

Nimrod ou o destino do pensamento ocidental

Do texto e do pretexto

Um texto — como, afinal, qualquer objecto cultural — é passível de uma pluralidade de sentidos, ou seja, de uma integração numa variedade de horizontes dentro dos quais e por referência aos quais uma significação é possível. Isto não quer dizer, evidentemente, que todos esses sentidos se equivalham, que todos eles apresentem a mesma adequação, ou adequações aparentáveis, relativamente a uma mesma situação em que se lhes exija uma determinada eficácia. Isto não quer dizer também que se não verifique, no que a cada um deles concerne, um consenso interpretativo que funde, em muitos casos, a possibilidade de uma comunicação ou da sua inserção num circuito social de manipulação.

A pluralidade de sentidos de um texto advem-lhe, precisamente, da sua *culturalidade*. Isto é, advem-lhe de uma significação que, traduzindo ou acrescentando-se ao seu modo próprio de ser, ou suposto tal, lhe determina um lugar em contextos mais vastos de natureza tanto teórica como, em última análise, prática.

A essa pluridimensionalidade de sentidos — determináveis a partir de uma multiplicidade de pontos de vista que nos não cabe agora aqui analisar no pormenor, pelo que a eles nos referimos englobando-os no campo onde se dão e de que são expressão: o cultural — nos dirigimos também, muitas vezes, como a um conjunto de planos ou de instâncias de *leitura* possíveis.

O tecido destas instâncias de *leitura* mostra-nos, se atentarmos numa sua análise, a trama das camadas e das regiões culturais — aqui não com um sentido geográfico, mas estrutural — em que a nossa existência se dá.

Com efeito, o nosso habitar mundano é feito de um percorrer contínuo, segundo graus vários de consciência ou mesmo inconscientemente, destes campos de «comércio espiritual» no horizonte dos quais os sentidos fundamentais da con-vivência somente ganham posição. Aí ocorrem as metáforas, aí se dão as tarefas hermenêuticas imediatas, aí se actualizam as convergências fundamentais nos ritos e nas práticas, susceptíveis de gamas mais ou menos alargadas de modalidades distintas. A todas estas tarefas presidem os códigos interpretativos como uma ordem que ritma e confere unidade às emergências aparentemente fortuitas e desconexas — que, por exemplo, na e pela diferença sentida relativamente a outras que ocorram em áreas culturais diversas começam a tomar consciência da sua filiação «típica» ou da sua radicação «cultural».

Esta multiplicidade de sentidos de que um texto é passível ajuda-nos, por outro lado, a tomar maior consciência da pluralidade de funções que ele pode desempenhar no horizonte de uma cultura.

Se, na verdade, um texto é *indício*, se é *su-gestão*, também não é menos certo que pode ser *estímulo*.

Um texto é *indício* enquanto testemunho de uma intenção — que poderia ter sido o «não ter intenção» — e, particularmente, se se tratar de um texto filosófico, de uma problemática suposta que se procura apresentar ou a que se procura responder. Nesta medida, o texto é índice e indício de um *pensar* que poderemos pretender descobrir, com o qual quereremos coincidir, que quereremos criticar, que nos interessará com-preender.

Este trânsito à com-preensão envolve ele próprio, de facto, também, a passagem do indício à su-gestão: a passagem do imediata ou mediatamente patente aquilo que lhe está subjacente e que ele traz em si como fundo a partir do qual ganha sentido. A com-preensão, na fase derradeira do seu processo, terá, com efeito, de envolver um trazer à luz dos fundamentos ou supostos em que assenta aquilo de que pretendemos que ela seja um dar conta. Só assim ela estará completa. Só assim ela será verdadeiramente na sua *per-feição*.

E, no entanto, um texto pode ainda desempenhar uma outra função. Ele pode, como dizíamos, apresentar-se ainda como um *estímulo*.

Em jogo já não estará apenas a tarefa de uma simples hermenêutica. O *significado*, a «coisa» *significada*, no sentido daquilo que está diante como um conteúdo já inteligível ou como reclamando inteligibilidade, perde, neste caso, a sua usual dimensão de um *passado* a apreender ou a re-construir, para passar a transformar-se num elemento de projecção ao futuro.

Um texto como *estímulo* deixa de funcionar apenas como *um texto* a ser conquistado; estabelece-se, sim, como um texto a ser *ultrapassado* em direcção a algo mais. O texto cita, sus-cita, um *ir mais além* que, no entanto, recebe dele o alento e o impulso da condição originante e do ponto de partida. O *texto passa a pretexto*. O seu ser mostra-se, então, no da riqueza capaz de constituir-se ou de ser constituída em ponto de partida para um novo itinerário.

Claro que, na medida em que tira a sua realidade *significativa* sempre de uma *interpretação* ou de uma relação doadora de sentido (ou em que o sentido se dá), todo o *texto* é, no fundo, *pretexto*. No entanto, não era essa a linha de análise sobre que pretendíamos aqui chamar a atenção.

Do contexto

Tudo isto vem a propósito de uma curta passagem de um escrito de juventude de HEGEL. Faz parte do fragmento conhecido geralmente por «O espírito do Judaísmo», que remonta ao ano de 1798 e costuma ser apresentado como inaugurando *O espírito do Cristianismo e o seu destino*.

O passo em questão é o seguinte:

«Auf die entgegengesetzte Art legte Nimrod [...] in den Menschen die Einheit, setzte ihn zum Seienden ein, das die übrigen Wirklichen zu Gedacht mache, d. h. tötete, beherrschte; er versuchte es, die Natur so weit zu beherrschen, dass sie den Menschen nicht mehr gefährlich werden könnte; [...]»¹.

¹ HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal, Der Geist des Judentums; Hegel theologischen Jugendschriften*, ed. H. Nohl, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1907, pp. 244-245; *Theorie Werkausgabe*, red. E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, vol. I, pp. 275-276.

No presente artigo referir-nos-emos a estas duas últimas edições, respectivamente, do seguinte modo: ed. Nohl, a que se seguirá a menção da página e Werke, red. E. Moldenhauer e K. M. Michel, com indicação subsequente do volume e da página.

Poderíamos traduzi-lo da seguinte forma:

«De maneira contrária, Nimrod colocou [...] a unidade no homem, estabeleceu-o como um ente que transforma (mache) o restante real em pensado, isto é, [um ente que o] matou, [que o] dominou; ele procurou dominar a Natureza a tal ponto (so weit) que não mais ela pudesse tornar-se perigosa para o homem; [...]».

Logo pelas palavras por que se inicia — «De maneira contrária...» — esta passagem anuncia claramente que se insere num contexto em que intervem a título de contraposição. Trata-se, com efeito, aqui, de introduzir uma nova atitude perante o desafio lançado ao homem pela presença e actuação de uma Natureza «hostil».

O texto onde a citação se inscreve fala-nos, na verdade, de duas atitudes típicas que o homem teria assumido perante o sentimento de «profunda dilaceração» (*ein tief[es] Zerreißen*)² relativamente à Natureza que a ocorrência do dilúvio nele teria provocado. A Natureza que até aí se havia mostrado benéfica, tranquila e acolhedora para com o género humano, revelara-se, então, como portadora de um ódio e de uma capacidade destruidora insuspeitadas.

Uma vez consumada e reconhecida a realidade de uma rotura, que vinha dramaticamente perturbar e quebrar a harmonia primitiva, impunha-se o re-encontro ou a re-conquista da unidade perdida, cujo regresso cada vez mais se fazia desejar. Os elementos na sua fúria inimiga e destruidora suscitavam nos humanos a necessidade de uma reacção frente ao «massacre universal» perpetrado no jeito da devastação selvagem ante o seu olhar estupefacto e, na imediatez da sua surpresa, impotente.

Rompida a fé na amenidade e benignidade da Natureza,urgia restaurar ou instaurar uma unidade que, doravante, assumiria a figura de um domínio im-posto à violência e brutalidade das forças tornadas estranhas e agressivas.

Destas tarefas se ocuparam, num «tipismo» de respostas, Noé e Nimrod.

O primeiro, no dizer do jovem HEGEL, reconstituiu a unidade do mundo cindido na hipostasiação ou na entificação de um Ideal que

² HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, *Der Geist des Judentums*; ed. Nohl, pp. 243-244; *Werke*, red. E. Moldenhauer e K. M. Michel, vol. I, p. 274.

passou a ver-se investido nas altas funções de «medidor» e de garantia da manutenção de limites tais por parte da Natureza que preservassem a humanidade da destruição por efeitos de qualquer novo dilúvio. O ser transcendente, desta forma posto como um mais e todo poderoso, seria também fundamento da promessa de que os elementos — que se haviam revelado hostis e rebeldes — passariam a estar ao serviço do homem.

Nimrod, pelo contrário, procurou enfrentar e responder aos assaltos da Natureza adversa no modo que o passo acima transcrito documenta e, nomeadamente, para uma sua audaciosa e eficaz concretização, mediante a construção, de acordo com a narração lendária, de uma torre de tal maneira alta e sólida que fosse capaz de resistir a toda a violência de que as águas jamais se pudessem revestir³.

Não é nossa intenção aqui, como, aliás, já no parágrafo anterior deixámos entrever, levar a efeito propriamente uma análise da passagem a que acabamos de aludir. Se o pretendessemos, poderíamos, por exemplo, realizar uma pesquisa bíblica, ter em conta as fontes que o próprio HEGEL menciona (principalmente FLÁVIO JOSEFO, mas também EUPOLEMO citado por EUSÉBIO DE CESAREIA) ou ainda proceder ao estudo comparativo da narrativa do dilúvio tal como aparece no *Génesis* hebreu e em outros textos do Próximo Oriente Antigo, ou a uma investigação sobre a própria figura de Nimrod⁴, etc., caso

³ Veja-se toda a passagem em que a impressão causada pelo dilúvio e as reacções de Noé e Nimrod são apresentadas e interpretadas: HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal, Der Geist des Judentums*; ed. Nohl, pp. 243-245; *Werke*, red. E. Moldenhauer e K. M. Michel, vol. I, pp. 274-277.

Veja-se também o esboço do mesmo fragmento, que apenas vem reproduzido na edição Nohl. A ideia de uma rotura (*Entzweiung*) com a Natureza aparece aí claramente expressa:

«Por causa desse dilúvio, parece, os homens perderam a fé na Natureza e, só então, a contrapuseram a si como um ser inimigo, contra o qual empregaram as suas forças», «Durch diese Flut scheint es die Menschen den Glauben an die Natur verloren und sie sich itzt erst als ein feindliches Wesen entgegengesetzt, gegen das sie itzt ihre Kräfte aufboten» (HEGEL, *Entwürfe zum Geist des Judentums*, I; ed. Nohl, p. 368).

⁴ Nimrod é referido na Bíblia entre os descendentes de Noé e apresentado como «o primeiro homem poderoso da terra», senhor de um vasto império, caçador e fundador de cidades (*Génesis*, 10, 8-12). Pode ver-se também: E. KRAELING, «The Origin and Real Name of Nimrod», *American Journal of Semitic Languages and Literature*, 38, 1921-1922, pp. 214-220.

Quanto às fontes a que HEGEL alude: FLÁVIO JOSEFO, *Antiquitates Judaicae*, L. I, c. IV, 2 e 3; ed. B. Niese, n. 113-119,

EUSÉBIO DE CESAREIA, *Præparatio evangelica*, L. IX, c. 17; PG, ed. Migne, vol. XXI, cols. 705, 708-709.

Para textos próximo-orientais acerca do dilúvio, veja-se, por exemplo, a tábuia XI da «Epopéia de Gilgamesh». Uma tradução inglesa é-nos dada em *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 3rd. Ed. with Supplement, 1969, pp. 93A-97A.

até não nos bastasse debruçarmo-nos sobre o sentido e o alcance da interpretação do jovem HEGEL a propósito do passo em questão, no que diz respeito, nomeadamente, a uma consideração do estatuto do homem frente à Natureza ou à necessidade de se operar uma reconciliação no domínio da vida ⁵.

Não são estes, no entanto, presentemente, os nossos objectivos.

A reacção que HEGEL atribui a Nimrod ante a cisão introduzida na realidade pela «rebelião» da Natureza contra o homem, figurada pela fúria devastadora das águas do dilúvio, coloca-nos, de certa maneira, perante o que foi o destino do pensamento ocidental. Em lugar de uma determinação histórica — que os ocidentais têm de procurar, em termos de origem, na antiga Grécia, e que certamente teria de ocorrer dentro de outros parâmetros — pensemos, sobretudo, a atitude de Nimrod ao nível da sua constituição, das suas implicações e dos supostos em que repousa.

Nimrod ou o destino do pensamento ocidental

Os tópicos principais que o texto que consideramos nos comunica poderiam traduzir-se nas seguintes afirmações:

- a) de um modo contrário ao de Noé,
- b) Nimrod colocou a unidade no homem;
- c) estabeleceu-o como um ente que transforma a realidade em algo de pensado;
- d) esse modo que o homem passa a apresentar de contactar com a realidade, transformando-a num pensado, *mata-a*;
- e) no entanto, esse modo peculiar de se relacionar com ela permite-lhe *dominá-la*;
- f) o homem passou, então, sobremaneira, a procurar dominar a Natureza em ordem a que ela não mais pudesse voltar a pô-lo em perigo.

Abstraindo agora dos caracteres míticos que se prendem a uma descrição comparativa entre as atitudes de Noé e de Nimrod frente

⁵ No caso de pretendermos estudar o problema no jovem HEGEL, poderíamos, por exemplo, ter nomeadamente em conta o fragmento de Frankfurt em que a relação entre a Vida, a Natureza e a Reflexão, desde o início, nos é apresentada como muito importante: HEGEL, *Systemfragment von 1800*; ed. Nohl, pp. 345-351; *Werke*, red. E. Moldenhauer e K. M. Michel, vol. I, pp. 419-427.

à cisão estabelecida pela quebra de harmonia entre o homem e os elementos naturais, encontramos-nos perante alguns traços fundamentais de uma postura do homem face à realidade.

Deixando também de lado o exame do comportamento atribuído a Noé, e o modo como ele é interpretado, concentremos a nossa atenção no que nos é dito acerca de Nimrod. Aparece-nos aí uma tentativa de fundamentação da unidade do real conduzida ao nível do pensamento com o objectivo de operar um domínio da Natureza, garantia de segurança e de bem estar. O arrojo e audácia do projecto chegam ao ponto de conferir ao homem um papel indispensável e mesmo preponderante em todo o processo a desencadear.

Não nos encontraremos nós em presença de alguns dos supostos fundamentais que — historicamente, desde os tempos dos antigos gregos — têm vindo a determinar as linhas de rumo dominantes do pensamento ocidental? Não será este modo de tentativa de contacto com a realidade — que o jovem HEGEL atribuía a Nimrod — um dos grandes ideais sobre que tem assentado a maneira ocidental de *a-preender e intentar «viver»* aquilo que, em geral, não analisadamente, continuamos a designar pelo nome de «realidade»?

Não se terá jogado — e continuado a jogar — o *destino* do pensamento ocidental neste objectivo de domínio da «Natureza» — de que os maiores cometimentos tecnológicos, da Idade Média aos nossos dias, no desvendamento do planeta ou de outros planetas, sistemas solares ou galáxias, não são mais do que meras consequências, tendo como suposto indispensável a própria constituição de algo como uma ideia de «Natureza»?

Com efeito, não basta dar-mos conta da *diferença* entre culturas ou civilizações, sobre cujo fundo pode aparecer a especificidade da sua maneira ocidental. Não basta ganharmos consciência do *vário*, que um não atentar nas próprias estruturas culturais com que partimos para a decifração dos sentidos da realidade nos leva a descurar ou a interpretar em termos de uma escala única de padrões culturais⁶.

⁶ «Identificada durante vinte e cinco séculos com a 'civilização', a 'nossa' civilização estava, com efeito, a conquistar o mundo quando os remoinhos do nacionalismo e as reivindicações de outros tipos de pensamento nos [vieram] recordar que a *Natureza* do Europeu não é a do Árabe ou a do Asiático» («Identifiée pendant vingt-cinq siècles à la civilisation, 'notre' civilisation était en effet en train de conquérir le monde, lorsque les remous du nationalisme et les revendications d'autres types de pensée nous ont rappelé que la *Nature* de l'Européen n'est pas celle de l'Arabe ou de l'Asiatique»), Robert LENOBLE, *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature*, Ière Partie, c. II; Albin Michel (Coll. «L'évolution de l'humanité»), Paris, 1969, p. 55.

Não nos basta também podermos determinar *modelos* para a compreensão das diferentes civilizações⁷, ou sermos capazes de dar conta das transformações que no decorrer da nossa cultura se vão operando⁸, quer em sectores particulares, quer no seu conjunto.

É necessário *pensar* os supostos da nossa cultura. E talvez que alguns deles venham à luz na caracterização que o jovem HEGEL leva a cabo da atitude do herói Nimrod.

Pensar os supostos da nossa cultura significa, neste caso, pôr em evidência o tipo de *racionalidade* a que ela obedece. E essa *racionalidade* acaba, na verdade, por se prender a uma determinada postura fundamental do homem perante a realidade, aqui entendida como «Natureza». Postura essa assumida, por nós ocidentais, enquanto participantes da nossa cultura, na sim-patia concordante ou na identificação consciente, como também afirmada, ainda que por contra-posição, por todos aqueles que intentaram negá-la, superá-la ou simplesmente manifestaram o seu pouco à vontade em viverem num mundo regido por ela.

Estimulados, por conseguinte, pelo texto do jovem HEGEL que atrás citámos, e no horizonte das preocupações que também acabamos sumariamente de indicar, afiguram-se-nos como carecedores de atenção os seguintes quatro pontos em torno dos quais a nossa meditação se centrou:

- a necessidade de uma unidade e a sua vinculação ao homem;
- o modo próprio como Nimrod encara essa unidade posta no homem — a transformação do real em pensado — e as consequências que daí advêm;
- o sentido da «Natureza»; sua relação com os pontos anteriormente apontados;
- a Natureza e a intenção de domínio por parte do homem.

⁷ Apesar de envolver uma discussão com alguns dos seus críticos e de apontar para precisões relativamente a outros desenvolvimentos anteriores, poderá ver-se: Arnold J. TOYNBEE *A Study of History*, vol. XII: Reconsiderations, B, VI: The Problem of organizing a comprehensive study of human affairs; Oxford University Press, London-New York-Toronto, 1961, pp. 144-222.

⁸ Sobre a evolução do conceito de Natureza na ciência moderna do Renascimento aos nossos dias, nas suas grandes linhas: Werner HEISENBERG, *Das Naturbild des heutigen Physik*, Rowohlt (Col. «Rowohlts Deutsche Enzyklopädie»), Hamburg, 1955.

A unidade e o homem

A unidade constitui-se como um campo indispensável à própria possibilidade da multiplicidade e do movimento. E isto não apenas num plano gnoseológico em que uma consideração do *mesmo* suporta a possibilidade da distinção do *outro*, mas também na dimensão totalizante e prática da conduta ou do comportamento.

Toda a diversidade se manifesta sobre um fundo de *unidade*. Esta unidade assume, de facto, o carácter de condição de possibilidade da própria revelação do múltiplo que, sem um *mesmo* com que se apresente em contraste, é incapaz de evidenciar toda a gama de *alteridades* que no seu seio, estabelecidas em graus diferentes de independência, alberga. O jogo dialético do *mesmo* e do *outro*, da *semelhança* e da *diferença*, do *uno* e do *múltiplo*, constituem, na verdade, a própria trama em que o devir vital se dá.

Se esta unidade, porém, de um ponto de vista estritamente vital, é suposto indispensável de uma qualquer orientação — e o ser vivo determina-se essencialmente a partir de uma orientação — ela reveste também no homem a forma peculiar de uma tarefa. A vigência de unidade, bem como a procura de unidade, assumem o jeito propriamente humano da demanda de unificação. O *factum* da unidade, como o *factum* da orientação, deixam o seu simples modo *fáctico* de ser, para ascenderem ao modo *ético* ou *prático* em que, sujeitos de uma assunção pessoal, vêem neles próprios operar-se o trânsito do *estar orientado* ao *orientar-se*.

Não admira, pois, que o jovem HEGEL nos diga que Nimrod *colocou a unidade* no homem.

Colocar a unidade no homem significa: fundar no homem, ou por referência ao homem, a capacidade da sua orientação. Significa torná-lo lugar indispensável e constitutivo do sentido do mundo — e, logo, também do da «Natureza». Ao infra- ou supra-humano, considerados como projecções ou hipostasias de uma ordem fundante («naturalismo» e «sobrenaturalismo») substitui-se a necessidade de um *passar pelo homem*, mesmo quando se fale da Natureza ou de Deus.

Ora esse *passar pelo homem* pode ser termo de bem diferentes interpretações.

Uma das primeiras e das mais generalizadas a insinuar-se no horizonte será a de um *relativismo*. Se o homem é medida — e não esqueçamos nunca o famoso fragmento de PROTÁGORAS⁹ — as «coisas», o «mundo», o próprio «sobrenatural», vêem-se despojados de um estatuto que lhes conferia um carácter absoluto, os definia e determinava para sempre num ser, que o homem havia já captado correcta e plenamente ou, pelo contrário, de que o homem se ia aproximando através dos vários progressos constatados nos seus meios de análise da realidade (maturação histórica, desenvolvimento científico, etc.).

Dizer que é *necessário* passar pelo homem equivale um pouco, segundo esta perspectiva, a não reconhecer a sua pequenez, a sua condição de *ser vivo* — altamente complexo, com um cérebro altamente formalizado, é certo — mas que, todavia, não passa de um ser vivo *entre* outros, mais: de um ser vivo presente num mundo onde o não vivo abunda, onde o não vivo o chegou mesmo a preceder. Num outro plano pode pretender-se, também, que a posição da necessidade de referência ao homem equivalha à negação de qualquer transcendência à redução universal a um horizontalismo que consagra o orgulho e a suficiência de um ser que procura afirmar-se, bastar-se, impôr-se, dominar.

A necessidade de uma passagem pelo homem conduz, deste modo, à impossibilidade da verdade e do erro, da certeza isenta de subjectivismo, da objectividade como critério e como finalidade na empresa cognoscitiva. O passar pelo homem consagra o mito e a antropomorfização. Urge desmitificar. Urge desantropomorfizar¹⁰. Dos realistas aos materialistas, dos positivistas aos estrutura-

⁹ «O homem é medida de todas as coisas, das que são como são e das que não são como não são», («πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν»), PROTÁGORAS, frag. B 1; Die Fragmente der Vorsokratiker, ed. Diels-Kranz, vol. II, p. 263.

¹⁰ O homem é uma «invenção recente» que uma mutação nas disposições fundamentais do saber fará descer do seu pedestal:

«A todos os que ainda querem falar do homem, do seu reinado ou da sua libertação, a todos os que ainda fazem perguntas sobre o que é o homem na sua essência, a todos os que querem partir dele para ter acesso à verdade, a todos aqueles que em contrapartida reconduzem todo o conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem pensar logo que é o homem que pensa, a todas estas formas de reflexão ineptas (*gauches*) e distorcidas (*gauchies*), não se pode opôr senão um riso filosófico — isto é, em certa medida, silencioso».

(«À tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu'est l'homme en son essence, à tous ceux qui veulent partir de lui pour avoir accès à la vérité, à tous ceux en revanche qui reconduisent

listas, dos cépticos aos próprios relativistas, com acentuações e, sobretudo, com *interpretações*, diversas, o *passar pelo homem* assume, em grande parte, este sentido. E, não obstante — quase poderíamos dizer: por isso mesmo — a nossa cultura ocidental assenta, em larga medida, num *passar pelo homem*.

No entanto, encontramos-nos ainda aqui num plano «ideológico» de consideração da necessidade de passagem pelo homem. Temos de alcançar um plano verdadeiramente constitutivo ou estrutural em que essa passagem logra um esclarecimento que permite ultrapassar o domínio do meramente opinativo ou a canónica dos grandes sistemas omni-explicativos.

O *passar pelo homem* é uma relação insuperável ou não? Qual é o sentido de um *em si*, se não o modo que *nós* temos de dizer que não é relativo?

Isto é, negamos um *relativismo*, mas necessariamente afirmamos uma *relação*; negamos a arbitrariedade de um *subjectivismo*, mas afirmamos a necessidade de uma referência. Negamos e afirmamos, nestes casos, não num mesmo plano, mas numa dualidade de níveis. As *afirmações* (da relação, da referência) dizem respeito a um plano constitutivo, estrutural, em que tudo o mais ocorre. As *negações* (do relativismo, do subjectivismo) dizem respeito a formas já determinadas de afirmação, possíveis apenas no quadro de uma referência radical que lhes sub-jaz. O *relativismo*, o *subjectivismo*, referem-se a algo que pode aparecer como dito num dizer. A *passagem pelo homem*, como referência essencial, reporta-se às condições estruturais e estruturantes do próprio dizer, qualquer que ele seja.

E aqui se levanta outro problema que, desde o início presente, agora mais claramente se manifesta: coincide este *passar pelo homem* com um *passar pelo conhecimento do homem*? Será o modelo gnoseológico o único, e o mais capaz, para transmitir a realidade constitutiva que é o *passar pelo homem*?

toute connaissance aux vérités de l'homme lui-même, à tous ceux qui ne veulent pas formaliser sans anthropologiser, qui ne veulent pas mythologiser sans démystifier, qui ne veulent pas penser sans penser aussitôt que c'est l'homme qui pense, à toutes ces formes de réflexion gauches et gauchies, on ne peut qu'opposer un rire philosophique — c'est-à-dire, pour une certaine part, silencieux», Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, c. 9, VIII; Gallimard, Paris, 1966, pp. 353-354.

Como há-de entender-se este *passar*? É um passar pela representação transcendental, pela consciência representativa?

Se quisermos voltar ao texto que inicialmente estimulou a nossa meditação, poderíamos perguntar: qual o plano próprio de actuação dessa unidade posta no homem?

O *passar pelo homem, mesmo quando não reconhecido e interpretado como tal*, assumiu e tem assumido, com efeito, no horizonte da cultura ocidental um modo determinado e, em geral, dominante, de se exercitar. Esse modo prende-se a uma dada concepção da razão e da racionalidade, que se define pelo primado do «lógico» e do «objectual».

Reputamos este ponto de fundamental para uma compreensão da nossa cultura e das próprias reacções que dentro dela se dão. Claro que o facto de este modelo de racionalidade se nos apresentar, em regra, como dominante não significa que ele se encontre isento de qualquer parcialidade redutora dos modos de contacto do homem com a realidade.

Em jogo não se encontra tanto o problema da racionalidade como tal, mas, sim, o da *figura* que essa racionalidade assume. Da mesma forma, apresenta-se como de muito diversas consequências entender a *passagem pelo homem* como uma passagem pelo entendimento do homem ou como uma referência ao homem como totalidade.

Vejamos, no entanto, um pouco mais em pormenor, o modo como a posição da unidade no homem nos é dita por HEGEL ter sido concebida por Nimrod e como ele se encontra próximo do da tradição da nossa cultura.

A redução a pensado

Acabamos de verificar, a partir do que até aqui foi dito, como, por conseguinte, não basta mostrar a necessidade e o papel do encontro de uma unidade, como também não basta estabelecer essa unidade no homem — isto é, dando a este último o carácter de pólo de uma referência indispensável —: é necessário algo mais. É, nomeadamente, necessário determinar o modo próprio de actuação dessa unidade que é dita ser posta no homem.

E, na verdade, a pequena passagem que estimulou a nossa meditação fornece-nos indicações bastantes para podermos levar a cabo essa determinação, no caso concreto do que aí é atribuído ao herói Nimrod.

Segundo o texto, o homem é investido no ser por Nimrod como um ente que transforma o resto da realidade em *pensado* (*Gedacht*). Ao que se acrescentam algumas precisões: a transformação do real em *pensado* se, por um lado, o permite *dominar*, por outro, *mata-o*.

Ou seja, o modo próprio que o homem tem, segundo Nimrod, de se estabelecer como sede de uma unidade possível para o real é *pensando-o* ou, melhor, fazendo dele algo de *pensado*. A unidade vem-nos, assim, comunicada por uma procura re-flexiva frente à realidade que permite discipliná-la, na medida em que, sendo reduzida à qualidade de *pensado*, é vertida e a-presentada nos moldes dos próprios quadros inerentes à ordem cognoscitiva.

A unidade é, deste modo, conseguida mediante uma apropriação levada a cabo pelo homem em que a realidade vivida passa a ser interpretada em termos de uma ordem nova — a do «pensamento» — que se lhe im-põe. Esta deslocação de uma ordem vivida para uma ordem pensada é, precisamente, o que vai garantir ao homem o abandono do seu sentimento de «estranheza» face a uma Natureza hostil que o agride pelo carácter não reduzido — ou não inteligivelmente ordenado — das suas manifestações. O homem «vive» a «hostilidade» de uma Natureza que lhe escapa, mas pode pensar a unidade harmoniosa das suas partes. A redução do «vivido» ao «pensado» ou a interpretação do «vivido» em termos de «pensado» permite, de facto, ao menos na aparência, a vigência da regularidade «pensada».

Transformar a realidade em algo de *pensado* significa, pois, transformá-la em *objecto*, passar a considerá-la segundo a legalidade própria do entendimento. O acaso e o imprevisto cedem o lugar à necessidade. A legalidade lógica da consciência representativa passa a ritmar o acontecer. Os fenómenos vão-se alinhando no horizonte transcendental sobre o fundo das malhas finas de uma quadrícula conceptual que possibilita a clareza, a distinção, a referência a algo que sempre controladamente se manifesta.

É, deste modo, inevitável que daí resulte a *morte*. É, deste modo, viável que daí resulte o *domínio*. O vivo petrifica-se em *objecto*. O *objecto*, de que se detem a lei transcendental de constituição,

torna-se instrumentalizável, isto é, dominável e pronto a ser posto ao serviço de.

É por isso que o jovem HEGEL acrescenta, precisando o alcance do estabelecimento da unidade no homem enquanto processo de transformação do real em pensado, que ao realizá-lo o homem mata e domina essa mesma realidade. A *morte* apresenta-se como o preço do domínio ou, se preferirmos: a *objectivação*, como categoria fundamental do «pensamento» que aqui é considerado, arrasta consigo a *morte*, e esta torna possível a consecução do *domínio*.

Matar a realidade transformando-a em pensado significa, precisamente, substituir a vitalidade que lhe é própria pelos quadros conceptuais que a enformam e enformando-a lhe conferem aquela fixidez que permite uma inteligibilidade. Esta *morte* coincide com a tomada, como plano único ou privilegiado de contacto com a realidade, de uma instância representativa, isto é, objectivante na sua essência.

A categoria do *cogitatum* que a realidade assume e preenche ao nível da consciência transcendental é, na verdade, e como KANT amplamente o demonstrou¹¹, a categoria do objecto. Tudo o que vem dado, em sentido estrito, no plano da consciência representativa

¹¹ Tudo o que transcendentalmente se manifesta, manifesta-se sob o conceito de objecto em geral. Mais: o carácter de «coisa» chega mesmo a aparecer como a regra de uma síntese possível que preside a todo o *conhecer* transcendental:

«A matéria dos fenómenos, porém, pela qual as coisas nos são dadas no espaço e no tempo, só pode ser representada na percepção, portanto, a posteriori. O único conceito que representa a priori este conteúdo empírico dos fenómenos é o conceito de *coisa* em geral e o seu conhecimento sintético a priori não pode fornecer mais do que a simples regra da síntese daquilo que a percepção pode dar a posteriori, mas nunca pode dar a priori a intuição do objecto real, porque esta tem necessariamente de ser empírica».

(«Die Materie aber der Erscheinungen, wodurch uns Dinge im Raume und der Zeit gegeben werden, kan nur in der Wahrnehmung, mithin a posteriori vorgestellt werden. Der einzige Begriff, der a priori diesen empirischen Gehalt der Erscheinungen vorstellt, ist der Begriff des Dinges überhaupt, und die synthetische Erkenntnis von demselben a priori kann nichts weiter, als die blosse Regel der Synthesis desjenigen, was die Wahrnehmung a posteriori geben mag, niemals aber die Anschauung des realen Gegenstandes a priori liefern, weil diese notwendig empirisch sein muss»), KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, transzendente Methodenlehre, I.Hauptstück, I.Abschnitt; A, p. 720; B, p. 748).

A percepção permite, deste modo, preencher intuitivamente, mediante a apresentação de um conteúdo material, o lugar que, ao nível de uma descrição estrutural (a priori) da relação cognoscitiva, apenas pode ser determinado como *objecto em geral* ou como *coisa em geral*. O mesmo é dizer que tudo o que se nos apresenta como visado no plano do conhecimento transcendental nos aparece visado como objecto, como um algo que é transcendentalmente conhecido no modo da coisa.

vem dado no modo do objecto. A consciência é, pois, eminentemente objectivante e, nessa medida, instauradora de um processo de morte, uma vez que a objectualidade é manifestamente pobre para traduzir toda a riqueza e pujança do vivo.

Aplica-se aqui com toda a conveniência uma bela imagem de FICHTE, tirada da primeira conferência da *Iniciação à vida feliz*. Tendo acabado de considerar como o *ser* e a *vida* são o mesmo, na medida em que só esta última é verdadeiramente a partir de si própria, FICHTE faz uma breve alusão ao modo como, pelo contrário, o *ser* costuma ver-se encarado e entendido:

«Habitualmente, pensa-se o ser como algo de fixo, de rígido, de morto; os próprios filósofos quase sem excepção pensaram-no assim, mesmo quando o apresentaram como absoluto. Isto acontece unicamente porque se trouxe consigo para o pensar do ser, não [um conceito] vivo, mas apenas um conceito morto. A morte não se encontra no ser em e para si mas no olhar mortífero do observador morto»¹².

A petrificação, a que a objectivação conduz, daquilo que em si mesmo é vida, é-nos aqui apresentada, justamente, como uma consequência inevitável do assumir de uma determinada posição perante a realidade: a de um *observador* que, porque em si mesmo é já algo de morto, carrega no seu olhar uma intenção e um destino de morte. Subjacente a esta perspectiva, é todo o problema da redução do real ao pensado e ao modo como no pensado ele se nos revela, aquilo que aqui se encontra em jogo. Um jogo que, no entanto, se não identifica de forma alguma com o mero entretenimento mais ou menos ocioso, uma vez que no seu decorrer se jogam determinações fundamentais do nosso modo humano de habitar o mundo. Para além de gnoseológico, o problema é constitutivamente ontológico e ético.

¹² «Gewöhnlich denkt man sich das Seyn als ein stehendes, starres und todes; selbst die Philosophen fast ohne Ausnahme haben es also gedacht, sogar indem sie dasselbe als Absolutes aussprachen. Dies kommt lediglich daher, weil man keinen lebendigen, sondern nur einen toden Begriff zum Denken des Seyns mit sich brachte. Nicht im Seyn an und für sich liegt der Tod, sondern im ertodtenden Blicke des toden Beschauers», FICHTE, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 1. Vorlesung; Sämtliche Werke, ed. I. H. Fichte, vol. V, p. 404.

E, na verdade, o pensamento ocidental embarcou decisivamente na opção por um primado da redução do real ao pensado. E isto até apesar das mais vibrantes e lúcidas recusas. E isto até apesar das inúmeras declarações formais de repulsa por semelhante «limitação do mundo à cabeça do homem».

É que, com efeito, não basta afirmar o realismo mais ingênuo para ter assegurada a ausência de redução do real ao pensado. O problema não se põe ao nível de uma querela entre «realismo» e «idealismo». Estes termos designam, muitas vezes, generalizações que abrangem e resumem — consentindo ulteriores matizes e especificações — determinadas *interpretações* de um modo humano de procurar contactar com a realidade conhecendo-a. O que aqui se encontra em causa é esse carácter exclusivo, preponderante ou, simplesmente, de a ele se ter necessariamente de recorrer em última instância, do intento cognoscitivo de contacto com a realidade e não propriamente as *interpretações* que dele se façam ou tenham.

Há um *intelectualismo realista* como pode haver um *intelectualismo «idealista»*. Em ambos se opera uma redução do real ao transcendentalmente pensado, quer se pretenda admitir que se conhece a coisa em si mesma, quer se afirme que apenas nos são acessíveis as determinações de natureza categorial. Em ambos os casos, porém, o real nos vem dado no modo do objecto ou do objectivado. E este é, sem dúvida, um dos traços dominantes da «ratio» ocidental. A consciência representativa e ordenadora assume o papel preponderante: o resto são os tão vilipendiados «irrationalismos». A pressão intelectualista revelou-se tão fortemente que levou mesmo a que o modelo da racionalidade viesse a ser identificado com *um determinado tipo* de razão.

Claro que sempre houve os que sentiram os limites destas reduções e contra elas se manifestaram, com maior ou menor clarividência do problema, a um nível de maior ou menor profundidade na fundamentação. Místicos, poetas e também filósofos poderíamos enumerar entre os que assim pensaram e procederam. No entanto, em termos de notas dominantes de estruturas que fundassem uma cultura e não apenas se apresentassem como suas modalidades possíveis de variação, estes movimentos nunca chegaram verdadeiramente a estabelecer-se. Nunca passaram da contra-posição frente a algo por referência ao qual nem por isso deixavam de se situar.

O primado do entendimento e a Natureza

O homem chamado no Ocidente a assumir a tarefa de unidade que nele se pretendia colocar foi entendido, geralmente, como um homem que se manifestava e definia preponderantemente pela sua faculdade representativa. Esse era o seu traço distintivo e a sua dignidade.

Se em ARISTÓTELES ainda podemos encontrar a caracterização do homem pela racionalidade como interpretável quer como fala, quer como uma faculdade cognoscitiva superior, a consagração do sentido do ζῷον λόγικον ou do ζῷον λόγον ἔχων, do *animal rationale*, verificar-se-á quase exclusivamente em torno deste último modo de realizar a sua compreensão.

Na *Política*, ARISTÓTELES começa por nos dizer que o homem não apenas é capaz de emitir som (φωνή), como possui também em próprio a possibilidade do discurso ou da fala (λόγος):

«De entre os animais, com efeito, só o homem tem fala (λόγος)»¹³.

Os animais podem, na verdade, servir-se dos sons para traduzir o prazer e a dor, porém, apenas o ser humano é capaz de determinar, articulando-o num discurso, o vantajoso (τὸ συμφέρον) e o prejudicial (τὸ βλαβερόν), o justo (τὸ δίκαιον) e o injusto (τὸ ἀδίκον). A fala própria ao homem aparece-nos, assim, como expressão privilegiada da actividade de uma faculdade que, embora referida à conduta ou a um contexto accional (o vantajoso, o útil), nem por isso deixa de constituir-se como essencialmente cognoscitiva ou como mentora de uma posição eminentemente representativa frente à realidade.

Mais adiante, aliás, na mesma obra, encontramos uma passagem que permite dissipar quaisquer dúvidas que, porventura, ainda nos tivessem restado:

«Com efeito, por um lado, os outros animais vivem completamente por natureza (τῆ φύσει), [...], mas o homem, porém, [vive] pela razão (λόγῳ), pois só ele tem razão»¹⁴.

¹³ «λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων», ARISTÓTELES, *Política*, I, 1, 1253a10-11.

¹⁴ «τὰ μὲν οὖν ἄλλα τῶν ζῴων μάλιστα μὲν τῆ φύσει, ζῆ [...], ἄνθρωπος δὲ καὶ λόγῳ μόνον γὰρ ἔχει λόγον», ARISTÓTELES, *Política*, V I, 12, 1332b3-6.

À «cegueira» da Natureza — que a própria razão isolou e constituiu, como adiante veremos — sobrepõe esta última as suas «luzes» que se propõem instaurar e instauram uma nova ordem, um novo sistema de referências de raiz teórica, mas extensíveis, como quadro, a uma prática, onde a redução objectivante passa a imperar.

É que, na verdade, é da adopção de uma postura intelectualista que vem a surgir o próprio conceito de Natureza como um todo independente e contraposto ao homem. Mais propriamente do que uma simples posição teórica acerca de uma possível sistematização da realidade, trata-se do assumir de uma atitude que se apresenta carregada de profundas implicações vitais, quer porque as contenha a título de consequências, quer porque se encontre de facto determinada a partir delas. De qualquer forma, a posição da Natureza como objecto, como todo que se contrapõe ao homem, traz consigo importantes alterações no modo das vivências.

Ao nível do usualmente chamado «homem primitivo», e a seu modo e dentro de certos limites, ao nível do que se passa com a criança¹⁵, a Natureza não se encontra constituída com as mesmas características teóricas e *funcionais* que o homem ocidental comum e adulto costuma reconhecer-lhe.

Para o «homem mítico», a «Natureza», onde ele igualmente se integra, surge como um todo atravessado por uma espécie de força mística, oculta e sagrada, de que todos os demais seres e ele próprio participam. Da posição dessa interparticipação deriva a possibilidade de compreensão de uma conexão das coisas, sobre cuja base se pode vir a fundar um seu eventual domínio. É nesse horizonte que passa a ganhar sentido a prática mágica. A actuação sobre uma zona do real a fim de procurar obter resultados eficazes numa outra aparece-nos garantida pelo facto de todas as coisas participarem nesse dinamismo universal que tudo anima. Ou seja, o mundo do mito e da magia também apresenta, sem dúvida, uma «ordem» ou uma «racionalidade», simplesmente, trata-se de uma ordem que assenta em estruturas e se serve de esquemas relativamente aos quais nós, ocidentais

¹⁵ A este propósito pode ver-se, por exemplo: J. PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*, Félix Alcan, Paris, 1926, particularmente os capítulos que compõem a 2.ª secção, intitulada: «L'animisme enfantin», pp. 157-252.

do século xx, sentimos que uma rotura se estabeleceu. Os sistemas (constitutivos e culturais) que regem a experiência e a partir dos quais vivemos não são os mesmos.

Em suma, o chamado «homem primitivo» está efectivamente presente e activo no seio da Natureza. Participa nela, vive imerso nela. Não a distingue de si próprio como algo de estranho. Poderemos verdadeiramente dizer que contacta com a realidade.

No entanto, esta atitude de sim-patia, de comunhão, do homem com a realidade não vai durar sempre. Sobreviverá, sob certos aspectos, ligada às irrupções de pensamento mágico que no Ocidente continuaram a surgir, se é que não mesmo persistiram. Todavia, o seu carácter dominante não será já tanto, porventura, o de uma atitude *vital* no estado puro, mas muito mais o de uma posição *explicativa* perante a realidade.

Com efeito, uma coisa é a *vivência mágica* da realidade, outra é a *explicação mágica* da realidade. A segunda pode não implicar a primeira; pode limitar-se a aparecer como uma tentativa, destinada ao fracasso, para encontrar um modelo de compreensão para a realidade em termos que se pretendam científicos. É nessa medida que podemos falar de uma «ciência mágica».

O homem vai, pois, — quebrando a unidade sim-pática presente na vivência mítica — retirar-se daquilo que o rodeia e em cujo elemento vive. Vai afastá-lo de si e pô-lo diante, e contemplá-lo. Vai propriamente constituí-lo em Natureza. Vai fazer dela um objecto, uma coisa.

A mutação cultural que então se opera vem possibilitada por uma mutação estrutural. Esta não se verifica propriamente na ordem *constitutiva* do ser humano. Não são propriamente novas faculdades que despertam. É, sim, porventura, uma redistribuição dos papéis relativos dos diferentes instrumentos humanos de contacto com o real aquilo que ocorre. E com essa re-distribuição dos papéis das faculdades sobrevem, igualmente, a sua distinção e classificação. O carácter de totalidade da presença humana ao mundo vai-se perdendo em favor de uma cristalização em torno de uma das suas partes constitutivas a cujo «aperfeiçoamento» se passa a proceder, no sentido da obtenção de um seu rendimento máximo. O «entendimento» ou a «razão», para usarmos expressões propositadamente latas, ao ponto de poderem

recolher o maior número possível de tematizações particulares que a história do pensamento no Ocidente conheceu, vão passar a assumir o controle das operações. A própria ideia de «Natureza» é já fruto da sua elaboração representativa.

O domínio da Natureza

Robert LENOBLE, na sua obra sobre o conceito de Natureza, conduzida por uma problemática e por objectivos de análise diferentes dos que presentemente nos guiam, vê-se a certa altura obrigado a afirmar o seguinte, a propósito da vivência «mágica» da realidade:

«O historiador deve, portanto, habituar-se a esta evidência de que a Natureza só será concebida como uma realidade para si mesma na medida em que a consciência tiver conquistado uma certa liberdade em relação aos seus problemas»¹⁶.

Para além das implicações que daqui advêm para a compreensão do animismo e das «projectões mágicas», importa-nos, sobremaneira, atentar na vinculação que se pretende estabelecer entre a ideia de uma Natureza como algo de autónomo e uma consciência «pura», isto é, neste caso, liberta dos seus «problemas».

Só onde e quando a consciência se definir essencialmente como representativa e objectivante — sua função cognoscitiva própria — a Natureza surge como algo de independente e de posto diante que se oferece à contemplação. Ou seja, só quando a vida que sustenta o pensar e em cuja totalidade ele se dá fôr posta entre parêntesis, e apenas retivermos o objectivado que no campo transcendental como tal se manifesta, se libertará a ocasião para o aparecimento de algo como uma ideia de Natureza. (Entendamo-nos, no entanto: não estamos a afirmar que a modalidade assumida na vivência mítica é a única capaz de não romper a continuidade entre a vida e o pensar. Limitamo-nos a reconhecer que essa rotura se encontra na origem de atitudes intelectualistas e está, muito concretamente, presente no

¹⁶ «L'historien doit donc se faire à cette évidence que *La Nature ne sera conçue comme une réalité pour elle-même, que dans la mesure où la conscience n'en aura conquis une certaine liberté par rapport à ses propres problèmes*», R. LENOBLE, *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature*, 1ère Partie, c. I; Albin Michel (Coll. «L'évolution de l'humanité»), Paris, 1969, p. 42.

aparecimento de algo como uma Natureza objectivada e contraposta ao homem).

Era, em grande parte, por isto, por um atentar neste carácter próprio da consciência representativa, que o jovem HEGEL ao dizer-nos que o herói Nimrod havia colocado a unidade no homem em termos de uma transformação do real em pensado, tinha, de certa maneira, morto essa mesma realidade. E, no entanto, essa *morte* aparece como correlativa de um *domínio*. Trata-se, por assim dizer, de uma «domesticação», de que a objectivação é instrumento, particularmente em virtude das largas possibilidades de manipulação e de controle que se lhe encontram ligadas.

É que, com efeito, não podemos deixar de notar que ao afastar-se da Natureza, ao fazer dela objecto, ao transformá-la em *coisa*, ao tirar-lhe a vida, o homem vai, simultâneamente, poder dominá-la, submetê-la ao seu império, inpedi-la de se manifestar no modo da violência devastadora, utilizar as forças dela em seu proveito. E tudo isto, fundamentalmente, porque a colocou diante de si como *objecto*.

Claro que a novidade não está em o homem ter passado a *observar* a Natureza. Toda a «ciência mágica» que não provenha de um simples jogo de charlatão está toda ela fundada numa rigorosa «observação»: o feiticeiro, o astrólogo, etc., «observam» cuidadosamente tudo o que acontece, prescrutam as coisas e o seu modo de ocorrer, a fim de encontrar «relações» e «correspondências». Não é, pois, propriamente na presença ou ausência de observação que se situa a diferença. Ela encontra-se, sim, no *modo como se observa*.

A observação desenvolvida nos parâmetros de uma consciência representativa — isto é, de uma consciência de certo modo isolada do contexto vital sobre que se encontra montada e estabelecida como um campo «em si» — é verdadeiramente uma contemplação que *objectiva* e que determina de acordo com as leis e estruturas lógicas o que no seu horizonte aparece. Daí o seu carácter de petrificação. Daí também a possibilidade de, retirando-se o homem da Natureza e colocando-a diante de si como objecto de análise, se constituir algo como uma *ciência* que, recorrendo a modelos de que a *permanência* e a *necessidade* são apanágio, se propõe «conhecer», «descobrir», a legalidade ínsita nos fenómenos que se lhe apresentam.

O caos que o chamado «homem primitivo» já tratava de dominar mediante o estabelecimento de uma ordem, que teoreticamente se

expressava na fabulação mítica e que, de um ponto de vista prático, se traduzia na actividade mágica, passa, mediante o predomínio da função intelectual, a receber formas *mais eficazes* de controle, de integração num cosmo, num campo de sentido. A Natureza, posta pelo homem como um objecto diante de si, em virtude das funções do entendimento, passa a opôr-se como *o necessário* a tudo o que não se apresentaria senão como mero acaso.

Já em ARISTÓTELES encontramos uma consciência plena desta ideia da vinculação da necessidade à Natureza¹⁷. Ela apresenta-se, na verdade, como condição indispensável para a possibilidade do estabelecimento de uma ciência, de uma *ἐπιστήμη*. O permanente, que o geral e o necessário encerram, é justamente o que garante aquela *fixidez* requerida para termo por comparação com o qual o real concreto no seu devir logra a inteligibilidade. É por isso que só há ciência do necessário ou do mais frequente, isto é, do *petrificável*, do traduzível na e pela estabilidade do conceito.

A Natureza vai-se, por conseguinte, constituindo cada vez mais como o conjunto das coisas que apresentam uma ordem e se produzem segundo leis interpretadas como independentes e à margem do homem. As coisas passam a ser o que são, a terem um estatuto próprio (ou uma «natureza») que se opõe ao homem e parece não necessitar dele para nada.

E esse afastamento do homem apresenta-se, paradoxalmente, como o preço do seu domínio. De posse da lei, resultado de uma captação da «lógica» dos fenómenos, torna-se possível ao homem prever e prover, isto é, manipular, instrumentalizar, o curso da Natureza, defender-se dela adequadamente e pô-la ao seu serviço.

Como raiz possibilitante desta atitude encontra-se a estrutura fundamental da objectivação. A história do pensamento científico no Ocidente tem sido, porventura, a história do aperfeiçoamento das estruturas de *objectivação*. É, aliás, sintomática a evolução no sentido do logicamente quantificável. Na esfera da objectivação se move ARISTÓTELES e a sua ciência manifestada em termos quali-

¹⁷ «Com efeito, todas as coisas que acontecem por natureza (φύσει) acontecem, deste modo, ou sempre ou a maior parte das vezes (ἐπὶ τὸ πολὺ); aquelas, por outro lado, que [se dão] para além do sempre ou da maior parte das vezes [acontecem] por acaso e por sorte», («τὰ γὰρ γινόμενα φύσει πάντα γίνεται ἢ αἰεὶ ὡδι ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τὰ δὲ παρὰ τὸ αἰεὶ καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἀπὸ ταῦτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης», ARISTÓTELES, *Da geração e corrupção*, II, 6, 333b5-7.

A natureza apresenta-se, precisamente, como aquele campo que é regido pela necessidade.

tativos e formais. Na esfera da objectivação nos continuamos a mover de GALILEU até aos nossos dias, com os sucessivos modos de entender, precisar e exprimir o traço fundamental da mutação epistemológica do século XVII que consiste na verificação da possibilidade da aplicação à Natureza de esquemas de tipo matemático como modelos de inteligibilidade.

A objectivação apresenta-se, de facto, como o preço e como uma condição para o domínio da Natureza que o homem ocidental tem levado a cabo e de que as suas arrojadas realizações tecnológicas — tanto do presente, como, e também, do *passado* — são expressão máxima. E esta objectivação resulta, de facto, não o esqueçamos, de um colocar da unidade no homem e de um entender dessa unidade em termos de uma transformação do real em *pensado*.

A grande tentação: a naturalização

A atitude que o jovem HEGEL atribui ao herói Nimrod é, na verdade, muito sugestiva para uma meditação dos traços fundamentais da rota percorrida pelo pensamento ocidental no decorrer da sua história.

Trata-se, com efeito, de um pensar predominantemente «humanista» e «objectivante». «Humanista», no sentido de que, *de facto*, a unidade nos aparece colocada no homem, mesmo quando imperam no horizonte cultural concepções tanto de carácter vincadamente teocêntrico, como de cariz naturalista e materialista. No entanto, e excluindo uma interminável série de excepções que se poderiam apontar, encontramos-nos perante um «humanismo» em grande parte regido por um «intelectualismo» ou por um «racionalismo». Não é por acaso que a tradição nos transmite uma definição de homem como «animal racional». Não admira, pois, dada a sua estreita relação, que o pensar ocidental desde os tempos da Antiga Grécia ocorra também predominantemente sob os auspícios da consciência objectivante e que esta se apresente, na generalidade, como a instância preferida para a procura de um contacto com a realidade.

Claro que, como aliás deixámos entrever, esta atitude se revela altamente eficaz, na medida em que, permitindo a constituição de algo como uma Natureza e a estatuição da sua legalidade, assegura por meio desta o domínio daquela por parte do homem. São propria-

mente estes os frutos da transformação do real em algo de *pensado*, no sentido de algo de objectivado, que por intermédio da consciência representativa se opera.

No entanto, perfila-se num horizonte temático algo que na história do pensamento ocidental já fez, por várias vezes, a sua aparição concreta: o fantasma da *naturalização*.

Ela insinua-se, com efeito, como a permanente tentação do pensamento ocidental.

A Natureza é *coisa*, é *objecto*; nessa medida, tem leis próprias quantitativamente determináveis que possibilitam comportamentos eficazes relativamente a ela. Apresenta-se como um mundo im-pessoal, rigoroso, objectivo, harmonioso mesmo.

Por que não aproveitar o mesmo modelo que preside à obtenção da sua inteligibilidade para o homem? Por que não *naturalizar* o homem? Fazer dele um *objecto*, uma *coisa*?

É, de certo modo, a ambição oculta — e, por vezes, também, declarada — de todos os «iluminismos». Pouco importa, de facto, que o «iluminismo» em questão adopte um esquema de natureza «espiritualista» — o homem pode ser, e significativamente, dito «uma coisa que pensa»; o espírito também pode ser entendido objectivamente — que, em geral, aponta a um formalismo, quer que o modelo utilizado seja de natureza «materialista» — de orientação mecanicista ou não. Em todos estes casos, o único plano de decisão válido é aquele em que a objectivação ocorre.

Ora, talvez que esse plano não esgote as possibilidades de manifestação do real: não no sentido de que ele se não possa aplicar a tudo (tendo em conta a estrutura própria da re-flexão, tudo pode ser transformado em objecto e traduzido objectivamente — a nossa própria linguagem verbal na sua materialidade cumpre uma etapa importantíssima neste processo), mas no sentido de que adequadamente possa dar conta dele.

Claro que os próprios «iluminismos» são os primeiros a reconhecer que há muitas outras formas de relação possível fora do quadro definido pelas suas metodologias. Simplesmente, rejeitam-nas para as categorias pejorativas do «irracional», do «emotivo», do «sentimental», do «vazio de sentido», etc....

Em jogo está o problema do encontrar de uma *racionalidade*, que se não reduza às formas que a racionalidade lógico-represen-

tativa-objectivante é susceptível de assumir, e que seja capaz de dar conta, em termos de *ordem* ou de *fundamento*, daquilo que se passa e é vivido, particularmente, pelo homem, ser que radicalmente escapa a um esgotar-se na objectivação, na medida em que não é constitutivamente coisa.

No entanto, este é o limiar de um novo e essencial problema a que a meditação do pequeno texto do jovem HEGEL nos conduziu, mas que requer um maior detenimento para uma sua mais clara apresentação e ponderação. A ele procuraremos regressar em breve.

JOSÉ BARATA-MOURA

Résumé

Prenant comme point de départ la méditation d'un petit texte du jeune HEGEL, ce travail, «Nimrod ou le destin de la pensée occidentale», attire l'attention sur la prédominance d'une posture objectivante face à la réalité, présente dans notre culture au niveau des fondements de sa pensée, et sur les conséquences qui en découlent, tout particulièrement en ce qui concerne la maîtrise de la Nature. L'objectivation se révèle comme étant le prix de cette maîtrise, tandis qu'en même temps elle consacre la *mort* du vivant qui se voit converti en «pensé». Le problème se pose, alors — surtout étant donné l'univers humain — de savoir s'il est possible de fonder une *rationalité* qui ne se réduise pas simplement à celle de la conscience transcendente.

JOSÉ BARATA-MOURA