimento misterioso, regressa a possibilidades da facticidade e, portanto, à raiz da verdade como desvelamento e não enquanto mera adequação. Esta só surge com o esquecimento do binómio ocultamento – revelação próprio da existência humana e do ser em geral e com o consequente olvido da relação da liberdade a uma realidade, que se oculta na própria manifestação. Todo o homem é ser-com-outro em quem ele tem de reconhecer uma liberdade única frente ao abismo do ser, que se vela e, ao mesmo tempo, manifesta nas suas possibilidades, reunindo liberdades que pela solicitude se requerem mutuamente. Nesta história da verdade do ser como história das possibilidades da liberdade inscreve-se a dimensão natalícia da existência.

O filósofo alemão Odo Marquard, conhecido pela sua atitude céptica, acaba de publicar um ensaio, cujo núcleo temático está definido no título «*Futuro necessita de origem*»<sup>66</sup>. A justificação do título radica, para o autor,

<sup>63</sup> Id. o. c. 23-24.

<sup>64</sup> F. W. VON HERRMANN, *Wahrheit, Freiheit, Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift vom Wesen der Wahrheit* (Frankfurt/M. 2002) passim.

<sup>65</sup> M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Freiburger Vorlesung, Sommersemester 1930, GA, Bd. 31<sup>2</sup> (Frankfurt/M. 1994) 134.

<sup>66</sup> E. SCHMITTER/M. SCHREIBER, “Spiegel-Gespräch ‘Wir brauchen viele Götter’. Der Philosoph Odo Marquard über die Sehnsucht der Deutschen nach gründlicher Welverbesserung, den Mut zur Bürgerlichkeit, die Wichtigkeit von Teddybären und sein neues Buch” in: *Der Spiegel*, Nr. 9/24..2.2003).

no facto de a vida dos homens ser demasiado curta para mudanças e de não termos tempo de regular de novo todas ou a maior parte das coisas da nossa vida. Por isso, a nossa morte é mais rápida do que a maior parte das nossas mudanças. Perante um futuro limitado, devemos viver de modo preferentemente tradicional, pois resta-nos ainda a oportunidade de compreendermos de novo a nossa origem e de sermos espiritualmente livres perante ela, sem dela podermos fugir. Assim, apesar de a vida ser breve, não podemos fugir do passado que nos marcou para sempre: a família, a linguagem, as instituições, a religião, o Estado, as festas, o nascimento, a espera da morte. Onde nós começamos, não é o começo, pois outros homens houve antes de nós, em cujas tradições nascemos e a que nos temos de vincular positiva ou negativamente. Por isso, o novo, que procuramos, necessita do antigo, pois de outro modo jamais o poderíamos conhecer nem tão-pouco agarrar, dada a sua veloz mutabilidade. Muitos homens mudam-se todos os dias, porque seguem um antigo mito da Modernidade, que exigia a rápida mudança de tudo e de cada coisa, segundo o paradigma do progresso técnico. Ora, contrapõe Marquard, a dificuldade está precisamente na crescente velocidade como as coisas envelhecem e com ela o défice de confiança no que é tão rapidamente devorado pelo tempo. Por isso, as crianças para quem a realidade se tornou deste modo permanentemente nova e estranha, trazem consigo a sua razão de reserva de confiança – os seus ursos de peluche, que, para os adultos, são substituídos pelos clássicos, pelos livros da sua formação escolar e pela literatura contemporânea. Apesar da brevidade da vida e da perda de confiança num mundo em rápida mutação, Marquard considera exagerado o discurso permanente sobre a realidade deplorável do mundo. Contra as lamentações do vale de lágrimas, este filósofo mantém o olhar sereno sobre o que no mundo moderno é não-crise, sobre o exercício da satisfação numa vida finita e colorida e na manutenção do progresso racional, chamado hoje globalização, em simultaneidade com as várias e originais tradições da humanidade. Além de acusar o Nazismo como a esquerda de 1968, de negação de cidadania, este filósofo céptico e liberal critica também «a situação ideal de fala» de J. Habermas, por ser a história solitária e única da emancipação, a história total da melhoria do mundo e um discurso ideal, que reduz a multiplicidade das histórias e opiniões apenas a uma constelação inicial. O fim do discurso de Habermas é o consenso em que domina uma opinião única, cujo sujeito é um «super-nós» totalmente esclarecido. Ora, isto destrói a multiplicidade de opiniões, histórias, línguas, costumes, etc, que enriqueceram a nossa vida pequena e curta, e impõe-se como proibição autoritária do discurso e poder unificador da razão única contra a dispersão das narrações míticas. Neste contexto, a filosofia deve defender o diálogo e permitir as narrações, pois Marquard, como filósofo céptico, desconfia de todo o texto absoluto

e de toda a leitura única de um escrito sagrado e prefere a uma liberdade sob o império de uma razão única as liberdades de diferentes leituras e de muitas histórias. Contra a filosofia sistemática do Idealismo Alemão, Marquard repete a sua posição de fundo: não podemos, com a vida de que dispomos, esperar recomeçá-la, porque a morte é mais rápida. Nós morreremos demasiado cedo para fundamentações e mudanças totais, para saltos absolutos de dominadores autónomos da história, sejam eles revolucionários ou reaccionários. Por outro lado, nem toda a mudança é boa por si mesma, cabendo neste caso o onus da prova não ao tradicional mas ao inovador. Por isso, Marquard é contra a permanente estimulação da necessidade do extraordinário, que é uma doença dos alemães, que, por longo tempo, se privaram de nação e compensaram com filosofias absolutas a falta de transformações reais. As desilusões daí resultantes alimentam sempre e de novo o desejo do extraordinário, a que Marquard se furta, presumindo ser racional a tradição até prova em contrário.

Apesar de céptico conservador, é na Revolução Francesa que alicerça a sua concepção de Estado Liberal ou de equilíbrio entre renovação e destino, velocidade e lentidão, globalização e tradição, sem domínio total de qualquer destes pólos. Por isso, o cepticismo é a decisão por um pensamento provisório e só muda, quando a experiência o aconselha. Para travar a ameaça do progresso em ritmo crescente contra a tradição, «necessitamos de muitos deuses, muitos mitos ou histórias, que combatem a uniformização. Para isso, precisamos de igrejas mas também de bons romances, de museus, de bibliotecas e da filosofia.» Não devemos apenas criticar sempre o imperfeito mas mantê-lo como aceitável enquanto vivermos<sup>67</sup>.

Na raiz deste cepticismo está uma herança da procura da verdade magistralmente vivida na douta ignorância socrática, continuada na perseguição aristotélica da pergunta pelo ente, que era, para o Estagirita, objecto passado, presente e permanente de investigação e de dificuldades. (*Met.* Z 1, 1028 b 2) e, de modo paradigmático, no «cor inquietum» de Agostinho, que procurava encontrando e encontrava prosseguindo na pergunta<sup>68</sup>. Sem algo que se mostra, não há o perguntável, sem fenomenologia não há filosofia e, por isso, a procura mesmo do céptico assenta no encontro originário com algo, que aparece. No pensamento ocidental, os Gregos chamaram ser à φύσις no sentido de «vir para a luz», «aparecer», «mostrar-se», «vir a publico», «estar-af no mostrar-se». Quando Marquard escreve que para o homem «o Futuro necessita de Origem», surge-nos de imediato a imagem do berço, onde repousa a criança dada à luz, portadora de originais possibilidades, cuja realização esperançosa, mediada pela linguagem, é o

<sup>67</sup> ID. o. c. 152-154.

encanto indescritível dos berços. Como animal, que se realiza falando, a criança vai-se abrindo ao mundo pela linguagem, que se vela para que as possibilidades apareçam, entre elas as de um mundo circundante perguntável. Esta pertença entre facticidade natalícia, possibilidades, linguagem e perguntabilidade não pode ser esquecida no regresso à origem, que Marquard propõe.

Sobre a facticidade aberta de possibilidades múltiplas meditou o médico e filósofo P. Laín Entralgo, que adoptou como ponto de partida para compreender o cuidado existencial, uma instalação mental de carácter mais interrogativo-esperançoso do que interrogativo-angustiado<sup>69</sup>. O estado de alma ou tonalidade afectiva donde irrompe a pergunta, pode ser de esperança e, neste caso, converte-se numa espécie de apoio da existência quanto à obtenção de uma resposta esclarecedora ou de desespero, no sentido de uma espécie de retracção da existência sobre si mesma perante a vacuidade do futuro. Precisando melhor a tonalidade afectiva donde irrompe o perguntar, Laín Entralgo aponta a espera a que pertenceriam, como formas derivadas, a esperança e o desespero<sup>70</sup>. Neste caso, uma análise do fenómeno da espera assumido como orientação prévia na pergunta pelo ser da existência humana mostraria essa mesma existência de algum modo vitoriosa sobre a sua finitude devorada pelo nada e permitiria ver que a consciência de tal finitude assim concebida «não é uma necessidade constituinte e inexorável da existência humana mas tão-só um dos seus modos possíveis, dado que o ser humano possui, desde a raiz de si mesmo, «uma condição elpídica ou, na linguagem de Unamuno, «esperançosas»<sup>71</sup>. Longe de todo o optimismo ingénuo, o desespero angustiado e a soledade por incomunicação são de facto possibilidades concretas e realizáveis do quotidiano mas, de modo algum, constituem para L. Entralgo «o mais radical da nossa existência, porque, desde o mais profundo de si mesmo, o homem vive esperando e convivendo, apesar de o ódio e o ressentimento pertencerem inexoravelmente à nossa linhagem e as nossas almas serem sempre «filhas da ira». De facto, «a existência humana possui também a radice uma condição amorosa, fáctica e potencial ou incoativamente agapética<sup>72</sup>. Em 1941, numa Alemanha envenenada pelo Nacional-Socialismo e atormentada pela guerra mais cruel da sua história, publicava O.

---

<sup>68</sup> Cf. A. MAXSEIN, *Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Agustinus* (Salzburg 1966) passim.

<sup>69</sup> P. LAÍN ENTRALGO, *Descargo de consciência* (1930-1960) (Madrid 1989) 185.

<sup>70</sup> ID., *o. c.* 486.

<sup>71</sup> ID., *o. c.* l. c.

<sup>72</sup> ID., *o. c.* 187 ss.

Fr. Bollnow o seu livro *A Essência das Tonalidades Afectivas* em que valorizava a interpretação originária e imediata da linguagem como ponto de partida da análise do texto móvel e fugidio da vida humana: «Nela (linguagem) sedimentou-se a interpretação da vida e a experiência de mundo de um povo. A escuta da compreensão da vida do povo depositada na linguagem demonstrou já a sua eficácia como um meio especialmente fecundo da reflexão filosófica». Com a linguagem exalta O. Fr. Bollnow todas as objectivações da vida humana ou esferas da cultura, que, à maneira de «órgão da filosofia», revelam traços específicos da vida humana como testemunham de modo muito especial os poetas e os pensadores<sup>73</sup>. A partir da tonalidade afectiva como a camada primeira da vida anímica, é analisada a relação entre tonalidades exaltantes e depressivas, êxtase e felicidade, bem-estar e comunidade, vida afectiva e realidade, o domínio das afecções e a relação importante entre tempo e vida feliz. Esta meditação sobre a vida afectiva terminou na investigação de uma nova segurança como resposta ao problema da soledade angustiada do Existencialismo<sup>74</sup>. Ao enunciar a nova confiança na realidade, O. F. Bollnow apoia-se na prática exemplar da criança, na perda de esperança patente em suicídios de doentes provocados por uma perturbação da sua relação afectiva ao ambiente e no *Princípio da Esperança* de E. Bloch, que afogou toda a angústia. Quanto à problemática ética, o homem em situação necessita de coragem confiante, de paciência, de esperança e de gratidão. A ética funda-se numa concepção de ser perspectivada a partir da saúde e da salvação do mundo e do homem, que possibilitam habitar na realidade como em casa. Finalmente, é na Antropologia da Festa que O. F. Bollnow termina a superação da angústia existencial<sup>75</sup>.

Na década de 80 do sec. XX, foi o «*Engadiner Kollegium*», associação empenhada em actualizar o modelo contemporâneo de homem, fora de qualquer ideologia e de acordo com todas as exigências científicas, que publicou as actas de um congresso subordinado à temática «*Angústia e Confiança Originária*»<sup>76</sup>. Na altura, a angústia provinha das ameaças da corrida aos armamentos das superpotências, das armas atómicas, do arsenal de aniquilação recíproca, da ocupação de nações estrangeiras com pretexto de pacificação, do impedimento de desenvolvimentos políticos indesejáveis ou da anexação no sentido de zona de protecção da segurança

<sup>73</sup> O. Friedrich BOLLNOW, *Das Wesen der Stimmungen*<sup>5</sup> (Frankfurt/M. 1956) 10.

<sup>74</sup> ID., *Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus*<sup>3</sup> (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1972).

<sup>75</sup> ID., *o. c.* 16-247.

<sup>76</sup> ENGADINER KOLLEGIUM. *Angst und Urvertrauen. Das Bild von Menschen. Wie ist es heute, wie soll es werden* (Zürich 1985).

própria. Todos sentiam que neste planeta não havia segurança absoluta, a vida corria riscos e a morte pertencia à vida. Reagia-se com angústia a todas as catástrofes possíveis incluindo o terror atómico, propagandeado pelos meios de comunicação social, revistas e filmes enquanto em tal tempo de insegurança subiam os lucros das companhias de seguros. A angústia do homem pertence à finitude do seu ser, vulnerável, capaz de terror e de pânico, de reacções falsas e de perda de confiança. Por isso, ele sonha com protecção e com segurança absoluta mas esta retira-lhe a liberdade, limitando-o com normas de comportamento, cerca-o de vigilância e impede-lhe contactos. Não há uma receita contra a angústia mas podemos ganhar confiança através da auto-educação, que nos harmonize com os outros, a vida e a natureza, num clima de paz. Neste contexto, a angústia e a confiança originária são estudadas na Economia e no Direito, na Arte e na Psicologia, na Medicina e na Teologia, na Filosofia e na Psicosomática<sup>77</sup>. Esta confiança originária é a nova segurança, que Bollnow procurou na casa do mundo onde são possíveis os berços e as festas.

No último trabalho, que publicou, H.-G. Gadamer situa a educação fundamental de todo o homem na aprendizagem da respectiva língua, que lhe permite sentir-se e desenvolver-se na casa do mundo<sup>78</sup>, em que desde a infância se insere pela comunicação sob as formas de educação e de formação. O homem tem de pela linguagem construir a própria casa no mundo, como transparece na sua coragem em vencer obstáculos e formar novas palavras<sup>79</sup>. Daí a apologia da língua materna em que nos são propostas as possibilidades de ser-no-mundo: é extraordinário o seu significado em virtude das forças inestimáveis, que ela alberga, é de indesmentível segurança no nosso mundo futuro, com ela perguntamos, aprendemos e dialogamos, preferindo-a a outras línguas, que acaso dominemos. Apesar de com a Revolução Industrial se divulgar o plurilíngüismo, este não se restringe à leitura e à escrita mas deve ascender ao seu lugar natural – ao diálogo, donde se desprendem possibilidades crescentes para o nosso mundo social<sup>80</sup>. Aprender línguas estranhas não é uma relação unilateral mas uma compreensão mútua em que o mais importante é poder responder quando interrogado e formular perguntas e entender as respostas nessas mesmas línguas. Por isso, o plano de estudo de uma língua estrangeira deveria para cada hora de ensino prever pelo menos dez minutos de perguntas e respostas nessa mesma língua<sup>81</sup>. Este ser-com exprime-se no

<sup>77</sup> ID., *o. c.* 11-326.

<sup>78</sup> H.-G. GADAMER, *Erziehung ist sich erziehen* (Heidelberg 2000) 13-14.

<sup>79</sup> ID., *o. c.* 21-22.

<sup>80</sup> ID., *o. c.* 28-29.

<sup>81</sup> ID., *o. c.* 30.

modo «como o outro está constantemente presente ao nosso ser-no-mundo», desde o jogo de crianças até ao encontro de línguas diferentes numa dinâmica de educação recíproca. Deste modo, a educação é um processo natural, dinâmico, que todos devem assumir amigavelmente mediante tentativas de entendimento.»<sup>82</sup> Consumando-se a linguagem apenas no diálogo, torna-se evidente que o decisivo no plano do ensino é conceder ao aluno a capacidade de colmatar as deficiências do seu saber através da própria actividade dialógica. O educar-se deve consistir para o jovem sobretudo em poder robustecer as forças, onde se pressentem fraquezas sem remeter tal tarefa para a escola ou para a classificação que nela obteve<sup>83</sup>. Também os grupos e associações nas escolas e universidades merecem especial atenção de Gadamer, porque nelas se exerce o humano ser-com-outro ou a «palavra misteriosa com que de facto a natureza nos elevou acima do mundo dos animais». Apesar das ameaças que espreitam o nosso habitar na casa do mundo, há forças saídas da auto-educação e da vontade de formação do homem que podem assegurar a sua sobrevivência perante os progressos das técnicas e do mundo das máquinas<sup>84</sup>. É de sobrevivência esperançosa a força que recebemos do berço e nos acompanha na vida e, por isso, numa entrevista afirmou Gadamer que o pessimismo é sempre «uma falta de sinceridade ... porque ninguém pode viver sem esperança»<sup>85</sup>. Na sobrevivência e na esperança afirma-se a dimensão relacional do homem por onde circula a seiva das raízes.

Cortada na sua vertente relacional, a vida de cada homem concreto isolado é demasiado curta para grandes transformações mas respeitada nas relações ao passado e futuro todo o presente humano recebe uma herança sem limites, que lhe rasga futuro de esperança, como testemunha a língua materna e a história que ela narra. Singular desde o nascimento até à morte, o homem não começa por ser pura reflexividade ou regresso completo a si mesmo mas saída pre-reflexiva para o mundo concreto e histórico dos seus encontros, que ele nomeia e no qual e acerca do qual dialoga. Inversamente, porque o homem tem linguagem, é por essência no mundo, fora de si, junto dos outros por solicitude e das coisas por preocupação e não o eu ensimesmado, a consciência pura e certa de si nem o sujeito das posições transcendentais, idealistas e psicologistas. Sendo o homem no mundo, é neste que os fenómenos lhe aparecem interligados na rede de

---

<sup>82</sup> ID., *o. c.* 35-36.

<sup>83</sup> ID., *o. c.* 40.

<sup>84</sup> ID., *o. c.* 48.

<sup>85</sup> C. DUTT, Hrsg., *Hermeneutik. Ästhetik, Praktische Philosophie. Hans-Georg Gadamer im Gespräch*<sup>2</sup> (Heidelberg 1995) 71.

relações e remissões, que tecem o mundo e neste nos afectam, põem em jogo, movem ou deixam indiferentes. Antes de serem objectos para um sujeito, os fenómenos são modos de o mundo e os seres intramundanos nos encontrarem a nós mesmos em primeira mão com coloração afectiva desde a preferência, o amor, a menor estima, etc até ao ódio, longe portanto de toda a objectivação neutra. Mesmo sem objecto determinado, as tonalidades afectivas não são estados simplesmente subjectivos e cegos mas modos originários da abertura do mundo e da *ipseidade* do ser-aí, que subjazem aos conceitos de todas as categorias. A Ética é a interpretação da atitude que o homem assume originariamente na sua decisão perante o mundo ou, por outras palavras, é a interpretação do modo como o homem enquanto ser-aí é o seu mundo. A singularização heideggeriana provocada pela angústia não é o avivamento do egoísmo ontológico mas a urgência de ser autêntico e responsável pelo todo do mundo no tempo limitado e irreversível de que dispõe o homem na sua singularidade<sup>86</sup>.

A alteridade e a linguagem de outros povos, culturas e civilizações são referências vivas e intocáveis do nosso ser-no-mundo, por essência dialógica, que tem de reivindicar o sentido humano e solidário do termo «globalização» ou «mundialização», que, desde os fins da década de 80, invadiu não só a ciência mas também a linguagem do nosso quotidiano<sup>87</sup>. Para além do sentido político e económico do termo, é a dimensão existencial do humanismo global, que, em primeiro lugar, interessa à meditação filosófica ou instância crítica dos exageros da liberdade internacional de comércio, de investimento, de movimentação de capitais ou de «especulação mundial», também já chamado «capitalismo de rapina»<sup>88</sup>. Para avaliarmos os perigos, que nos espreitam, necessitamos de identidade cultural, oriunda da língua materna, desenvolvida e actualizada, capaz de diálogo autêntico numa troca de memórias com outras culturas, sem ceder à inundação da pseudo-cultura mediada pela telecomunicação e infiltrada no nosso quotidiano. De facto, «a telecomunicação é precisamente uma das inevitáveis facetas da globalização. A divulgação planetária de séries televisivas de inferior qualidade através da indústria de entretenimento, sobretudo dos seus produtos mais baratos e em parte verdadeiramente maus, põe em perigo as tradições culturais autênticas.»<sup>89</sup> Se a globalização nos fizesse

---

<sup>86</sup> Paola-Ludovica CORIANDO, *o. c.* 145.

<sup>87</sup> A. GIDDENS, *Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert*, übers. (Frankfurt/M. 2001) 18.

<sup>88</sup> H. SCHMIDT, *Globalisierung. Politische, oekonomische und kulturelle Herausforderungen. Düsseldorfer Vorlesungen* (Stuttgart 1998) 102.

<sup>89</sup> ID., *o. c.* 121.

perder a capacidade ou a vontade de transmitir os nossos próprios valores, então corríamos o perigo de nos tornarmos vítimas por degeneração de uma pseudo-cultura profundamente niveladora, fascinada por índices de audiências, publicidade, negócios e absorvida cegamente numa acção de massas. Para H. Schmidt, a globalização da indústria de entretenimento obriga-nos a um grande esforço de auto-formação a fim de garantirmos a capacidade de transmitir e até de recriar obras nossas de literatura, teatro, filosofia, música, pintura, escultura, arquitectura e ciências do espírito<sup>90</sup>. Este dar criador da tradição é uma tarefa importante dos pais, professores e de todas as pessoas influentes na sociedade e no Estado. Outra tarefa da educação é o desenvolvimento da capacidade crítica própria no tempo da televisão global e da internet. Hoje, podem gerar-se psicoses com maior facilidade que nos tempos de Hitler em que havia apenas rádio. A globalização da televisão pode conduzir a psicoses de massa pandémicas, como, segundo H. Schmidt, aconteceu com a morte da princesa Diana. Por isso, é necessária a formação do juízo crítico pessoal e da autoconsciência individual na época da globalização<sup>91</sup>. A linguagem do ser-no-mundo-com-outros desempenha um papel importante numa altura em que na economia e na ciência, na internet e na televisão, a globalização é dominada pelo inglês. Se a língua própria sucumbir ou em poucas gerações se corromper, perderemos uma parte fundamental da cultura e da identidade próprias. Nenhum povo da união europeia pensou alguma vez sacrificar a sua língua própria, porque sem linguagem é quase impossível comunicar e as línguas são o veículo mais importante do desenvolvimento cultural e, ao mesmo tempo, o elemento primeiro da identidade nacional e pessoal<sup>92</sup>. Embora uma língua receba naturalmente estrangeirismos, hoje devemos ter receio de que a globalização nos seduza para uma grave corrupção da nossa língua e cultura. Por isso, significando globalização, em primeiro lugar, ser-com-outro de modo dialógico, só aprofundando o que somos, podemos dar ao outro o melhor de nós sem imposição nem submissão. Seria perigosa uma globalização que persistisse na tentativa europeia e americana de impor aos povos e culturas de outros continentes os ideais e modelos ocidentais de civilização, democracia e direitos humanos. Porque os europeus e os americanos vêm de modo exclusivamente eurocêntrico a sua própria história, sabem muito pouco das religiões e das filosofias da Índia e da China e até do próprio Islão. Perante a globalização universal e as crescentes superfícies de contacto das grandes religiões, das diferentes cons-

---

<sup>90</sup> *Id. o. c.* 122.

<sup>91</sup> *Id., o. c.* 126.

<sup>92</sup> *Id., o. c.* 127.

truções filosóficas da humanidade e das múltiplas civilizações podem surgir possibilidades de confrontos fundamentalistas, que só a mútua compreensão dialógica sabe evitar. Quem apenas se esforçar por conhecer um pouco das outras religiões, das diferentes culturas, encontrará, talvez para grande espanto seu, muitas coincidências éticas como a regra de ouro «Faz ao outro o que desejas que te façam a ti», recebida por Kant no imperativo categórico e vigente no Islão, no Hinduísmo e no Ocidente cristão<sup>93</sup>. Referindo-se a mestres e teólogos de todas as religiões dos cinco continentes, incluindo as tradições de Confúcio e do Comunismo, H. Schmidt confessa o seu espanto perante a existência de regras éticas comuns a quase todas as culturas, pois nestas encontrou o respeito pela vida, o princípio da tolerância, a solidariedade e o amor do próximo. Porém, enquanto nas democracias ocidentais os direitos e as liberdades do indivíduo ocupam o lugar cimeiro na escala dos valores, nas religiões e culturas do Oriente o cume é ocupado pelos deveres perante a família e a sociedade e no Confucionismo pelos deveres de quem rege perante os que são regidos. Na época da globalização, torna-se imperativo o dever do respeito e da tolerância perante a doutrina de outras culturas e religiões. Da constatação da existência de convicções éticas comuns e de que podemos aprender no encontro com os outros, resulta a superação de falsos preconceitos e a força de enfrentarmos os riscos, que parecem surgir da presença de estranhos. Quando a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* celebrou o seu primeiro cinquentenário (1947-1997), formulou H. Schmidt no seu círculo de estudos a *Declaração Universal das Responsabilidades Humanas* na expectativa de que as suas declarações pudessem ser objecto de um consenso global<sup>94</sup>.

A sociedade global hodierna necessita da vontade de responsabilidade e da correspondente educação por parte de todos os dirigentes no campo da política, nas comunidades religiosas e igrejas, nas empresas, escolas e universidades. Quem não for capaz de se colocar na situação, tradição e mentalidade dos outros e não puder respeitar os interesses destes, não tem capacidade para governar nem para ensinar. Uma governação espiritual e política é tanto mais necessária quanto o mercado não cria autenticamente justiça social. Para H. Schmidt, não bastam as três qualidades exigidas dos políticos por Max Weber – a paixão, a consciência responsável e o sentido das proporções mas requer-se a força pessoal de juízo em vez das ideologias, a coragem civil de dizer o que se pensa em vez da cedência a oportunismos e a força de realizar política, social e economicamente o juízo que

---

<sup>93</sup> ID., *o. c.* 139.

<sup>94</sup> ID., *o. c.* 136-137.

se formou – tudo dentro da consciência de responsabilidade, que leva o político a assumir êxitos e fracassos perante os seus concidadãos. Por outro lado, a cidadania não é amorfa e, por isso, não basta confiar na acção política dos dirigentes mas todos os chamados dirigidos devem conhecer e querer a transformação da realidade social em que vivem, não reivindicando apenas direitos e formulando exigências mas cumprindo deveres perante a sociedade de modo responsável<sup>95</sup>.

Face à liberalização do mercado, à ausência de toda a regulação, à privatização da economia e a outros limites da globalização sentiu-se já a urgência de um novo contrato social,<sup>96</sup> que defenda a pertença do mundo ao homem sem qualquer exclusão<sup>97</sup>. De contrário, embora aproximados no tempo e no espaço, os homens afastar-se-ão cada vez mais por desigualdades crescentes, pauperização e exclusão social, precariedade de emprego numa natureza degradada e sacudida por catástrofes naturais, terminando na mercantilização da vida a ilusão neo-liberal<sup>98</sup>. Por isso, a verdadeira globalização ou mundialização não se reduz ao campo da acção das finanças mas visa realizar a união solidária na comunidade dos homens. Os campeões da causa neo-liberal apropriaram-se da liberdade, denunciaram o pensamento único, defenderam o desenvolvimento durável mas tudo isto assentava apenas na racionalidade do capital, isto é, defraudaram estes conceitos, esvaziando-os do seu sentido, numa trágica confusão da terra com uma coutada de caça<sup>99</sup>. Tornou-se necessário instaurar um processo à globalização no sentido em que é predadora, apontando com o dedo acusador o seu impacto sobre vários aspectos da vida: aumento da pobreza e da exclusão, desmantelamento das economias locais, homogeneização da cultura, ameaças sobre o meio natural, a saúde, a bio-diversidade, os processos democráticos, a que se deve acrescentar o neocolonialismo veiculado pelo poder técnico-económico das organizações transnacionais<sup>100</sup>.

O homem reduzido a mero animal racional gerou uma razão de precisão científico-técnica e bélica ao serviço da globalização neo-liberal e militar com esquecimento da alteridade, da linguagem e da solidariedade humana. Este esquecimento letal é destruído pelo amor da sabedoria que habita a

<sup>95</sup> ID., *o. c.* 138-144.

<sup>96</sup> R. PETRELLA, *Écueils de la Mondialisation. Urgence d'un nouveau Contrat Social* (Québec 1997); U. BECK, *Was ist Globalisierung* 253-258; VÁRIOS, *Los Límites de la Globalización* (Barcelona 2002) *passim*.

<sup>97</sup> Ch. AGUITON, *Le Monde nous appartient* (Paris 2001) *passim*.

<sup>98</sup> R. PASSET, *L'Illusion néo-libérale* (Paris 2000) *passim*.

<sup>99</sup> ID, *Éloge du Mondialisme par un «Anti» présumé* (Paris 2001) *passim*.

<sup>100</sup> E. GOLDSMITH/J. MANDER, Eds., *Le Procès de la Mondialisation*, trad., (Paris 2001) *passim*.

linguagem natural desveladora da nossa alteridade, da dos outros e do mundo. Regressar à linguagem é reconhecer a singularidade do berço e suas possibilidades, cuja realização futura terá sempre a urgência dos momentos únicos imposta pela inevitabilidade da morte num tempo irreversível. Pela linguagem vinda do berço manifesta-se o nosso ser, o dos outros e o do mundo e, por isso, esta fenomenologia natalícia, linguisticamente mediada, é já ontologia inicial, que se deve aprofundar na história de cada um enquanto ser-no-mundo. Educar-se é cultivar possibilidades natalícias, é crescer nesta consciência esperançosa de realidade rumo a um mundo solidário, que é urgente realizar. De contrário, à globalização de rapina alia-se a das armas, tão ávida de hegemonia como de vítimas, e deste consórcio monstruoso poderá nascer o aborto mais trágico – a morte global –, que a mitologia humana jamais imaginou nas suas narrações.