

# Vida e Mundo na Ontologia Cerqueiriana

por

Irene Borges Duarte  
(Universidade de Évora)

Quero começar com uma palavra de agradecimento à organização deste Encontro<sup>1</sup>, e à Leonor Xavier em particular, pela sua iniciativa e pelo seu convite para participar nesta homenagem a um dos Mestres, que marcou a minha dedicação à Filosofia, além de ter deixado nesta casa, de diferentes maneiras, memória e património do seu bem fazer. Quer enquanto Mestre de muitas gerações de aprendizes de filósofos, quer enquanto tenaz defensor da Filosofia em Portugal, Joaquim Cerqueira Gonçalves soube encontrar caminhos institucionais para apoiar e proteger aquilo que neste país se tem feito em língua portuguesa. É, pois, também, honrada a instituição que sabe reconhecer quem para ela contribuiu sobremaneira.

A geração a que pertenço, nesta casa, em que terminei a minha licenciatura em 1974, formou-se em diálogo com uma posição filosófica dominante, defendida embora, com diferente contextualização e fundamentação histórico-filosófica, por dois Mestres, rivais em saber, generosidade e em leal amizade: o Pe. Cerqueira, hoje aqui sob homenagem, e Oswaldo Market, que decerto dela participaria, se pudesse. De ambos herdei o que então se designava «anti-intelectualismo» e uma abordagem que dá primazia à Ontologia sobre a Gnosiologia. Não deixei de ser fiel a nenhum dos dois princípios. E a eles volto hoje, na breve análise do livro *Em louvor da vida e da morte*, que considero uma pequena obra prima, síntese do pensamento do autor e modelo de escrita filosófica, concisa, densa e de incansável intencionalidade, num estilo escorreito e intenso, de estimulante leitura e grande precisão. Sem concessões pedagógicas, nem especial atenção ao hábito académico de referências e citações, como acontece noutros textos seus, procura neste, essencialmente, abrir o horizonte para uma abordagem da História, em que vida e mundo se entrelaçam na constituição da realidade enquanto «dinâmica de unificação diferenciante». Embora o seu próprio Autor, no vol. III das suas

<sup>1</sup> *Itinerários Filosóficos com Joaquim Cerqueira Gonçalves*. FLORILÉGIO MEDIEVAL, 1, 4 e 5 Abril 2016. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

*Itinerâncias de Escrita*<sup>2</sup>, reedite este texto sob a égide da «Ecologia», ela constitui, na verdade, a súpula da Ontologia cerqueiriana, onde os grandes temas transversais a toda a sua meditação se unem, à luz duma perspectiva integradora da acção humana, construtora de mundo, na dinâmica vital do universo, que a ultrapassa e engloba.

Nesta abordagem, reencontro dois temas que, ainda sendo aluna da licenciatura, já percebera como centrais na meditação do então docente de Filosofia Medieval: por um lado, o de «o Uno e o Múltiplo», que em 1971 servia de fio estruturador do programa duma cadeira que abrangia os 10 séculos de história da filosofia medieval, metamorfoseados numa abordagem temática, que não deixava que se perdesse a continuidade com o mundo grego; por outro lado, embora, para mim, então, mais misteriosamente, a questão «dos géneros e das espécies», que o Mestre afirmava, sibilamente, ser a questão «fundamental» da filosofia. É a partir destes dois eixos que vou tentar expor o meu encontro com a Ontologia cerqueiriana, culminando nas noções de mundo e de vida. Paralelamente, procurarei chamar a atenção, em questões pontuais, para a sintonia do seu pensamento com Martin Heidegger, nomeadamente no que respeita à sua defesa do primado da Ontologia ante a Antropologia, à sua crítica do antropocentrismo moderno e da sociedade técnica, e à sua concepção da via de recuperação do vínculo do homem com o ser. Sem ser essencial no seu pensamento, denota a sua atenção a uma das vias mais importantes da Ontologia no século XX.

## 1. A experiência do Uno e do Múltiplo

Parte Cerqueira Gonçalves do que chamarei uma «fenomenologia» do encontro com o ser: a experiência multimodal e originária da diversidade de formas de ser do que há, unidas no estar humano no mundo. Ainda desarmado dos instrumentos conceptuais, que a escola e a academia incutirão e cujo uso estimularão, um rapaz, na sua maneira singela e singular de perceber o mundo que habita e ama, descobre, brincando, nas suas juvenis correrias em

---

<sup>2</sup> GONÇALVES, J. Cerqueira: *Itinerâncias de Escrita*, vol. III – *Escola/Ecologia*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2014, pp. 253-315. Apesar de ser esta a edição de referência, manter-se-á, ao longo deste estudo, a atenção à edição original, por considerá-la amplamente difundida e de mais fácil acesso: *Em Louvor da Vida e da Morte. Ambiente – A Cultura Ocidental em Questão*. Lisboa, Colibri, 1998. Nas citações, referir-se-á em primeiro lugar a paginação da edição de 2014 e, em seguida, a da publicação original.

liberdade, o espaço, o tempo e as coisas, *todas diferentes mas todas unidas* na sua dinâmica vital: do ar inalado, com o sabor generoso dos campos, ao calor da lareira e à proximidade familiar dos animais, numa «impressão de universal bem-estar», que unia «terra e corpo, [como] membros do mesmo organismo» (2014, 253; 1998, 9). É o *começo*: do mundo e da vida, unidos no que, uns capítulos mais adiante, chamará a «epopeia ontológica» (2014, 287; 1998, 51). Nela, têm lugar o natural e o cultural, na sua infinita multiplicidade, aceites num abraço, que a tudo compreende e une.

Marca-se, assim, a experiência inicial como sendo a de uma unidade, captada afectivamente, no pleno exercício da energia vital. Essa unidade nada tem de exclusão da variedade das formas de ser, seja na pujança bravia da natureza, seja na configuração utensiliar das coisas, à beira das quais vivemos. Mas, como dirá mais adiante, «não podem ser confundidas unidade e unicidade» (2014, 309; 1998, 80). Enquanto a primeira se dá de maneira fontanal, na imediatez do viver; a segunda é resultado duma outra experiência: a da «fragmentação» do real (2014, 253; 1998, 9), iniciada na escola, com a «dor» pela ruptura da continuidade entre o que antes chamara «terra e corpo», que a exploração de «novos mundos» pelo saber não consegue apagar, e que a estrutura escolar, com a sua especialização em disciplinas, cada vez mais depuradas de universalismo, contribui para transformar em expressão de racionalidade e método, num mundo doravante «prisioneiro da abstracção»<sup>3</sup>. Neste novo mundo, mediatizado pelo «científico», a pluralidade de entes e de formas de estar torna-se um estorvo à limpeza do raio de luz, que o prisma racional refracta, pelo que se converte em objecto de um esforço conceptual e

<sup>3</sup> Não é casual que a temática da Escola se una, neste volume III das *Itinerâncias*, com a da Ecologia. Se, no texto que nos ocupa, se sublinha a «cumplicidade da escola e do saber no alastramento da angústia, tão característica da cultura ocidental, e na deterioração do ambiente» (2014, 254; 1998, 10), esta questão fora já objecto demorado da análise realizada em *A Escola em debate – Educar ou profissionalizar* (Braga, UCP, 1989), como o próprio Autor sublinha. A conexão intrínseca entre as questões da escola, da cultura e do ambiente é central na concepção cerqueiriana da dinâmica de mundo e vida, sendo a ruptura moderna da sua originária unidade que constitui o *leitmotiv* de toda a meditação de *Em louvor da vida e da morte*. A dispersão dos saberes em especialidades, correlativa daquela cisão, é, por outro lado, uma das tónicas evolutivas da organização contemporânea da ciência, convertida em «empresa de investigação» especializada – segundo a expressão de Martin Heidegger em “O tempo da imagem do mundo” (in *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Gulbenkian, 32014) –, potenciadora do afastamento entre as suas diversas parcelas. A reflexão de Cerqueira Gonçalves integra-se, como a de Heidegger, na linha crítica desta via evolutiva, que se desenvolve na base da fragmentação da universidade dos saberes, e que se afirma de forma hegemónica no quadro da civilização ocidental, hoje globalizada.

metódico quer de diferenciação, quer de unificação. A experiência originária do múltiplo na sua unidade torna-se, agora, uma procura infatigável e metódica da universalidade de cada parte, definida cada uma de forma unívoca e por oposição às restantes, num *crescendo* do poder do conhecimento e da ciência. Ora, perdida aquela unidade empática do começo, as diversas parcelas do real tornam-se divergentes e, muitas vezes, aparecem como antagónicas umas das outras – o que potencia que, entre elas, se introduza a hierarquização e a subordinação, que derivam da tendência axiológica, característica do ser humano e ela própria edificada em Éticas.

Aqui, a experiência vital do rapazito, que abriu a reflexão, revela-se ser também a da cultura ocidental, a que pertence, numa história de que todos participamos e cujo extremo vivemos hoje. Na *angústia* e no *sentimento de culpabilidade* pela perda da empatia originária, que traduz a consciência da negligência para com a natureza-ambiente e da intervenção daninha do nosso engenho, apercebemo-nos da degradação da terra e do sofrimento do corpo que, sendo o dela, é também o nosso. Mas talvez, na melhor das hipóteses – diz o Autor, com um laivo de esperança, que atravessa todo o livro –, esta «interpelação ambiental [possa] significar a grande oportunidade de emergência» (2014, 268; 1998, 25) de outra forma de agir e construir o mundo.

A questão do uno e do múltiplo, de cuja experiência quisemos partir, metamorfoseou-se ela própria na de uma oposição conceptual, que *separa intelectualmente e hierarquiza axiologicamente* aquilo que a experiência afectiva inicial percebia em uníssono. O que chamei «fenomenologia» do múltiplo na sua unidade deverá ser retomada noutra vertente, menos originária, mas historicamente determinante na nossa cultura: a abordagem sapiencial a que Cerqueira Gonçalves alude como o problema «dos géneros e das espécies» (2014, 280 ss.; 1998, 44 ss.).

## 2. Dos géneros e das espécies

A questão, assim posta, parece requerer uma viagem aos universais da discussão medieval. Essa viagem está, de facto, implícita. A formação de Cerqueira Gonçalves como medievalista subjaz, em boa medida, à sua linguagem, às suas escolhas conceptuais, diversas das que estão marcadas pelas opções teóricas da modernidade. Mas está longe de circunscrever o seu pensamento a uma dimensão histórica determinada e, muito menos, a uma época. Procura

questões estruturadoras, na radicalidade da abordagem ontológica, sem nunca as estreitar na perspectiva histórica parcelar, de que a problemática lógica dos universais, na Idade Média, seria um bom exemplo. Pode, pois, dizer-se que não tomou, aqui, propriamente, como sua a tarefa do historiador da filosofia, mas a do hermeneuta, que usa os instrumentos conceptuais ou «aferidores» (2014, 282; 1998, 44) adquiridos para ler e interpretar as manifestações do ser e não tanto as características historiograficamente situadas da sua recepção no mundo cultural (antigo, medieval ou contemporâneo). Isso traduz-se, muitas vezes, numa certa insegurança da parte dos que o escutam ao vivo, que, nem sempre encontrando o adequado contexto de integração das suas palavras, as acham «sibilinas» e de fundo «misterioso». Esse foi o meu caso, quando, pelos corredores desta casa, nos primeiros anos da década de 70, não compreendia a especial transcendência que atribuía à questão (lógica) dos géneros e das espécies...

Entendo, hoje, que a questão não é outra que a do Uno e do Múltiplo, embora em diferente abordagem, saltando da experiência (que faz o jovem, encantado nas suas correrias, mas também fez a filosofia, nos seus primórdios) – na sua vertente mais fenomenológica, portanto – à sua elaboração intelectual numa conceptualidade, que, embora nascida com Aristóteles, foi basicamente escolástica, mas pode ser usada, fora desse âmbito estrito, para indicar o esforço de linguagem e pensamento para compreender a prodigiosa riqueza do ser, que se manifesta múltipla mas unanimemente.

Na obra que nos ocupa, a temática é introduzida em crítica à concepção moderna – mecanicista – de Natureza, promovida pela ciência e hipostasiada na técnica, cujas consequências instrumentais determinam o actual estado de deterioração ambiental. Esta situação, designada como a «tendência cientificista da cultura ocidental» é descrita como desenvolvimento «de modo privilegiado, [d]as modalidades de universalidade e de necessidade» (2014, 261; 1998, 19), a que foi dada, numa dinâmica civilizacional «perversa» (2014, 260; 1998, 18), uma «prioridade absoluta» (2014, 261; 1998, 19). Trata-se de uma «universalidade abstracta», «uniforme e vazia» (2014, 260; 1998, 19) e não «concreta» e «comunitária» (2014, 260; 1998, 18): a ciência moderna realiza o ideal da essência, enquanto abstracção do comum, em detrimento das diferenças individuais. Nesta linha, a ontologia acaba reduzida à física (2014, 282; 1998, 44). A questão dos géneros e das espécies desempenha, nesta história, um papel fundamental, pois nela se joga o destino da cultura científica.

«Ao contrário das tendências da cultura ocidental, onde a preocupação com a universalidade da ciência não estimulou as diferenças, estas são inequivocamente respeitadas no quadro dos géneros e das espécies, dado o estatuto de diversidade qualitativa aí mantido. Com efeito, falar de espécie só tem sentido em termos plurais, já que uma espécie única anularia a própria noção de espécie.» (2014, 282; 1998, 44-45)

Essa tematização pré-moderna mantinha, pois, abertas as possibilidades duma abordagem ontológica não redutora, transcendendo os limites da mera lógica, muito embora também nela, tal como na racionalidade iluminista, se expresse «sobretudo, a transparência de uma arquitectura lógica, e não a dinâmica complexa do real» (2014, 281; 1998, 44). Creio compreender que ela constituía, portanto, para Cerqueira Gonçalves, uma *encruzilhada ontológica*, pois, ao mesmo tempo que propunha um princípio de unificação do múltiplo, por via da hierarquização (a instância do género), sem eliminar a consideração do individual nem da diferença, e «não sendo uma construção arbitrária, sendo mesmo um alto expoente de racionalização» (*ibi.*), tendia, porém, não tanto a «estabelecer nexos estruturais entre as diversas espécies» (2014, 283; 1998, 45), quanto a introduzir um esquema hierárquico, que termina por privilegiar a diferença específica e, em última análise, aquela que é a diferença por excelência do género humano: a racionalidade. O que, afinal, «representa uma das maiores hipostasiações, por vezes até divinizadas, do mundo mental» (2014, 281; 1998, 44): em vez de unido às outras espécies, o humano separa-se delas, e a própria realização plena do indivíduo «coincide com o seu desaparecimento», ao cumprir-se o que seria o «estado perfeito da forma» (2014, 284; 1998, 46).

Dir-se-ia, pois, que a solução racional dos géneros e das espécies falha o cumprimento da sua função, pelo que a opção moderna pelo novo paradigma da «natureza», para compreender a mesma realidade, apenas vai acentuar o fracasso do anterior modelo, ao prescindir totalmente, na sua universalização totalitária, de qualquer consideração da diferença (seja individual, seja específica). Nestas «vicissitudes por que vai passando o universo»<sup>4</sup> (2014, 279; 1998, 42;), a ontologia do ser ver-se-á reduzida a uma «ontologia da

---

<sup>4</sup> Tanto nesta referência às «vicissitudes por que vai passando o universo», como na compreensão do mundo como «aventura», que aparecerá mais adiante, creio encontrar uma tácita proximidade de expressões caras a Ortega y Gasset, autor que, sem ser habitualmente visitado por Cerqueira Gonçalves, lhe é familiar, pelo menos no que respeita à sua obra de 1929, *Qué es Filosofía?*

natureza, que só poderia representar uma ontologia regionalizada» (2014, 280; 1998, 42). E é assim que chega até nós, na idade da tecnociência: uma natureza vencida e explorada pelo Homem, que sobre ela impõe uma cultura tecnológica avassaladoramente antropocêntrica<sup>5</sup>.

A razão deste desfecho reside na fortuna histórica de uma maneira de pensar que Cerqueira Gonçalves designa com o nome de duas correntes religiosas que floresceram na Época Helenística, mas que perduraram tacitamente, dando forma a opções culturais decisivas do mundo ocidental: o gnosticismo e o maniqueísmo (2014, 262; 1998, 20 ss.). Não é a especificidade histórica dessas vias o que tem em mente nessas designações, mas o que significam como perspectiva de enfoque: o pensamento dicotómico e excludente, que privilegia o conhecimento e a mente como forma de aceder ao mais alto bem. É à sua oposição crítica a estas vias que vou chamar anti-intelectualismo.

### 3. O anti-intelectualismo

Para Cerqueira Gonçalves, o gnosticismo e o maniqueísmo constituem vectores culturais da *fragmentação do universo originário*: não respeitam a diversidade e a unidade multimoda dos seres, apenas se centrando numa via única de acesso a um único Bem supremo, concebido intelectualmente como a Luz, a que todos os matizes de sombra se opõem, como se de trevas se tratasse. É, pois, o saber e não a vida activa que permite a salvação, antepondo a «universalidade abstracta» à «multiplicidade e ao tempo» (2014, 263; 1998, 21). É a mesma tendência que vê desembocar no «Iluminismo e mecanicismo, as duas estrelas da cultura ocidental na sua fase moderna, [...] por representarem ambos tentativas de extinção das diferenças» (*ibi.*). Este tipo de racionalidade procede por dicotomias, «arquitectando obstinados

<sup>5</sup> Foi Husserl quem generalizou o emprego da expressão «ontologias regionais», que se tornou habitual no contexto fenomenológico. Apesar da crítica cerqueiriana à Fenomenologia, presente em várias obras, não deixa o Autor de a ter em consideração, muito especialmente na sua extensão hermenêutica (veja-se, por ex., a crítica e aproveitamento desta em “Universidade, saber, sociedade e religião”, in *Itinerâncias*, III, 2014, 111). É também neste enquadramento que há que referir a importância da interpretação heideggeriana da questão da natureza e da técnica – desde *Ser e Tempo* (1927) até à *Carta sobre o Humanismo* (1949) e *A pergunta pela técnica* (1949, publicada em 1954) –, de que as teses de Cerqueira Gonçalves estão muito próximas, apesar da diferente linguagem e do diferente ponto de arranque (o cientificismo moderno, em Heidegger; a Gnose, em Cerqueira Gonçalves). Sem haver uma directa influência do pensador alemão no português, nota-se o que chamei uma *sintonia*, que reaparece em vários pontos, e que revela, decerto, o respeito do segundo pelo primeiro. Por diferentes caminhos, os seus passos desenham a mesma floresta.

dualismos [...], para logo exercer sobre eles, em esquema de luta, quase voluptuosa, essa capacidade de extinção libertadora», e terminar num monismo, «indiferenciado, embora ambíguo» (*ibi.*), em que a realidade desaparece. Esta regra é também a que, sob a máscara do Humanismo (2014, 298; 1998, 66), impregna a compreensão do próprio ser humano, cujo «lugar na escala ontológica» se converte em superioridade hierárquica, assente nos «esquemas de unicidade, de monopólio e de poder», quer «os resultados [desta contenda da mente humana com o real multimodo] se cifrem numa antropomorfização da natureza ou na naturalização da vida humana» (2014, 297; 1998, 65).

Vemos, pois, que o processo de racionalização e transformação do mundo se realizou no sentido contrário da primordial unidade da imediatez do viver, em que a racionalidade apreendia o real, «no qual ela se poderia maravilhar e com ele fraternalmente comungar» (2014, 262; 1998, 20-21). A ruptura da primitiva harmonia é, pois, devida não à racionalidade, que é inerente ao mundo no seu processo de edificação, mas à unilateralidade da via *intelectualista* do *homo theoreticus*, que se assenhoreou dos destinos da ciência e da sua capacidade técnica, estando esta «mais próxima dos comandos da mente que da racionalidade do mundo» (2014, 412)<sup>6</sup>.

Na caracteriologia deste processo histórico, em vez de recorrer às habituais categorias de aferição, elas próprias já impregnadas do sentido que a modernidade definiu, Cerqueira Gonçalves consegue mostrar, com mestria, como operacionalizar instrumentos de análise procedentes do mundo antigo e medieval, dando uma amplitude geo-histórica ao problema, que transcende a consideração da mera civilização ocidental, no seu progresso para a globalização, muito embora seja nesta que o fenómeno alcança mais clareza e impulso. Há, de facto, uma incorporação consciente da temporalidade na própria perspectiva de análise, que se revela, como já referi, essencialmente hermenêutica, o que se torna explícito em “Linguagem e Ecologia”:

«Se a fenomenologia não se contentou com os chamados factos científicos, mas procurou o sentido da realidade, a hermenêutica, nossa contemporânea, aliada muitas vezes, à fenomenologia, procurou esse sentido, tendo em consideração a dimensão temporal constitutiva deste. A interpretação do sentido, a que é essencial a sua orientação para o futuro, supõe a leitura

---

<sup>6</sup> Veja-se “Linguagem e Ecologia”, texto de 2008, integrado em *Itinerâncias de Escrita*, vol. III, pp. 408-429.



da densidade do passado e do presente. Essa leitura é um processo em constante exercício, levado a efeito em movimento de recorrência entre a tríplice fase temporal – futuro, passado e presente.» (2014, 414)

Esta linha de compreensão dá primazia, coerentemente, à abertura ontológica às possibilidades, que não ficam enclaustradas no passado, nem reduzidas aos vectores intelectualistas dominantes, nele enraizados. Na verdade, na exposição da culminação tecnocientífica do processo gnóstico-maniqueísta do Ocidente, hoje globalizado, Cerqueira Gonçalves considera que

«a tecnociência, não obstante a sua importância e a sua coerência com os traços estruturais da cultura ocidental, não é um resultado fatal e definitivo, dado que as opções de cultura, de onde partiu, não só poderiam ter sido outras como são susceptíveis de alteração no futuro, dado que a sua leitura hermenêutica constitui uma intervenção actual tanto sobre as opções originárias como sobre as acumuladas no decurso da história da cultura. (2014, 415)

A «intervenção» hermenêutica, ela mesma vector cultural fundamental, é «a actividade constitutiva do ser humano como [...] um hermeneuta lançado na actividade de tecedura do mundo, que realiza mediante o exercício de interpretação da realidade» (2014, 276; 1998, 36). Esta actividade não é tanto a do «técnico e do artífice, que trabalham com a [...] aparelhagem metodológica, a fim de realizarem [...] uma tarefa bem específica, previamente concebida», mas antes a do «artista e mesmo o artesão», que são «fundamentalmente hermeneutas, partindo da realidade dada, aliás já urdida pela cultura, interpretando-a e levando-a aos patamares máximos possíveis do seu sentido» (*ibi.*). Em consonância, pois, com o contributo da Filosofia hermenêutica<sup>7</sup> para a Ontologia, Cerqueira Gonçalves defende a importância do solo cultural da tradição no surgir das formas de vida e da sua projecção temporal, não só no

<sup>7</sup> Numa das passagens mais explicitamente dialogante deste texto, do qual estão ausentes referências directas a quaisquer pensadores, Cerqueira Gonçalves torna presente a corrente da Filosofia Hermenêutica, reivindicando a importância quer da distinção diltheyana entre explicação e compreensão, quer do contraste gadameriano entre a verdade hermenêutica e a verdade metódica para a consideração daquilo a que vai chamar a «aventura da construção do mundo», chave na sua concepção. O mundo surge, então, como resultante duma actividade de transformação (o modelo «oficina») e, ao mesmo tempo, de leitura (o modelo «livro»), que passando pelo homem, não se reduz ao humano. Veja-se 2014, 276-278; 1998, 36-37.

sentido do enraizamento no passado, mas essencialmente, na interpretação criativa do porvir. Esta última erige-se, pois, em factor de possível mudança de rumo, em elemento de recuperação da unidade integradora originária, pelo que a filosofia da história cerqueiriana, longe do fechamento numa concepção de tipo hegeliano, desemboca na possibilidade do *novum*, não num sentido de ruptura com a história, mas da recuperação da primitiva harmonia.

#### 4. O resgate da unidade perdida: a «dinâmica de unificação diferenciante»

Há sempre, na verdade, ao longo de todo o texto cerqueiriano, um laivo de esperança no reencaminhamento de todo este processo e na possibilidade de reavivar o que sempre acompanhou os vectores promotores da unilateralidade, pois esses outros movimentos, «não desaparecidos ainda,... aguardam porventura terreno propício para de novo se desenvolverem» (2014, 268; 1998, 25).

Quais são esses «movimentos»?

Para já, a actual crise ambiental pode servir de revulsivo para o que Heidegger chamou «o passo atrás»<sup>8</sup>: o distanciamento crítico ante o mundo tecnocientificamente edificado e a recuperação do sentido originário da relação homem-ser, unitário e aberto ao diverso, num encontro em plenitude. Heidegger descreve essa via como a da linguagem, mais concretamente, no seu poder poético<sup>9</sup>. Cerqueira Gonçalves, no seu *Louvor da Vida e da Morte*, indicia-a na *cultura*, se liberta da sua vassalagem ante a ciência<sup>10</sup>. Mas

<sup>8</sup> V. a conferência de Atenas, “A proveniência da Arte e a determinação do pensar” (1967): «O que é necessário é o passo atrás. Atrás em que direcção? Em direcção ao início [...] “Passo atrás” quer dizer: retroceder do pensar ante a civilização mundial, com distanciamento relativamente a ela, embora sem dela renegar, de maneira nenhuma, introduzindo-se no que houve de ficar impensado no início do pensar ocidental, muito embora não deixando, então, de ter sido nomeado e, portanto, predito ao nosso pensar.» (in HEIDEGGER, M.: *Denkerfahrten*, Frankfurt, Klostermann, 1983, 147; tradução on-line da autora: [http://www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athenaer\\_Vortrag-Pt-fin\[1\].pdf](http://www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athenaer_Vortrag-Pt-fin[1].pdf), p. 13-14).

<sup>9</sup> Em versão livre de Píndaro, Heidegger (1983, 149), termina a já citada conferência de Atenas com as seguintes palavras: «Muito para além no tempo que os feitos, é a palavra que determina a vida, se, com o favor das graças, a língua a extrai do fundo do coração que sente». Repare-se que é a carga afectiva da linguagem que determina a vida, o que nada tem que ver com a sua função apofântica.

<sup>10</sup> Noutros textos, nomeadamente em “Linguagem e Ecologia”, já acima referido, e em “Globalização e Ecologia” (*Itinerâncias*, III, 2014, 430-444), foca mais directamente o papel da linguagem e da educação, que são factores essenciais da simbolização e realização culturais.

a cultura terá de partir, então, de um outro impulso, alheio à racionalidade instrumentalizadora da mente ou intelecto.

Surge assim o *cerne da sua compreensão ontológica*: a ideia da *acção* vital, construtora de mundo (enquanto cultura<sup>11</sup>), em harmonia com a natureza, integradora da multiplicidade e da diferença, e criadora de laços. Este sentido da *acção* (2014, 287 ss; 1998, 53 ss) não arranca da capacidade intelectual, virtualmente técnica, nem tem lugar na esfera habitualmente caracterizada como ético-política<sup>12</sup>, surgindo da vida mesma:

«não parte apenas de uma determinação mental, mas sempre de uma realidade dinâmica dada, a força da qual impele para o seu desenvolvimento, em busca de um sentido, a acumular temporalmente» (2014, 290; 1998, 55).

Retomamos, pois, o alento do início: é a própria vida – «vida intrínseca» (*ibi.*) – que impulsiona ... *a ser*.

«A experiência da *acção* [...] conduz-nos, pelo seu próprio exercício, também ele fonte de racionalidade, a uma diferente visão do real que, contraposta à mundividência subjacente à natureza, à essência e aos géneros e às espécies, designamos de instância do ser». (2014, 292; 1998, 57).

É no exercício da *acção* – e não no de conhecer ou intervir, sabendo o que se pretende conseguir – que se dá, em toda a sua riqueza, a experiência *de ser*, que é «a experiência fundamental do ser humano» (*ibi.*):

<sup>11</sup> Mundo e cultura constituem conceitos entrosados e permeáveis, não sendo separáveis. Num texto de 1997, essa interpenetração aparece claramente, sob a forma de uma definição: «O que é a cultura? [...] Mais do que de cultura, deve falar-se de *mundo* da cultura. É [...] uma totalidade organizada, em constante e temporal processo de universalização, unificação e diferenciação. É neste processo que emerge o ser humano, aí aparecendo simultaneamente como protagonista e resultado. [...] O movimento constitutivo do mundo, que enforma a cultura, aponta para a universalização, unificação e diferenciação, cabendo particularmente ao homem protagonizar essas características do mundo. [...] No quadro da cultura, a racionalidade passa a marcar o homem, comparativamente com os outros factores culturais, pelo facto de ele desfrutar da capacidade de converter o ambiente – *Umwelt* – em mundo – *Welt* –, traduzindo este a amplitude universal, una e diferenciada.» (v. “A educação intelectual no horizonte da cultura”, in: *Itinerâncias*, III, 2014, 180).

<sup>12</sup> Veja-se a breve reflexão que aproxima, com toda a coerência, ética e técnica (2014, 290-292; 1998, 55-57), aliadas numa concepção antropocêntrica. É mais uma temática que, embora trabalhada de maneira independente, aproxima Cerqueira Gonçalves de Martin Heidegger, nomeadamente, na *Carta sobre o Humanismo*.

«É o exercício de manifestação, de desenvolvimento, de afirmação do valor da realidade, que solicita ao... ser humano, uma atitude de fidelidade a esse ímpeto de ser, e não apenas ao restrito perímetro da natureza humana; sendo uma experiência de irrecusável unidade, encerra também uma dinâmica de diferenciação ou, por outras palavras, é uma *dinâmica de unificação diferenciante*» (*ibi.*)

Esta dinâmica, que constitui o movimento ontológico, na aventura vital construtora de mundo, «atinge, simultaneamente, a totalidade e as diferenças» e determina-se «primeiramente, não em naturezas ou espécies, mas em singularidades, que são universalidades concretas» (2014, 295; 1998, 59), pelo que «não conduz ao esvaziamento da vida de cada ente» (2014, 295; 1998, 60). Não analisa Cerqueira Gonçalves aspectos concretos dessas singularidades. Não se trata, por exemplo, da existência, que implicaria, talvez, de acordo com o seu uso conceptual no século XX, um voltar a centrar-se no âmbito do humano<sup>13</sup>. É nesse sentido que aparece a crítica da noção de «ser-no-mundo»<sup>14</sup>, em ordem à superação da perspectiva antropológica que

<sup>13</sup> A referência à existência aparece, contudo, noutros muitos textos, sendo especialmente interessante, neste sentido, notar que predomina a inflexão ontológica sobre a propriamente «existencial» (antropológica). No texto de 2008, “Linguagem e Ecologia”, em que retoma, mais explicitamente em diálogo com a filosofia do século XX, a temática da construção simbólica do mundo e do lugar que nela ocupa o par conceptual tecnociência-ecologia, inicia a sua meditação, dizendo: «A existência humana desenvolve-se elaborando uma totalidade organizada a que chamamos mundo, que é não apenas expressão das constitutivas virtualidades antropológicas, mas também manifestação da vida de toda a realidade.» (in *Itinerâncias*, III, 2014, 408)

<sup>14</sup> Numa passagem claramente dirigida a Martin Heidegger, embora sem o mencionar explicitamente, Cerqueira Gonçalves critica a concepção de «ser-no-mundo», por considerar que exprime um «exercício do ser humano no processo de constituição do mundo», limitando o uso da expressão a um alcance meramente antropológico (2014, 293-294; 1998, 58). Ante esta concepção, já antepusera, uns capítulos atrás, a necessidade de «integrar a terra e o ser humano, [como] factores dinâmicos e estruturalmente articulados, no processo de construção do mundo» (2014, 271; 1998, 31). Independentemente do facto de o próprio Heidegger desenvolver, depois de *Ser e Tempo*, a questão da terra, como par conceptual de mundo, a partir de 1936 – em “A origem da Obra de Arte” – e, algo mais tarde, como um dos quatro vectores essenciais da compreensão do próprio ser, enquanto Quadrindade (*Geviert*), penso que, mesmo na obra de 1927 não se pode confinar a noção de «ser-no-mundo» à fenomenologia do ser «humano». Não é apenas o homem que «é» no mundo, mas tudo quanto há: de humano, de animal, de terreno e de cósmico, de cultural, de natural e de artificial. Mesmo que o animal, por si mesmo, só tenha um mundo-ambiente (*Umwelt*), ele faz parte do mundo compreendido. Enquanto produto da «compreensão do ser», o mundo é, portanto, a forma como tudo «ai» se manifesta, incluído o próprio homem enquanto «existência». A noção tem, pois, uma extensão mais universal, no meu entender, do que meramente antropológica. No entanto, enquanto resultado da compreensão explícita, verbalmente articulada, desse ente que «leva o ser no seu ser» ao ocupar-se de ser, o mundo é, de facto, correlato ontológico do ser humano, pelo que tem razão Cerqueira Gonçalves em notar que, na concepção criticada, os

parece encerrar. Uma única indicação nos é dada, para entender a orientação para essas «universalidades concretas» que não chegam a concretizar-se. É que a sua plena realização «exige uma *diferente organização da vida, de teor comunitário*, da qual façam parte as múltiplas diferenças da realidade» (2014, 302; 1998, 69). A acção comunitária – em contraste com o que é a sociedade e as suas funções estratificadas<sup>15</sup> – é, então, finalmente, o *escopo fazedor de cultura*, capaz de refundar uma odisseia ontológica, de que ainda estaríamos a tempo de participar.

No final desta leitura, de que se deixaram cair aspectos que o tempo contado não permite abordar, ficam-nos, no entanto, algumas perguntas. Como se poderia dar esta reconversão ou regeneração da acção humana, saltando para lá da engrenagem agora em funcionamento? Como a passagem do societal-ético-jurídico e técnico-político ao comunitário-ontológico? Não ficará o comunitário sempre reduzido ao «regional», ao reduto quase privativo de pequenos grupos, sem eficácia global? Ou talvez não haja sequer que esperar regeneração, propriamente dita, apenas nos restando contar com que esses redutos comunitários, fazedores de cultura, continuem a realizar-se na sua singular diversidade.

Ou, talvez, como em Heidegger, «já só um deus nos possa ainda salvar»... e, como em Heidegger, seja a «interpelação ambiental» a peripécia que abra a possibilidade desse salto<sup>16</sup>. Em qualquer caso, essa possibilidade não brota da

---

entes *não humanos* não participam na sua feitura e na sua forma, nada mais que utensiliariamente (*Zuhandene*) ou na qualidade de objectos (*Vorhandene*) – isto é, na perspectiva do *Dasein*.

<sup>15</sup> A diferenciação entre sociedade e comunidade, que Ferdinand Tönnies, em 1887, considerou como *Grundbegriffe* da Sociologia, serve aqui a Cerqueira Gonçalves para distinguir, numa abordagem ontológica, o tipo de acção que tem lugar a partir dum *status* social determinado e orientado para o cumprimento de fins pré-determinados e de funções pré-estabelecidas, ao serviço de interesses colectivos politicamente organizados, contrastando-a com a acção movida pelo estar em relação na proximidade com outros iguais, na vivência colectiva mas não excludente do singular, em que se manifestam as formas de vida de pequenas comunidades. Veja-se Tönnies, F.: *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffen der reinen Soziologie*, Darmstadt, WBg, 1935. Esta diferenciação não impede Cerqueira Gonçalves, noutros textos, de manejar um conceito de «sociedade» menos estrito, em que, de algum modo, incorpora a referência comunitária.

<sup>16</sup> São bem conhecidas as sentenças de Heidegger e de Hölderlin, que se ligam à compreensão da iminência do Perigo, que assalta a existência humana e, com ela, o ser de tudo quanto há, na época da tecnologia estendida à escala planetária. A ideia heideggeriana de que «já só um deus nos pode ainda salvar», que dá título à “Entrevista a Der Spiegel” (1966), responde à questão de «que podemos fazer?», mediante a asserção de que não bastam ao ser humano nem a sua inteligência nem a sua vontade, tecnicamente organizadas, para não só controlar, mas também modificar a situação do mundo, para que a crise ambiental alertou. Mas esta ideia, que já aparecia em “A pergunta pela

cultura científica, nem da actividade intelectual – para Cerqueira Gonçalves, ela reside no «amor» por todos os seres:

«Se o ser humano não amar os seres humanos, se ele não amar todos os seres, não se espere que alguma injunção jurídica e moral venha travar as rajadas de destruição». (2014, 303; 1998, 71).

É, pois, da afectividade positiva – não reduzida ao sentimental ou ao emotivo – que pode partir a poética do ser, e não propriamente da aplicação duma normatividade jurídica ou de ideais ético-políticos, sempre marcados pela racionalidade técnica, pelo poder hierarquizante e funcionalista do intelecto. A chave da «dinâmica de unificação diferenciante», fazedora de mundo, seria então a acção da racionalidade afectiva, que expressa o gosto de estarmos uns com os outros, humanos e não humanos, no habitar desta casa comum, que é o universo. Nesta esperança de um possível resgate ontológico, em que nós, humanos, nos vemos envolvidos com responsabilidade e angústia, só talvez o amor possa, então, constituir o apelo ao «emergir irrecusável do outro transcendente» (2014, 302; 1998, 70) – ao encontro, maravilhado, com a unidade multimoda do universo.

Do início vitalista à detecção do «pavor da aventura», no mundo extraviado da civilização técnica, a opção cerqueiriana pela Ontologia afirma-se ela própria como uma itinerância, que procura, à sua maneira hermenêutica, com toda a intencionalidade e com toda a força esperançada do verbo, não só fazer o seu caminho, mas sobretudo abrir um caminho à aventura de compreender, que é a aventura de ser neste mundo comum, em que somos activamente e estamos afectivamente.

---

técnica” (1949), encontrava aí um princípio de resposta, ao evocar a estrofe do hino “Patmos”, de Hölderlin: «Mas onde está o Perigo, cresce também o que salva». É a compreensão – e não o mero conhecer ou a ciência, tecnicamente prolongável –, sempre já de antemão densa de afecto, que cria a possibilidade da novidade.