

PARA UMA FENOMENOLOGIA DA ESPERANÇA*

Da Precaridade Existencial

1 . Se, para a decifração do mistério que cada um de nós é para si mesmo, partirmos do facto imediato da existência própria, pondo metodicamente «entre parêntesis» todas as explicações recebidas por via cultural, por muito forte que seja a convicção de verdade que alguma delas nos transmita, — logo se nos revela a precaridade trágica da condição humana.

A memória não consegue recuar até ao instante primordial em que a nossa interioridade se iluminou, e nos iniciámos como entes reflexos que se buscam e definem, se perdem e recuperam, se constróiem e destróiem, se amam e detestam, nas palpitações dSe «ex-sistentes» que somos, mendigos orgulhosos do Ser que nos falta, mas podemos recusar»

Por mais longe que forcemos a recordação, esse original auto-conhecimento nos escapa, e só nos resta imaginar que tudo se terá passado como se, num momento indatável e longínquo, se tivesse acendido, de súbito, a luz íntima da nossa consciência*

Atrás de nós, no tempo, só conseguimos visionar a Noite, escuridão que continua presente, ameaçadora e maternal, numa ambivalência que dilacera, e cujo significado urge captar.

* As análises e reflexões aqui expostas foram dadas a público, em grande parte, no artigo *Contribuições para uma Fenomenologia da Esperança — recordando Hans Ludwig Lippman*, editado no Brasil em «A Ordem», Rio de Janeiro, 1983 e na «Revista da Universidade de Petrópolis», Petrópolis, 1983. Mas há neste texto alterações e desenvolvimentos importantes.

É que, essa iluminação interior que nos abriu ao Ser e constituiu como existentes, *esse* vértice vivo e pessoal do *olhar* em que nascemos, foi, e continua a ser, um *dom gratuito*.

Caminhamos sobre o Nada tão miraculosamente como se caminhássemos sobre as águas. Quem está seguro de que viverá no minuto que vem?

Da Esperança

2* A existência humana tem na esperança o último e irreductível ponto de apoio; existir é sempre, inevitavelmente, ter esperança* Entre o Ser e o Nada, perigosamente suspenso sobre a Morte, se o homem consente viver é porque se recusa a cortar o fio de esperança que o sustenta» Angústia, cuidado, náusea são negações parciais que disfarçam a incoerência e a falta de decisão, avolumando ie reforçando, rectoricamente, todos os argumento em favor do desespero; são formas verbais de rejeitar o Ser e cortejar o Nada, feitas sempre com a «má consciência» de quem secretamente sabe que não está no plano da inteira seriedade; séria, plenamente séria, só a situação-limite em que se opta pela Vida ou pela Morte,

Do Contrafeito Conhecer — o anti-sujeito como modelo espontâneo mas limitado da realidade

3. Falámos da Luz, Metáfora inultrapassável para significar o espírito a partir da linguagem corpórea em que habitamos» Luz, espírito, transparência e irradiação do Ser, que necessariamente visionamos como *em~si* e *parasi*, isto é, como pleno e consciente.

Falámos da Noite, ausência ou negação da Luz, metáfora última também, mas ambígua, que tanto nos significa o Não-Ser, como o Ser Inconsciente.

Esta ambiguidade —• responsável por muito erro metafísico — radica na própria dualidade gnosiológica sujeito-objecto que, tratando-se do homem, «ex-sistente» encarnado que deambula na exterioridade de um universo material, atinge os extremos de uma cisão que parece irreparável*

4. Na verdade* o sujeito, no conhecimento, não só contempla como *objectiva*, necessariamente, o Ser. Por certo que, no caso de um Sujeito não «ex-sistente», de um sujeito instalado na plenitude da sua luminosidade — no caso de Deus — se compreende que essa objectivação não delimite nem separe, que seja imediata, translúcida e integral auto-consciência. Mas no homem, luz limitada e insegura, objectivar é limitar e separar. Mais, é *adjectivar* o espírito, a consciência, transpondo para o objecto para o que é *ituminável externamente*, mas, em si, obscuro e espesso, desprovido de subjectividade, para o *antisu jeito*, o supremo e substantivo valor ôntico de se contrapor ao Nada, de forma definitiva e consistente.

5. O enfoque cognitivo que *imediatamente* decorre da dualidade Sujeito-Objecto, configura pois uma relação *Eu-Isto*.

É uma relação impessoal, centrada no *dado*, que tende a anular ou a igworar, no sujeito, todas as suas características de Existente concreto, reduzindo-o a mero titular de uma operacionalidade racional, em *si* mesma *objectivável* também, e igualmente *dada*.

Do lado do objecto, do fenómeno, verifica-se igual tendência para reduzir ao mínimo a sua concretude, formalizando-o *em* termos quantitativos e lógicos, que o generalizam e tipificam como complexo exemplar de relações, (só preso à realidade por um resíduo de matéria não formalizável), para que convergem todas as perspectivas cognitivas possíveis, quase transmutando assim o *dado* em *tema*.

6. Como se compreenderá, esta relação gnósica ajusta-se perfeitamente a uma metafísica materialista (ou mesmo estruturalista, que conceba o real como racionalidade objectiva, à maneira platónica). E tem sido considerada, até hoje, como definidora dos piamos próprios da ciência e da filosofia.

Mas já as perspectivas metafísicas vitalista e espiritualista, sugeridas ambas também, (tal como a materialista) pela experiência empírica comum, se situam fora deste quadro. Teremos de renunciar, por isso, ao conhecimento directo da Vida, do Homem e do Espírito? A posição vitalista, que não permite uma redução ao objecto-coisa, nem se aproxima do Espírito, como acontece com a consciente interioridade humana, levanta, na

verdade/ dificuldades gnosiológicas muito sérias» (Apesar das suas limitações, talvez seja o recurso às noções de *necessidade* e acaso, aquele que menos transborda do ângulo de visão próprio do vitalismo). Quanto ao ieispiritualismo, porém, é possível adequar--lhe uma postura gnósica, ainda que «contra-feita», dado que contraria a atitude cognitiva 'espontânea e «natural».

7. Como conhecer, então, o Homem e o Espírito? Tentaremos apontar o sentido para uma resposta* Sendo a objectivação inevitável no acto cognitivo, como supomos, será necessário obstar a que nela tudo seja *coisificado*, quer dizer, que a dualidade Sujeito-Objecto se não configure sob a forma espontânea de uma relação *Eu~Isto*; mas seja entendida sob o modo> dialogante *Eu-Tu*, *Nós~Ele*, *Eu~Vós*, etc, percorrendo as várias combinações possíveis de relacionamento inter-subjectivo; neste novo enfoque, o *dado* é uma *revelação* que nas suas múltiplas expressões (gesto, face, fala, texto, obra-de-arte, presença-ausência, encontro e participação) —e tanto no plano da convivência inter-subjectiva natural, como no caso incomum da experiência mística — possibilitará modalidades não coisificadoras de objectivação.

8. Neste novo contexto, o existente humano deverá ser visto como um *ser^para^si* em trânsito progressivo para o limite do *Ser-em^Si-para-Si*, mediante uma infundável revelação integradora.

9. E o problema crítico consistirá agora em encontrar o critério para distinguir a revelação ilusória ou mentirosa da verdadeira, e o fundamento para generalizar a experiência excepcional* Ou então, como pretende Max Scheler (esse caminho será ainda mais difícil), em determinar fenomenologicamente um plano significativo mais amplo e profundo que o teórico. De qualquer maneira, parafraseando Ortega y Gasset, cremos bem que esse será o «tema do nosso tempo».

10. Será possível levar a bom termo este *contra**feito* conhecer, com a indispensável lexigência crítica? Quais as suas consequências onto-gnosiológicas? Abrirá uma cisão irreparável entre o plano científico-técnico e o plano filosófico-metafísico? Independentemente de uma resposta a estas interrogações, inte-

ressará sublinhar o seguinte (que poderá aliás servir de preâmbulo esclarecedor a uma análise da questão): se o conhecimento não puder ultrapassar a dualidade Eu-Isto, e o Ser se apresentar necessariamente à consciência sob a forma de coisa, — toda a aventura existencial ficará antecipadamente votada à frustração; não terá mais sentido buscar um Ser que traz a Morte; a existência será absurda; existir será resistir, construindo, enquanto possível, pela imaginação e pela acção, um espaço habitável; confinados aos seus alvéolos luminosos, nada mais restará aos homens do que procurar, no domínio tecnológico da Natureza, na vida social e na cultura, uma outra objectividade que lhes dê, ainda que provisória e inseguramente, alguma consistência ôntica»

Da Etiddade

11. Mas, sublinhe-se também que a situação é, por essência, transitiva, mau grado as dificuldades teóricas que levanta» E a ela só se resignam os que se deixam tolher por preconceitos, e desistem de olhar em frente» É que este mesmo quadro pessimista abre ao homem uma nova dimensão ôntica— a dimensão do Bem e do Mal»

De facto, a recusa em aceitar um *Ser-em~si* obscuro, apesar de tão solidamente oposto ao Não-Ser, na sua exemplaridade de *dado* e de *objecto*, marca o começo da atitude ética, essencial a todo o existente, pois propicia o exercício inaugural da sua liberdade, ao constituir a perspectiva de um *Ser~possíveUvãlioso*, como alternativa desejável face ao *ser-dado*; gnosiologia, ontologia e ética revelam assim ligações profundas, e embora o enfoque cognitivo seja inicial na ordem da fundamentação (que é própria da filosofia), nem por isso deverá concluir-se que lhe pertence também a última palavra»

12. Por sua vez, a experiência do mal, logo na forma imediata do sofrimento insuportável a que todo o humano está exposto, rasga, no Ser, uma dimensão menos valiosa do que o Nada» Assim se explica a ambivalência da metáfora da Noite, a um tempo ameaçadora e maternal, a que já aludimos, e se encontra uma justificação para a necrofilia» Este amor perverso da Morte, que nos libertaria do Mal, possui ainda o fascínio de uma inteira e rápida eficácia,

E aqui se cruzam dois tópicos antropológicos fundamentais — o amor e a liberdade — cuja determinação fenomenológica exige o máximo rigor para evitar equívocos perigosos.

Da Vontade Humana e das suas Potências Negativas

13. A vontade humana é, por essência, capaz de negações radicais; só isso possibilita a liberdade de um agente que não é todopoderoso, mas, pelo contrário, se reconhece limitado, e se angustia com as suas impotências.

Esta liberdade negadora considera logicamente a independência como condição inicial do seu exercício, e, para tanto, a negação lhe basta.

Espontânea e fácil na recusa, a vontade do homem dispõe ainda, no plano da acção real, exercida sobre as circunstâncias exteriores, de uma temível potência destruidora que atinge o ponto máximo da eficácia na autodestruição.

Todavia, a vontade negadora ainda não é uma vontade livre. (Daí o *nihilismo* de todas as doutrinas éticas meramente anti-repressivas ou «libertadoras»). Se é certo que só a negação garante ao homem a independência, também é certo que a vontade livre, assim (negativamente constituída, não mais poderá usar gratuita e exclusivamente a negação. Importa insistir neste ponto, pois é corrente a confusão entre independência e autonomia.

Da Liberdade e da sua Raiz Ética

14, Uma Vez na posse difícil de uma vontade independente, o homem vê abrir-se diante de si um campo de actuação *sui generis*: o campo de uma *acção intencional*.

Podemos defini-lo dizendo que a sua estrutura é essencialmente ética, ou seja, se constitui a partir da avaliação da realidade dada, e, no caso de ela ser negativa, se propõe modificar essa realidade, ma *medida do possível*.

A acção intencional distribui-se assim por quatro planos distintos: 1) o plano do *ser~dado*; 2) o plano do *ser-possível*; 3) o plano do *ser-possívelvalioso*; 4) o plano do *ser-possívelU^válido^realizável*

À vontade livre não deve refugiar-se nas facilidades da acção imaginária; tem que plantar os pés «no duro chão dos obstáculos.

Por outro lado, a modificação do real exige-a posse prévia de um projecto executável; só este permite ao homem uma acção eficaz, ou seja, o *trabalho*. (Aproveite-se o ensejo para desfazer um equívoco muito comum; a confusão entre trabalho entendido em termos económicos e em termos existenciais. No primeiro caso trata-se, precisamente, de uma *acção imposta pelas necessidades de sobrevivência* e que, portanto, nunca é livre; no segundo, de uma acção eficaz que imprime no real um projecto que visa a sua melhoria, e que dessa forma contribui para realizar, de modo positivo, a liberdade humana. Embora os dois tipos de acção possam coincidir, não devem confundir-se),

O trabalho não se opõe só à acção puramente imaginária; deve distinguir-se também da acção intencional, que pode prolongá-lo idealmente e mesmo superá-lo. É a acção intencional, repetimos, que garante a liberdade aos seres impotentes que somos, permitindo-nos projectar, no plano do ser-possível-valioso, como limite a atingir, o que não esteve nas nossas forças realizar, mas *devia ser feito*.

15. No início pois do acto positivamente livre, que é o acto ético, está a autonomia de uma vontade que tem de determinar os próprios fins em função do Bem e do Mal. Como é isso possível? Como apreender fenomenologicamente o Bem e o Mal?

Da Experiência Axiológica

16. Não iremos transcrever aqui as minuciosas análises que nos patentearam a estrutura da experiência axiológica. Referiremos só, topicamente, as seguintes conclusões;

a) a vontade humana determina-se em função de valores, e visa compulsivamente a sua realização;

b) os valores são bipolares e o homem apetece necessariamente a sua dimensão positiva;

c) os valores são hierarquizáveis, isto é, apresentam-se como valendo mais uns do que outros, e carecendo de ser distribuídos por uma escala axiológica; também o homem não pode preferir um valor inferior a um valor superior;

- d) em cada situação existencial concreta há uma pluralidade de valores realizáveis, o que obriga a opções;
- e) tais opções requerem uma definitiva hierarquia axiológica;
- f) esta hierarquia só pode ser estabelecida a partir do valor supremo;
- g) o valor supremo é uma apreensão pessoal do Valor absoluto, realizada mediante uma opção ética fundamental;
- h) é nessa opção ética fundamental que o homem assume, em termos radicais mas *positivos*, a própria liberdade;
- i) é a partir desse ponto — terminal e inicial — que os homens ascendem ao segundo estágio da sua eticidade.

17. Muitas questões importantes e difíceis ficaram apontadas, de forma mais ou menos explícita, no parágrafo anterior. Designadamente a que consiste em saber se haverá regras objetivas a que possamos recorrer na opção ética fundamental determinadora do valor supremo (sobre a natureza do Valor Absoluto falaremos a seguir), e a que respeita às alterações que o *estado de necessidade*, em que está em perigo a própria sobrevivência, impõe à hierarquia axiológica assumida, ou seja, o problema das flutuações circunstanciais de apreciação valorativa legitimamente consentidas mesmo por uma escala de preferências tida por definitiva.

Como temos em vista, porém, o esclarecimento da virtude existencial da esperança, vamos deixar essas temas de lado, e passar de imediato a uma breve fenomenologia do Amor.

Breve Fenomenologia do Amor Humano e *das* suas Preversoes

18. Reportemo-nos às observações feitas acima sobre a impossibilidade humana de amar os desvaleres, e de preferir o valor menor ao superior.

Como compreender essa inamovível vinculação da vontade humana ao Bem? Como entender assim a liberdade? Como explicar o Mal?

19. No seguimento de anteriores observações diremos que o existente humano só poderá imaginar o Ser como um infinito iem-si-para-si. De facto, a transfinitude da consciência abre-nos a

perspectiva da totalidade; por outro lado, a recusa do *set-áado* sobre o modelo de *coisa*, e a acção intencional levam-nos à concepção do Ser como Acto.

Acto livre e onnipotente, o Ser não pode deixar de coincidir jubilosamente consigo mesmo, de se amar, ou seja, de identificar, em si a Realidade e o Bem»

Esta pois a noção mais racional de Valor Absoluto e, consequentemente, o fundamento mais crítico para a determinação do valor supremo (^x). Observe-se todavia que em qualquer outra determinação, mais intuitiva ou voluntária, se verificará também uma fusão entre o Ser e o Bem,

Já André Breton, possuído por uma esperança enlouquecida, proclamava que o que amamos existe e, com o seu trágico humor surrealista, calcorreava as ruas de Paris, batendo à porta dos apartamentos, perguntando se era ali que vivia a Nadja, a mulher inventada e desejada pelo seu coração. Também Santo Agostinho, nas *Confissões*, ao fazer «avant-la-lieître», a luminosa fenomenologia do pecado, concluía que ele era fruto de um perverso amor a Deus,

ÍNa verdade, todo o acto livre e afirmativo é um acto de amor à perfeição do Ser, Mas o amor do homem pode perverter-se, quando não é amparado pela virtude existencial da esperança.

Vamos pois tentar, para fecho deste estudo, um rápido inventário das imperfeições mais típicas do amor humano, observando desde já que elas se distinguem pelo diverso grau de desespero que contêm,

20. Comecemos pela acomodada aceitação do mal existente que, embora possa revestir a forma de uma egolatria medíocre, nem por isso deixa de ser uma trágica renúncia à liberdade; nela se absolutiza a finitude existencial, na desesperança de uma transcendência que assegure a progressiva e infindável incorporação de uma realidade valiosa. Esta absolutização do finito e do relativo é operada, como sempre, por uma decisão orgulhosa da vontade, que tem o poder de tudo negar. Os que aceitam o quotidiano como um facto bruto, e se limitam a nele colher os valores imediatamente disponíveis, desinteressados, pragmaticamente, de Deus e do Diabo, sem ideais nem exigências éticas, e fugindo sistematicamente à vivência das situações-limite que

desorganizam e põem em eaiisã ã seu pequeno mundo privado, —amam, perversamente, sem amor; no fundo, só o medo do sofrimento insuportável lhes agita o coração; mas esconjuram-no, esperando que um regresso à inconsciência primordial os salvará,

21. Segue-se a necrofilia, e com ela, a legião dos fugitivos, dos abdicadores e dos suicidas. Agora há um repúdio intransigente do mal; e a incapacidade para saborear os pequenos bens do momento* Não conseguem amar, embora tenham um grande coração faminto. (A estes, Deus poderá não lhes perdoar, mas não os vomitará). Desamparados de toda a esperança, vão sucessivamente renunciando às situações existenciais em que o mal permanece e se renova, implacavelmente.

22. Vem depois a raça dos violentos e dos revoltados. «Olho por olho! Dente por dente!» Pretendem combater com o mal, o mal que odeiam. E no seu desesperado e pouco lúcido amor a um Bem ausente, não advertem que, por esse caminho, só conseguem afastá-lo mais; não se dão conta de que, valorizando o mal como instrumento, acabarão por perverter-se e perder o sentido e a apetência do Bem.

23. A seguir, os fanáticos, os amantes de um limitado e exclusivo amor; estes renovam, à sua maneira, o pecado de absolutizar o relativo, ou de relativizar o Absoluto (no caso dos fanáticos religiosos). Têm um coração estreito que o ódio acabará por tomar; e uma esperança estreita também, que terminará por não prevalecer sobre o desespero.

24. Depois, ainda, apareceriam os amores imperfeitos dos fracos, dos levianos, dos utopistas, dos invejosos, etc, (não temos a pretensão de ser exaustivos, tão vasta é a gama de versões do amor humano) cuja caracterização nos dispensamos de fazer agora, por ser dispensável ao nosso propósito.

25. E para terminarmos estas considerações, só uma breve referência ao amor quase perfeito dos Santos, e às suas caricaturas mais frequentes. Começemos por estas últimas.

Os Santos foram sempre homens carismáticos e perturbadores. E sempre incendiaram a imaginação do comum dos mortais, levando-os a imitações mais ou menos deturpantes. Assim

como cada época configura os modelos de santidade que melhor se quadram aos tipos humanos nela prevalentes, também possui os seus tartufos* O traço que os une consiste na perversa valorização das formas mais elementares e fáceis de amar, assim como das mais escandalosas, sob o argumento capcioso de que o amor é sempre bom e absolve de todo o mal. Existe ainda de comum nestes tartufos (que certamente merecemos) a suficiência farisaica segundo a qual não só podem mas *devem* julgar e condenar todos os que não comungam as suas «verdades». «Santamente» intolerantes, reivindicam o monopólio da violência legítima. Como sempre aconijeteu, à margem do Estado, com todos os inquisido-resmóres.

26. Falemos, por último, do amor difícil e quase perfeito dos Santos, a que já aludimos. Embora neles a virtude existencial da esperança atinja a máxima altura, nem por isso é tranquilo o amor que lhes arde no coração. É que — homens devotados ao Absoluto — claramente sentem que há uma enorme distância entre a Qerteza intelectual da existência de Deus, e entre a submissão à sua Vontade, que pode ser heróica e total, e o amor que experimentam, *efectivamente*, por ^sse mesmo Deus infinito.

E nem os consola saberem que só Deus pode amar-se perfeitamente a Si mesmo. Por isso são constantes na caridade (é mais fácil amar as criaturas do que o Criador, embora frequentemente se ouça dizer o contrário); são incansáveis na oração; e buscam pela ascese, pelo sofrimento sacrificial, que liberta dos amortes menores, sem os anular, e é, por assim dizer, a oração do corpo, — o êxtase místico em que a presença de Deus faz vibrar as cordas da sua afectividade. Mas os Santos sabem que nem este amor é imune às preversqes. E só a paz, a Paz de Deus, que é tecida de inabalável Esperança (²) os tranquiliza e lhes dá a certeza de que estão no caminho direito. Uma paz que não é pacifista mem feita de capitulações perante o mal, mas repousa na justa menorização de tudo que é humano e acontece nesta vida.

Eduardo Abranches de Soverat

NOTAS

(⁸) Para uma mais clara concepção deste *Ser-em-Si-para-Si*, deste Absoluto pessoal auto-consciente e em Acto, assim como para o esclarecimento da forma como o homem lhe está onticamente ligado e aberto, — é necessário elucidar várias; questões complexas. Mas aqui deixaremos só, em breve nota à margem (o tema, de que aliás nos ocupámos já em vários outros escritos, está fora dos nossos interesses de momento), a indicação das que nos parecem mais importantes.

A primeira diz respeito à dificuldade em conceber a noção, quase paradoxal, de *consciência absoluta*. Refere-se a segunda à possibilidade de conciliar a eternidade própria do Absoluto em Acto, com a temporalidade essencial ao conceito de *pessoa*, inscrita aliás também na estrutura de toda a consciência.

Deixaremos aqui unicamente dois apontamentos que, a nosso ver, poderão servir de guia para reflexões mais demoradas: a) se é por certo absurdo, imaginar Deus como consciente, à maneira humana, mais absurdo é, sem dúvida, imaginá-lo inconsciente, à semelhança de uma pedra; trata-se pois de negar a consciência humana, mas de forma positiva, no sentido de uma *hiper-consciência*; b) por sua vez a noção de Acto Mal, que implica a noção de eterno-presente, onde toda a temporalidade se explicita e realize,—deve ser entendida como o perpétuo dinamismo da permanente renovação do autoconhecimento, como o incessante comprazimento na vivência da própria plenitude, e como o permanente reafirmar da própria perfeição,

(⁹) Sem pretendermos invadir os terrenos dogmaticamente balizados da teologia cristã, onde as incursões dos leigos são sempre um tanto aventurezas, diremos todavia que, a nosso ver, é a ausência da virtude da Esperança que amarra os anjos caídos e as almas condenadas a uma eterna separação de Deus. Esmagados pela inteira visão da própria iniquidade, não acreditam nunca que possam ser perdoados. E nesse desespero perpétuo os sustentam o orgulho e a capacidade de negação.

ABSTRACT

Towards a phenomenology of hope

The Author begins with a brief explanation of the essential characteristics of the precarious nature of existence and of the radical attitude of «hope» which originates in it.

Then he analyzes (under the topic entitled *About counterfeited knowledge — the anti-subject as a spontaneous but limited model of reality*) the inadequacy between the spontaneous gnostic attitude and ontological demands seen from an existential point of view, and suggests a solution to it.

Afterwards he states that such gnostic limitations and difficulties are lessened when they are transferred to an ethical level, where human action is radically inscribed.

And after making the analysis of the ethical act as well as of its axiologic experience, he finishes by drawing a brief comment on Love, i.e., about the essential connection that links man, as long as he exists, to the Absolute Being («Being-in-Itself-to-Itself»)