



COMO VIVER JUNTOS ?

PRAXIS

**SOBRE ÉTICA ANIMAL
E AMBIENTAL**

ANA LEONOR
MORAIS SANTOS

ANDRÉ
BARATA

Título: Como viver juntos? Sobre ética animal e do ambiente

Org.: Ana Leonor Santos e André Barata

Praxis - Centro de Filosofia, Política e Cultura

www.praxis.ubi.pt

LusoSofia: Press

Coleção: Ta Pragmata

Direção: José António Domingues e Olivier Féron

Design: Cristina Lopes

Ilustrações: José Luís Nascimento e Vera Tavares

ISBN

978-989-654-833-9 (papel)

978-989-654-835-3 (pdf)

978-989-654-834-6 (epub)

Depósito Legal

502012/22

DOI

xxxxxxx

Tiragem: Print-on-demand

Universidade da Beira Interior

Rua Marquês D'Ávila e Bolama

6201-001 Covilhã. Portugal

www.ubi.pt

Covilhã, 2022

© 2022, Urbano Sidoncha, Olivier Feron e Idalina Sidoncha.

© 2022, Universidade da Beira Interior.



COMO VIVER JUNTOS ?

PRAXIS

**SOBRE ÉTICA ANIMAL
E AMBIENTAL**

**ANA LEONOR
MORAIS SANTOS**

**ANDRÉ
BARATA**

No mundo contemporâneo, a reflexão sobre ética animal tem encontrado motivos que lhe conferem uma centralidade incontornável. É cada vez mais subtil o conhecimento da vida psicológica dos animais e expressivo o reconhecimento da sua sciência, aspectos em contradição flagrante com a condição existencial que lhes é imposta pela industrialização da produção pecuária intensiva. Paralelamente, a sobrevivência planetária, pelo menos do planeta vivo tal como o conhecemos, torna não menos imperativa uma reflexão sobre ética do ambiente e sobre o sentido do convívio, da coexistência e do estar em relação. A proposta deste volume resulta de dois pequenos colóquios que, sem necessariamente unificarem ética animal e ética ambiental, promoveram aproximações mais ou menos tangentes, na busca das respostas que urgem sobre uma coexistência alargada no e com o planeta Terra. Respostas abertas, até por método, cruzando e indisciplinando fronteiras entre filosofia e outros domínios de conhecimento, também outros saberes, e outras abordagens ao saber, a reconstituir. E assim, encontrar-se-ão neste conjunto de ensaios caminhos comuns, mais ou menos holísticos, de enfrentamento dos desafios do bem-estar animal e da viabilidade deste nosso planeta, como comunidade alargada a incluir no sujeito e na resposta à pergunta barthiana “Como viver juntos?”

O livro é composto por oito reflexões na forma de ensaio, de investigadores que se reuniram na Universidade da Beira Interior nas Primaveras de 2021 e 2022, no âmbito das actividades do Grupo de Trabalho em Ética do Praxis – Centro de Filosofia, Política e Cultura. Estão dispostos por ordem alfabética do nome dos autores e seguem, ou não, o Acordo Ortográfico de acordo com a sua opção.

Acompanham as páginas do volume ilustrações de José Luís Nascimento e Vera Tavares, e fotografias do carvalho, oferta das ADC – Águas da Covilhã, plantado no final do primeiro encontro, nos jardins da Reitoria da Universidade da Beira Interior.





Quando a ecologia e o feminismo se encontram: rompendo com o dualismo, a opressão e a dominação

Ana Leonor Morais Santos¹

A afirmação de uma estreita conexão entre mulheres e natureza serviu maioritariamente, na cultura ocidental, para inferiorizar as mulheres e menorizar a natureza. Inferiorizar as mulheres relativamente aos homens, e menorizar a natureza face ao humano e à cultura. Na base desta percepção do mundo encontram-se uma ontologia e uma antropologia dualistas, que sustentam práticas de opressão e de dominação, cujas intersecções são particularmente evidenciadas por via do ecofeminismo.

1. Professora do Departamento de Comunicação, Filosofia e Política da Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior, e investigadora do Praxis – Centro de Filosofia, Política e Cultura.

A remissão ao ecofeminismo, no singular, não significa esquecer a existência plural de ecologias e de feminismos, de que resulta uma significativa diversidade de ecofeminismos. Pretende-se, sim, designar a intersecção de diagnósticos e reivindicações ecológicos e feministas, e acompanhar resultados desse encontro, cuja direcionalidade está, de certo modo, reflectida neste texto, uma vez que não é irrelevante que o seu ponto de origem tenha sido a ecologia e que o feminismo tenha sido a extremidade do vector (embora tal constitua uma inversão na ordem que levou Françoise d'Eaubonne à criação do termo *eco-feminismo*). Porém, e para lá do ponto de partida, que pode ditar um ângulo de abordagem ecológico ou feminista, desta junção conceptual e teórica decorrem consequências práticas, de ordem ética, política, humanista e planetária. A necessidade de um ecofeminismo (a expressão surge pela primeira vez hifenizada, para posteriormente se assumir a fusão gráfica, correlato de uma intersecção que não se esgota em justaposições), corresponde à necessidade de um encontro que integre duas lutas, a do feminismo e a da ecologia, em ordem à instauração de um novo humanismo. Este consubstancia-se num projecto de uma sociedade pós-industrial e igualitária, constitutivo de um paradigma mais abrangente, no qual o desenlace dos dualismos culmina no respeito pelos lugares consagrado por uma espiritualidade materialista.

— I

Que a cultura ocidental encara a relação humano/natureza de forma dualista é quase um truísmo; que esse dualismo explica em grande medida o modo como a natureza é tratada, promovendo a auto-exclusão humana do âmbito da natureza, e

agravando a crise ambiental, deveria sê-lo. No dualismo está pressuposto um certo entendimento da razão, percebida como elemento diferenciador do humano, e condição de possibilidade de dominação, desenvolvimento e progresso.

Sem a pretensão de exaustividade, elencar elementos constituintes da estrutura dualista do pensamento ocidental dá-nos uma percepção imediata da sua extensividade: cultura/natureza; razão/natureza; macho/fêmea; mente/corpo; razão/matéria; racionalidade/animalidade; razão/emoção; mente ou espírito/natureza; liberdade/necessidade; universal/particular; humano/natureza; civilizado/primitivo; produção/reprodução; público/privado; sujeito/objecto; eu/outro (Plumwood, 1993: 43).

Desta lista fazem parte dualismos antigos, como razão/natureza, e outros característicos da Modernidade e da consciência pós-iluminista, como sujeito/objecto, mas há um entendimento comum acerca do segundo elemento, na maioria destes pares: trata-se do “outro” da dicotomia, pensado como falta, carência, negatividade, e associado à natureza, mesmo quando não é esta a ser nomeada; é o que acontece com *fêmea*; *animalidade*; *emoção*; *necessidade*; *primitivo*; *reprodução*. Também por isso, os diferentes pares estão relacionados entre si, constituindo assunções ou postulados ligados uns aos outros, de modo mais ou menos implícito, e configurando uma espécie de substrato cultural. Por exemplo, o postulado de que todos e apenas os humanos possuem cultura transforma o par cultura/natureza em humano/natureza; da mesma forma, a assunção de que a esfera da razão é masculina liga-se ao par mente/corpo, e este ao par macho/fêmea, o que, no caso do ser humano, se expressa na ideia de que o homem é mental e a mulher emotiva (Plumwood, 1993: 45).

Ainda que estas dicotomias e as relações entre si tenham sido reforçadas na Modernidade, as suas raízes são profundas na história do pensamento ocidental. Recuemos a Aristóteles:

[...] um ser vivo é composto pela alma e pelo corpo; o primeiro é o governante por natureza, o segundo o governado. (...) Devemos (...) considerar aquele indivíduo que tem as melhores disposições, tanto de alma como de corpo, no qual isto é evidente; porque nos indivíduos que têm uma índole perversa, tem-se a impressão de que é o corpo a governar a alma [...]. Dizemos, pois, que é no ser vivo que primeiro encontramos a autoridade de um senhor ou de um governante. A alma governa o corpo com autoridade de senhor, enquanto a inteligência exerce uma autoridade política ou régia sobre o apetite. Nestes casos é evidente que é não só natural como também benéfico para o corpo ser governado pela alma, tal como a parte afectiva pela inteligência e pela parte que possui a razão; já a paridade entre as duas partes ou a inversão dos papéis seria prejudicial em todos os casos. E, mais uma vez, acontece o mesmo no que diz respeito ao homem e aos outros animais: os animais domésticos são melhores do que selvagens, e é melhor serem dominados pelos homens, já que assim obtêm a respectiva segurança. Por outro lado, a relação entre o homem e a mulher consiste no facto de que, por natureza, um é superior e a outra inferior, um, governante, outra, governada. (Aristóteles, *Política*, I, 5, 1254a35 – 1254b10)

Esta passagem mostra-nos a permanência milenar não apenas dos dualismos nela definidos, como dos pressupostos que os acompanham, mormente de um dos mais importantes, ainda

que não sua condição suficiente: a hierarquização. Nesse sentido, considera-se que “um dualismo é mais do que uma relação de dicotomia, diferença, ou não-identidade, e mais do que uma simples relação hierárquica.” (Plumwood, 1993: 47) Define-se como “uma intensa, estabelecida e desenvolvida expressão cultural” de uma relação hierárquica que não é vista nem como aberta à alteração, nem como contingente, e que constrói conceitos e identidades que tornam a igualdade e a mutualidade “literalmente impensáveis”. Um dualismo estabelece uma “relação de separação e dominação inscrita e naturalizada na cultura, e caracterizada pela exclusão radical, distância e oposição entre ordens, construídas sistematicamente como mais alta e mais baixa, inferior e superior, governante e governado” (Plumwood, 1993: 47-48) Trata-se, portanto, de uma hierarquia que trata as partes não apenas como diferentes, mas como pertencentes a ordens radicalmente diferentes, numa hiper-separação que visa a diferenciação face ao outro não como simplesmente distintiva, mas como excludente, porque o outro não é reconhecido apenas como diferente, é colocado como inferior. Ora, este posicionamento dificulta a empatia, a compaixão e o reconhecimento do outro como sujeito de necessidades e de desejos, o que, por sua vez, facilita a coisificação e a instrumentalização, bem como a rejeição da continuidade e da independência, o que redundará na apropriação do dominado por o que domina.

Geram-se, assim, duas perspectivas aparentemente antagônicas, mas que se reúnem neste modelo dualista: por um lado, a maximização da distância entre esferas dualizadas impede uma perspectiva de continuidade ou de contiguidade; por outro lado, o não reconhecimento do outro na sua independência, porquanto é aquele que *não tem*, que *não é*, de acordo com uma concepção que

privilegia as qualidades consideradas desejáveis pelo lado dominante, leva à incorporação de um “outro” pensado e tratado por relação aos desejos do “eu”. Assim acontece que a exclusão radical e a incorporação tenham como corolário a instrumentalização. O que pertence à ordem considerada inferior é colocado como recurso, numa relação de utilidade; um meio ao serviço dos fins de uma ordem proclamada superior. E assim se pretende legitimar a dominação e a opressão.

— II

Sob o conceito de “colonização do dominador”, Val Plumwood descreve “um legado, uma forma de cultura, uma forma de racionalidade, uma estrutura da identidade e do relacionamento que, através da apropriação da cultura, veio a moldar-nos a todos.” (Plumwood, 1993: 190) Os seus traços característicos são claros: uma razão dominadora; a desanimalização do humano que domina; uma hierarquia hiperbolizada que domina.

A dominação revela-se sempre como negação: negam-se a dependência da e a relação com a natureza, e nega-se igualmente a independência do que é dominado. O mesmo se repete na opressão, que constitui uma forma de dominação exercida sobre seres com capacidades cognitivas ou senciência. Com base nesta distinção conceptual, podemos referir-nos à dominação de mulheres, animais não-humanos e natureza, e à opressão de mulheres, de minorias e de animais não-humanos. Françoise d'Eaubonne, que utiliza o termo *exploração* para se referir à natureza, e *opressão* para se referir às mulheres, define este conceito como “repressão interiorizada” (d'Eaubonne, 2020: 61), sublinhando que essa interiorização é muitas vezes assumida pelas próprias mulheres.

Com raras exceções, a opressão sexual diz respeito a todas as mulheres, na medida em que concerne à identificação de um destino primordial com um papel sexual e, na maioria dos casos, com obrigações secundárias que são um incómodo, um fardo, uma frustração ou uma degradação.

Na compreensão do conceito de opressão descortina-se o seu lado de fenómeno não datado. Nas palavras de Françoise d'Eaubonne, quando a repressão se mantém num *status quo* mais ou menos invisível, quando diz respeito mais aos costumes do que às leis, pode-se baptizá-la de opressão. Não basta, pois, que as leis tenham mudado para concluir que a opressão terminou, tanto mais que, se o combate ao sexismo parte de um factor sexual, tem de atender a múltiplos desdobramentos, designadamente erótico, económico e político, três esferas em que a opressão se concretiza.

Observando o que há de comum a todos os fenómenos de opressão e de dominação, que encontramos vertidos no sexismo e no especismo, e também no racismo, no heterossexismo e etnocentrismo – exemplos do que Karren Warren designa como “-ismos de dominação” –, reconhecemos características já antes identificadas: o *valor dualista*, que opõe e exclui os elementos da disjunção – homem *versus* mulher, cultura *versus* natureza –, e que colocamos como centro deste círculo cultural, a partir do qual irradiam todos os outros valores, pressupostos, crenças e atitudes; o *valor hierárquico*, que coloca o homem acima da mulher e a cultura acima da natureza, por contraste com o que poderia ser uma simples constatação ou uma valorização positiva da diversidade, impedidas pela percepção do “outro” como carência; o *poder* e o *privilégio*, com a consideração de que aquele que está “acima”

é detentor de poder e de privilégios face ao que está “abaixo; a *lógica da dominação*, ou seja, a premissa de que hierarquia justifica subordinação (Warren, 1990, 2000).

Na exposição que Val Plumwood apresenta de estádios de dominação, aos três primeiros, eminentemente relacionados com a natureza, a saber, (i) justificação e preparação, (ii) invasão e anexação, (iii) instrumentalização e apropriação, junta-se um quarto estádio, de “devoração do outro”, culminar do processo de instrumentalização. Neste, as alternativas admitidas são incorporação ou eliminação. Apenas se concede permissão para existir aos que não oferecem resistência (Plumwood, 1993: 192). Este é também o estádio em que a razão domina a economia, em que a urgência e o lucro se sobrepõem aos ritmos da natureza e dos humanos. Num mundo totalmente instrumentalizado, a destruição da ecoesfera e da socioesfera caminham a par. É, portanto, sobre a racionalidade dominante na cultura ocidental, incapaz de reconhecer a dependência humana da natureza e de com ela lidar, que se erigem paradigmas de progresso e de desenvolvimento incompatíveis com uma coexistência de não-instrumentalização.

Note-se que o elemento desta racionalidade dominante que se afigura decisivo para a relação de instrumentalização não é tanto uma suposta identidade masculina da razão, mas uma múltipla e complexa identidade cultural de domínio, expressa no âmbito das classes sociais, de conflitos raciais e das questões de género (Plumwood, 1993: 5). É também por isso que se sublinha a relação do dualismo com a racionalidade dominante, porque a crítica às formas dominantes da razão não implica rejeitar todas as formas de razão. Supõe, sim, abandonar o dualismo que as sustenta, nas já apontadas múltiplas expressões.

Uma das formas de viabilizar esse abandono é através da *reconstrução relacional do conceito de diferença*, em termos não-hierárquicos, o que Val Plumwood propõe que se realize com base nos seguintes pilares: (i) reconhecimento do *background* e da dependência relativamente ao mesmo. As ciências da vida e as neurociências podem ter um papel importante âmbito. Quando Luc Ferry afirma que a interpretação que designa como “minimal” do projecto de revelar os fundamentos naturais da ética – “o biólogo queria “apenas” dizer que não pensamos nem julgamos... sem cérebro” (Comte-Sponville e Ferry, 1998: 73) não tem quase interesse, está a desvalorizar as implicações desta afirmação, que são extensíveis à nossa relação com a natureza. Mesmo do ponto de vista ético, a dissociação dicéfala do ser e do dever-ser não serve uma ética que se pretenda ajustada ao humano, no que acompanhamos Jean-Pierre Changeux ao declarar: “é hoje mais do que nunca necessário reafirmar a distinção cara a David Hume entre “o que é”, o conhecimento científico, e “o que deve ser”, a elaboração de normas morais. Não é menos indispensável ter acesso a “o que é” para decidir “o que deve ser”. (Changeux, 1993: 8-9) Na verdade, o simples reconhecimento do *background* humano seria suficiente, se levado a sério, para uma alteração do paradigma dominante; (ii) afirmação da continuidade, que pode ser assumida em diferentes registos, desde o espiritual ao científico. No caso da ciência, Henri Atlan coloca-o explicitamente na afirmação de que “a biologia e as neurociências revelam uma continuidade entre o não-vivo e o vivo, entre o mundo sem consciência e o mundo da consciência humana.” (Atlan, 2004:12) Também António Damásio, com a sua teoria da construção de uma mente consciente e do eu autobiográfico, suporta a ideia de continuidade ao

defender, por exemplo, que “de um ponto de vista evolutivo, os processos do eu apenas começaram a ter lugar *depois* de as mentes e a vigilância terem sido estabelecidas como operações cerebrais.” (Damásio, 2010: 228); (iii) redescoberta de uma linguagem e da história do que é colocado como inferior, reclamando uma fonte da identidade positiva e independente, e abandonando o registro da negação, da falta e da carência; (iv) reconhecimento do outro como centro de valor, um ser cujos fins e cujas necessidades são independentes e devem ser respeitados. A fórmula do imperativo kantiano que nos ordena que tratemos a humanidade como fim e nunca simplesmente como meio tem de ser alargada. Kant conecta a dignidade da pessoa com a sua autonomia, cuja fonte é a razão, e voltamos, assim, ao imbricamento entre razão e dualismo. Um certo entendimento de razão, como referimos antes: aquele que a coloca em auto-centramento, fechada em si mesma, e que, por isso, está ligada à crise ecológica, pela autoria de narrativas de domínio. Nesse sentido, “a crise ecológica que enfrentamos é simultaneamente uma crise da cultura dominante e uma crise da razão, ou antes, uma crise da cultura da razão ou do que a cultura global dominante fez da razão.” (Plumwood, 2002: 5) Porém, se a razão foi usada como instrumento de opressão e dominação, pode ser recuperada enquanto ferramenta de libertação; e se a racionalidade hegemónica se traduz numa mente cultural incapaz de se reconhecer como – e de se adaptar devidamente ao seu – “corpo” material, há uma razão ecológica que pode ser colocada ao serviço do resgate da matéria, e da alteração do paradigma dominante e dominador, desde que em sintonia com outras dimensões da existência.

— III

A inadequação de uma estrita racionalidade ecológica, que não reconfigura os paradigmas dualistas, opressivos e dominadores, é retratada no cenário, imaginado por Val Plumwood, de uma Eco-República, que reproduzimos: imagine-se uma futura versão ecológica e global da maior utopia racionalista, a de Platão, designada Eco-República. O líder, um militar cientista, notável pela sua racionalidade e brilhante no seu conhecimento científico, estabelece uma ordem de Eco-guardiães, composta por decisores científicos hiper-rationais e desapaixonados. As suas competências em decisões ecológicas são utilizadas em várias províncias nacionais, para lidar com os problemas ecológicos resultantes do capitalismo global. O grupo inicial de eco-guardiães clona-se a si mesmo, educando desde a infância aqueles que irão substituí-los, e evitando misturar-se com o resto da população, de modo a não comprometerem o seu julgamento, que muitas vezes tem de ser duro e punitivo. Levam uma vida austera, colocando sempre a sobrevivência da espécie e a saúde do planeta antes de qualquer desejo humano. Imagine-se, ainda, que esta Eco-República é criada depois de um trabalho conjunto entre cientistas e economistas, em 2099. Inicialmente, os eco-guardiães mantinham a sua missão de coordenação global, impondo à população comportamentos conformes com os éditos eco-rationais. Mas, com o passar do tempo, os problemas ecológicos e humanos proliferam no que resta da economia de mercado global, e os lugares degradados multiplicam-se, formando grandes manchas ocupadas por doenças e pessoas esquecidas. Os eco-guardiães confinam-se a si mesmos nos lugares planetários cientificamente protegidos e não

parecem importar-se com o que acontece fora da sua bioesfera. O resto da população sabe que as coisas estão muito mal, mas está incapacitada para fazer alguma coisa, pelas privações material, educativa e espiritual a que foi submetido. Ainda assim, algumas pessoas têm ideias sobre o que poderia ser feito. Contudo, a competência da decisão foi monopolizada pela elite dos eco-guardiães, e o seu questionamento é punível com longas penas de prisão ou mesmo a morte. Apesar disso, alguns arriscam fazer chegar os seus conhecimentos e as suas ideias aos decisores. Se as estruturas sociais forem tão monológicas e autoritárias que as artérias de comunicação e as mudanças estão verdadeiramente bloqueadas, terão pouca possibilidade de sobreviver, a não ser que sejam expulsos da oligarquia e se transformem nos seus próprios decisores (Plumwood, 2002: 62-65).

O que o cenário distópico da Eco-República ilustra é o que pode acontecer quando não se desenvolve uma cultura de reflexão e comunicação. Os ajustes ecológicos deixam de ser feitos se não há ligação às esferas sociais e a outras formas de correcção ou ajustes, como a justiça. Uma elite política e científica, nas circunstâncias apresentadas, perde a capacidade de se interessar por o que está a acontecer em comunidades ligadas à natureza e de ouvir os seus habitantes. Estes, que são quem mais sofre com a crise ambiental, não têm voz, enquanto aqueles para quem o impacto é remoto, ou mesmo que beneficiam do que é ecologicamente irracional, têm grande influência nas decisões tomadas num contexto de capitalismo global. Assim se compreende que explorar “a crise ecológica da razão” signifique reconhecer que a crise ecológica é fruto da razão, coloca a razão em crise, e mostra que uma apropriação acrítica da razão deve ser reconfigurada.

— IV

O encontro entre ecologia e feminismo perspectiva-se como pertinente na visada mudança de paradigma cultural. Contribuindo, desde a década de 1970, quer para o activismo feminista e ecológico, quer para a teorização dos elos entre a opressão das mulheres e a dominação da natureza (Plumwood, 1993: 1), o ecofeminismo estabelece desde o início a necessidade de uma estrutura comum e integrada de crítica a ambas as práticas. Tal necessidade é evidente no título *Le féminisme ou la mort*, texto no qual Françoise d'Eaubonne apresenta uma espécie de manifesto para uma sociedade ecofeminista, analisando a catástrofe ecológica em termos de género. Não se trata de uma mera justaposição do feminismo e da ecologia, mas uma análise de um sistema que urge mudar, e que coloca as minorias e os explorados no seu centro. A premissa de que se parte é a de que o patriarcado conduziu à dominação das mulheres e à destruição do ambiente, e a conclusão a que se chega é a de condenação à morte “de todo o planeta e da sua espécie humana, se o feminismo, libertando a mulher, não liberta a humanidade inteira, a saber, não arranca o mundo do homem de hoje para o passar para a humanidade de amanhã.” (d'Eaubonne, 2020: 41) A luta feminista é, assim, colocada como luta por todos, com a particularidade de ser a luta de uma maioria subjugada ao poder de uma minoria, para se libertar da opressão.

Do mesmo modo que a relação com as mulheres é uma relação de poder, na base dos problemas ecológicos estão estruturas de um certo poder, o da cultura masculina. Por isso se considera que “a questão da relação entre os sexos [é uma] questão

humanista e [uma] questão ecológica” (d’Eaubonne, 2020: 308). O ecofeminismo apresenta-se, então, como base de uma prática política, comum e cooperativa, para os movimentos de libertação.

Não devemos deixar de ressaltar que a generalização do patriarcado como origem da crise ecológica, a par da associação da mulher à natureza como causa absoluta da opressão das mulheres, está comprometida com a assunção implícita de que a cultura ocidental é a cultura humana (Plumwood, 1993: 11). Ora, há exemplos de culturas em que a natureza é domínio dos homens, culturas que não sustentam, portanto, uma conexão entre as mulheres e a natureza, e nas quais aquelas se encontram igualmente em posições subalternas, na medida em que são assumidas dicotomias de gênero. Porém, se mantivermos a referência ao pensamento ocidental, a associação da mulher à natureza mantém o seu valor explicativo no que concerne à opressão das mulheres no Ocidente, da mesma forma que a dissociação face à natureza nesse mesmo contexto cultural explica a dominação exercida sobre a mesma. Onde a referida pertinência do encontro, numa abordagem que se assume como ético-política, de intersecções entre a opressão das mulheres e a dominação da natureza, que explora essas conexões e oferece soluções comuns.

O ecofeminismo apresenta-se, assim, como um projecto integrativo a vários níveis. Em primeiro lugar, a afirmação simultânea da continuidade e da diferença entre humano e natureza permite contrapor ao dualismo uma perspectiva que aproxima, sem assimilar e sem instrumentalizar, estabelecendo um modelo de relação que tem como base a conexão e o respeito. Em segundo lugar, a dimensão integrativa é também visível na defesa de que a pertença à natureza e à cultura é independente do gênero.

Isto significa que a conexão entre mulher e natureza tem um sentido particular: aquele que tem em consideração a situação histórica e social das mulheres, cujas vidas foram vividas ao longo dos séculos de formas em que a oposição à natureza é menos directa, e em que qualidades de cuidado e empatia são fomentadas. Por isso, um posicionamento ecológico feminista pode e deve privilegiar algumas das experiências e práticas das mulheres (Plumwood, 1993: 35).

Insistindo no projecto integrativo insiste-se igualmente na ideia de que as mulheres devem ser tratadas como tão plenamente humanas e fazendo parte da cultura quanto os homens. Tal observação pode parecer despicienda; porém, considerando a ideia de razão como definidora da identidade humana e da cultura, e a assunção de que é um atributo mais masculino do que feminino, a insistência torna-se necessária. Também aqui se percebe a importância de construir uma cultura com estratégias e conceitos alternativos às estruturas dualistas, e ao racionalismo opressivo e dominador. Além de racionais, somos seres emocionais, éticos e ecológicos. Repensar o papel e o valor da razão é um dos eixos da engrenagem da mudança de paradigma. O outro, re-situar os humanos em termos ecológicos e os não-humanos em termos éticos, associando razão e emoção.

— V

Podendo ser conduzida a partir de diferentes abordagens, a tarefa de re-situar humanos e não-humanos adquire um significado particular no contexto da espiritualidade materialista, numa oposição marcada aos dualismos que se pretende combater.

A ligação entre o ecofeminismo e a espiritualidade não é incomum. Em alguns casos, a espiritualidade é mesmo colocada como a resposta aos problemas da relação entre humanos e natureza. Contudo, as ambiguidades e as potencialidades desta resposta, na sua generalidade, podem contribuir tanto para melhorar como para agravar essa relação. Os dualismos razão/natureza ou mente/corpo, por exemplo, não são estranhos a certas formas de espiritualidade, como não o são em certas teorias éticas. Onde a importância de sublinhar a necessidade de um compromisso da espiritualidade com a ética e com a política (Plumwood, 2002: 218). A pergunta será, então, como pode a espiritualidade contribuir para a teorização ética e política das relações no planeta Terra, sem esquecer a dimensão da acção. A proposta de uma “espiritualidade do lugar”, que resgate a própria matéria, em contraste com os dualismos reducionistas, e com o antropocentrismo e a supremacia da razão, pretende responder à pergunta. Perante o dualismo espírito/matéria, que desvaloriza o segundo elemento da dicotomia e associa a ideia de uma essência humana a uma razão “desencarnada”, a resposta deverá ser de afirmação de mais materialismo, no sentido de consciencialização de que somos matéria num universo também ele material.

É certo que continuamos a falar de espírito e de matéria, quando o conceito de espiritualidade material pretende ressaltar a fusão de ambos, a ideia de que o espírito não é uma dimensão hiper-separada, mas antes um modo de organização dos corpos. Os limites da linguagem não ajudam a desenlaçar as dicotomias. Consideremos, porém, as culturas indígenas, que integram na espiritualidade todos os elementos do universo, físicos e não-físicos. Ser espiritual, neste sentido, significa reconhecer, honrar e esses

elementos, o que é incompatível com a perspectiva dos lugares como propriedades privadas, logo, transacionáveis. Na perspectiva da espiritualidade materialista, a vida na Terra é valorizada, afirma-se a continuidade com os outros seres, o parentesco, a sua subjectividade e até mesmo agentividade. Presta-se atenção às vozes ancestrais dos lugares, instituindo uma ética interespécies, que rejeita o antropocentrismo e o especismo, e assume a incomensurabilidade entre seres, o que significa que não podem ser classificados nem como iguais nem segundo hierarquias.

Esta visão ética do mundo inclui uma postura de abertura em relação aos outros que não humanos como sujeitos de narrativas. Permanecendo fechados nos estereótipos de que são regidos por mecanismos não-intencionais, desprovidos de desejos e de projectos, seremos incapazes de neles reconhecer a esfera da intencionalidade, mesmo que disso haja evidências. Não se trata de erigir a intencionalidade como critério de valor moral. O que se procura é a abertura para a potencial intencionalidade do não-humano. Numa ética interespécies dialógica e não-antropocêntrica, a intencionalidade é dissociada do especificamente humano, num enquadramento de “panpsiquismo intencional”, segundo o qual as qualidades da mente existem de forma generalizada, e não estão circunscritas à vida humana. É a própria heterogeneidade da mente que é afirmada, e reforçada a incomensurabilidade dos seres, num projecto disruptivo face ao dualismo humano/natureza (Plumwood, 2002: 180).

O panpsiquismo aqui proposto constitui a base de novas formas de experiência comunicacional na ecosfera, estranhas à cultura ocidental, no âmbito das quais se apresentam “virtudes comunicativas”: reconhecer a continuidade com o não-humano,

em oposição ao dualismo humano/natureza; reconstruir a ideia de humano integrando a animalidade e descentrando a racionalidade; admitir a diferença na sua positividade, e não como carência, abandonando classificações hierárquicas; descentrar o contraste humano/natureza, permitindo uma ética interespecies mais inclusiva; estar aberto para perceber os seres não-humanos como seres potencialmente intencionais e comunicativos; ouvir os outros; convidar activamente para comunicações interactivas; atender à complexidade dos outros seres, para lá do que deles conhecemos (Plumwood, 2002: 194).

A reconfiguração cultural aqui preconizada representa uma libertação simultaneamente da natureza e da cultura. Na verdade, trata-se de um único movimento de libertação, que apenas será concretizado na intersecção do que urge deixar de perceber como dualidade, no seguimento do que já se encontra em Françoise d'Eaubonne, para quem a solução para os problemas gerados por séculos de civilização masculina planetária, hiper-exploradora e destruidora dos recursos, não passava por transpor o poder dos homens para as mulheres, mas por ultrapassar as lógicas de poder:

“[...] com uma sociedade enfim no feminino, que será o não-poder (e não o poder-às-mulheres), será provado que nenhuma outra categoria humana poderia ter realizado a revolução ecológica; porque nenhuma outra estava tão directamente interessada a todos os níveis. [...] e o ser humano será enfim tratado primeiro como pessoa, e não antes de mais como macho ou fêmea.

“E o planeta tornado feminino reverdeceria para todos.”
(d'Eaubonne, 2020: 318-319)

A tarefa de desenlançar estratificações e igualar seres na consideração que lhes é devida implica re-significar categorias estruturantes da ontologia, da ética e da política. Esta visão holística do mundo, como contraposição aos dualismos sedimentados, e uma praxis conforme a essa visão consubstanciam-se como resposta proporcionada por um encontro entre uma ecologia profunda e um feminismo dirigido a tod@s, rumo ao desejado reverdecimento.

Referências bibliográficas

- ATLAN, Henri. *Será a ciência inumana? Ensaio sobre a livre necessidade*, trad. Isabel Andrade. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- CHANGEUX, Jean-Pierre (ed.). *Fondements naturels de l'éthique*. Paris: Odile Jacob, 1993.
- COMTE-SPONVILLE, André & FERRY, Luc. *La sagesse des modernes. Dix questions por notre temps*. Paris: Éditions Robert Laffont, 1998.
- DAMÁSIO, António. *O livro da consciência. A construção do cérebro consciente*, trad. Luís Oliveira Santos. Lisboa: Temas e Debates, 2010.
- D'EAUBONNE, Françoise. *Écologie et féminisme. Révolution ou mutation?* Paris: Libre & Solidaire, 2018.
- D'EAUBONNE, Françoise. *Le féminisme ou la mort*. Paris: Le passager clandestin, 2020.
- PLUMWOOD, Val. *Feminism and the mastery of nature*. London and New York: Routledge, 1993.
- PLUMWOOD, Val. *Environmental culture. The ecological crisis of reason*. London and New York: Routledge, 2002.

WARREN, Karen. The Power and the Promise of Ecological Feminism. In *Environmental Ethics*, 12(2), 1990, pp. 125–146.

WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000.

O tempo que nos é comum aos animais em Béla Tarr

André Barata¹

1 — Disjuntiva exclusiva

A presença dos animais no cinema de Béla Tarr suscita reflexão, por vezes perplexidade e mesmo controvérsia. A propósito desta presença, escreve Jacques Rancière, no livro que dedicou ao trabalho do realizador húngaro:

Desde *Condenação/Danação* que o animal habita o universo de Béla Tarr como a figura em que o humano atinge o seu limite: cães, a beberem nas poças de água, com os quais Karrer acabaria a ladrar; vacas liquidadas pela comunidade, cavalos escapados dos matadouros, e gato martirizado por Estike, em *O Tango de Satanás*; baleia monstruosa em *As Harmonias de Werckmeister* (...).²

1. Investigador do Praxis – Centro de Filosofia, Política e Cultura; professor associado da Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior.

2. Rancière, 2013.

Esta síntese de Rancière – *o animal como a figura em que o humano atinge o seu limite* – exprime uma aproximação do humano ao animal não porque, por aí, necessariamente se mostrasse um lado animalesco do humano, com o que isso tem de aparentemente básico, instintivo e reactivo, mas porque o limite significado nessa aproximação animal é o lugar onde a condição humana encontra a crise, que convoca como a um chão comum a que tem de se regressar e de que não pode abstrair-se enquanto persistir a crise, podendo estar em causa a sobrevivência, a vida e a morte, mas também todas as outras circunstâncias em que sucede ou pode suceder a crise de sentido, e que corporificam a chamada à comparência.

Emulando um pensamento célebre de Wittgenstein – «os limites da minha linguagem são os limites do meu mundo» –, podemos dizer que é nos limites do humano que se proporciona significado ao humano, limites concebidos e experimentados através das humanidades. O humano define-se na experiência da periferia da sua humanidade e as humanidades são bem a história dessa periferia que nos constitui para nós próprios. O que Béla Tarr vem acrescentar a esta história dos limites humanos é corrigir-lhe um desvio, trazendo de volta ao humano o longe estranho em que se transformou o ser animal que nos é comum aos animais. Em face do que é ser humanamente, aqueles animais particulares que comparecem nos filmes de Tarr como figura do humano levado ao limite que o põe em questão.

Por outras palavras, se o animal é a figura em que o humano atinge o seu limite, então é ainda a figura em que o humano encara a sua contingente apreensão. E o acento que interessa fazer não é o do caminho de pensamento que põe e pensa o

animal à luz do humano, mas aquele que o põe num lugar em que é figura-limite do humano, perturbando diferenças estabelecidas e descobrindo, por um movimento de contágios, o fundo comum. Fazendo um paralelismo, como se pôde desnaturalizar a diferença de género para lhe descobrir a rigidez e o artifício e libertar a potência reprimida, também se deve poder desnaturalizar esta diferença antiga, e desde antigamente forçada, entre o humano e o animal para reencontrar uma vida comum ocultada.

Naquele limite crítico do humano de que o animal é figura, os habitantes do mundo em volta das personagens dos filmes de Béla Tarr ganham tanta presença quanto se esfarelam diferenças conceptuais e se reencontra um comum. É uma aproximação do animal ao humano, mas não por uma humanização do animal, que fizesse de animais de companhia caricaturas dos seus donos, nem uma animalização do humano, que nos tornasse bestas boas por não nos desligarmos polidamente da herança animal que trazemos no corpo e no espírito. Esses são os fantasmas que impedem o reconhecimento de um regime comum e do que nele releva uma possibilidade de comunidade alargada. *Communis* em Latim conjuga o prefixo *com-* que sinaliza o pôr junto, fazer conviver, com a palavra *munus* que indica dever, obrigação. A *comunidade* tem este sentido que Roberto Esposito celebrenemente assinalou também para lhe contrapor uma *imunidade* como traço dos nossos tempos, cada vez mais obcecados pelo securitismo, a reivindicação de eliminação das opacidades e de significados que não possam aflorar à superfície, abdicando do fundo material das coisas. Certamente, das mais precoces tendências na história ocidental do humano foi a da imunização do humano à sua condição animal. O que, por outras palavras, significa que a própria apreensão de si do

humano se fez sobre o pressuposto da exclusão do comum, como uma disjuntiva exclusiva – Ou somos um ser humano que se estatuiu como abstraído da sua condição animal e até mundana, e que renuncia ao comum na maneira como se pensa e como vive; ou, subsistindo o comum em nós, a acusação erige-se: tanto só é possível na disposição de deixarmos de ser humanos. A reversão desta autoexclusão do humano, desligando-se do mundo e dos “outros” que o habitam é, no entanto, possível. Não há dilema a não ser a partir da maneira como se representou o humano, privilegiadamente no contexto do pensamento ocidental, de forma acentuada na modernidade. O dilema dissolve-se como um cálculo através da experiência concreta do comum como realidade que se revela e de que é preciso dar um sentido.

2 — Ruptura ontológica

Nos filmes de Béla Tarr, os animais quase sempre são animais domésticos, do quotidiano humano, de rua ou quinta, o cão, o gato, a vaca, o cavalo, o porco, feita exceção à baleia que, contudo, comparece pela forma por que quotidianamente se espera justamente o estranho – a vinda de um circo à terra. Mas estes animais do quotidiano humano não aparecem humanizados. Mesmo se domesticados ou de companhia. A sua comparência segue outro regime, de um comum vivo com os humanos e que se manifesta, paradoxalmente, não pelo reconhecimento da semelhança, mas pela estranheza inultrapassável que surpreendemos no semelhante. O olhar do animal é encarado tanto como um olhar humano, nosso, portanto, como além de qualquer uso adequado do pronome possessivo. É um comum atravessado pela

alteridade e pelos limites incomensuráveis, não é da ordem do reconhecimento teórico, mas da relação vivida, do acontecimento do encontro e das reverberações que dela se seguem.

Se os limites do humano podem ser experimentados e verdadeiramente constituídos a partir de uma condição pós-humana, um futuro de hibridações, desmaterializações e re-materializações do que venha a ser uma pretensão de humanidade, à luz desta concepção do animal limite humano, antes desse futuro, no mais remoto olhar de um animal, as mesmas questões limite já estavam enunciadas.

Não raro é nas primeiras ou últimas cenas dos filmes de Béla Tarr que este *humano-no-limite-animal* comparece. Em *Danação* (1988) é no final do filme, quando Karrer reage ao cão rafeiro com que se depara e que lhe ladra muito, assumindo então para si uma postura corporal que desafia caninamente o cão, fazendo-lhe frente como se fosse outro cão, usurpando-lhe a “caninidade”. Não só a postura corporal, mas a voz que imita o ladrar e o rosnar. O rompimento das condutas expectáveis transgredindo as diferenças para com o animal encontra uma possibilidade comum de modo de ser, um sobressalto ontológico que abre possibilidades rasgando limites. E o cão reage de volta com um reconhecimento que não se sabe de ofensa irada ou excitação pela súbita aparição, ainda que falseada, do semelhante. Ou talvez não falseada. A acção faz acontecer e acontecer é sempre fazer nascer algo, uma nova ordem. Portanto, aparece ao cão não apenas o análogo, mas um assomo do seu ser no outro, de forma estranhada. Mas com a certeza, diríamos canina, de que a ordem das coisas está a ser perturbada, e com a compreensão de que a ordem das coisas se refaz outra. Mas há também um lado de destruição da

ordem, do princípio que a constituiu e do que nessa formação está implicado de dominação. Quando Karrer rosna faz a aproximação do humano ao animal, não ao animalesco como uma imbecilização, mas à compreensão animal da sua condição de ser. E ao fazê-lo faz uma ruptura ontológica, e nela contida também uma ruptura epistemológica, mas por esta ordem. Não são razões que agem, mas acção que se faz razão. Há, nisto, um lado dionisiaco, performativo, que metamorfoseia e rompa nesta perturbação com as categorias ontológicas de quem nem um cão se pode eximir. Se rosna, o cão pelo menos pressente a perturbação em curso.

A possibilidade de uma ética animal, como qualquer outra ética, convoca razões. Uma justificação do respeito pelos animais e do reconhecimento da sua dignidade ou valor intrínseco na sua humanização ainda repete o vício antropocêntrico de olhar a tudo apenas com imagem de si, o mundo todo uma potência de ser espelho do humano, do seu regozijo em ver confirmar-se nas coisas em volta como quem se confirma nos traços de família dos filhos que tem, com o seu quê de autocomplacência. Em vez de humanizar o animal, importaria não o desanimalizar. Deixá-lo ser, devir o que é. Na verdade, não desanimalizar é extensível ao próprio humano que se autossegrega do reino animal, até do mundo vivo, do próprio mundo-planeta em sucessivos desligamentos, com as suas consequências ecológicas. Como se pode compreender alguma coisa ecologicamente sem aprender a habitar e a coabitar? Além disso, autossegregação e auto-objectivação são apenas a forma por que quase sempre na história das relações sociais nos justificamos o direito a segregar outros e a proceder à sua objectivação. Apesar da falha na ordem das razões, é como se o egoísmo que atinge outros pudesse prevalecer desde que

antecedido de sofrimento próprio. Se me faço o mal, autorizo-me a fazer o mal ao outro. Como o patrão que evoca a sua vida austera para ser mais implacável com os seus assalariados. Uma espécie de autoridade moral ao serviço da permissividade da dominação e da exclusão do convívio e da coabitação.

Ao mergulhar no acontecimento de se fazer outro fazendo-se cão, Karren faz implodir a totalidade que o circunscreve a ele e ao cão, libertando ambos para um encontro ontológico que tem a força de uma irrupção, acontecimento que deixa rasto e transforma o mundo das relações. A totalidade do mesmo, como dizia Levinas (1961), colapsa então diante do infinito de fronteiras abertas que a precede. O comum irrompeu de dentro de Karren, derramado como a chuva que tudo preenche numa paisagem em que um homem e um cão quaisquer se rosnam como se nada em todo o universo os pudesse deter.

3 — O tempo vivido comum

O *Tango de Satanás* (Sátantángo, 1994), a partir do romance homónimo de László Krasznahorkai, publicado uma década antes (1985), começa com o tempo cadenciado do passo das vacas, dos seus mugidos, dos meneios de cabeça, do olhar com que se detêm sobre o seu redor, do que lhes vá no espírito, inescrutável, mas aí dado ao encontro. A cena perdura por minutos de um tempo vivido por outros que não humanos. Este tempo assim apresentado é, contudo, a ressonância de um tempo comum que nos precede as distâncias e nos suporta.

O nosso tempo de espectadores do filme acompanha todos aqueles tempos fluírem uns nos outros. Chega a haver algo de sinfónico ou polifónico nesta ocupação do tempo. E que convive

com outros tempos, os das galinhas, também por ali. Como uma sabedoria do tempo, um cuidado, o tempo é percorrido como uma liturgia animal. Aquelas vacas habitam o tempo genuinamente, tempo-lugar, intimamente ligado ao espaço, mas cada passo, mugido, meneio é de absoluta familiaridade com o tempo. E que lembra aquela sabedoria certa nas relações humanas que encontramos por exemplo em *La Pointe Courte* (1954) de Agnes Varda – “eles falam demasiado para serem felizes”.

O lugar existencial do tempo é também o da possibilidade serena do silêncio, que é uma espécie de intimidade topológica, não necessariamente como a casa ou o lar, mas como uma relação simplesmente de estar, conseguir estar perfeitamente com as coisas, e com os outros, como um convívio ao longo do tempo que dispensa justificação. No silêncio do estar, é a contingência, não a necessidade, que dá o sinal da realidade.

De volta às vacas, os seus movimentos, as suas patas, os seus corpos compõem com a delicadeza do que foi feito à medida das sinuosidades do mundo, não o contrário, o mundo ao dispor para a transformação. Talvez já poucos humanos ostentem esta delicadeza do habitar numa era moderna em que se forjou um tempo abstrato, desligado, lugar inóspito de extração de rendimento, inabitável, na fadiga da incessante produção, seja de razões ou de realizações, em nome da necessidade ou da fuga da contingência, numa circulação infernal que faz da felicidade a mais fugaz das possibilidades.

Este nosso tempo contemporâneo, ou da modernidade tardia, não é habitado, mas dispositivo para uma indústria que nos habita. É a forma abstrata, aberrantemente platónica, da fábrica, a que Günther Anders chamou precisamente “platonismo

industrial”. E é o tempo ansioso, incapaz de fazer lugar, em permanente produção, a justificar-se nisso a existência, também produção do discurso, e a mesma ansiedade com ficar-se calado, não estar nas redes sociais, não comunicar, não ser parte do jogo social da conectividade, da mobilização para esta ou aquela plataforma digital, para este ou aquele empreendimento de produção. A aversão ao silêncio, à retirada, torna realidade estranha, até insuportável, o modo de vida monacal, por exemplo, documentado em *O Grande Silêncio* de Philip Groning (2005), com que entramos dentro da Grande Chartreuse, casa-mãe da Ordem dos Cartuxos, isolada nas montanhas. Esta aproximação entre o tempo monacal e do animal que come o pasto pode sobressaltar, mas é uma quase perfeita imagem do que se pode entender pelo animal como figura do humano que atinge o seu limite.

Mais adiante em *Tango de Satanás* cavalos farão uma aparição inesperada em uma praça principal, atravessando-a, até saírem do enquadramento. Com exceção dos três personagens do filme, a praça está deserta, apesar de pública, fazendo sobressair o acontecimento desta aparição de uma largada equídea. Nela, espaço e tempo são preenchidos por um modo de existir diverso, indiferente ao que tenha levado à construção e ao funcionamento da praça pública. O elemento humano é atravessado pelos cavalos como uma sobrançeria, bem nas antípodas da violência infligida por uma cocheiro testemunhada por Nietzsche.

Em boa parte dos filmes de Béla Tarr a desconformidade destes dois tempos, o dos animais e o das pessoas forçadas a outro tempo leva estas ao burlesco, à negociata que corre contra todas as esperanças, onde por dinheiro se trai, se magoa e se acaba traído e magoado. Por isso, a esperança estará, talvez, menos nesse

tempo mas no dos animais, tempo que se escutado se revela afinal tão comum aos animais como às pessoas, afinal eles são pessoas e as pessoas são animais e podem transmutar-se. Reencontrá-lo, ao tempo comum das vacas que pastam, é a possibilidade de lugar a que o cinema de Tarr nos expõe. Jacques Rancière di-lo assim no seu *O Tempo do Depois*: «lá onde o tempo vivido se aproxima da pura repetição, lá onde as palavras e os gestos humanos tendem para os dos animais.»³

Por exemplo, a cumplicidade desta cena da manada com o movimento da mulher que em seguida se lava, trata do seu corpo, penteia o seu cabelo. A repetição nada tem de maquinal. Não ausenta como no trabalho repetitivo diante de um aparelho qualquer, mas, pelo contrário, aproxima. O tempo dos gestos mais íntimos, é sempre de repetição – a intimidade exige o reencontro, repetir o encontro e poder perder-se nele – e é como uma linguagem nesse tempo comum. E que tende ao silêncio. Não são precisas palavras a porem a linguagem em modo de representação do real nos gestos íntimos, os do corpo próprio, os do corpo do outro, como em *O Cavalo de Turim*, o do pai auxiliado pela filha a vestir-se, os do corpo das batatas que se descasca, a escaldar, com as mãos. Dançar, caminhar, comer são lugares recorrentes de repetição em silêncio. Essa linguagem comum não representa, pelo menos tanto quanto reconhece a mesma gramática da repetição, a mesma matéria que é o tempo. De volta ao *Tango de Santanás*, mais logo surge a imagem de um porco grande, que, sob chuva, come do chão. A câmara demora-se. Acompanha a imagem a música de Mihaly Vig com a melodia insistente. Como a chuva que nunca sai

3. Rancière, 2013: 18

de *A Danação*, onde os cães bebem das poças de água da chuva. A chuva liga, estabelece um denominador comum climatérico, como uma compensação atmosférica de materialidade em falta, uma universal tangibilidade que recobre comunidade humana e animal, até musicalmente, recordando o tema de Mihaly Vig, para o *Tango de Satanás*, onde é também Irimiás, tema intitulado “Chuva”. E fala-se de chuvas interiores assim num diálogo:

Não ouviste falar das chuvas interiores, claro que não

Tens falado disso há anos

Elas banham os teus órgãos dia e noite

Elas vêm do coração

E lavam o fígado, o estômago, o baço e os rins.

Estou molhado

Se não fosse este casaco, não sei como seria

Nem me atrevo a desabotoá-lo

Um copo de vinho ajudaria, claro.

E, de novo a terminar um filme, a mansa imensidão da baleia de *Harmonias de Werkmeister*. O olho enorme olhado sobre o volume homogêneo de uma cabeça apenas interrompido pela comissura da boca abaixo e os orifícios respiratórios acima. Este olho que condensa e agiganta a inescrutabilidade por detrás do olhar do outro, que nos retira a soberania do olhar sobre as coisas. Janos diante do olhar da baleia é um refiguração de Jonas em face da sua baleia, afinal um peixe enorme, ao contrário de Moby Dick, cachalote tomado por peixe enorme. O que há por detrás do olhar da massa gigante é inescrutável, como um *apeiron*, limite ilimitável e que nos previne da tentação quase realizada de nos movermos individual e socialmente para um simulacro.

Os cães a terminar, a baleia a terminar, as vacas a principiar e, em *O Cavalo de Turim*, o último filme, de novo a principiar um cavalo (Ricsi) e, de novo, um tema de Mihaly Vig, insistente, sendo a insistência uma forma de repetir, mas não necessariamente repetitiva, mas instalação num tempo íntimo com o mundo, dos outros e das coisas. O movimento do cavalo e do cocheiro como um só, a sua vulnerabilidade uma só, a sua força por cima da vulnerabilidade, na dependência do irem juntos, quase uma condição siamesa. A carroça ligada ao cavalo por um aparelho que segue apenas por um dos lados do cavalo, apenas um braço de Ohlsdorfer permanece “válido”. O destino de um há-de ser o do outro, mesmo se desfasados por um intervalo, numa direcção de extinção por extinção da repetição, das condições por que esta seria possível. Uma capitulação progressiva da regra austera que igualizava homem e cavalo, os amarrava um ao outro como salvação. Perde-se o cavalo, perde-se a capacidade, o fogo, a luz, estes comedores de batatas têm de prosseguir – “come!” Diz o pai à filha. A filha é interpretada pela atriz Erika Bok. De outra maneira, muito violenta, também a jovem Estike, (interpretada por Erika Bok 17 anos antes) e o seu gato em *O Tango de Satanás* encontram o mesmo destino. O animal de companhia suporta a aflicção da menina até à morte, torturado e envenenado. O gato figura a própria Estike que o violenta. Também ela se envenena, com ambivalente carinho pela companhia do animal. Mas se no filme mais antigo, o animal é só espelho e projecção, prolongando Estike, em *O Cavalo de Turim*, pelo contrário, é o pai que prolonga o animal. Este vai recusando-se continuar, tornando-se imprestável para o serviço, como se antecipasse o fim. Lá fora, o vento imenso, e as notícias da destruição. Cá dentro, a janela e esta rarefação do austero.

4 — A lentidão e a repetição

Todas as tensas aproximações entre o ser animal e o ser humano que testemunhamos no cinema de Tarr jogam-se aquém da representação, numa anterioridade à própria diferença entre representante e representado. O tempo lento e de repetição opera a esse caminho de descida ao chão. Ainda assim, parcimoniosamente, a palavra comparece no universo de Béla Tarr para representar. Não há como não representar para pensar. Introduzir a abstração, tentar as distinções, fixá-las. Em um diálogo de *O Tango de Satanás*, por exemplo:

Os dois relógios indicam horas diferentes. Ambas erradas, claro. Este é demasiado lento. O outro é como se mostrasse a perpetuidade do desamparo. Estamos tão à mercê deles como raminhos à chuva. Não podemos defender-nos.

Um tempo demasiado lento é precisamente como os movimentos de câmara sucedem nos filmes de Béla Tarr. Tempo lento, tempo que para, mesmo tempo parado, operam à fusão do tempo do filme, o tempo do espectador e o tempo comum vivido. Não é um tempo representação, nem rigorosamente um tempo representado. É um tempo vivido relacionalmente, também o espectador que o mantém, experimentando algum tédio, irritação pelo tempo perdido, por isso demasiado, ou, pelo contrário, uma disponibilidade para se deixar afectar, ser permeável pelo tempo que se testemunha, e de que assim se toma parte. Em *O cavalo de Turim* a rotina austera de um dia que se repete no seguinte e no seguinte, com o detalhe de que, a cada que passava, algo deixava de se repetir.

O tempo lento e o tempo da repetição são partes deste tempo vivido comum. A lentidão que convida a ver além da atestação do que as coisas que aparecem são, um ver que é um *estar* com o visto e não apenas, nem fundamentalmente, de cognição. E por isso o tempo lento é um tempo relacional, que convida a perder-se nas coisas, mais do que a contemplá-las. A errância em vez do caminho mais rápido para chegar a algum destino, a imersão no meio em vez da pressa do resultado enxuto. A distração que nos faz ver em vez da concentração que nos distrai de tudo o que não interessa à expectativa criada. Ou, por outra perspectiva, como se ouve em *Nostalgia* de Tarkovsky – *We have forgotten to observe. Instead of observing, we do things according to patterns*. Esse é também um esquecimento sobre como lidar com o inesperado, como despir a comparência ao mundo das pré-concepções que o apresentam já interpretado. Um intervalo intransponível não é uma falha, mas, pelo contrário, uma chamada à experiência.

A lentidão proporciona um ver comum que é um estar comum, anterior à própria experiência de um comum compósito, coletivo, de todos. Este comum precede o sentido de propriedade, de algo ser de alguém, não importa se de um, muitos ou de todos. É um comum, mas não uma intersubjetividade que estivesse para a subjectividade como a molécula para os átomos que a compõem. É como o espaço vazio pleno de tempo onde todas estas partes chegam a ser e estão.

A lentidão dos planos vale também para as coisas, a deixá-las comparecer como outros povoadores de uma pluralidade. O tempo comum é o grande inclusor na coabitação cósmica. As coisas permanecem inanimadas, mas tal como as palavras devem ser pensadas também na sua materialidade significativa, as coisas

podem ser acerca umas das outras, desdobrar-se em intencionalidade, em circulação. E as palavras podem ser vividas como coisas materiais que significam. Ou nas palavras de Jacques Rancière:

A matéria própria desta circulação é o tempo. Os lentos movimentos de câmara, que partem de uma pilha de copos, de uma mesa ou de uma personagem, sobem uma divisão envidraçada, desvendam por trás dela um grupo de bebedores, deslizam à direita, rumo a uns jogadores de bilhar, regressam aos bebedores sentados à mesa, para os apagar, terminando no acordeonista, constroem os acontecimentos do filme: um minuto do mundo, como diria Proust, um momento singular de coexistência entre os corpos agrupados onde circulam os afectos nascidos da pressão «cosmológica», a pressão da chuva, do nevoeiro e da lama, e reconvertidos em conversas, sonoridades, oscilações de vozes ou olhares perdidos no vazio. Um filme de Béla Tarr será, doravante, uma composição desses cristais de tempo onde se concentra a pressão «cósmica». Mais do que quaisquer outras, as suas imagens merecem ser chamadas imagens-tempo, imagens em que a duração se torna manifesta e que é o próprio estofa como essas individualidades, chamadas situações ou personagens, são tecidas.⁴

Na lentidão, os gestos dos corpos são também gestos dos elementos do mundo em que os corpos comparecem. Chuva, nevoeiro, lama participam da mesma circulação dos jogadores e bebedores. O cinema de Béla Tarr capta-o através de lentos elementos de câmara, diz Rancière, que nos fala de composição os

4. Rancière, 2013: 53-54.

cristais de tempo, de uma pressão «cósmica» e de um estofo que é a duração. Essa duração-estofa é intimidade comum ao humano e ao animal que existem no tempo e existem temporalmente.

No cinema português, o icónico filme documentário de António Reis e Margarida Cordeiro, *Jaime*, de 1974, sobre a panóptica enfermaria número 8 do Hospital Psiquiátrico Miguel Bombarda e sobre o acontecimento extraordinário da criação artística de Jaime Fernandes. Paciente internado nessa enfermaria desde os 38 anos até ao fim dos seus dias, Jaime é, aos 65 anos, a 4 anos da morte, simultaneamente sujeito e paciente de uma produção de desenhos a lápis e a esferográfica de figuras, umas humanas, outras de animais não humanos, todas figuras de rosto e corpo espessamente tecido por linhas riscadas em imagem. Em *Jaime*, o movimento lento de câmara recusa-se totalizar panopticamente o visto, detendo assim o ver do poder e da objectivação, salvando-o para a convivência que se faz no tempo com o visto, e que através dessas imagens-tempo faz relação e entendimento.

Numa era de substituição do real por imagens, o destino destas não é melhor do que o daquele. As imagens “desrealizam-se” nessa substituição tanto quando o real se “desimaginiza”. E como o tempo acelerado é instrumento da substituição, o tempo lento recompõe a impressão quente e viva do real e da imagem, espessamente vividos na duração.

No jogo dos contrastes, como à aceleração se opõe a lentidão, também à novidade e à ansiedade que a acompanha se opõem a repetição e a pertença que por ela se exprime. A repetição aproxima-nos as vidas da linguagem comum dos gestos por que habitamos o tempo conscientemente, humanos e não-humanos. Na repetição coincidimos e reconhecemos, cúmplices, os que

coincidem, humanos ou não. E convergimos, como o cavalo e o seu dono de *O Cavalo de Turim*, na debilidade comum e na comum pertença a uma condição. A referência a Nietzsche não se esgota no incidente traumático, mas no comum regulado pela repetição, hábito convivido que não podia ser ultrajado pela violência de um cocheiro e que moveu o filósofo para o colapso. Mas a referência poderia ter sido ainda a Søren Kierkegaard e as suas perguntas: «Se não houvesse a repetição, o que seria a vida? Quem poderia desejar ser uma ardósia na qual o tempo inscrevesse a cada instante um novo texto, ou ser um memorial de coisas passadas? Quem poderia desejar deixar-se mover por tudo o que é efêmero, pelo novo, que constantemente entretém a alma, amolecendo-a? Se o próprio Deus não tivesse querido a repetição, o mundo nunca teria surgido.»⁵

A lentidão e a repetição dividem o trabalho temporal da experiência do real e da imagem não desrealizados nem desimaginados. Mais do que experienciar o real, até de o viver, trata-se de o existir. Porque a realidade ou é vivida ou não é para nós.

5 — O tempo material, lugar do habitar do mundo

Este tempo que o cinema de Béla Tarr apresenta é o lugar de uma vida comum a humanos, animais e ecossistemas, enquanto materialidade habitável de que todos estes são habitantes. Com isto não se sugere a invenção de um outro tempo, além do vivido por humanos filhos da modernidade, mas de uma outra

5. Kierkegaard, 2009.

relação com o tempo material, um tempo ligado em contraste com um tempo desligado, abstraído daquele, em que se perde esta comunidade dos que o habitariam se permanecesse lugar habitável.

O universo de Béla Tarr experimenta, como vimos, esse tempo material do estar no mundo. A lentidão, a repetição e a sua comunidade temporal aproximam humanos e animais, e ainda ambientes em que tanto uns e outros podem comparecer como podem mostrar uma ausência. E esta é uma proposição com alcance ecológico, mas fundada nas raízes da própria compreensão do estar no mundo. A lentidão é, na verdade, a possibilidade de todos os outros ritmos. Abrandar alarga o espectro de possibilidades de uma “cronodiversidade”, talvez a primeira garantia para todas as outras diversidades e de que a biodiversidade é apenas figuração, embora exemplar. Já ao contrário, acelerar estreita o espectro, só permitindo a corrida, na verdade, sempre uma fuga, que sacrifica todas as temporalidades a uma só. O caso exemplar é, agora, o ritmo dos processos económicos que pautam a globalização, as monoculturas impostas como corolário da lógica da eficiência, providenciada por uma equação que reduz todas as incidências do mundo a variáveis e constantes. Entre o abrandar e o acelerar joga-se a competição entre o regime do convívio e o da sobrevivência. Sendo ainda uma competição, ela própria sobrevivencialista – é preciso vencer para não ser derrotado –, o convívio condena-se a uma derrota, que é também ecológica.

O desafio é então como deslindar o paradoxo de fazer vingar não competitivamente o tempo largo, que permite a distração do olhar, sobre o tempo competitivo. Por outras palavras, como é possível uma ecologia do tempo vivido?

O encontro com o tempo dos animais é o reencontro com um tempo comum largo, inclusivo e sensível que, no entanto, se vê atrofiado pelo tempo social que se foi reificando através da modernidade. Dos animais de Bela Tarr retiramos a recordação do estar que se tornou inabitável. Como uma anamnese. E não é tanto a senciência dos animais que tem de ser relevada como esse lugar de convívio que é o tempo. As montanhas também habitam o tempo. O tempo dos animais, captado na brandura das câmaras de Bela Tarr, confere-nos um lugar cósmico para o exercício de uma eco-topo-logia, em que o vocabulário da topologia – habitar, estar, voltar, etc. – são as palavras de uma relacionalidade ecológica.

Referências Bibliográficas

- Anders, Günther, 2011. *La obsolescencia del hombre* (ed. Castelhana). Trad.: Josep Monter Pérez. Valencia: Pre-Textos.
- Kierkegaard, Soren, 2009. *A repetição* (ed. Portuguesa). Trad., introd. e notas José Miranda Justo ; resp. científica José Miranda Justo. Lisboa : Relógio d'Água.
- Krasznahorkai, László, 2018. *O Tango de Satanás* (ed. Portuguesa). Trad. Ernesto Rodrigues. Porto: Antígona.
- Levinas, Emmanuel, 2008, *Totalidade e Infinito* (3ª edição Portuguesa). Rad.: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70.
- Rancière, Jacques, 2013. Béla Tarr. *O Tempo do Depois*. Trad.: Luís Lima. Lisboa: Orfeu Negro.

Ser-em-relação: Como nos constituímos nas relações com outros seres vivos?

Inês Pereira Rodrigues¹



(Foto: Myla e as videiras)

1. Investigadora de pós-doutoramento no Praxis (UBI). Doutorada em Filosofia pela Universidade da Beira Interior e Mestre pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

— Introdução

Muito se tem escrito para argumentar algo que parece ser, pelo menos em parte, senso-comum: as nossas identidades não são fixas ou estanques, mas antes constituem-se continuamente ao longo das nossas vidas - elas formam-se e fazem-se a partir das nossas relações com o mundo e com outros. Quem somos altera-se consoante a vida que temos e com quem nos relacionamos: todos nós reconhecemos que não seríamos a “mesma” pessoa se tivéssemos tido uma família diferente, amigos diferentes, um país diferente, um género diferente, um mundo diferente.

As teorias que propõem, contrariamente, que a identidade é fixa prendem-se por preocupações de continuidade no tempo de *um organismo* - em mostrar como somos a *mesma* entidade, física e biológica, ao longo do tempo na nossa vida. Algumas delas enredam-se em cenários hipotéticos mirabolantes com os quais aparentam acreditar que a identidade está localizada numa parte definida de nós mesmos, como o cérebro. Ricoeur, por exemplo, refere o caso imaginado apresentado por Derek Parfit em que uma cópia exacta do cérebro de um indivíduo é enviada para outro planeta - através de ondas de rádio -, onde todo ele é reconstituído a partir dessa informação (Ricoeur, 1992: 134-139; Cf. também Ricoeur, 1991: 77). Se depois o indivíduo original segue viagem para este mesmo planeta mas morre a caminho, sobreviveu na sua réplica ou não? Como o próprio Ricoeur menciona, estes cenários fantasiosos que procuram estabelecer a identidade de um organismo, estão, curiosamente, sempre centrados na realocização de um cérebro ou parte de um cérebro e, invariavelmente, através de um processo quase mágico de replicação, ou divisão, ou transferência. A identidade pensada assim é apenas concebida como a

sobrevivência ou continuidade de um determinado organismo biológico, e não no sentido de identidade mais lato, e mais existencial, do que é ser *alguém*. É, como dizia Ricoeur, a diferença entre pensar *que* somos ou *quem* somos (1992: 22); é a diferença (mas não distância) entre *idem* e *ipse*, ou de identidade como “mesmidade” ou como ipseidade ou “self”. São, no final de contas, perspectivas que apresentam questões diferentes sobre noções de identidade diferentes.

Estudos como os de Ricoeur e de outras filósofas cujo trabalho incluo aqui têm vindo a propor, em contraste, que a nossa identidade é relacional. Mas o que é uma identidade relacional?

1 — Identidade relacional

Antes de sequer chegarmos a nós mesmos - de termos uma noção de sermos um “eu” ou “alguém” - já fomos constituídos por estruturas de identificação e interpretação, por relações primárias e não primárias, por impressões, memórias que entretanto se tornaram difusas ou esboços do subconsciente, conceitos, categorias, exemplos e modelos, expectativas, - tudo isto já nos moldou à partida e molda também como nos vamos saber compreender. Compreendemo-nos, por exemplo, como pertencendo a um determinado género, a um país com uma história e uma cultura; compreendemo-nos fazendo parte de uma família com uma determinada história, e ouvimos histórias do nosso próprio passado que nos configuram o presente através de expectativas (reais ou antecipadas) acerca que quem somos - que fomos uma criança exigente ou fácil, alegre ou chorona, introvertida ou extrovertida. Tudo isso já cá estava e nos espera quando chegamos a nós mesmos e também forma a nossa identidade.

A própria linguagem que usamos para nos pensar e nos definir foi recebida e determina as compreensões que fazemos de nós mesmos. Os conceitos que temos à nossa disposição para nos compreender determinam essa compreensão e delimitam as suas possibilidades. Temos, por exemplo, o próprio conceito de “sujeito” que já vem carregado de significado, e que inclui e exclui, à partida, uma série de entidades de ser “alguém”; ou temos categorias de género pelas quais nos definimos até termos (se tivermos) a possibilidade de as questionar. Como aponta Judith Butler, “The norms by which I seek to make myself recognisable are not fully mine. They are not born with me; the temporality of their emergence does not coincide with the temporality of my own life” (Butler, 2005: 35) Formamo-nos e compreendemo-nos a partir de uma série de aspectos determinadores dessa mesma identidade e compreensão, alguns que nos marcam de forma explícita, outros que apenas com muito esforço conseguimos tornar visíveis.

Esta é uma das formas como a nossa identidade é relacional: ela nasce de teias de relações. Nós emergimos de um seio relacional pre-existente que nos configura, não só em termos de filtros interpretativos do mundo mas também de modos pessoais e afectivos. Antes de acordarmos para nós mesmos, já fomos interpelados, pegados, tratados de maneiras que nos continuarão a afectar mesmo sem conseguir aceder às suas origens. O modo como somos tratados na primeira infância marca-nos de formas perceptíveis mas fugidias; eu consigo ver (com algum trabalho) as marcas dessas primeiras relações em quem sou mas não consigo realmente testemunhá-las - apenas vejo, em mim, um reflexo distorcido do que foi. “In any case, the ego is not an entity or a

substance, but an array of relations and processes, implicated in the world of primary caregivers in ways that constitute its very definition.” (Butler, 2005: 59)

Assim, a identidade já é relacional na sua génese. De seguida, ao longo do percurso da nossa vida, continuamos a constituirmo-nos em relação: lemos livros, vemos televisão, temos amigos e familiares, professores e colegas, e deles todos aprendemos como modelos, agora imitamos este, agora aquele, evitamos ser como aquele outro, e vamos aprendendo e mudando quem somos. A partir das interacções com outros, na aprendizagem que fazemos através destas experimentações e variações, vamos formulando continuamente a nossa identidade. Vamos moldando quem somos através destes exemplos fictícios e reais, e vamos alterando também quem queremos ser (que também faz parte de quem somos).

Judith Butler, já citada acima, fala de uma performatividade da identidade. É uma noção que aplica, notoriamente, ao género. Segundo Butler, o género não é algo natural ou essencial, mas é algo que agimos, repetindo gestos e expectativas destas categorias, fazendo uma *performance* dos actos e gestos culturais que significam ser homem ou ser mulher, e assim sedimentando-os como realidades culturais.

Num sentido mais alargado de identidade - e não apenas de género - poder-se-ia dizer também que a nossa identidade é actuada de cada vez frente ao outro. Embora a performatividade de Butler tenha como objectivo mostrar que o género é construído socialmente, que não é natural nem essencial mas é antes uma ficção cultural, penso que posso aplicar esta noção de performatividade de forma mais geral para falar de uma identidade que não

é substancial, nem fixa, nem delimitada, mas antes ocorre através de actuações - uma identidade que se forma continuamente *nas* relações com outros. Quem somos não é um substrato existente e já formado que expressamos mais ou menos nas nossas interações relacionais, mas algo que vamos formando na sua performatividade - a nossa identidade *é* na sua realização². Não chegamos às relações com identidades fixas e completas que depois expressamos em actos, mas antes agimo-las, exercitamos quem somos, e nessa relações constituímos a nossa identidade. Falando do que acontece nas narrativas de nós mesmos, Butler escreve,

“[...] I do not merely communicate something about my past, though that is doubtless part of what I do. I also enact the self I am trying to describe; the narrative “I” is reconstituted at every moment it is invoked in the narrative itself. That invocation is, paradoxically, a performative and non-narrative act, even as it functions as the fulcrum for narrative itself. [...] Which part of “telling” is an acting upon the other, a production of the “I” anew?” (2005: 66)

A nossa identidade é continuamente formada *pelas* relações com outros e com o mundo, e *nessas* relações. Ao mesmo tempo que somos influenciados pelos modelos e contexto da nossa vida, e nos moldamos segundo exemplos - reais ou fictícios, próximos e distantes - a nossa identidade é também formada *na própria relação*, enquanto nos fazemos nas relações com outros e actuamos as identidades que estamos sempre a construir.

2. A ideia da existência humana como ser *em realização* aparece, noutro contexto, na filosofia de Jan Patočka e penso que pode também ajudar a elucidar esta concepção de identidade. Trabalhei a ligação entre estas ideias noutro texto, cf. Inês Pereira Rodrigues, “On Narrative Identity and truth of the self”, *Humanities Bulletin*, Vol. 5.1., 2022, pp.9-19.

A identidade é assim relacional de duas formas: é formada ou tem a sua génese em contexto relacional, quer no domínio íntimo quer no domínio social e cultural, e é continuamente constituída em relações. Estes dois aspectos actuam entre si: são as identidades emprestadas, experimentadas e aprendidas que exercitamos uns com os outros, e assim, nessas relações, nos formamos.

2 — Relacionalidade com outros seres vivos

Até aqui procurei explicitar a proposta de identidade pensada como relacional; gostaria agora de procurar entender como, ou se, podemos pensar a identidade relacional na relação com outros seres vivos. Como se aplica esta ideia de uma identidade relacional nas relações com seres vivos não humanos?

As nossas relações com outros animais e seres vivos também são constituídas por categorias e expectativas preexistentes que configuram essas relações e como nós nos compreendemos nelas: somos “donos” de cães e proprietários de terra e das árvores e plantas que lá crescem. Essas categorias têm, claro está, um impacto no modo como nos compreendemos nessas relações e assim nos relacionamos nelas. Da mesma forma que categorias como “encarregado de educação”, “primo afastado”, ou “prisioneiro” moldam as subjectividades que se encontram nelas, criando expectativas e obrigações nas relações em que participam como tal, também pensar-nos como “donos” de cães e proprietários de árvores nos predispõe para estas relações de uma determinada maneira: esperamos obediência dos nossos cães, por exemplo; há uma atitude exigente para com a sua conformidade com a nossa vida, esperamos que aceitem e gostem do que lhes damos, que se adaptem e conformem, que não estorvem nem interrompam

demasiado. Quanto às árvores e plantas, não consideramos sequer que tenham preferências, são quase pensadas como seres inertes. Quando as tratamos - e aí não podemos deixar de reconhecer a sua vitalidade - , queremos que “obedeçam” aos tratamentos e terapias que lhes fazemos: que respondam positivamente aos produtos que lhes pomos e técnicas que lhes impomos, que floresçam todos os anos, que se comportem de forma regular e uniforme.

Nestas relações - no relacionarmo-nos com eles e elas - exercitamos, agimos estas posições ou pelo menos compreendemo-nos nas relações a partir delas, e elas moldam como agimos. Puxo pela trela do cão se tenta ir para um lado que eu não quero, olho para a planta como um recurso que me dará o que pretendo dela. Como sintetiza Kelly Oliver: “All of this to say that our conceptions of ourselves determine our conceptions of others and our conceptions of our relationships with others.”(Oliver, 2000: 181).

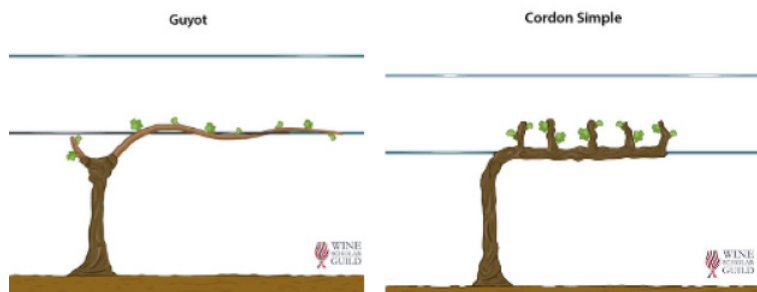
No entanto, é neste relacionar que também nos constituímos de uma forma mais vinculada. Podemos modificar como vivemos nestas relações, como nos compreendemos nelas, precisamente ao vivê-las e exercitar - ou falhar no exercitar - destas categorias. Quer dizer, na *performatividade da relação*, o outro também está presente e participa. E nestes casos, se mantivermos uma relação continuada - activa e com uma disposição de abertura - com um animal ou uma planta, há uma possibilidade de nos compreendermos e os compreendermos de outra forma para além destas categorias culturais mais dominantes mas também mais lassas, e mais distantes. Porque eles resistem, reagem e respondem à forma como são tratados. Eles, são, afinal, seres vivos.

Se, enquanto sua “dona”, eu insistir em tratar o meu cão como uma extensão viva mas dócil da minha própria vontade, vou ter, muito provavelmente, vários problemas. O cão resiste essa posição e marca a sua individualidade. Haverá cães mais plácidos que outros, mas todos têm alguma vontade própria, e personalidades, e desejos e instintos que não se conformam aos nossos. Então, na relação, no viver da relação, há ajustes e negociações, há reavaliações de papéis e dinâmicas - como as há nas relações entre humanos, que também vivem ajustes e adaptações à medida que as pessoas e os seus papéis se alteram. (Faço um parênteses para sublinhar que as dinâmicas e possibilidades de relação entre humanos e de humanos com outros seres vivos são necessariamente diferentes. E ainda bem: não queremos ter as mesmas relações com animais e plantas que temos com humanos - e vice-versa!)

Se ao relacionarmo-nos de modo activo e continuado com os nossos animais nos reposicionamos nas relações com eles, as dinâmicas e possibilidades de relação com plantas e árvores serão outra vez diferentes. Uma planta não se solta da trela ou recusa a vir para mostrar a sua vontade. Não se pode sequer dizer que a planta tenha uma vontade (no mesmo sentido da palavra). Mas tem uma vitalidade, que lhe é própria e única.

Na poda das videiras, cada planta é avaliada individualmente; há uma técnica que se mantém na abordagem a todas as videiras, mas que é aplicada segundo características específicas e observadas de cada planta: a sua idade, o seu tamanho, o seu vigor, e - se já a conhecemos de outros anos - a sua resposta a podas anteriores. Para dar um exemplo concreto, normalmente deixamos 2 a 3 dos chamados “olhos” de uma vara, dos quais vão nascer novos

lançamentos. Mas por vezes, uma planta mostra-se vigorosa, ou sabemos que deu um crescimento muito grande no ano passado, e então damos-lhe a oportunidade para dar mais lançamentos, alongando um dos seus ramos horizontalmente ao longo do arame, permitindo-lhe muitos mais lançamentos verticais dessa vara.



(<https://winefun.com.br/um-bom-vinho-comeca-no-vinhedo-conheca-o-metodo-guyot-de-poda-e-conducao-de-videiras>)

Ao olhar para a planta para escolher como melhor podá-la, e assim tomando em consideração as suas características específicas - o que a planta me *diz* - reestruturo a relação, para ser precisamente isso, algo dialógico. Nesta “conversa”, a postura de proprietária exigente é alterada; passo a ser cuidadora ouvinte - há uma atenção que é dada a cada planta e a reconhece como tal: um organismo individual, com características específicas e necessidades particulares.

No cuidar, eu abro o meu olhar, passo a prestar atenção - a esta planta, aos seus rebentos, ao que me mostra e nesses sinais diz do que precisa.

Como qualquer relação, ela é agida, actuada - é viva. Na performatividade da relação, praticamos as dinâmicas das relações com as quais vimos informados, mas esses critérios e compreensões são postos à prova, e podem - dentro da relação - ser reconcebidos, contrariados, reformulados. Felizmente podemos aprender nas relações, sobre nós e os outros - não estamos condenados a repetir para sempre a mesma dinâmica, a mesma história.

Se entrarmos então nas relações com animais e seres vivos com a mesma abertura e disponibilidade que se esperaria que entrássemos nas nossas relações com outros seres humanos - abertos para os conhecer e deixar que nos mostrem quem são (mesmo que isso não corresponda às nossas expectativas) -, talvez também possamos refazer o nosso olhar sobre os outros seres vivos e conhecê-los de novo.

3 — Ética para uma existência relacional

No entanto, nem tudo são finais felizes e ideias arrumadas: há questões que irrompem do que foi dito e pedem uma resposta, por inacabada que seja.

Uma das questões, que abre outras, prende-se pela nossa disponibilidade para criar relações e compreender alguns seres vivos mais do que outros. Estou interessada em compreender o meu cão e a desenvolver com ela uma relação mais recíproca, mas mato sem cerimónia e muito pouco sentimento de culpa as muitas carraças que se lhe agarram ao pêlo. E enquanto pergunto a cada videira o que precisa de mim para melhor crescer, arranco as ervas daninhas que crescem à sua volta porque criam uma humidade nociva e competem pelos nutrientes na terra. Preocupamo-nos com cães, gatos, golfinhos, árvores, algumas plantas, mas poucos

de nós se enternecem por mosquitos, melgas, baratas, pulgas, arbustos. Não teremos também capacidade de relação com estes outros seres vivos? Ou melhor, temos sem dúvida uma relação, mas não saberemos nos constituir de outra forma que não pela superioridade enojada, que mata porque estorva ou desagrada? Não terão estes seres vivos também uma capacidade de relação? E como serão eles constituídos na sua relação connosco?

Uma das abordagens quando se fala em grupos ou entes aos quais falta representação segue a linguagem do “reconhecimento”: precisamos *reconhecer* os direitos de um determinado grupo, ou *reconhecer* a sua igual dignidade. Kelly Oliver critica o modelo do “reconhecimento” quando aplicado a validar grupos oprimidos porque este perpetua um modelo de relação desigual em que há alguém que reconhece e outro que é reconhecido; o reconhecimento confirma a hierarquia que pretende combater: “This is to say that if the operations of recognition require a recogniser and a recognised then we have done no more than replicate the master-slave, subject-other/object hierarchy in this new form.” (Oliver, 2004: 77)

Um outro aspectos do modelo de reconhecimento, segundo Oliver, é que tende a reconhecer o que é igual a si mesmo; quer dizer, reconhece aquilo que também vê em si e ignora o que é diferente; o reconhecimento tende a ser feito a partir do que é familiar a quem reconhece (2004: 78), i.e., reconhecemos o esforço pela legitimidade quando ele se parece com o nosso, ou reconhecemos a dor e sofrimento de outros quando eles se parecem mais connosco. Adaptando ao tema presente, reconhecemos mais facilmente a dignidade de alguns animais porque são semelhantes a nós ou demonstram comportamentos parecidos com os nossos.

E daí que estaríamos mais disponíveis para compreender ou “aceitar” estes animais do que outros, que nos são mais distantes ou estranhos.

Oliver, propõe, em alternativa, que deveríamos “testemunhar”, procurando receber e aceitar os outros tal como eles se mostram. Seria uma atitude mais receptiva e aceitante da diferença, e que procura promover a solicitude, ou o diálogo que temos com outros e com o mundo.

Esta proposta apoia-se na nossa relacionalidade: porque ser um sujeito é ser relacional - e nesse ponto, com o qual começamos, Oliver, Butler e Ricoeur concordam - fica-nos incutida uma responsabilidade especial de promover e estar receptivos à capacidade de resposta de outros, à sua relacionalidade que alimenta a nossa. Afinal, a nossa própria subjectividade depende de que outros nos solicitem, nos interpelem; daí que temos uma responsabilidade ao que é, como diz Oliver, fundadora da própria subjectividade.

“We are obligated to respond to our environment and other people in ways that open up, rather than close off, the possibility of response. This obligation is an obligation to life itself ; human life is dependent upon responsiveness — the ability to respond to the environment and especially other people.”
(Oliver, 2000: 196)

Mas qual é o papel dos outros seres vivos nesta solicitação de resposta quando a aplicamos nestas relações? Estaremos a reconhecer-lhes a eles também uma “subjectividade”? (A *todos* eles?) E não será esta noção de “sujeito” mais uma perpetuação de hierarquias de dominação? O conceito de sujeito é usado muitas vezes para excluir, ou para incluir demarcando os limites de

exclusão: nós os sujeitos, eu e tu sujeitos, algures, presumivelmente, outros que não são. Precisamos deste conceito para trabalhar uma ética de relação quer com outros seres humanos quer com outros seres vivos? Porque os outros seres vivos podem não ser sujeitos, no sentido que atribuímos a esse conceito, mas *respondem*.

Os seres vivos com quem nos relacionamos também se constituem nas relações e participam nelas. É praticamente inegável que um cão será diferente consoante a experiência de vida que tiver e o modo como for tratado. Os cães (e outros animais com quem vivemos em proximidade) podem não operar a partir de conceitos culturalmente construídos e transmitidos, mas são certamente afectados pela história e cultura na qual participaram connosco. Os cães habitam a sua história de domesticidade: eles foram criados para viver em relação com ser humanos. Estão, por exemplo, predispostos a perscrutar o nosso estado de espírito: quando passeamos com eles, volta não volta olham para nós parecendo tentar perceber como estamos - a sua sobrevivência e bem-estar depende do nosso. Há experiências feitas com cães e lobos, com ambos os grupos criados em proximidade com humanos desde a sua nascença, nas quais os cachorros de cães mostram maior capacidade e predisposição para comunicar com humanos do que os lobitos; foi registado, nomeadamente, que os cachorros compreendem mais imediatamente os sinais dados e procuram mais vezes o contacto e olhar de humanos na sala.³

Se por um lado, os cães também já estão culturalmente constituídos nas suas relações com humanos (embora não sejam capazes de questionar essa constituição como nós somos), eles

3. Há vários estudos que podem ser encontrados online. Esta informação vem de: <https://www.sciencealert.com/wolves-aren-t-born-to-understand-human-gestures-like-dogs>

também são formados nas relações individuais que têm connosco, adaptando-se e aprendendo consoante as suas experiências e exemplos, com as promoções ou dissuasões de comportamentos que lhes proporcionamos.

As videiras, por seu lado, respondem ao trato que lhes damos e também trazem em si o traço da relação: as videiras cultivadas foram adaptadas e transformadas a partir de videiras silvestres ao longo de muitos anos. As videiras de uva que plantamos hoje foram aculturadas, com trabalho e trato continuado da nossa parte, para darem o fruto que comemos e com que fazemos o vinho. Existe então uma diferença nas videiras - que já é biológica! - que é um lastro da cultura que fizemos com a planta.

Ao mesmo tempo, a formação da estrutura da planta é feita na poda. Quando escolho uma vara para que seja o meu ramo principal porque quero dar mais lançamentos à planta, eu escolho a estrutura que a planta vai ter - essa vara vai engrossar, endurecer, e vai tornar-se - depois do tronco - uma parte do esqueleto permanente da planta. Assim, a forma da planta é aquela que lhe foi dada, consoante as suas possibilidades, capacidades, e manifestações.

Sujeitos ou não, os outros seres vivos também são relacionais: a sua constituição está ligada ao meio ambiente e aos outros seres que os rodeiam - incluindo a nós - e ao modo como são tratados e interpelados. Todos nós, humanos e não humanos, estamos interligados numa rede de relações não só de interdependência - em que dependemos da sobrevivência de todos os outros para sobrevivermos também - mas verdadeiramente de identidades: quem somos ou podemos ser depende das relações que temos com outros seres vivos e nas quais nos formamos juntos.

Deste modo, o alicerce da ética não deveria ser *o agente* - indivíduo autónomo que exerce acções de modo independente - mas esta rede de relações, esta dinâmica interimplicada na qual estamos todos envolvidos. Nós, enquanto seres humanos não temos senão um papel especial, uma responsabilidade acrescida nesta dinâmica porque somos capazes de reconhecer esta implicação e de transformar como nos relacionamos nela, modificando também, pela relação, tudo com o qual nos relacionamos. Temos a capacidade de responsabilidade e de compreensão ao mesmo tempo que habitamos o mundo numa dinâmica de relações - não há responsabilidade que não seja nossa.

— Conclusão

A nossa existência não é relacional apenas no sentido que, enquanto indivíduos, nos relacionamos com outros humanos, seres vivos e o mundo; além disso, é a nossa própria identidade - *quem somos* - que não é distinguível das nossas relações e implicações num mundo colectivo. A própria noção de individualidade está em questão. E - apercebemo-nos também - esse mundo colectivo no qual estamos enredados não é só humano e cultural, mas é também o mundo natural. Aliás, é precisamente essa diferença, essa dicotomia entre natureza e cultura, que não faz sentido. Todo o mundo vive já num tear de relações: as plantas que enxertámos e podámos, os animais que domesticámos ou habituámos ao nosso olhar, todos eles e nós vivemos juntos, num só mundo que todos afectamos e construímos em conjunto. Não é, afinal, apenas uma questão de “viver” juntos, é de *ser* em conjunto: as nossas identidades e as de os outros estão tecidas umas nas outras: somos aqueles

que somos com e a partir de outros. E temos aí, indubitavelmente, uma responsabilidade; e talvez, com esperança, ainda uma nova possibilidade.

Referências bibliográficas

- BUTLER, Judith. *Giving an Account of Oneself*. Fordham University Press, 2005.
- OLIVER, Kelly. Witnessing and Testimony. *Parallax*, Vol. 10, Nº1, 2004, p. 79-88.
- OLIVER, Kelly. Witnessing subjectivity. *Arobase, Journal des Lettres et Sciences Humaines*, Vol. 4, Nº 1-2, 2000, p. 180-204.
- RICOEUR, Paul. *Oneself as Another*. University of Chicago Press, 1992.
- RICOEUR, Paul. "Narrative Identity". *Philosophy Today*, Spring 1991, p. 73-81.

O palco da “comunidade dos que não têm nada em comum”

Liliana Coutinho¹

Em tempos de reconsideração das relações entre humanos e o que convencionamos ser natureza, de reconfiguração do tecido destas relações e formas de sociabilização ao qual chamamos de cultura, há que considerar os encontros, pensados ou impensados entre o que pensamos ser do animal e o que pensamos ser do humano, sem projetar um sobre o outro. Sem antropomorfizar e sem animalizar. Um palco de uma instituição cultural pode ser um lugar onde se ensaiam essas formas de relações, lançando-as para serem pensadas, sentidas, no espaço público e, por isso, para um espaço que é também o da política, que já não pode ser somente uma prática que se exerce somente considerando o que é da cidade e o que é do humano, tendo de considerar as relações ecossistêmicas pelas quais um palco tem um lugar. Este é também um espaço que se confronta todos os dias com o acolhimento do que “não é como nós”, de outras culturas e modos de sociabilização,

1. Investigadora Integrada no IHC – NOVA FCSH / IN2PAST e Programadora Conferências e Debates na Culturgest

mas, também, de sociabilização do que extirparmos do que é ser humano. Este texto é então um ensaio – no sentido de ensaiar –, que apela a outros ensaios, em considerar esses que nada têm em comum connosco. Ensaifar conceber a alteridade, não só como algo que nos é exterior, mas como também algo que nos atravessa, mesmo carnalmente, lembrando-nos, como o fez Merleau-Ponty, que pertencemos a uma carne do mundo.

A antropóloga francesa Nastassja Martin procura no povo Évene formas de fazer mundo muito antigas, diminuídas pela modernidade, mas que nunca desapareceram realmente. No seu livro *Croire aux fauves* [Acreditar nas bestas], descreve-nos o que a certa altura menciona como o encontro com a alteridade absoluta quando, no território deste povo, no extremo oriental da Rússia, a região do Kamtchatka, olha nos olhos um urso – um gesto interdito, segundo os Évenes. O relato do livro começa com Martin sozinha, numa terra vasta, à espera de ajuda. Maxilar desfeito, crânio mordido, cabelos que se misturam com o seu sangue, com o do urso e com a sua saliva. O relato prossegue através do que foi o percurso de cura. Entre hospitais russos e franceses, a impressão de restos de uma guerra fria cujo território é o seu corpo e as sucessivas tentativas de refazer o seu rosto. Ao longo do seu relato vai emergindo a possibilidade de um outro mundo, desconhecido, mas, a partir daquele encontro trágico – porque a tragédia é o momento da cena teatral em que tudo se transforma –, que Nastassja Martin passa a habitar.

O encontro entre o Humano e o Animal surge aqui com uma violência e brutalidade extrema, mas também com uma potência que abre ao que mais de vulnerável existe em nós, que toca, e talvez ultrapasse mesmo, um limite para além do qual a vida já não o é, e, depois, sem que nenhuma conclusão se possa tirar

de um caminho que ficou implacavelmente aberto, de um retorno ao dia-à-dia que nunca mais será o mesmo que era antes. Um encontro que é uma ultrapassagem de fronteiras brutal, sem controle, sem razão possível porque sem medida. Não há idealizações nem benevolência neste encontro com o animal. Muito raramente alguém sobrevive assim ao encontro com um urso e não se sai indemne dessa experiência:

O urso partiu há já várias horas e eu, eu espero, eu espero que a bruma se dissipe. A estepe é vermelha, as mãos estão vermelhas, a cara tumeficada e rasgada já não se reconhece. Como nos tempos do mito, é a indistinção que reina, eu sou esta forma incerta de traços desaparecidos sob as fendas abertas do rosto, recoberta de humores e de sangue: é um nascimento, porque não é manifestamente uma morte. (Martin, 2019:11) ²

A partir deste encontro com o urso, Martin passa a habitar de zonas liminais da compreensão, torna-se “*miedka*, aquela que vive entre os mundos³” (Martin, 2019: 17). Em vez de fugir delas, decide: “vou alojar-me nesta terra de ninguém” (Martin, 2019: 44)⁴. Uma terra formada pelo choque do encontro, expressão de outra coisa que não só eles os dois. “Eu digo a mim própria: um urso ou uma mulher...” (Martin, 2019: 44): Trata-se de um acontecimento demasiado grande para não ser incluído, digerido, por um grande discurso. Uma ocorrência que sai do quadro do

2. « L'ours est parti depuis plusieurs heures maintenant et moi j'attends, j'attends que la brume se dissipe. La steppe est rouge, les mains sont rouges, le visage tuméfié et déchiré ne se ressemble plus. Comme aux temps du mythe, c'est l'indistinction qui règne, je suis cette forme incertaine aux traits disparus sous les brèches ouvertes du visage, recouverte d'humeurs et de sang : c'est une naissance, puisque ce n'est pas manifestement pas une mort. » (Martin, 2019: 44).

3. « (...) *miedka*, celle qui vit entre les mondes », (Martin, 2019: 17).

4. « (...) moi je vais séjourner dans ce no mans land » (Martin, 2019: 44)

entendimento geral das relações. Para isso que sai fora do entendimento, existem já algumas justificações ou figurações míticas prontas para encaixar esta experiência. No entanto, como Donna Haraway, Nastassja Martin prefere, exige, ficar com o “trouble” – não com o problema, mas com o turvo⁵. Porque *Ça* [Isso], isto que aconteceu, é muito difícil de compreender. É impossível, e muito pouco à altura da situação, poder voltar ao normal. Recusando um processo rápido de renormalização, ou seja, de cancelamento das enormes possibilidades abertas pela experiência de *Isso*: “é preciso que eu (...) suspenda o meu julgamento. Porque é para mim que ele surgiu; é para ele que eu apareci.”⁶ Frente a um vazio semântico, que faz medo, que impede a forma rápida e a certeza pronta, uma suspensão fenomenológica, a *éphoké*.

Impedindo a certeza, o relato de Martin abre-se a um novo território de sentidos pelo qual afirma: “Eu sei tudo, sem nada saber”. Começa então a descrever os passos dos pássaros e a textura da sua respiração. Saber tudo sem nada saber pode ser enunciado de forma tão simples como o começo da escuta dos passos dos pássaros. Talvez Nastassja Martin tenha ficado mais hábil na escuta do que Alphonso Lingis, define como “O murmúrio do mundo”:

Com O Murmúrio do Mundo, eu mostro que a linguagem não é simplesmente um código estabelecido por convenção entre os humanos, que nivela as nossas experiências de tal

5. Em *Ser Líquen* / *Conversa entre Teresa Castro e Liliana Coutinho*, disponível em <https://www.culturgest.pt/pt/programacao/teresa-castro-ser-liquen/>, a historiadora Teresa Castro propõe, de forma conceptualmente muito produtiva, que “turvo” seja a tradução a “Trouble”, o conceito de Donna Haraway, ao invés de “problema”.

6. « (...) il faut que moi, (...), j'arrive à suspendre mon jugement. Car c'est pour moi qu'il a surgi, c'est pour lui que je suis apparue. » (Martin, 2019: 44)

forma que estas podem ser tratadas como equivalentes ou intermutáveis, mas que a linguagem humana tem de ser vista como emergindo do murmúrio da natureza, dos animais e, finalmente, de todas as coisas que existem e que ressoam. Na sonoridade dos nossos códigos comunicamos não só com decodificadores humanos, mas com o canto e a queixa e a cacofonia da natureza. (Lingis, 1994: X)⁷

Sublinho aqui: a cacofonia e não a harmonia da natureza. Começar a descrever esta efervescência de sentidos pela respiração e pelos passos dos pássaros é fiar lentamente sentidos para uma entrada no território sem saber nada. Um território que exige os sentidos aguçados, despertos – e não são só os sentidos vulgares do organismo que são chamados a esta caminhada. Os sonhos tornam-se signos e atos de uma linguagem ainda opaca. A certa altura do seu relato, Martin descreve um sonho com cavalos à sua interlocutora Evène, que lhe diz: “não é com palavras que eles te falam, porque não os compreenderias. Se os viste, é porque eles te falam” (Martin, 2019: 44)⁸. Sempre pronto a nos ultrapassar, “existe um que vive exterior aos homens” (Martin, 2019: 45)⁹, uma intenção e uma linguagem fora da humanidade. Existe um ambiente sociabilizado em todo o lado, mesmo onde não há humanos, e essa sociabilização é-nos indicada também pela presença

7. « (...) The Murmur of the World, I set out to show that language is not simply a code established by convention among humans, that levels our experiences such that they can be treated as equivalent and interchangeable, but that human language has to be seen as arising out of the murmur of nature-of animals and finally of all things that are and that resound. In the sonority of our codes we communicate not only with human decoders, but with the chant and the complaint and the cacophony of nature. » (Lingis, 1994: p.X)

8. «Ce n'est pas avec des mots qu'ils parlent, parce que tu ne les aurais pas compris. Si tu les as vu, c'est qu'ils te parlent. » (Martin, 2019 : 44)

9. « Il existe un qui-vive des êtres extérieurs aux hommes » (Martin, Paris: 45)

de um linguajar sem palavras – o murmúrio do mundo, de Lingis, os passos dos pássaros e a visão dos cavalos –, que tem esta função de permitir a correlação entre quem é envolvido nestes atos de linguagem. Um *que vive* que, mesmo se exterior, trespassa-nos a todo o momento, até mesmo quando sonhamos (ou até mesmo porque sonhamos).

Os Evéne são um povo que habita o modo de fazer mundo assente na figuração ontológica do animismo, no qual a ação volitiva e intencional é claramente descentrada dos que, na cultural de matriz moderna e ocidental, consideramos serem humanos. Talvez esta habitação ontológica nos possa ajudar a compreender estas possibilidades de comunicação e de linguajar. O antropólogo francês Philippe Descola descreve assim o animismo, ou melhor, o *animismo restaurado*:

Se despojarmos a definição de animismo dos seus correlatos sociológicos, resta uma característica sobre a qual todos podemos estar de acordo e que tona manifesta a etimologia do termo, razão pela qual escolhi conservá-lo apesar dos usos contestáveis que dele foram feitos no passado: é a imputação pelos humanos aos não humanos de uma interioridade idêntica à sua. Esta disposição humaniza as plantas, e sobretudo os animais, já que a alma da qual estes são dotados permite-lhes, não somente se comportarem segundo as normas sociais e os preceitos éticos dos humanos, mas também de estabelecer com estes, e entre eles, relações de comunicação. A similitude de interioridades autoriza então uma extensão do estado de “cultura” aos não-humanos com todos os atributos que tal implica, da intersubjetividade ao domínio de técnicas, passando por comportamentos ritualizados e pela deferência

a convenções. No entanto, esta humanização não é completa porque, nos sistemas anímicos, estes tipos de humanos disfarçados que são as plantas e os animais, distinguem-se precisamente dos homens pelas suas vestes de penas, de pelos, de escamas ou casca, ou seja, pela sua fisicalidade. Como Viveiros de Castro refere a propósito da Amazónia, não é pela sua alma que humanos e não humanos se diferenciam, mas pelos seus corpos.(Descola, 2005: 183)¹⁰

No entanto, o encontro entre o humano e o animal relatado em *Croire aux fauves* misturou corpos, criou zonas de indiferenciação de peles, sangue e pelos. Talvez por isso Nastassja Martin fale de *Ça*, para se referir a este acontecimento e trave uma comunicação, um linguajar, que caia rápido demais nas convenções já existentes. Poderá este *Ça*, o *Isso* a que se refere Nastassja Martin por não querer fechar esta experiência numa definição, ou numa compreensão que limite a sua potência, impelirmo-nos à entrada num campo onde é necessário recuperarmos a noção de inefável para nos referirmos a uma existência? Um inefável que

10. "Si l'on dépouille la définition de l'animisme de ses corrélats sociologiques, il reste une caractéristique sur laquelle tout le monde peut s'accorder et que rend manifeste l'étymologie du terme, raison pour laquelle j'ai choisi de le conserver en dépit des usages contestables que l'on a pu en faire jadis : c'est l'imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur. Cette disposition humanise les plantes, et surtout les animaux, puisque l'âme dont ils se sont dotés leur permet non seulement de se comporter selon les normes sociales et les préceptes éthiques des humains, mais aussi d'établir avec ces derniers et entre eux des relations de communication. La similitude des intériorités autorise donc une extension de l'état de « culture » aux non-humains avec tous les attributs que cela implique, de l'intersubjectivité à la maîtrise des techniques, en passant par les comportements ritualisés et la déférence à des conventions. Toutefois, cette humanisation n'est pas complète car, dans les systèmes animiques, ces sortes d'humains déguisés que sont les plantes et les animaux se distinguent précisément des hommes par leurs vêtements de plumes, de poils, d'écailles ou d'écorce, autrement dit par leur physicalité. Comme Viveiros de Castro le note à propos de l'Amazonie, ce n'est pas au moyen de leur âme qu'humain et non-humains se différencient, mais bien par leurs corps. » (Descola, 2005 : 183)

nos permita compreender esta resistência da experiência às palavras e que não se define somente pela negativa, como refere o filósofo Frederico Campagna, num livro onde propõe que operemos uma reconstrução da realidade, operando uma transmutação da compreensão da noção de inefável como obstáculo, em direção a um “inefável como vida”. No livro *Technic to magic, the reconstruction of reality* [Da técnica à magia, a reconstrução da realidade], Campagna revela a arquitetura do mundo da Técnica, que apresenta como aquela na qual a sociedade moderna tem vivido, no seio da qual “algo” – tal como o *ça* – surge como um obstáculo ao processo de tornar tudo linguagem operado pela Técnica. Algo que se “obstinadamente se recusa a ser traduzido em qualquer forma de medida gramatical, ou a ser reduzido a um instrumento numa cadeia de produção em série.” (Campagna, 2020: 120)¹¹ Este obstáculo é transformado numa oportunidade para o mundo da Técnica:

Como a conceção política antagonística de ‘inimigo’ de Carl Schmitt, este obstáculo irredutível foi integrado pela Técnica como o ‘outro’ hostil, o que implicitamente justifica o regime da Técnica e a sua guerra sem fim contra o mundo. (Campagna, 2020: 121)¹²

11. « (...) obstinately refused to be translated into any form of grammatical measure, or to be reduced to an instrument in a serial chain of production. » (Campagna, 2020: 120)

12. « Like the ‘enemy’ in Carl Schmitt’s antagonistic conception of politics, this irreducible obstacle was integrated by Technic as the hostile ‘other’, which implicitly justifies Technic’s regime and tis endless war on the world. » (Campagna, 2020: 121)

No sistema alternativo de realidade, aquele para o qual Campagna apresenta uma arquitetura possível, este ‘algo’ surge novamente com o nome de inefável, encontrado já não como o inimigo, o outro, contra o qual se guerreia, mas na sua capacidade produtiva, ou geradora de um novo sistema-mundo:

(...) só o Podemos chamar de ‘inefável’ – aquilo que não pode ser capturado pela linguagem sob nenhuma forma. No entanto, esta humilde definição negativa não nos deve levar a pensar que a negação é o único modo produtivo do inefável. Se bem que não disponível para tomar parte na engrenagem arrumada da grande máquina da linguagem absoluta, o inefável ainda é capaz de agir produtivamente como o centro imanente da Magia como sistema de realidade alternativo. (Campagna, 2020: 120-121)¹³

O inefável como centro imanente, mostra-se como um lugar no qual não nos podemos simplesmente instalar de forma passiva. Ou, jogando com o aparente paradoxo, instalamo-nos nele para, a partir daí, caminhar em direção às palavras e criar atos de correlação e de linguagem, trazendo-o assim, este *Ça*, o *Isso*, o *Algo*, que aponta o inefável, à vida em comum, transmitindo-o a quem não experimentou, não sobreviveu a este encontro vivente com o urso. Nastassja Martin diz a este propósito que se trata então, não de silenciar mas de “(...) encontrar, de inventar novas formas de récita. Para tal, temos de colocar a questão do conteúdo, mas também

13. « (...) We can name it only as ‘the ineffable’ – that which cannot be captured by language in any form. However, this humbly negative definition should not lead us to think that negation is the only productive mode of the ineffable. While unavailable to take part as a tidy cog in the great machinery of absolute language, the ineffable is still capable of acting productively as the emanating center of Magic’s alternative reality-system. » (Campagna, 2020: 120-121)

a da forma.” Surge então uma necessidade de repensar conceitos, categorias, que observamos também quando entramos realmente à escuta e em relação com outras formas de fazer mundo, outros modos de figuração ontológica, ou outros perspectivismos.

Nós que não o vivemos poderemos interpretar esta experiência à luz de uma projeção qualquer, de um saber que transportamos já conosco, mas isso seria talvez fazermos como “cão que passa por vinha vindimada”, passando por uma experiência reveladora, de alto potencial significante, sem nada dela colhermos. Martin pede-nos que suspendamos esta tentação, para criar uma forma de linguajar que abandone o pensamento dual, as várias separações entre natureza e cultura que fomos criando ao longo da história da modernidade, e a distância que criamos entre o que é do mundo animal e o que é do mundo dos humanos. A já referida necessidade de rever as palavras e os conceitos, alerta para a função da linguagem¹⁴ em criar modos de correlação e de cooperação com o nicho ecológico no qual, pelo qual, vivemos. O seu papel na criação de coordenação de comportamentos, de um entendimento da fala e da escuta como atividades criativas, de uma tessitura responsável e sem qualquer passividade. Para o poder fazer, Nastassja Martin sabe pelo menos uma coisa: «não devemos fechar nem os olhos nem as palavras do coração porque, nesse caso, *fechamo-nos ao inesperado.*” (Martin, 2019: 55)¹⁵ Do que é a palavra « coração » aqui signo ? Que visão e que linguagem é

14. A este propósito ver Maturana H. R. (1978) *Biology of language: The epistemology of reality*. In: Miller, George A., and Elizabeth Lenneberg (Eds.) *Psychology and Biology of Language and Thought: Essays in Honor of Eric Lenneberg*. Academic Press, New York: pp. 27-63.

15. « Il ne faut pas fermer les yeux ni les mots du cœur, parce que dans ce cas, on se ferme à l'inattendu. » (Martin, 2019: 55)

esta que habitará o movimento das retinas, a respiração das pupilas, o movimento da língua e dos lábios ou o desenho das letras no papel?

Neste percurso de forjar novos conceitos e de não nos fecharmos ao inesperado, haverá algo de importante no trabalho do filósofo, escritor, poeta e crítico literário Edouard Glissant, que talvez nos possa ajudar a entrar em relação com a história narrada em *Croire aux fauves*. Glissant forjou conceitos como o *Tout-monde*: “Chamo Todo-mundo ao nosso universo tal como ele muda e perdura em mudando e, ao mesmo tempo, a « visão » que nós temos dele.” (Glissant, 1997: 176) ¹⁶ Uma visão em movimento de mudança, posta entre aspas porque profundamente habitada pela opacidade, um termo também muito trabalhado por Glissant, pondo de lado o fascínio pela transparência que tudo deixa ver e desvela. A experiência de atravessar a opacidade é também a abdicar da ilusão de controle que nos dá transparência e a distância à qual colocamos o mundo através da visão. Trazer esta experiência ao espaço do comum exigirá, para além de novas récitas, não fechar os olhos ao inesperado, a esta opacidade e ao que “perdura mudando”.

Porque trazer ao mundo comum é trazer à comunidade, continuemos só mais um pouco com Alphonso Lingis, a quem foi pedido emprestado o título deste ensaio, para pensarmos um pouco mais como fazer comunidade com este inesperado e desmesurado e que nos ultrapassa, que não é como nós, que é estranho e sem parecença, que é ambivalente e terrífico. Fazer comum com quem nos encontramos, entramos em colisão e até nos cruzamos,

16. « J'appelle Tout-monde notre univers tel qu'il change et perdure en échangeant et, en même temps, la «vision» que nous en avons. » (Glissant, 1997: 176).

mas que não pertence ao nosso ciclo de amigos, nem mesmo à nossa espécie, e que não toma como modelo a família ou a proximidade de ciclos concêntricos para o fazer político e para a resposta emocional. Um urso e um humano: não nos podemos sequer olhar nos olhos.

Lingis, que no seu livro *The community of those who have nothing in common* [A comunidade daqueles que não têm nada em comum] propõem-se a pensar uma comunidade dos que não têm nada em comum connosco, não a partir do encontro com o animal mas com o que colocamos fora da razão, ou seja, fora da medida. Um pensamento feito com o encontro com os que entram no que chamaríamos da desmesura: os loucos, os presos, os distantes, acompanhando-nos à beira de uma outra desmesura, de relato impossível, em intimidade com a qual Nastassja Martin iniciou a sua récita: a Morte.

Lingis abre a sua reflexão sobre como fazer comunidade com aqueles que nada têm em comum connosco – um pensamento radicalmente oposto a teorias que criam a figura-ficção do inimigo para poder estabelecer uma comunidade coerente, como já aflorámos com Campagna – com uma exigência moral, que é a de nos podermos colocar à cabeceira do fim daqueles com quem não vivemos, daqueles com quem não encontramos traços de parença, dos que dizemos “eles não são como nós”:

Não existe uma convicção crescente, cada vez mais clara entre inumeráveis pessoas, que a morte de pessoas com as quais não temos nada em comum – nenhum parentesco racial, nenhuma linguagem, nenhuma religião, nenhum interesse económico – nos diz respeito? Obscuramente sentimos que a

nossa geração está a ser julgada, em última análise, pelo abandono dos cambojanos, dos somalianos e dos párias sociais nas ruas das nossas próprias cidades (Lingis, 1994: X)¹⁷.

Para Lingis, este será talvez o derradeiro imperativo categórico, moral e surge da experiência transformadora de acompanhamento do moribundo na sua transição para a morte, do seu próprio sofrimento neste acompanhamento. Um pensamento de viver em conjunto que surge de uma não fuga à morte ou ao sofrimento, de um saber profundo de que não estamos a atravessar o mesmo, mas a fazer o nosso próprio caminho, que esse comum não é a vivência da mesma experiência mas uma partilha que construímos naquele momento, algo de singular que acontece em nós, um *ça* que, acompanhado, mesmo se somente através de um relato, revela um desses momentos tão potentes mas tão difíceis e tão frágeis, tão efêmeros porque em processo de despedida, do reconhecimento do ato de viver juntos, mesmo se distantes – porque seres de outra cultura, de outra espécie animal, duma outra geografia.

Croire aux fauves é a récita do atravessar de um limiar e voltar – não uma morte mas, lembremos, um nascimento. Que a escrita, os palcos, os encontros, possam ser esses lugares onde nos imaginamos numa comunidade sem necessidade da figura do inimigo, onde a alteridade é acolhida também na violência e

17. Is there not a growing conviction, clearer today among innumerable people, that the dying of people with whom we have nothing in common-no racial kinship, no language, no religion, no economic interests-concerns us? We obscurely feel that our generation is being judged, ultimately, by the abandon of the Cambodians, and Somalians, and the social outcasts in the streets of our own cities. » (Lingis, 1994: X)

cacofonia pela qual começa por nos surgir, não só por exigência de sobrevivência de todos nós que partilhamos este mesmo planeta – Urso, Humano, Planta, entre outros –, mas por exigência de uma vida que se abre e se inicia.

Referências Bibliográficas

DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*. Paris : Éditions Gallimard, 2005.

CAMPAGNA, Federico, *Technic and Magic – The reconstruction of reality*. London: Bloomsbury Academic, (2018) 2020.

GLISSANT, Édouard, *Traité du Tout-Monde*. Paris : Gallimard, 1997.

HARAWAY, Donna, *Staying with the Trouble, Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

LINGIS, Alphonso, *The community of those who have nothing in common*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

MATURANA, Humberto R., Biology of language: The epistemology of reality. In: MILLER, George A., e LENNEBERG, Elizabeth (Eds.) *Psychology and Biology of Language and Thought: Essays in Honor of Eric Lenneberg*. New York : Academic Press, 1978, p.27-63.

MARTIN, Natasja, *Croire aux fauves*. Paris : Verticales, 2019.

Nos limites da considerabilidade moral: o alcance biocêntrico da teoria de Tom Regan

Manuel Teles¹

Um vírus pode ter valor moral? Acredite-se ou não, alguns eticistas da Ética Ambiental defendem que sim: no limite, um vírus tem valor moral. Esta é a estonteante conclusão a que chegam os eticistas que integram as fileiras do Biocentrismo, uma corrente de pensamento da Ética Ambiental. Segundo a aceção mais específica e atual do termo, aquela que aqui nos irá ocupar, o Biocentrismo vindica fundamentalmente que a vida não-humana é valiosa, porém não somente no plano contextual e interativo dos coletivos ecológicos, como espécies ou ecossistemas: a vida não-humana revela-se essencialmente valiosa ao nível dos próprios organismos considerados como indivíduos. Para os biocentristas, todos os seres vivos, sem exceção, detêm qualidades individuais

1. Doutor em Filosofia do Ambiente e da Natureza, colaborador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e professor de Filosofia.

que os tornam moralmente pertinentes – todos os seres vivos, sem exceção, possuem um valor intrínseco que devemos considerar. Todos. Até mesmo o mais minúsculo dos microorganismos, como um vírus.

Mas isto não é cair no absurdo? Com efeito, se esta ideia de que toda a vida é valiosa não for devidamente colocada em perspectiva, podemos pensar que o Biocentrismo se deixa enredar em consequências absurdas. Devemos nós parar de comer, beber, respirar, de nos movimentarmos, enfim, devemos nós parar de viver para não causarmos prejuízo à vida que nos rodeia? Na realidade, muita dessa vida é microscópica e onnipresente. Dada a atual pandemia de Covid-19, serão as nossas máscaras um obstáculo à liberdade de miríades de microorganismos moralmente valiosos? Longe disso, asseguram os proponentes do Biocentrismo. Há que dizê-lo, o Biocentrismo é uma corrente minoritária no âmbito virtualmente ecocêntrico da Ética Ambiental. Raros são os filósofos que aderiram a uma concepção que é de diversos pontos de vista estranha e radical, e que suscita muitas perplexidades. Mas se os biocentristas podem ser vistos como pensadores estranhos, eles não são tão estranhos ao ponto de pensarem que devemos respeitar um suposto direito fundamental dos vírus à sua liberdade individual.

Com efeito, o autor deste texto encontra validade no Biocentrismo. Estas páginas tentarão demonstrar essa validade através da prossecução da teoria ética de Tom Regan. Regan é mundialmente reconhecido como o melhor proponente dos direitos dos animais, tendo sido um dos pioneiros na sistematização e aprofundamento dos argumentos em torno do estatuto moral dos animais. O propósito é o de procurar mostrar que os argumentos

de Regan podem ser ampliados de modo a incluírem também outros seres vivos que ele não contemplou na sua teoria dos direitos. Se assim é, então a teoria animalista de Regan contém em si todos os elementos para se conceber uma boa teoria biocêntrica.

Numa primeira fase do seu pensamento, Regan dedicou-se ao estudo da Ética Ambiental. Num ensaio de 1981, «The Nature and Possibility of an Environmental Ethics» (cf. Regan, 1982: 184-205), ele procura provar que não é impossível atribuir valor moral aos seres não-conscientes. Assim, Regan contesta alguns argumentos éticos amplamente divulgados e aceites. O primeiro argumento que ele ataca é o *Argumento do Interesse*. Em suma, este argumento defende que (1) os únicos seres que podem ter valor moral são os seres capazes de ter interesses; e que (2) apenas os seres conscientes podem ter interesses. Apesar da sua aparente validade, Regan descobre uma ambiguidade na segunda afirmação. Podemos falar de interesses em duas aceções distintas: podemos dizer que estamos interessados em algo (isto é, que sentimos conscientemente uma atração por qualquer coisa: um desejo); ou podemos dizer que algo é no nosso interesse (ou seja, que uma qualquer coisa, da qual não temos necessariamente consciência, contribui para o nosso benefício). Imaginemos dois exemplos: (1) podemos ter interesse em fumar, mas fumar não é no nosso interesse; e (2) apanhar um pouco de sol todos os dias seria no nosso interesse, mas não teríamos interesse em dar-nos a esse trabalho se não soubéssemos que temos insuficiência de vitamina D.

Ora, é claro que não podemos atribuir interesses conscientes a seres não-conscientes. Mas desde que esses seres possam ser beneficiados ou prejudicados por aquilo que lhes fazemos, podemos ou não agir no interesse de seres não-conscientes.

É o que acontece quando, por exemplo, promovemos ou impedimos o bom desenvolvimento de uma planta. Assim, dado que o argumento do interesse não admite esta segunda aceção do conceito de interesse, Regan conclui que esse argumento se mostra incapaz de provar que os seres não-conscientes não podem ter valor moral (cf. Regan, 1982: 189, 190),

Outro argumento que Regan ataca para mostrar que não é impossível atribuir valor moral aos seres não-conscientes é o *Argumento do Bem*. Este argumento defende que (1) os únicos seres que podem ter valor moral são os seres que possuem um *bem próprio* (*a good of their own*); e que (2) apenas os seres conscientes podem ter um bem próprio. Em relação à segunda afirmação, Regan aceita que a consciência é condição necessária para a posse de um certo tipo de bem: um tipo de bem que pode ser denominado *felicidade* e definido como a satisfação integrada de interesses conscientes. No entanto, quais são as razões para assumir prontamente que a felicidade é o único tipo de bem que existe? Se contrariarmos a tendência em procurar equivalentes das nossas próprias experiências na determinação do que pode ou não constituir um bem para outros seres (para as plantas, por exemplo), nada nos prova que tais seres não possam também possuir em si mesmos um outro tipo de bem (cf. Regan, 1982: 190, 191).

Até agora, Regan ajudou-nos a perceber que estes dois argumentos – o Argumento do Interesse e o Argumento do Bem – falham em provar que é impossível atribuir valor moral a seres não-conscientes. Agora importa saber se há razões para atribuírmos valor moral a seres não-conscientes.

Com o intuito de ultrapassar a ética do uso (meramente instrumental) do ambiente, Regan (cf. 1982: 191, 192) decide circunscrever os limites de uma possível ética *do ambiente* adotando a primeira proposição do Argumento do Bem – a lembrar: os únicos seres que podem ter pertinência moral são os seres que possuem um *bem próprio*. Regan, nesta primeira fase do seu pensamento, emprega comutativamente esta noção axiológica de *bem próprio* com *valor inerente*. Regan avança uma definição do que será esse *bem próprio*: o bem próprio de um ser equivale a uma propriedade objetiva desse ser, em consequência das demais propriedades objetivas que possui (cf. Regan, 1982: 199). Assim, esse bem é independente de qualquer interesse ou apreciação por parte de outro ser. Encontramo-nos face a um assumido objetivismo axiológico: o valor está no próprio ser. Não é conferido do exterior, mas, como qualquer outra propriedade objetiva, tem de ser descoberto. Esta abordagem pretende reforçar a ideia de que o bem próprio ou valor inerente é logicamente distinto de qualquer esforço de instrumentalização ou percepção externa.

Contudo, esta é uma abordagem que também torna difícil, se não mesmo impossível, especificar o que faz com que determinado ser possua um valor (ou bem) inerente relevante na perspectiva da Ética Ambiental. Regan (cf. 1982: 200-203) apercebe-se de que não basta possuir um «bem do seu tipo» (*a good of its kind*), ainda que esse bem represente um valor não-instrumental. Regan faz uma comparação convincente, comparação essa que é aqui adaptada à nossa atualidade: o facto de um carvalho possuir um bem do seu tipo (isto é, um bem que faz desse carvalho um bom carvalho – ou seja, um carvalho cujas funções vitais estão

plenamente desenvolvidas independentemente dos interesses instrumentais de outros) não permite extrair mais significado moral do que o facto de um coronavírus SARS-CoV-2 também possuir um bem do seu tipo (um bem que faz desse vírus um bom vírus, na plenitude das suas funções vitais).

Previne Regan, descobrir uma solução para este problema não se adivinha tarefa fácil. Efetivamente, a sua abordagem objetivista parece comprometer qualquer futura investigação axiológica que se ambicione fazer em matéria de ambiente. No rasto destas observações, propõe-se o seguinte. Este impasse a que Regan chegou pode ser ultrapassado se for adotada a mesma estratégia não-objetivista que ele mais tarde desenvolveu para investigar o valor moral dos animais aos quais atribuiu direitos morais. Essa estratégia foi desenvolvida na sua célebre obra de 1983, *The Case for Animal Rights*. Com efeito, Regan acabou por se dedicar em exclusivo ao problema dos direitos dos animais e não prosseguiu a sua investigação sobre o valor dos outros seres naturais. Porém, como se pretende aqui mostrar, exatamente os mesmos requisitos metodológicos podem ser cumpridos, tanto no caso da valoração moral desses animais titulares de direitos, como no caso da valoração moral dos demais seres vivos, conscientes ou não. Vejamos como.

Atentemos primeiro nos requisitos metodológicos que conduzem Regan à conclusão de que certos animais possuem direitos. Regan é profundamente influenciado por Kant. Lembremo-nos que, segundo Kant, nós devemos tratar sempre as outras pessoas, não como se fossem apenas meros meios que podemos explorar, mas simultaneamente, como *fins em si mesmos*, isto é, como seres dotados de um valor moral para além do seu valor instrumental. (cf. Kant, 1997: 76).

Regan concorda com a distinção axiológica concebida por Kant, ao também estabelecer que certos indivíduos possuem um determinado tipo de estatuto, importância ou merecimento – o qual denomina de *valor inerente* – cuja relevância moral é irredutível a qualquer magnitude de valor instrumental. Regan adota essa distinção de maneira a poder responder com máxima coerência a possíveis cenários de injustiça no tratamento desses indivíduos valiosos. Deste modo, no *The Case* ele tem o cuidado de *postular* um valor inerente que não depende da utilidade instrumental do indivíduo: um valor que tem um carácter não-gradual e absoluto (cf. Regan, 2004: 235-239).

No entanto, Regan lança uma crítica ao limitado alcance da ética kantiana. Kant descobre o carácter absoluto do valor moral dos humanos na sua autonomia racional para criarem princípios universais de ação e implementá-los na prática – é aí que Kant encontra a *dignidade* dos humanos como agentes morais. Daí que para Kant os seres *irracionais*, como é o caso dos animais, não possuam valor absoluto: os animais, para Kant (1997: 68), possuem «apenas um valor relativo como meios» e não passam de meras «coisas».

Ora, a propósito desta ideia de que a posse de valor moral equivale à posse de autonomia moral, tem surgido nas últimas décadas uma objeção comum. Ao contrário do que é assumido por Kant, nem todos os humanos são seres racionais ou agentes morais (capacidades idênticas, segundo Kant). Há que contar também com os bebés, crianças, portadores de grave deficiência mental ou quem sofre de doenças neurodegenerativas ou psiquiátricas profundas. De tal sorte que, a fazer valer as considerações da ética kantiana, todos esses humanos seriam desprovidos de importância moral. Regan explora ao máximo esta objeção (cf. 1982: 55-56;

cf. 2004: 181-185). No entender de Regan, o erro de Kant consiste em assumir que apenas os agentes morais são credores de significado moral direto. Mas, se fosse seguida à risca, uma tal assunção implicaria que se tolerassem práticas eticamente inaceitáveis, para não dizer grotescas, de instrumentalização dos humanos que não são agentes morais.

Na opinião de Regan (cf. 2004: 177-178), a única forma de podermos superar esta insuficiência da filosofia kantiana passa por estipularmos a distinção entre *agente moral* e *paciente moral*. Um agente moral, explica Regan, é um indivíduo com as capacidades mentais que lhe permitem formular e adotar princípios morais em virtude do que julga ser correto. Os seres humanos adultos e psicologicamente normais representam o paradigma dos agentes morais. Claro está, os agentes morais podem ser afetados pelas ações morais de outros agentes – no entanto, Regan constata o óbvio: para se poder sentir o efeito das ações de outros agentes, não é preciso ser-se agente moral. Regan designa, pois, de *pacientes morais* os indivíduos que, apesar de se revelarem incapazes de serem agentes morais, ainda assim possuem a capacidade para experienciarem o efeito benéfico ou prejudicial dos atos morais de outros. Regan reconhece que o facto de possuírem tal capacidade faz com que também os pacientes morais detenham em si mesmos um valor que nos obriga a respeitá-los diretamente.

A partir deste esclarecimento, Regan (cf. 2004: 243) sugere que um critério suficiente para o merecimento da nossa consideração ética consiste na condição psicofísica de se ser «sujeito de uma vida» (*subject of a life*). Regan utiliza essa expressão para designar um certo tipo de paciente moral, a saber, todo o indivíduo que é capaz de sentir prazer e dor, de sentir emoções complexas,

de formular crenças e desejos, de agir intencionalmente segundo as suas preferências, de manter uma identidade psicofísica ao longo do tempo, de conceber o futuro (incluindo o seu próprio futuro), e de experienciar bem-estar no decurso da sua vida. De acordo com Regan, ser-se sujeito de uma vida é ser alguém para quem a vida corre bem ou mal, o que implica conseguir cruzar num feixe de momentos psicológicos o conjunto das experiências agradáveis ou penosas que constituem a própria vida. Na medida em que conseguem ser sujeitos das suas vidas, este critério prova-se assim apto a incluir no nosso universo de consideração ética aqueles humanos que não são agentes morais – mas que, todavia, são pacientes morais.

Ora, segundo Regan, vários animais revelam indícios (anátomo-fisiológicos e comportamentais) que provam que também eles são sujeitos das suas vidas. Esses indivíduos também podem ser afetados pelas nossas ações de modo bastante similar ao modo como podemos afetar os humanos sujeitos das suas vidas. Por conseguinte, em vista a evitar incoerências na nossa deliberação ética – incoerências impossíveis de contornar, já que os motivos que indicamos em defesa moral de uns são também indicados na defesa moral de outros –, devemos procurar respeitar tais animais pelo menos tanto quanto devemos respeitar os nossos congêneres humanos, mesmo que esses animais, ou mesmo que esses humanos, não sejam agentes morais.

Devemos, portanto, concluir Regan, por uma questão de justiça igualitária, atribuir-lhes o mesmo valor inerente e, pelo menos, o mesmo respeito básico, é dizer: os mesmos direitos fundamentais. Negarmo-nos a isso com recurso à simples evidência de que esses animais não pertencem à «espécie certa» seria cair

no preconceito discriminatório do *especismo* (seria discriminar os indivíduos de outras espécies só porque pertencem a outras espécies). De modo a denunciar a ilegitimidade ética do especismo, a argumentação reganiana pretende assim, por um lado, baixar a fasquia das capacidades psicofísicas que são tidas como moralmente relevantes, e, por outro, alertar para o conjunto real de indivíduos que partilham efetivamente essas capacidades.

Regan, deste modo, propõe a condição de ser sujeito de uma vida como um critério *suficiente* para a posse de valor inerente, e, consequentemente, como um critério *suficiente* para a posse de direitos básicos. Ainda que não represente um requisito necessário, mas apenas suficiente, este revela-se um dos mais exigentes e menos inclusivos critérios de valoração moral assumidos no campo da Ética Animal. Desta feita, Regan (cf. 2004: 77; cf. 2001: 102), refere que, por ora, tanto quanto sabemos, somente os mamíferos e as aves conseguem ser sujeitos das suas vidas, e que, por isso, apenas esses animais, tanto quanto sabemos, possuem valor inerente.

Como é que, então, estas considerações extremamente restritas no seu alcance podem impulsionar o enquadramento ético de todos os seres vivos nos moldes propostos pelo Biocentrismo? Efetivamente, Regan muda de estratégia na sua investigação sobre o valor inerente dos sujeitos de uma vida. Já não se trata de tentar descobrir propriedades objetivas que revelem algum valor que esteja nos próprios seres. Regan faz questão de sublinhar que o seu argumento em suporte da condição de sujeito de uma vida como critério para possuir valor inerente não incorre no objetivismo axiológico (cf. Regan, 2004: 247, 248). Ele não tenciona derivar

valores (o valor inerente) diretamente a partir de factos ou propriedades objetivas (isto é, diretamente a partir das características psicofísicas dos sujeitos de uma vida).

O conceito de valor inerente que Regan aí constrói é um *postulado teórico*, o único capaz de proporcionar uma base axiológica igualitária para o adequado tratamento dos indivíduos aos quais se aplica: os agentes morais e os demais indivíduos que, por serem pacientes morais, também se revelam moralmente pertinentes. Já o critério para a posse de valor inerente *só surge depois* de se procurar uma semelhança relevante que seja partilhada por todos esses indivíduos – uma semelhança que se possa articular coerentemente com o carácter não-gradual e absoluto desse postulado axiológico.

Com efeito, Regan introduz o conceito de valor inerente em direta articulação com a importância fundamental de sermos imparciais quando procuramos determinar o que é moralmente certo. Regan parece mesmo colocar a questão de forma circular: devemos respeitar os outros indivíduos com imparcialidade porque eles possuem valor inerente e reconhecemos a sua posse de valor inerente porque os devemos respeitar com imparcialidade. Portanto, é mediante a própria lógica imposta pelo conceito de imparcialidade que surge a exigência prescritiva de postular um conceito axiológico igualitário como o conceito de valor inerente, o qual devemos estabelecer como não-gradual e absoluto na sua atribuição a todos os sujeitos de uma vida.

Agora, parece ser possível cumprir este mesmo itinerário metodológico na determinação do valor moral que devemos atribuir a todos os seres vivos. Há que apurar um conjunto de razões para atribuir a todos os seres vivos um valor moral que

seja *similar* ao valor inerente postulado por Regan, cuja posse exige a satisfação de um critério que consiga expressar alguma semelhança relevante entre esses seres.

Qual é, pois, a semelhança moralmente relevante que encontramos em todos os seres vivos, mesmo naqueles destituídos de consciência? Como vimos, relativamente aos seres não-conscientes, Regan também concede que podemos agir a favor ou contra aquilo que é no seu interesse porquanto estes podem ser beneficiados ou prejudicados pelas nossas ações. Afigura-se assim que também estes seres se incluem numa espécie fundamental de pacientes morais. Sobre esta questão, Regan não descarta a possibilidade de podermos agir no interesse de entidades naturais não vivas (como montanhas ou rios) e de lhes podermos vir a atribuir valor inerente (cf. Regan, 1982: 200). Porém, parece haver razões que fazem com que esta seja uma possibilidade muito implausível.

Ao contrário das entidades não vivas, as quais não oferecem qualquer resistência ativa às imposições do mundo físico, os organismos vivos manifestam um propósito essencial de conservação e sobrevivência, um desígnio que podemos respeitar ou destruir. Por esse facto, os organismos vivos conseguem ser pacientes morais, mas as entidades não vivas não. Os organismos vivos conseguem, consoante a sua complexidade, distinguir o que constitui uma ameaça à sua integridade estrutural ou bem-estar (um prejuízo) e o que constitui uma oportunidade de satisfação, homeostática, metabólica ou consciente (um benefício). E essa distinção entre prejuízos e benefícios pode ocorrer ao nível das mais simples reações biomecânicas ou bioquímicas, de percepções neurais não-conscientes ou através de sentimentos conscientes.

Já as entidades não vivas, como uma montanha ou um rio, consideradas na sua dimensão puramente abiótica (física, química ou geológica), não possuem qualquer tendência para a auto-preservação e são totalmente desprovidas do equipamento indispensável para avaliar e reagir a acontecimentos exteriores. Parece, pois, implausível assumir que tais entidades conseguem experienciar quaisquer efeitos que possam advir das nossas ações como sendo benéficos ou prejudiciais.

Este reparo adequa-se a uma possível interpretação do que constitui um «bem próprio». Tome-se o exemplo dos rios: como se disse, nenhum rio detém uma estrutura capaz de avaliar o que representa para si um benefício ou prejuízo: portanto, rio algum, enquanto tal, pode possuir um bem próprio, justamente porque não possui nenhum bem para si mesmo. Tudo o que constitui realmente um «bem» só o é desde que seja, de algum modo, avaliado como tal. O «bem» não existe isolado no mundo como uma propriedade objetiva plenamente autónoma à maneira platónica. Procede antes da satisfação de interesses específicos (conscientes ou não-conscientes) por parte de um qualquer ser vivo, satisfação essa que resulta de atividades que podem requerer uma elevada sofisticação cognitiva ou resumir-se aos mais simples processos fisiológicos.

É verdade que esta forma estritamente individualística de conceber o que é valioso mina as pretensões de valoração holística da Natureza. Porém, nem tudo está perdido para quem se preocupa com as dinâmicas ecológicas. Esta valoração dos organismos individuais pode levar à proteção moral de espécies inteiras. Basta para isso reconhecermos a importância prioritária que deve

ser concedida aos interesses individuais de todo e qualquer membro das espécies em perigo em reproduzir-se e em conviver no seio de populações estáveis e resilientes.

Estabelece-se assim uma radical distinção entre os conceitos de «bem próprio» e de «valor inerente»: o «bem próprio» refere-se ao modo de experienciar próprio dos organismos vivos – mais concretamente, à satisfação dos seus interesses, a merecida recompensa pela sua contínua perseverança na adaptação ao meio. Já o «valor inerente» constitui um elemento teórico que nós, humanos, enquanto agentes morais, criamos em face do respeito que devemos promover por tais organismos.

Entretanto, é altura de justificar porque é que as razões para atribuir valor inerente a todos os seres vivos se assemelham, em rigor, às mesmas razões que Regan apresenta para alargar a atribuição de valor inerente aos pacientes morais sujeitos das suas vidas. Com efeito, se se exige reconhecer como justo que os sujeitos de uma vida devem receber o respeito que merecem por serem pacientes morais, também se impõe reconhecer como justo que também os demais seres vivos, mesmo os não-conscientes, devem receber o respeito que merecem porque são pacientes morais. Qualquer tentativa de atribuir valor inerente aos sujeitos de uma vida, e, em simultâneo, de negá-lo aos demais seres vivos, revela-se parcial e arbitrária, pois concede importância dissemelhante a seres que são, em muito, semelhantes no modo como podem ser afetados por aquilo que lhes fazemos. Afinal, no que concerne, não ao grau, mas à posse da capacidade de serem afetados pelas nossas ações, todos os seres vivos são seres semelhantes. Portanto, o critério que aqui é proposto para a atribuição de valor inerente é o critério de ser vivo.

Mas, perante todas estas considerações, importa perguntar: até que ponto nos devemos preocupar moralmente com vírus, bactérias e outros germes? Ou com a relva que pisamos e os mosquitos que invadem as nossas casas? Muito a propósito, parece ser possível encontrar na teoria axiológica reganiana uma subtilidade que conduz a um forçoso ajuste do carácter não-gradual do conceito de valor inerente. Regan adverte que a posse de igual valor inerente, ao invés do que se poderá inicialmente pensar, nem sempre garante igual tratamento. Já vimos que a sua teoria atribui valor inerente a todos os sujeitos de uma vida. Não obstante, Regan faz aplicar o princípio moral da *Prevenção do Pior* (*worse-off principle*) em defesa da ideia (para nós intuitiva) de que um sujeito de uma vida humano merece por vezes tratamento preferencial em relação a um sujeito de uma vida não-humano (cf. Regan, 2004: 301-315). Regan afirma que, em qualquer situação limite em que um tenha de morrer na vez do outro, havendo escolha, dever-se-á optar por sacrificar o animal e salvar o humano. Isto porque o prejuízo da morte do animal (prejuízo esse que varia em função das oportunidades de satisfação frustradas) é sempre menor do que o prejuízo da morte do humano. Nesta medida, se fosse o sujeito de uma vida humano o sacrificado, este acabaria *pior* do que o sujeito de uma vida não-humano.

Regan empenha-se em demonstrar que o princípio da Prevenção do Pior não contradiz o respeito pelo carácter não-gradual do valor inerente. Ele insiste que esse princípio recorre ao *apuramento equitativo* do que cada sujeito de uma vida (independentemente da sua espécie) perde quando é morto, de maneira que nunca o prejuízo menor de um possa contar mais do que o prejuízo maior de outro e vice-versa.

No entanto, haveria vantagem em determinar claramente a diferença entre a importância moral dos sujeitos de uma vida humanos e a importância moral dos sujeitos de uma vida não-humanos se postulássemos um valor inerente que fosse gradual, mas que não deixasse, por isso, de ser equitativo. Para que a sua gradação seja totalmente equitativa, justa e imparcial, há que ampliar as ressonâncias axiológicas do princípio da Prevenção do Pior, cujo protagonismo é aqui considerado como fulcral no contexto de ambas as Éticas Animal e Ambiental.

Aplicando esse princípio neste contexto mais alargado, é por uma questão de justiça que cada ser possuidor de valor inerente recebe equitativamente o que merece. Seja uma planta ou um sujeito de uma vida humano, o seu valor inerente deve ser respeitado porque ambos podem ser prejudicados ou beneficiados por aquilo que lhes fazemos. Contudo, nas situações em que temos de escolher entre um e outro, indiscutivelmente, o humano colhe vantagem devido às oportunidades que este tem de atingir níveis superiores de satisfação. Inclusivamente, a descomunal diferença que existe entre os respetivos níveis de satisfação parece conceder a qualquer sujeito de uma vida humano a prerrogativa de exigir, em circunstâncias que o possam justificar, o sacrifício instrumental de qualquer planta ou outro ser vivo não-consciente.

Não é preciso chegar ao ponto extremo em que é necessário salvar a vida de um sujeito de uma vida humano na vez da vida de outros seres não-conscientes para que este fique pior do que tais seres: basta que (1) o respeito não-instrumental por esses seres impossibilite a satisfação dos interesses (nas duas ações possíveis) desse humano; e que (2) tais interesses assumam para esse humano uma importância *essencial* cuja satisfação deve

ser necessária e não supérflua para garantir níveis aceitáveis de felicidade e bem-estar – senão poder-se-ia desprezar o princípio da Prevenção do Pior.

Já um respeito indefectível pelo estatuto não-instrumental dos seres vivos não-conscientes faria recair um peso comprometedor sobre a qualidade das nossas vidas. Não só não poderíamos auferir de incontáveis vantagens básicas, como também a onnipresença desses seres no meio ambiente imporia penosas restrições à própria sobrevivência humana. Na medida em que é conforme ao princípio equitativo da Prevenção do Pior, o sacrifício instrumental dos seres vivos não-conscientes em vista a satisfazer os nossos interesses essenciais constitui assim uma exigência moral por respeito ao valor inerente de todos os implicados.

É claro, esta exigência deve ser posta em perspetiva. Tentem imaginar um ser que necessita de se reinventar em complexidade biológica cerca de 60 000 milhões de vezes para que consiga igualar a constituição da nossa espécie, *Homo sapiens*. Essa é a diferença de grandeza que encontramos entre o elemento-base da vida a que chamamos célula, e a riqueza orgânica que nos constitui como seres humanos. Embora a existência de um ser assim tão simples, como é por exemplo a amíeba ou a paramécia, permita postular um valor inerente (não-instrumental) o qual deve ser equitativamente respeitado, o seu nível de afetação (e, em termos práticos, o seu tamanho) é demasiado insignificante para que nos preocupemos no nosso dia-a-dia com esse género de seres ou com outros pouco mais complexos. Afinal, não cometemos nenhuma injustiça quando respiramos ou nos movimentamos, ações que

constantemente afetam e roubam a vida de inúmeros organismos microscópicos – tais ações são-nos vitais e ficaríamos bem pior do que os seres vitimizados se não as pudéssemos exercer.

O objetivo destas páginas foi o de conferir inteligibilidade à inclusão dos seres vivos não-conscientes na classe dos seres possuidores de valor inerente, atendendo a algumas das principais linhas orientadoras traçadas pela teoria reganiana. Tentou-se, por essa via, assinalar o critério da vida como critério para o merecimento de importância moral e defender a necessária gradação equitativa do valor que devemos atribuir imparcialmente a todos os seres vivos com os quais nos relacionamos. Neste ensejo, vale dizer que esta abordagem parece oferecer uma solução para a dificuldade de Regan em especificar o que faz com que determinado ser possua um valor moral relevante na perspectiva da Ética Ambiental.

Regressemos aos exemplos do coronavírus SARS-CoV-2 e do carvalho. O vírus, em bom rigor, tem como projeto vital o cumprimento das suas funções de parasitismo intracelular e replicação, mas estas funções são desprezíveis quando perigam as oportunidades de satisfação do organismo que integra: se o vírus conseguir proliferar, o organismo humano que ele integra acaba por ficar *muitíssimo pior* do que o vírus poderá alguma vez ficar se for destruído.

Quanto ao carvalho, a sua avultada complexidade biológica oferece-lhe já uma gama de satisfações rica o suficiente, e, ao mesmo tempo, um nível de afetação desenvolvido o suficiente, para que possa ser, por si mesmo, credor de importância moral no âmbito da Ética Ambiental. Tal não quer dizer que os vírus ou outros organismos microscópicos não possuam qualquer relevância

moral no domínio da ética. Por uma questão de justiça, vimos que possuem. Isto quer antes dizer que o seu nível de afetação enquanto pacientes morais é demasiado insignificante para que tenhamos a obrigação ética de determinar a forma como tais organismos devem ser beneficiados ou prejudicados sempre que tomamos uma decisão que os afeta. Como se compreende, tudo o que fazemos afeta constantemente esse género de seres. E como já se referiu, se fôssemos moralmente obrigados a respeitá-los, ficaríamos bem pior do que eles.

Porém, com o carvalho, ou outras plantas e animais não-conscientes mais complexos, as coisas são diferentes. Ficamos pior do que tais seres somente se o nosso respeito pelo seu estatuto não-instrumental frustrar os nossos interesses essenciais – uma prerrogativa humana sobre a qual uma Ética Ambiental responsável poderia com certeza prescrever regras de conduta.

Referências bibliográficas

- KANT, Immanuel. *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. (Trad. de Paulo Quintela). Lisboa: Edições 70, 1997.
- REGAN, Tom. The Nature and Possibility of an Environmental Ethics. In: *All That Dwell Therein. Animal Rights and Environmental Ethics*. London: University of California Press, 1982, pp. 184-205.
- REGAN, Tom. *Defending Animal Rights*. Chicago: University of Illinois Press, 2001.
- REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*. (2ª ed.). Los Angeles: University of California Press, 2004.

Com esta árvore. Respirar, involuir, devir...

Mariana Valente¹, Leonor Serpa Branco²
e Maria Ilhéu³

— Prólogo

Eram muitas vezes, as vezes da visita a uma árvore, **esta árvore**. Com ela fomos experimentando sentires, pensamentos, modos de coabitar criativos, modos de ligação transformadores. E fomos trazendo vozes que ajudam a saber *involuir* com **esta árvore** e todos os seres presentes, em cooperação, em comunicação. De entre essas vozes experienciais e de conhecimento destacamos Natasha Myers, Vinciane Despret, Donna Haraway, Anna Tsing, Suzanne Simard, Stefano Mancuso, entre muitas outras.

As nossas experiências com **esta árvore** têm subjacente uma prática inspirada no *empirismo delicado* de J.W. Goethe (1749-1832), que temos praticado nos últimos anos⁴. Esta prática tem-nos

1. Instituto de História Contemporânea, Grupo Ciência: Ciência, Estudos de História, Filosofia e Cultura Científica, Universidade de Évora, Portugal, e-correio: mjbv@uevora.pt.

2. Escola Secundária Gabriel Pereira, Évora, e-correio: leonorserpabranco@gmail.com

3. Departamento de Paisagem, Ambiente e Ordenamento, Universidade de Évora, Évora, Portugal; MED Mediterranean Institute for Agriculture, Environment and Development, Universidade de Évora, Évora, Portugal, e-correio: milheu@uevora.pt

4. Ver alguns desenvolvimentos do método *empirismo delicado* em Valente, M. & Ilhéu, M. (2021).

inspirado a estimular e acarinhar nos outros, experiências com outras espécies, com outros seres e com lugares, em contextos educativos. Este modo fenomenológico de conhecer o mundo foi desenvolvido por Goethe em contraste com o método experimental elaborado e apresentado por Francis Bacon (Brent Robbins, 2005) na sua obra *Novum Organum*, publicada pela primeira vez em latim em 1620⁵. A finalidade do método trabalhado nesta obra era a produção eficaz de conhecimento que permita dominar a natureza. Para isso, desenvolvem-se habilidades de interação com os fenómenos para desvendar “segredos” que a natureza não revela⁶. A invenção de instrumentos será essencial neste processo de conhecimento. Bacon trabalha, nesta obra, a passagem da dedução para a indução introduzindo o método experimental e influenciando e fundamentando a invenção das ciências modernas.

Goethe exhibe bem esse contraste na sua célebre polémica contra as ideias de Newton sobre a luz e contra o método utilizado, não por desqualificação do método na produção de conhecimento, mas pelo não reconhecimento de que esse método e esse conhecimento têm limites. O romance de Serge Bramly (1992), *Piège à la lumière*, leva ao extremo algumas das ideias nascentes com Bacon. Como conhecer a luz e revelar os seus segredos? O autor coloca em cena uma ideia de quase tortura da luz. O romance revela as artes de criação de um labirinto, sombrio, por onde se obriga a luz a passar e mostra as armadilhas instaladas para apanhar a luz desprevenida. Pode-se ver, neste romance, uma certa caricatura de um método que tem muito poder, mas que não pode ser único no

5. Consulta da versão eletrônica, traduzida por José Aluysio Reis de Andrade. Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia). Homepage do grupo: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>

6. Ibid., no aforismo XCVIII, Bacon escreve: “os segredos da natureza melhor se revelam quando esta é submetida aos assaltos das artes que quando deixada o seu curso natural”.

conhecimento do mundo. É um método que nos afasta da percepção e da fruição do mundo. Sem o desqualificarmos, importa que os contextos educativos tenham em consideração outros modos de conhecer que nos aproximem da natureza.

Contrariamente às personagens do romance *Piège à la lumière* que criam ambientes escuros e sombrios, Goethe começa a interessar-se pela luz e pelas cores estando imerso nessa realidade. E é a fruição da luz e das cores que alimenta o desenvolvimento de um processo de conhecimento. A alegria que sente nas suas experiências diretas e a imaginação colocada nas suas múltiplas experimentações culminam na conceção de outro método de conhecimento da natureza⁷. Dizer que as cores não existem, como diz Isaac Newton (1979, obra publicada em inglês, baseada na edição de 1730), pode significar negar a nossa experiência do mundo, embora estejamos perante elaborações matemáticas poderosas e valiosas sobre o mundo. Ao poder do conhecimento, Goethe opõe-lhe a empatia, a reverência, a transformação dos seres envolvidos no ato de conhecer. Esta outra forma de conhecer liga-nos ao mundo e com essa ligação não nos sentimos sós. São modos de conhecer complementares, a cultivar nas nossas existências. Temos o privilégio de sermos herdeiras de diversos modos de conhecer e contemporâneas de uma miríade de tantos outros. O *empirismo delicado* de Goethe promove uma relação participativa entre conhecedor e conhecido que é mutuamente transformadora. Na aproximação *goetheana* ao mundo natural, as relações entre quem quer conhecer e quem poderá vir a ser conhecido, no seu devir, constituem-se como base para o desenvolvimento de uma responsabilidade ética relativamente aos mais que humanos.

7. Ver *Conversations of Goethe with Johann Eckermann* (1998)

Brent Robbins (2005, p.123) traduz esta ideia de uma forma elegante e clara: “Quando treinamos a disponibilidade de sermos transformados por um fenómeno [por um ser ou por um lugar], então também entramos num processo de enação [com uma das dimensões] do *empirismo delicado*. Desenvolvemos a capacidade de nos tornarmos eticamente responsáveis nas nossas obrigações para com o observado”.

Disseminar encontros entre seres, no caso deste projeto entre humanos e árvores diversas, numa relação singular e coletiva, é um gesto educativo, que tanto quisemos e queremos cultivar, e é a trama do que se segue, em que as nossas experiências e as nossas leituras se tornam “composto”, alimento, para o nascimento de novos modos de vida e de coabitação.

Nesse sentido cruzam-se aqui experiências nossas, experiências de estudantes de artes, reflexões, sentires e pensamentos.

Chuva de folhas. Uma última coreografia aérea, dourada, por ser feita de folhas douradas, que se dirigem para o solo. Um novo ciclo começa para estas folhas e um novo modo de vida e de morte. Elas participarão em simbioses com muitos seres que não vemos. Elas serão composto. Foram ar, agora terra.

Serão *Terrapolis*, no sentido de Donna Haraway (2016), integração de todos os modos de ser terra e de ser criação.

— Inspirar, expirar, involuir

A Educação para a Sustentabilidade tem estado muito presente tanto na ação pedagógica como na investigação que desenvolvemos nos últimos anos. Temos como pressuposto essencial a importância do desenvolvimento de conexões entre

humanos e mais que humanos, conexões que envolvem o corpo todo e que transformam os envolvidos, como já referimos. Nesse sentido conceitos como *empirismo delicado* de Goethe, *making kin* de Donna Haraway, *involução* de Natasha Myers e *go visiting* de Hannah Arendt⁸, (conceito muito inspirador para Donna Haraway⁹ e para muitos outros pensadores), ajudaram-nos a valorizar e a experimentar formas de aproximação marcantes ao mundo naturocultural, às árvores, a esta árvore.

Make kin! – palavra de ordem de Donna Haraway, é uma palavra de ordem para a transformação do mundo em que vivemos, e que se encontra em grandes dificuldades, num mundo habitável no tempo. Criar laços de *parentesco* com os outros, humanos e mais que humanos (rios, montanhas, aves, árvores, bactérias, etc.), implica desenvolver o sentido da importância desses laços e a capacidade de imaginar e de sentir existências de seres muito diferentes de nós próprias. Criar laços de *parentesco* e ser justo com humanos exige uma atenção e uma sensibilidade que podem ser treinadas através da literatura, mais especificamente do romance, tornando-nos, assim, parentes de vidas muito diferentes das nossas, como defende Martha Nussbaum (2015) no seu livro *Arte de ser justo*. Para criar laços de *parentesco* com os mais que humanos também o romance, as narrativas, são vias de aproximação a quem é tão diferente de nós. E assim é o caso do *Manifesto das Espécies Companheiras*, de Donna Haraway (2018).

8. Hannah Arendt (1982) sublinha o papel da imaginação: “To think with an enlarged mentality means that one trains one’s imagination to go visiting”.

9. *Go visiting* é um conceito que interessa a Donna Haraway (2016) para, com Arendt, se interrogar sobre o que é pensar no Antropoceno. *Think we must!* escreve Haraway (p.67), sublinhando, com Arendt, a diferença entre saberes disciplinares e pensamento. É uma prática que exige a habilidade de desenvolver interesse ativo por outros seres (2018). É uma prática que envolve o corpo todo, e que multiplica perspetivas. O mundo tem muita importância, sem mundo não há pensamento.

É uma narrativa onde se inscreve o *parentesco* entre humanos e mais que humanos. Vinciane Despret, filósofa belga, descreve este manifesto, no prefácio da obra na sua versão francesa, como um meio de dar significado ao ato de aparentar (o aparentamento). E sublinha o valor de “uma história concreta e material, encarnada, uma história que acontece na carne, nas células, nas formas corporais, nos afetos, nos hábitos incorporados, de todos os que se transformaram em conjunto, uns pelos outros e com os outros” (Haraway 2018: 17). Estamos perante histórias de coabitação que nos predis põem para outras coabitações, outras narrações, outras histórias de encontros multiespécies. Estamos perante histórias que abrem a imaginação e que nos levam a outros modos de atenção. No manifesto, encontramos amor, dedicação, desejos de realização recíprocos (Vinciane Despret, 2018). No seu livro, *When Species Meet*, Haraway (2007) parte de duas questões que a orientam a pensar as relações com os mais que humanos, partindo da experiência próxima entre ela e a sua cadela; “1) Quem toco, quando toco na minha cadela? e 2) Como é *becoming with* na prática do *becoming worldly*?” São questões mobilizadoras para as nossas práticas de relação com o mundo e para as nossas práticas em contextos educativos. Nestes dois livros, há muitos seres em presença, mas destacam-se Haraway e a sua cadela Cayenne, que são personagens que vivem o processo de aparentamento.

Os romances, as histórias, as imagens e as experiências aproximam-nos do outro, humano e mais que humano, e ajudam-nos nas práticas de *becoming with*. Aparentarmo-nos com seres tão diferentes de nós é fonte de fruição, de dor, de inspiração, de ação, de respeito, de responsabilidade, de conspiração; é ser mundano. É ser mundano num *mundo comum*. Maxine Greene (2001),

lembra-nos que uma educação que mantenha viva a noção de *mundo comum*¹⁰ e permita criar realidades alternativas e uma consciência mais alargada de mundo, tem que fomentar a capacidade cognitiva da imaginação. Juntamente com o despertar da imaginação, temos que navegar o sentir da existência de seres muito diferentes de nós. Imaginar e sentir um mundo multiespécies é preciso!

Recuemos até 1975 para lembramos a importância da obra *The animal liberation*, de Peter Singer que impulsiona um movimento que pretende acabar com a discriminação e preconceito baseados numa característica arbitrária, como a raça, sexo, estendida também à espécie. Este movimento exigiu um alargamento de horizontes morais. Singer exorta-nos a pensar que muitas das práticas consideradas naturais e inevitáveis, devem ser vistas como resultado de um preconceito injustificável, e que as nossas atitudes devem ter subjacente o ponto de vista de quem sofre com elas. Esta mudança de pensamento implica rever atitudes e comportamentos para com os membros de outras espécies diferentes da nossa. Mas a atenção maior centra-se ainda numa pequena fração das espécies; os animais. Esses a quem se reconhece a capacidade de sentir dor, de sofrer. Alargar estes direitos a outros seres é uma tarefa difícil, quando não se imagina, não se legitima ainda que as árvores sentem. Devemos muito a Peter Singer pelo movimento de libertação dos animais, mas de algum modo este filósofo estabelece igualmente um modelo hierárquico no valor e na moral das diferentes formas de vida, defendendo o critério da sentiência para estabelecer fronteiras. Para Singer “O argumento

10. Conceito desenvolvido por Hannah Arendt (1958) para pensar a condição humana.

a favor do valor intrínseco das plantas ou ecossistemas – é na melhor das hipóteses problemático” (Singer 2008: 118). Ora nós queremos exatamente problematizar e especular, como escreveu uma das nossas alunas “...A árvore precisa de mim, precisa que eu me questione sobre isto, que me preocupe!”.

Estamos bem lembradas do massacre de animais na herdade da Torre Bela¹¹. Fazendo um exercício de procura na *web* sobre as consequências daquele acontecimento não se encontrou nada, à data da nossa intervenção no Congresso *Como Viver Juntos*, na UBI, em Maio de 2021, que esteve na origem deste texto. Já durante a escrita do mesmo encontrámos esta notícia 25 de Junho de 2021¹²: “A Agência Portuguesa do Ambiente (APA) aprovou o projeto para construir a futura central fotovoltaica na Herdade da Torre Bela, no distrito de Lisboa, onde em dezembro aconteceu uma montaria em que morreram cerca de 540 animais”. Foi um choque para todos ver aquelas imagens, mas já as esquecemos? Não há penalização para estes atos? Não é nosso propósito discutir tudo o que esteve em jogo nessa herdade que ambicionava, desde o início desta história, albergar uma central fotovoltaica de grandes dimensões e para a qual já tem licença. E o abate de árvores não terá coexistido? Massacres de montados e de olivais antigos têm acontecido por todo o lado, nomeadamente no Alentejo, para darem lugar a monoculturas intensivas. As imagens dos massacres de árvores impressionam-nos tanto quanto as imagens dos

11. Jornal “Público”, 23/12/2020

12. <https://www.jornaldenegocios.pt/empresas/energia/detalhe/agencia-do-ambiente-aprova-central-fotovoltaica-na-herdade-da-torre-bela>, acedido a 29 de janeiro de 2022.

massacres de animais? Quem são estes seres, árvores e outras plantas, que aparentemente não choram, não gritam, mas que sentem, comunicam, cooperam e sofrem, sabe-se hoje¹³

Uma das primeiras defesas modernas de uma ética em torno de todos os seres vivos é a de Albert Schweitzer (1875-1965) com a sua Reverência pela Vida: “A ética consiste no seguinte: eu experimento a necessidade de praticar a mesma reverência pela vida não só em relação a mim, mas em relação a toda a vontade de viver. Tenho assim o princípio moral fundamental de que preciso. É bom manter e acalentar a vida: é mau destruir e ameaçar a vida”¹⁴. Aldo Leopold (1887-1948), Arne Naess (1912-2009), George Sessions (1938-2016) e Lawrence Jonhson (1908-1992), entre outros remetem-nos para a necessidade de uma “outra ética”, uma ética que lide com a relação do humano com a terra, com os animais e com as plantas que nela crescem, acrescentando o valor intrínseco das vidas de todos os seres e da biosfera independentemente dos benefícios que os humanos possam retirar da sua preservação – o valor da vida integral. Enquanto a ética da reverência pela vida destaca os organismos vivos na sua individuação, na sua singularidade, as propostas na linha da ecologia profunda, tendem a tomar algo mais amplo como objeto de valor: espécies, ecossistemas e a Terra como um todo. O projeto educativo aqui presente destaca os seres na sua singularidade, neste caso as árvores, e nas ligações que vivem.

Continuemos com esta árvore, e depois este líquen, esta ave, este inseto, da mesma forma que este humano.

13. Ver Mancuso, 2019 e Simard, 2021.

14. Citado por Singer em *Escritos sobre uma vida ética*, p.115.

As árvores e as plantas em geral podem inspirar-nos muito com a sua inteligência distribuída e distributiva, a conjugar-mos o singular com o plural, a concebermos o indivíduo e o coletivo dentro da mesma unidade reiterada com valor intrínseco. Goethe e outros naturalistas dos séculos XVIII e XIX (E. Darwin 1731-1802, A. Braun 1805-1877) nas suas observações ativas e contemplativas, já encontravam indícios de uma árvore poder ser um conjunto de indivíduos unidos (Mancuso, 2019), relacionado hoje com conceito de *planta-colônia*, com grande interesse para a gestão das florestas. Quer se trate de um só indivíduo ou de vários indivíduos interligados e interdependes, as árvores são organismos com os quais podemos conspirar, aprender com as extraordinárias redes de cooperação que estabelecem entre si, e com outros seres vivos em seu redor.

Natasha Myers tem vindo a desenvolver a ideia de *Plantroposceno*, em vários dos seus escritos e intervenções artísticas, que apela a aprender a *involuir* com os mais que humanos e em particular com as plantas. A *involuir* no sentido da aproximação afetiva e envolvimento com seres que a evolução tornou diferentes. “Como ser cúmplice desses seres verdes que são substância, substrato, signo e sustento de nossas economias em todo o mundo e que nos mantêm a respirar, abrigados, alimentados, vestidos, medicados, intoxicados e adornados?” (Myers, 2020, s/p). Myers e Hustak (2017) suplementam à ideia de *evolução* a ideia de *involução* traduzindo, esta, modos de atenção à escala temporal e espacial das nossas vidas. Na *involução*, também aparentada com outras formas de a dizer como “prática de ecologia afetiva”, há encontros de prazer, de jogo, do gosto de experimentar, dimensões ausentes na evolução cuja escala temporal está muito para além de cada vida individual.

Manhã de primavera. O Melro canta junto à janela de Vinciane Despret. Capta a sua atenção ativa. Interpela-a sobre a possibilidade de estar habitado pelo prazer de cantar e de estar vivo. É um momento de *involução* entre Melro e Vinciane. A filósofa partilha o seu *devoir com* o Melro em *Habiter en Oiseau* (2019). E que *devoir com* a Vinciane para o Melro? O reconhecimento humano do valor do seu cantar, uma alteração do olhar humano sobre ele. O seu cantar não é, nesta manhã e em muitas outras manhãs, funcional; marcação de território ou chamamento de uma fêmea. Ambos, Melro e Vinciane vivem um momento transformador, *involutivo*. Melro e Vinciane envolveram-se na vida um do outro.

Hustak e Myers dão exemplos de práticas que traduzem processos de *involução* em que os humanos participam. Encontrámos nelas como exemplo as práticas de jardinagem. Embora o poder humano esteja presente, os jardins podem ser sítios onde é possível sentir o impulso que move as pessoas a envolverem-se com plantas (Hustak e Myers, 2012). Plantas e pessoas envolvem-se em projetos de *co-becoming*. Um jardim pode ser desenhado tendo apenas em conta a conveniência, a funcionalidade e o controlo humanos e aí estaremos na perspetiva “antropocénica”. Pelo contrário, “semear” e deixar que outros seres “semeiem” comunidades de plantas onde moram insetos, micróbios, pássaros, animais diversos, incluindo humanos é viver na perspetiva “plantroposcénica” (Myers, 2017). É viver encontros de aliança entre espécies diferentes e é *devoir com* plantas e todos os seres presentes, é *involuir*. Entrar num processo de *involução* implica a habilidade de encontrar interesse ativo nos outros, de cultivar a mais genuína curiosidade.

Por entre ramagens, emaranhados de galhos, folhas, raízes, troncos, chegam-nos em explosão, aromas mentolados, com o doce dos açúcares das flores, que os narizes farejam à procura da origem. Os olhos perdem-se nas nuances de verdes e texturas que comunicam entre si, numa linguagem que intuímos, mas nem ousamos decifrar.

Esta comunicação acontece há milhões de anos; serão cerca de 460M, desde a formação das primeiras florestas (Zhuo, 2017). Antes destas o mundo vegetal mais rasteiro, foi criando condições para que todas estas vidas, e tantas espécies fossem possíveis na Terra, como a nossa.

Há um episódio contado por David Hockney, artista plástico contemporâneo, muito inspirador. Um dia repara nas ervas por onde passa diariamente e toma consciência que não as tem visto nem apreciado. Hockney decide, então, desenhá-las e passa horas a fazê-lo. Durante essas horas vai-se aproximando do que está presente e de toda a sua variedade. Ao escrever sobre isso dá-nos conta da importância do desenho neste processo de atenção e de afetação, tal como a tem no *empirismo delicado*; “Se eu estivesse a fotografá-las não estaria a olhar para elas tão intensamente como quando estou a desenhar e, por conseguinte, não seria tão afetado” (Gayford, 2011: 32). São as capacidades de observação ativa e de afetação que importa valorizar. O tempo do desenho valoriza parte da prática do *empirismo delicado*; rigor na observação, empatia e afetação, dimensões ausentes na educação escolar. Muitos autores contemporâneos, essencialmente filósofos e paisagistas, recuperam e atualizam este conceito, este método. Para nós o *empirismo delicado* ajuda-nos a estar com outros em

experiências de aproximação ao mundo natural, experiências que fiquem marcadas no corpo e que transformem a relação com o mundo, tornando-o mais vivável.

Uma aproximação forte a **esta árvore** é respirar junto a ela e com ela. Respirar junta-nos, no espaço, a esta árvore e, no tempo, a Lavoisier e Séguin (1789). Vamos em visita ao seu texto sobre a respiração dos animais.¹⁵ Aí elogia-se a natureza, pródiga em oxigénio (terminologia contemporânea): os que mais dele precisam mais têm. E aí contrasta-se a natureza com a organização socioeconómica, onde os que mais precisam de alimentos menos têm. É a organização socioeconómica e política que hoje coloca em risco a respiração, a continuidade de mundos viváveis.

Enquanto escrevemos este texto, morre a artista plástica Lourdes Castro. Temos ecos dos seus modos de vida. No auge da sua carreira, retira-se para uma quinta e faz do “aprender a respirar melhor” a sua obra. E respira com as plantas que a rodeiam. “A sua tela”, escreve Paulo Pires do Vale¹⁶, “passou a ser aquela porção de crosta terrestre (...). Aquilo que a obra oferece é dar-nos a *ver e viver de outro modo*”¹⁷. Mote para os modos de ser artista na tela e na crosta terrestre. Não distingue nem hierarquiza entre os seres cultivados e silvestres e espera destes que não hierarquizem entre a sua luz e a sua sombra. As sombras nos jardins surpreendem-nos, dando notícia de seres em quem podemos não reparar. Aprender com Lourdes Castro é também aprender a importância da respiração tanto no sentido real como metafórico. Respirar é reconhecer

15. Marc Séguin foi o médico que se sujeitou às experiências de Lavoisier.

16. Jornal Público, dia 9 de janeiro, 2022.

17. O destaque para *ver e viver de outro modo* é da nossa responsabilidade.

a importância de estar presente, de estar atento a tudo o que acontece, de estar em relação com outros seres numa pequena porção da crosta terrestre.

Entra um raio de sol pela copa de esta árvore, que desaparece rapidamente. Como terá sido sentida esta luz direta por um ser que consegue discriminar muito mais cores no espetro solar do que nós?

— Redes de encontros, experiências

6 de janeiro de 2021. Reunião para pensar o que podemos fazer com uma turma de alunos do 12ºano do Curso de Artes da Escola Secundária Gabriel Pereira de Évora. Estes estudantes estão prestes a deixar a escolaridade obrigatória e terão tido oportunidades de viver experiências significativas na relação com o mundo? A Escola começa a valorizar experiências pedagógicas não formais, mas estas ainda não têm a expressão e a continuidade que precisam. Pensar é preciso e pensar precisa de mundo, tantas vezes ausente nos saberes disciplinares.

Imaginámos algo que pudesse transformar as relações dos estudantes com o mundo natural. Pensámos numa transformação com e em devir. O desafio é lançado na disciplina de Desenho. Há muita vontade de acrescentar mundo à escola, de juntar às linguagens do Desenho, outras linguagens, de aprender a comunicar com não humanos. Os estudantes sentem a importância do que lhes é proposto: “Penso, humildemente, que chegámos a uma certa maturidade, não só em termos de desenho, mas também no pensar. Tenho a certeza de que vamos levar este projeto com a seriedade que ele merece”. Há em nós uma vontade de contribuir

para a construção de uma mundividência que permita *ver e viver de outro modo*. E há, da parte dos estudantes, uma vontade de serem “capturados” e transformados na sua relação com o mundo.

Decidimos que iríamos, em conjunto, fazer mundo com as plantas, desenvolvendo ligações afetivas, sensíveis e recíprocas com estes seres com os quais coabitamos em muitos lugares, de muitos modos, tantas vezes sem nos darmos conta, sem o louvamos, como os próprios alunos vão tomando consciência.

Cada um escolhe uma árvore, **esta árvore**, em função da sua proximidade física, afetiva, estética ou outra, à qual vai dedicando tempo, visitando-a frequentemente, desenhando-a, fotografando-a, aproximando-se dela com interesse ativo e com curiosidade contínua. No tempo das visitas quisemos tornar claras as vantagens do treino da perceção sensorial, da concentração e da imaginação e do desenvolvimento da consciência das conexões presentes, para começar a *ver e viver* de outro modo. Alimentou-se o entusiasmo por encontrar o inesperado e iniciar novas conversações, que incluem imaginação e afetos. Começou a sentir-se a importância da responsabilidade, da criação de respostas-hábeis¹⁸.

Paralelamente desenvolvemos um conjunto de encontros/atividades que alimentaram o tempo do diálogo que cada um estabeleceu com **esta árvore**. Nesse tempo dedicado às conexões entre humanos e árvores, viveram-se muitos momentos que sublimavam a importância dos encontros, das experiências, do viver junto e de transcender o confinamento imposto pela Pandemia COVID-19; vivemos tudo isto em plena crise Pandémica. Usámos diferentes linguagens e modos de aprender o mundo; junto a

18. No sentido de *response-ability* de Donna Haraway.

esta árvore, juntos em aula, com filmes documentários, textos, *podcasts*, cultivando a mente e o corpo através de todos os sentidos. Em aula (*online* e em sala) refletimos em conjunto sobre o modo de vida das árvores, a sua inteligência distributiva e a comunicação entre elas, a partir do documentário Árvores inteligentes¹⁹ que explora as observações rigorosas do engenheiro florestal Peter Wohlleben e das experimentações da cientista Suzanne Simard. Leu-se um excerto adaptado do texto “Como amar um cogumelo” de Anna Tsing (2010) que nos fala das cidades cosmopolitas que existem debaixo das florestas. Cada estudante foi desafiado a ilustrar o texto através do desenho e construiu-se um painel gráfico coletivo, inspirado no fabulo FERAL ATLAS²⁰ que narra a pluralidade das visões singulares na aventura da relação com o texto e com suas ideias sobre o mundo subterrâneo das árvores. Ouviu-se em *podcast* “O bosque”²¹ da escritora Lídia Jorge para introduzir, sentir e aprender o tempo das árvores.

Todos os encontros foram vividos para estimular e acarinhar o processo em movimento e ajudar a construir caminhos que culminassem numa sintonia com a árvore escolhida, aprendendo a ver mais e a incorporar algumas das suas qualidades. Alimentou-se o entusiasmo e a vontade de comunicar e de continuar reflexões conjuntas, a vontade de questionar e de produzir respostas. Tudo isto, como princípio, como semente para futuras, já referidas, respostas-hábeis. O tempo de todas estas vivências inscreve-se em papel, que outrora foi corpo de árvore; inscreve-se, individualmente, no diário gráfico através de narrações

19. Intelligent Trees de Julia Dordel, Guido Tolke, 2016

20. <https://feralatlas.org>

21. <https://www.rtp.pt/play/p5385/e383078/em-todos-os-sentidos>

verbais e visuais e inscreve-se, coletivamente, no digital. E foi-se inscrevendo em cada um de nós qual “matéria” de compostagem a fermentar a criação de mundos mais viváveis.

— Compor (compostar), re-criar (ar)

O tempo das vivências uns com os outros, incluindo **esta árvore**, foi reativado, e imaginado com o fluxo dos desenhos, das palavras, dos dizeres de todos os que se envolveram, e ativaram o seu interesse pela descoberta de um mundo antes desconhecido, de um outro modo de viver junto. Fomos sabendo das ligações que se foram criando. Recolhemos toda a “matéria” produzida nos diários gráficos. Sem considerar cronologias, nem autorias, decompusemos e fermentámos elementos dessa “matéria” e com os seus nutrientes alimentámos conexões ficcionadas, mas rigorosas (no sentido em que todos os elementos emergem de vivências concretas) num conjunto de painéis visuais – “folhas de *nexus*”, que nos ligam aos momentos de visita a **esta árvore** (Freixo, Laranjeira, Azinheira, Lodão, Jacarandá, Árvore do incenso, Tangerineira, Nespereira, Damasqueiro, Olaia, Ameixeira-de-Jardim). Estas “folhas de *nexus*” são modos de conexões temporais, de seres, de sentires, de pensamentos. São quase uma geografia sensível das árvores presentes, imaginadas com rigor. São presenças físicas e mentais, processo, e de novo produto e processo em ciclo, como o é a vida criativa e hábil, como o é qualquer gesto educativo que se quer semente de criação. Neste processo de re-significação das experiências vividas ao longo deste tempo, exprimimos encontros que nos afetaram e que podem transformar-se noutros encontros para quem se relaciona com estas “folhas de *nexus*” e que traduzem experiências pluridimensionais e temporais. Exprimem-se

encontros com o ramo florido de uma Ameixeira de Jardim, uma Laranja redonda quase escondida sob folhada, os jovens rebentos de um Freixo encostado ao bordo de um canteiro, um tronco velho de Azinheira colonizado por uma miríade de outros seres, as folhas pendentes de um Lódão que dança com o vento, o recorte da copa de uma Olaia sob o céu do fim de dia, as cores tropicais de um Jacarandá, o vistoso aveludado dos frutos de um Damasqueiro, uma Tangerineira imaginada daqui a 50 anos, o livro aberto de uma Nespereira.

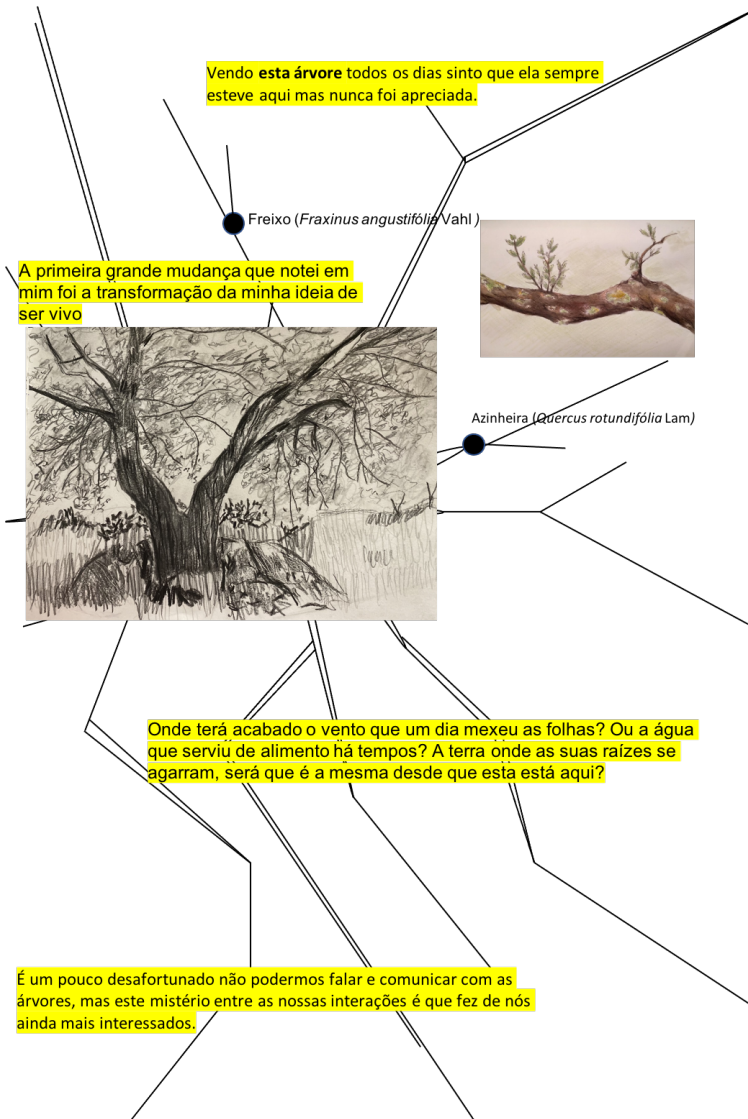
*Quem toco quando toco **nesta árvore**? Como é que o devir com **esta árvore** é devir mundano, é produção de mundo?*

Este questionamento que sublinhámos em Donna Haraway está muito presente nas “folhas de *nexus*” (que se seguem) e nas experiências que lhes deram origem.

*A árvore é afetada por tudo o que a rodeia. “Como são afetadas as vidas das pessoas que passam por **esta árvore** que já tem parte da minha vida?”*

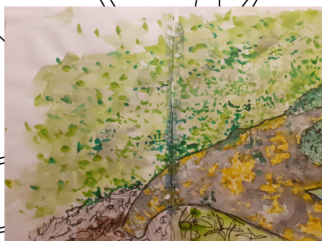
Esta árvore é assim o ser que nos liga, é a oportunidade de dar valor ao tempo da observação ativa, da imaginação, da comunicação entre seres de espécies diferentes; é respiração e aproximação, é ligação. É o desejo de estar e de devir com **esta árvore**.

O desenho transportou o olhar da tridimensionalidade da árvore à bidimensionalidade da folha... Com o desenho acrescentou-se tempo de estar com **esta árvore** e os estudantes aproximaram-se de modos de conhecer do *empirismo delicado*.



Oíço o barulho dos carros, o que é uma pena, porque abafa os outros sons e não se desfruta tanto como gostaria. Será que **esta árvore** também sente isso, também a incomoda o som, e a poluição que os carros deixam no ar?

As árvores são o que nos une, elas ficam com um pouco de nós quando respiramos e nós respiramos o ar que nos proporcionam. Estar com **esta árvore** é estar com todas as pessoas que já lá passaram....

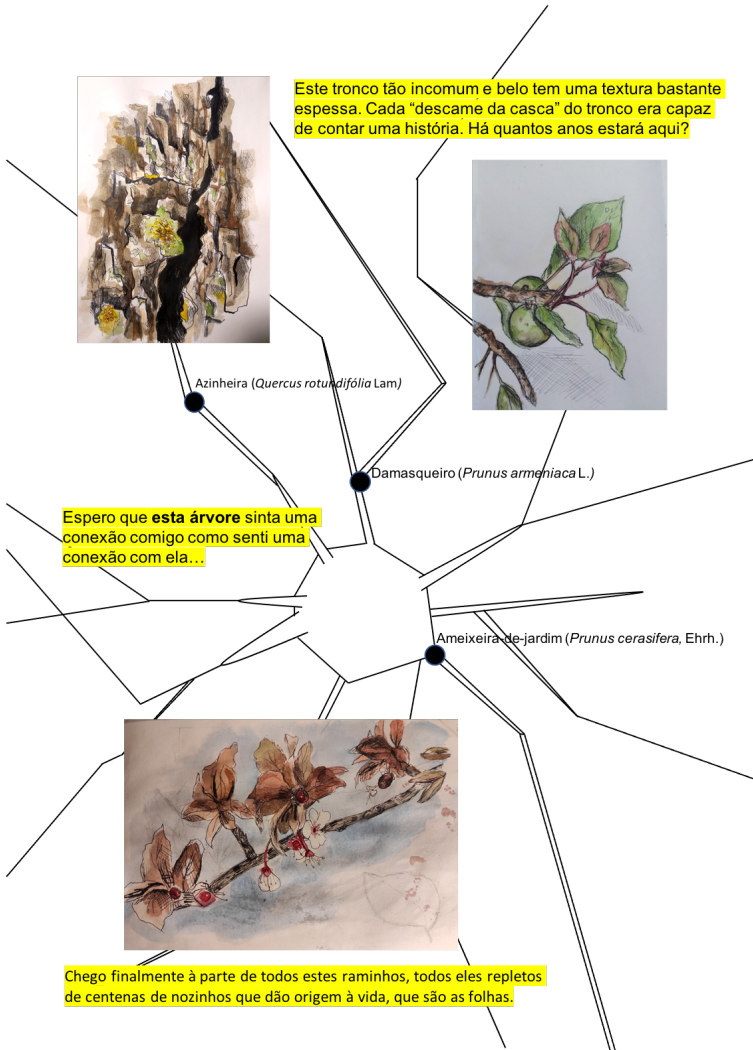


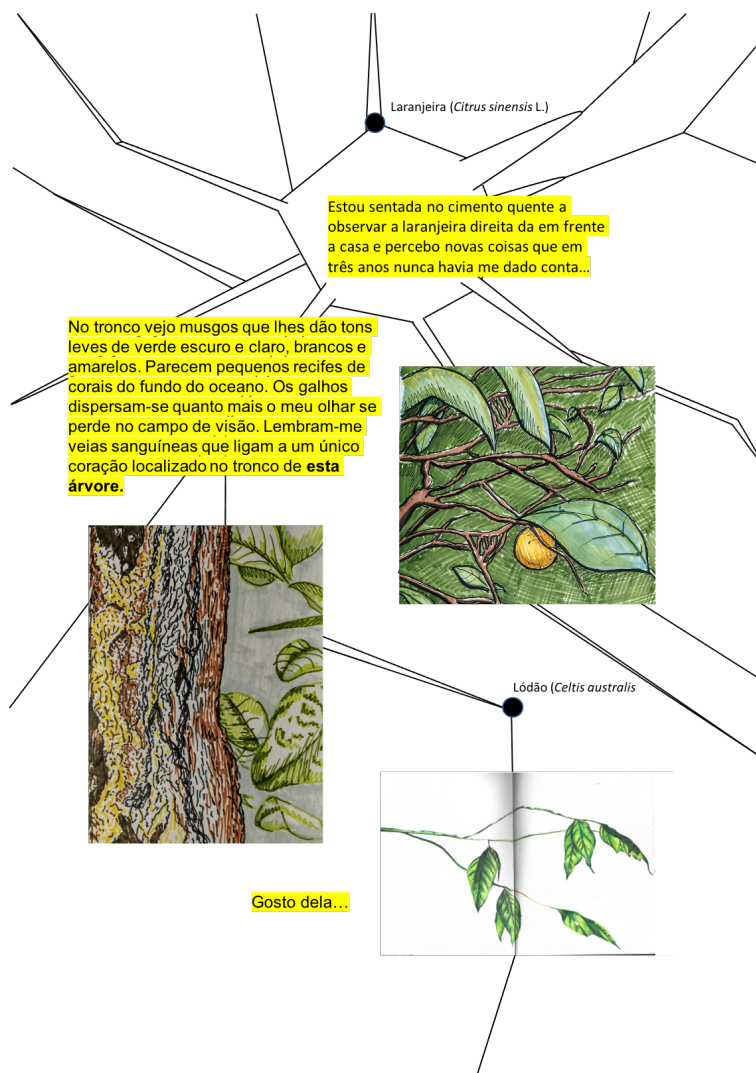
Olaia (*Cercis siliquastrum* L.)

Azinheira (*Quercus rotundifolia* Lam)



Aquelas folhas que ainda resistem à força da gravidade são verdes-secas do lado que contempla o céu e esbranquiçadas do lado virado para a terra.





Quão diferentes serão as vidas das pessoas que já passaram por esta árvore? E será que repararam nela? Será que pararam para admirar as suas imensas folhas verdes na primavera, como eu o fiz? Ou nas suas cores de outono? As histórias que estas cores carregam não sei dizer, mas de certo carregam várias vidas, como agora uma parte da minha.

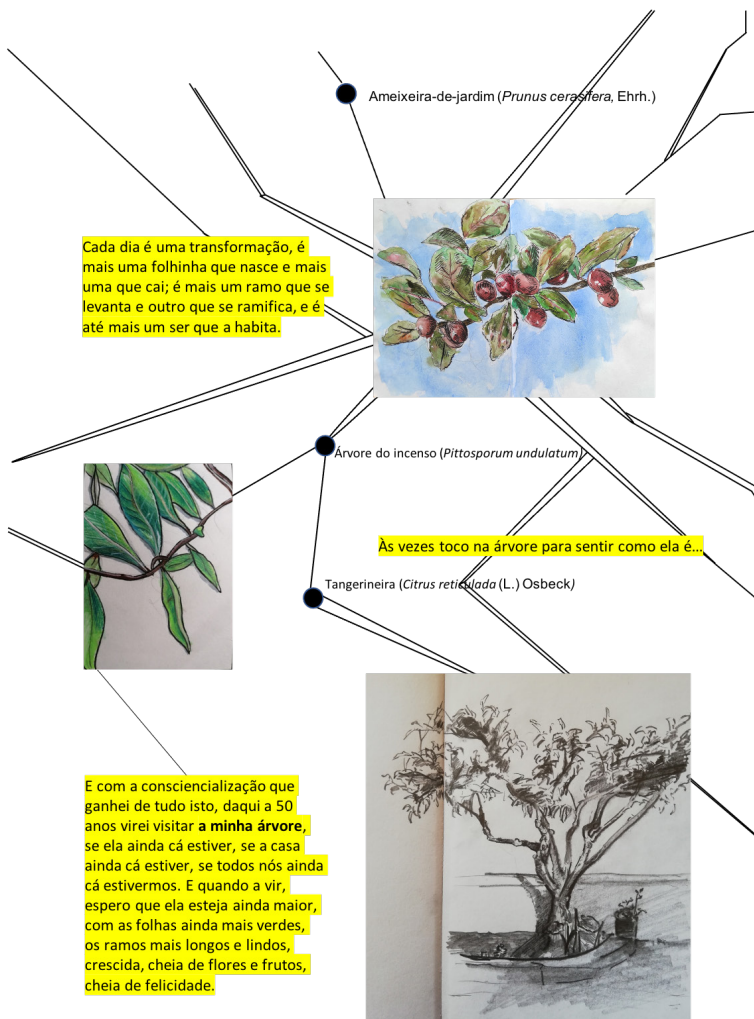
Ameixeira-de-jardim (*Prunus cerasifera* Ehrh.)



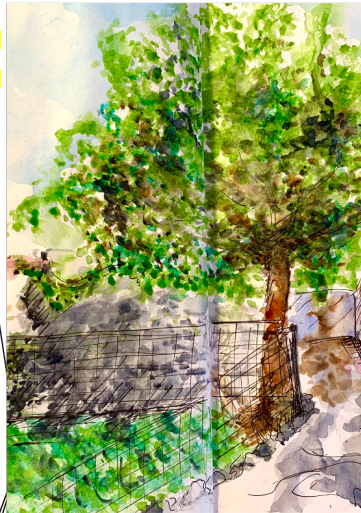
Tenho cada vez mais motivos para visitá-la com frequência...

Jacarandá (*Jacaranda mimosifolia* D. Don)





Esta árvore é mais do que a copa e tronco e uma possível e imaginada raiz. Ela é tudo isso e o que a rodeia, que a afeta...



Lódão (*Celtis australis* L.)

Freixo (*Fraxinus angustifolia* Vahl)

Um dia senti-me observada, e mal eu sabia que o livro pedia para que eu o lesse, que o ouvisse e o compreendesse...



Nespereira (*Eriobotrya japonica* Thunb.)

E realmente, sendo que este estranho livro se encontrava no meu jardim todos os dias à beira de um canto envergonhado, não percebia que a sua linguagem era diferente da minha, que se podia dar pelo simples som das folhas com a brisa do vento, que as páginas eram feitas pelos anos que o tronco tinha, e que as palavras não eram para ser lidas, mas sim ouvidas.

— Devir (ir) com

Todas as experiências de aproximação delicada ao outro, humano e mais que humano, através da escrita, do desenho, da reflexão e das partilhas, intensificam e multiplicam ligações e questionamentos diversos que temos de incorporar nas nossas vidas, no exercício vital de aparentamento com outros seres.

Nesta experiência educativa, o *parentesco* entre humanos e árvores foi-se instalando, mas a *involução* precisa da prática de envolvimento e de transformação mútua, de um tempo que a escola não tem tido. A valorização do mundo vegetal que os estudantes viveram continuará a afetar as suas vidas? Há indícios²² que vão nesse sentido. Acreditamos que o interesse pelas árvores, por **esta árvore** (mobilizador de *go visiting*) ficou ativo e está em devir. Quase todos os estudantes, começaram a perceber um mundo que antes não estava presente nas suas vidas e que alterou as suas mundividências. Sem o saberem já estão no *Plantroposceno*. A quantas árvores responderão habilmente, neste momento e no futuro, com afeto e sentido de responsabilidade?

Todos os elementos que foram forjados como composto, sementes, frutos, ramagens para dar corpo a **esta árvore**, foram potenciando fluxos de conexões. Aspiramos a novos encontros com árvores e outros seres, ativados por educadores, por investigadores, por qualquer um que se deixe chamar por um ser ou fenómeno, por um lugar.

*Quem toco quando toco **nesta árvore**?*

22. Estamos e continuaremos em contacto com estes estudantes que nos vão falando das ligações com estes seres já passados meses (trabalho em construção).

Referências bibliográficas

- ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- ARENDT, Hannah e BEINER, Ronald. *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: University Chicago Press, 1982.
- BACON, Francis. *Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza*. Versão eletrônica de domínio público da obra de 1620, com tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000047>.
- BRAMLY, Serge. *Un Piège à la Lumière*. Paris: Flammarion, 1992.
- GAYFORD, Martin. *A bigger message – conversations with David Hockney*. Londres: Thames & Hudson, 2011.
- GOETHE, Johann Wolfgang e ECKERMANN, Johann Peter. *Conversations of Goethe with Peter Eckermann*. Da Capo Press, 1998.
- GOETHE, Johann Wolfgang. *Theory of Colours*. MIT Press, 1997 (reproduzida a partir da primeira edição em inglês de 1840).
- GREEN, Maxine. The Darkness and the Light. Reconceiving the Imagination. *Teachers & Writers*, v. 33, n. 2, 2001, p. 29-30.
- HARAWAY, Donna. *When Species Meet*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2007.
- HARAWAY, Donna. *Staying with the Trouble*. Durham: Duke University Press, 2016.
- HARAWAY, Donna. *Manifeste des Espèces Compagnes*. Paris: Climat, 2018.

- HUSTAK, Carla e MYERS, Natasha. Involutionary. Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters. *Differences*, v. 23, n. 3, 2012, p. 74-118.
- LAVOISIER, Antoine Laurent e SEGUIN, Armand Jean François. *Premier Mémoire Sur la Respiration des Animaux*, In *Mémoires de Chimie et Physique, Oeuvres*, t. II, 688-703. Paris: Imprimerie Impériale, 1862 (original 1789).
- MANCUSO, Stefano. *A revolução das plantas – Como a inteligência vegetal está a inventar o futuro do planeta e da humanidade*. Lisboa: Pergaminho, Bertrand, 2019.
- MYERS, Natasha. How to Grow Livable Worlds. In OLIVER-SMITH Kerry &, HARN, Samuel P. (Ed.): *Art in the age of Anthropocene*. Gainesville: Museum of Art and University of Florida, 2018, p.53-63.
- MYERS, Natasha. Are trees watching us? *Spike Art Magazine*, n. 65, 2020.
- MYERS, Natasha. From the anthropocene to the planthropocene: Designing gardens for plant/people involution. *History and Anthropology*, v. 28, n. 3, 2017, p. 297-301.
- NEWTON, Isaac. *Opticks: Or Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light*. Nova Iorque: Dover Publications Inc., 1979 (publicação baseada na 4ª edição de 1730).
- NUSSBAUM, Martha. *L'Art d'Être Juste*. Paris: Climat, 2015.
- ROBBINS, Brent. New Organs of Perception: Goethean Science as a Cultural Therapeutics. *Janus Head*, v. 8, n. 1, 2005, p. 113-126.

- SIMARD, Suzanne. *Finding the Mother Tree: Uncovering the Wisdom and Intelligence of the Forest*. Londres: Penguin books, Lda, 2021.
- SINGER, Peter. *Animal liberation*. New York: Avon Books, 1975.
- SINGER, Peter. Escritos sobre uma vida ética. (Ed. Portuguesa). Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2008.
- TSING, A. Arts of Inclusion, or How to Love a Mushroom. *Mãnoa*, v. 2, n. 22, 2010, p. 191-203.
- VALENTE, Mariana e ILHÉU, Maria. *Romances com a Terra*. Lisboa: Caleidoscópio, 2021.
- VARELA, Francisco. *Connaitre – les sciences cognitives tendances et perspectives*. Paris: Seuil, 1989).
- ZHUO, Feng. Late Palaeozoic plants. *Current Biology* v.27

Só uma pedra nos pode salvar (de nós mesmos). A estátua do Antropoceno, a pedrada messiânica e a montanha redentora (uma releitura da profecia do Quinto Império)

Paulo Borges ¹

O objectivo deste ensaio é rever, à luz do Antropoceno e da actual crise ecológica, a interpretação pelo profeta Daniel do sonho do rei Nabucodonosor, no qual uma enorme estátua antropomórfica, “de aspecto terrível”, composta de ouro, prata, bronze, ferro e argila, é derrubada e pulverizada por uma pedra que, “sem intervenção de mão alguma”, se destaca de uma montanha, convertendo-se por sua vez numa “grande montanha, que ocupou a terra inteira” (*Daniel*, 2, 31-35). Esta narrativa é interpretada por Daniel como profecia, divinamente inspirada, da sucessão de

1. Professor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e investigador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

quatro reinos e da sua aniquilação por um quinto, suscitado pela própria divindade, que “subsistirá para sempre” (*Daniel*, 2, 44-45). O tema foi tradicionalmente interpretado no âmbito da teologia da história, sendo lido, na perspectiva judaica, como advento do reino messiânico e, na perspectiva cristã, como advento de Cristo e do seu reino sobre a terra, em geral identificado com a Igreja. Esta profecia messiânica tornou-se particularmente marcante na cultura portuguesa, onde autores como Luís de Camões (implicitamente), Padre António Vieira, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva, entre outros, diversamente assumiram um protagonismo central de Portugal no estabelecimento do Quinto Império, reinterpretado num sentido heterodoxo. Procuraremos aqui repensar este tema, à luz da situação contemporânea e de alguns pressupostos fundamentais da tradição hebraica, presentes no livro do *Génesis*.

— I

Na primeira versão do mito ou narrativa hebraica das origens, Elohim cria “o céu e a terra” *bereshit*, “no princípio” (*Génesis*, 1: 1). *Bereshit*, a primeira palavra do texto bíblico, foi traduzida para grego como *En archê* e para latim como *In principio* (*In Principio*, 1973), sendo predominantemente entendida como referente ao primeiro momento de constituição espaço-temporal do mundo, vista como a produção *ad extra* de uma realidade distinta e separada da própria divindade. *Bereshit* pode todavia ser interpretado como indicando a constituição do mundo espaço-temporal *ad intra*, ou seja, no seio do próprio princípio intemporal e inespacial que é a divindade, enquanto sua primordial auto-manifestação e auto-revelação. O verbo hebreu *bara*, traduzido habitualmente

como “criar” (*poieîn*, na versão grega dos *Setenta*, que traduz assim igualmente o verbo *‘assoh*, fazer, que todavia remete para uma dinâmica humana (Souzenelle, 2013: 36)), significa literalmente “colocar no ver, na luz”, sugerindo a manifestação do que pré-existe no princípio divino (Douglas-Klotz, 2020: 36). Os seis dias da criação, ao longo dos quais o vento, sopro ou espírito (*ruâh*) divino faz emergir as várias instâncias do mundo a partir das “águas” de uma terra “vazia e vaga” (*tohû-bohû*), podem considerar-se como a narrativa na perspectiva humana de uma diferenciação criadora que ocorre instantaneamente na intemporalidade e inespacialidade divina. É esta inclusão do mundo na divindade que sugere o prólogo do *Evangelho segundo São João*, quando lemos que o Logos era Deus e que “tudo foi feito por meio dele” e “nele” (*João*, 1: 1-4). Nesta perspectiva não há *Deus e mundo*, mas *Deus a devir mundo em Deus*, sendo mais racional pensar a complementaridade infinito-finito do que conceber um infinito entificado como separado do finito, o que o contradiria, tornando-o algo igualmente finito.

A própria designação hebraica da divindade nesta narrativa – *Elohim* – , com a raiz *El* (com o sentido de “Unidade”) e a sugestiva terminação plural, convida a leituras como “o Uno que é também Múltiplo” ou “Unidade na Diversidade”, por contraste com o aramaico *Alaha* ou o árabe *Allah*, que “ênfatizam Unidade sem qualificação ou limite” (Douglas-Klotz, 2020: 27-28). Ainda assim, uma vez que *El* ou *Al* também funciona, nestas três línguas, como artigo definido, isto sugere como todo o ser individuado radica na mesma divina unidade ontológica (Douglas-Klotz, 2020: 27), o que convida a pensar a relação Deus-mundo como uma correlação intrínseca, fora do frequente entendimento religioso e teológico da transcendência como separada da imanência.

Seja como for, é sob o influxo do espírito divino que a diferenciação cosmogónica se processa e que da terra e das águas, como que interiormente ungidas e movidas pelo *Fiat* divino, irrompem as diversas espécies de seres vivos, vegetais e animais, até ao quinto dia da criação. Cada nova instância da criação é divinamente reconhecida como *tov*, “bom”. Note-se que esta “terra” não é redutível ao planeta Terra e à sua determinação geológica, sendo antes de mais uma matriz cosmogónica de onde emergem as diferentes formas de vida sob o influxo do sopro/espírito divino que as impregna ou unge, o que a nosso ver configura uma dimensão messiânica da própria realidade cósmica, decisiva na nossa reinterpretação deste tema (*Massiah* em hebraico e *Christós* em grego significam o que é ungido e impregnado pelo espírito divino).

No sexto dia, surge uma novidade. Elohim faz surgir o humano à sua “imagem” e “semelhança”, como “homem e mulher” (*Génese* 1: 26), o que sugere, como viu a tradição cabalista, que a divindade encerra em si a polaridade sexual (*Lettre sur la Sainteté*, 1986; Idel, 2009). O que se destaca, no contexto desta investigação, é a divina vocação original da humanidade, segundo a tradução habitual do original hebraico: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra” (*Génese* 1: 28).

Esta divina vocação da humanidade para submeter e dominar a terra e os seus habitantes animais pode ser lida em termos alegóricos e anagógicos, referindo a necessidade humana de integrar o animal interno. Seja como for, a letra do texto – que um ensaio polémico como o de Lynn White considerou ser o fundamento da actual crise ecológica (White, 1967: 1203-1207) – não deixa de ser no mínimo estranha considerando que no versículo

seguinte a mesma divindade prescreve o que hoje diríamos ser uma dieta estritamente vegana, não só para os humanos, mas para todos os animais, o que supõe a ausência de violência, não só entre humanos e animais, mas destes entre si, no plano e estado originais da criação:

“Deus disse: “Eu vos dou todas as ervas que dão semente, que estão sobre toda a superfície da terra, e todas as árvores que dão frutos que dão semente: isso será vosso alimento. A todas as feras, a todas as aves do céu, a tudo o que rasteja sobre a terra e que é animado de vida, eu dou como alimento toda a verdura das plantas” e assim se fez. Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom. Houve uma tarde e uma manhã: sexto dia” (*Gênesis*, 1: 29-31).

A prescrição de uma dieta vegana como parte integrante da divina vocação da humanidade, criada à sua imagem e semelhança, para *encher* e *submeter* a terra e *dominar* os demais seres obriga a repensar a tradução e o sentido destes verbos hebraicos, mesmo sem admitir níveis não literais de sentido. É o que, entre outros, faz o teólogo Enzo Bianchi, sustentando que o verbo *kavash*, traduzido habitualmente como *submeter* ou *subjugar*, significa antes “possuir a terra numa relação amorosa, harmoniosa e ordenada”. Quanto ao verbo *radah*, traduzido usualmente como *dominar*, indica antes *reger*, *guiar*, *pastar*, “com uma acção que é aquela do rei e do pastor capaz de governar sustentando e custodiando o *shalom*, a vida plena na paz” (Bianchi, 2011: 15). Tendo também em conta que no final do sexto dia da criação se diz que “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom”, e que este sentido de totalidade se pode aplicar a tudo o que foi criado nos

seis dias e não apenas no sexto (a humanidade), esta *acentuação da bondade ontológica de toda a criação* convida a repensar seriamente o sentido da vocação humana no mundo. Admitindo que o sinal distintivo do humano é ser à imagem e semelhança de uma divindade cuja qualidade essencial é nesta narrativa a sua criatividade cósmica, podemos explorar a hipótese de trabalho de que a sua fundamental vocação seja colaborar criativamente com ela numa gestão amorosa e pacífica do mundo e dos seres não-humanos. Esta colaboração assume mesmo, na narrativa seguinte, a estreita proximidade de participar na *co-instituição* da dimensão viva do real mediante a nomeação das espécies não-humanas por Deus criadas (*Gênesis* 2: 19). Se é divina a instituição dos viventes, a sua nomeação é humana.

Numa outra narrativa acerca das origens, a chamada versão javista, surgem outros elementos. Por um lado, fala-se de um “tempo” em que Iahweh fez o céu e a terra, sem que qualquer forma de vegetação existisse, pois não tinha ainda surgido chuva e não havia humanidade “para cultivar o solo”. É então que Iahweh molda o humano (*adam*) com a “argila do solo (*adamah*)”, insufla nele um “hálito de vida” (*neshamah*) e torna-o um “ser vivente” (*Gênesis* 2: 4b-7). É este “mesmo alento” que Iahweh insufla aliás nos animais não-humanos, como se diz no *Eclesiastes*, tornando claro que humanos e animais têm a mesma “sorte”, não havendo “vantagem” dos primeiros sobre os segundos, pois “tudo é vaidade” (*Eclesiastes* 3: 18-20), ou seja, *hebel* (vapor, fumo), *mataiôtés* (na tradução grega) ou *vanitas* (na tradução latina), termos que sugerem, a par da sua bondade (*tov*), a radical impermanência e inconsistência ontológica de todas as formas diferenciadas da criação. Como se conclui: “Tudo caminha para um mesmo lugar: / tudo vem do pó

/ e tudo volta ao pó” (*Eclesiastes*, 3: 21). Questionamo-nos se este “pó”, precisamente por ser uma imagem de insubstancialidade, não designará a indiferenciação matricial da própria terra (*adamah* é uma instância feminina (Douglas-Klotz, 2020: 45)), que incarna a radicalidade originária da divindade.

Neste quadro, ao mesmo tempo que se torna clara a criação do humano a partir da terra, que lhe dá o próprio nome (*adam*, porque feito de *adamah*), acentua-se a já referida centralidade da colaboração humana com a divindade, agora na própria emergência da vida, pelo menos vegetal, sobre a terra. Dir-se-ia que o humano, provido, como os demais animais, do alento divino, se singulariza enquanto modalidade da terra que detém uma particular capacidade de a tornar fecunda. Num certo sentido, o humano surge como terra dotada do divino poder de se autofecundar. Tudo isto converge na mais antiga formulação bíblica da vocação e sentido da vida humana que, sem as ambiguidades da versão posterior, é colocada pela divindade no jardim de Éden “para o cultivar e o guardar” (*Gênesis* 2: 15). Se o “cultivar” pode ser entendido no sentido da referida agência cocriadora, em que o divino, o humano e a terra (ou o cosmos) confluem no processo de diferenciação ontocosmogónica, já o “guardar” convida a questionar de quem e do quê.

A resposta pode vir da narrativa acerca da transgressão humana do único mandamento divino nesse estado edénico: podendo “comer de todas as árvores do jardim”, agradáveis à vista e apetecíveis ao paladar, só da “árvore do conhecimento do bem e do mal” não deve comer, pois isso implicará ter de “morrer” (*Gênesis* 2: 9 e 16-17). Aquiescendo a uma narrativa e proposta alternativa, a da serpente, que anuncia que a prova do fruto proibido conduzirá

a abrir os olhos e “ser como deuses, versados no bem e no mal”, Eva (movida pelo desejo de “adquirir discernimento”) e Adão comem o fruto, experienciam a abertura dos olhos, percebem que estão nus e cobrem-se com “folhas de figueira”. Na sequência disso, escutam os passos de Iahweh no jardim e escondem-se dessa “presença” próxima e imanente, “entre as árvores” do próprio paraíso. Interrogado acerca de onde está, Adão responde que teve medo, por estar nu, e se escondeu (*Gênesis* 3: 1-10).

Superabundam as leituras possíveis desta narrativa. Gostaria aqui de explorar a que sugere uma mutação radical da orientação original da consciência e da existência humana, que, movida pela expectativa de um maior bem, o de obter “discernimento”, experiencia como consequência o reconhecimento da nudez – possível figura da primordial abertura e exposição integral a tudo, desde a presença divina à do mundo não-humano, bem como de uma simplicidade livre de elaboração –, o senti-la como um incômodo, a tentativa de a encobrir e a final e paradoxal busca de se esconder da divindade num dos lugares da sua onnipresença, precisamente as mesmas árvores do jardim que supostamente ajudou a fazer surgir e que tem por missão “cultivar” e “guardar”. Pode-se ver nesta narrativa a passagem de um estado teocsmocentrado da consciência humana a um estado antropocentrado, em que se surpreende o efeito do novel discernimento do bem e do mal na transição de uma coagente imersão no divino fluxo criador da vida para um comportamento autoconsciente e autocentrado, movido pela busca do que parece vantajoso e pelo fuga do que se afigura prejudicial e pelo inerente e consequente desejo de estabelecer um espaço próprio, privado e apenas humano, ao abrigo da cósmica onnipresença divina, embora pelo

inevitável recurso a instâncias não-humanas do mundo: as “árvores do jardim” (Filone, 1994: 114-115, 122-124). A narrativa disto – que a tradição hebraica designou como *hhata* ou *chet* (extravio, desorientação), traduzido para grego como *hamartia* (falhar o alvo) e para latim como *peccatus* (de *peccare*, dar um passo em falso, tropeçar, enganar-se) – sugere a passagem de um ver cocriador do mundo, à imagem e semelhança divina, como muito bom (*tov*), na sua totalidade, para o olhar separativo de uma subjectividade humana que doravante o perspectiva e avalia em função de um interesse particular, traduzido num discernimento e juízo axiológico e moral: neste sentido a árvore do conhecimento do bem e do mal “simboliza o conhecimento egocentrado”, no qual se chama “bem” ao que é agradável e vantajoso e “mal” ao que é desagradável e prejudicial para alguém (Leloup, 2013: 47). Do *ēthos* (ἦθος, com *eta* inicial), enquanto morada original do humano no divino e cósmico fluxo criador (Heidegger, 1983: 145), transita-se para o *ethos* (ἔθος, com *épsilon* inicial) como modo de acção e estilo de vida autocentrados. Recordando a sabedoria taoísta – “Perdido o Tao, segue-se a virtude” (Tse, 2010: 93) –, dir-se-ia que a ética, enquanto virtude humana, torna-se possível pela perda de algo que a excede e precede e no qual todavia reside a sua própria essência.

As consequências disto, narradas como um aparente castigo divino, mas que se podem compreender como naturalmente inerentes ao novo dinamismo de autoconstituição humana, são a hostilidade entre Eva e a serpente, a dor da gravidez (pela qual se torna penoso cumprir o próprio mandamento divino de fecundidade e multiplicação (*Génesis* 1: 28)), a dominação da mulher pelo homem, a maldição da terra (*adamah*) por causa do Adão dela extraído, o sofrimento e o trabalho inerentes ao cultivo da terra para

a nutrição, ao qual, na interpretação corrente, se acrescenta o final regresso do humano ao solo do qual foi tirado: “Pois tu és pó / e ao pó tornarás” (*Gênesis* 3: 14-19), como se isto designasse a morte física, enquanto corolário do suposto castigo divino. Uma tradução e leitura alternativa, como a que pratica Annick de Souzenelle, aponta todavia o sentido de que todas as penosas consequências da sua desorientação humana só durarão até que os humanos invertam a sua atitude e retornem à *adamah* (solo, terra), pois são “pó” e a ele devem voltar (Souzenelle, 2022: 55). Encontramos aqui antecipada a exortação à reviravolta radical da consciência e da orientação da vida presente no *metanoiétês* que surge na pregação de São João Baptista e, em termos praticamente idênticos, nas primeiras palavras atribuídas nos evangelhos canônicos a Cristo, em geral traduzidas no redutor registo psicológico-moral e religioso de “Arrependei-vos, porque o Reino dos Céus está próximo” (*Mateus* 3: 2 e 4; 17), no sentido da iminência temporal do seu advento futuro. Relida à luz do *Gênesis*, a *metanóia* em questão seria uma reconversão radical à divina terra cósmica da qual somos feitos, na qual desde sempre, e portanto agora e a cada instante, reina a Presença divina (mostrando a actualidade instante do Reino messiânico (*basileia*) tematizado no Novo Testamento).

Enquanto isto não se verificar, haverá um humano “versado no bem e no mal” (que enigmaticamente Iahweh considera “como um de nós”, validando afinal o discurso da serpente), mas impossibilitado de comer da “árvore da vida” e expulso (por Deus ou por si mesmo?) do jardim edénico, para continuar a cultivar, agora em condições mais adversas, “o solo de onde fora tirado” (*Gênesis* 3: 22-24). O humano continua a ser terra que se autofecunda, agora porém sem a fluida harmonia inicial. Neste sentido,

regressando à questão atrás deixada em aberto, podemos ponderar se na divina vocação da vida humana para “cultivar” e “guardar” o “jardim de Éden” (*Gênesis*, 2: 15) não se visará resguardá-lo de si mesma ou, melhor, da possibilidade de extravio da sua original orientação teocósmica num apartamento antropocêntrico, sendo esta a essência do chamado *pecado*, enquanto acto a esta luz lesivo não só da humanidade, mas de toda a constituição orgânica do real, na qual o humano desempenha uma função axial (recordem-se as tradições que intuem o humano como um microcosmos, uma imagem resumida de toda a criação, paradigma particularmente emergente no Renascimento (Cassirer, 2020).

Sendo o extravio humano lesivo de toda a criação, pode-se admitir que o seja também, num certo sentido, da própria divindade enquanto nela imanente, como o viu também a tradição cabalista, distinguindo entre a intangível transcendência divina e a sua relativa correlação com o humano e o mundo, abrindo a possibilidade de uma acção teúrgica da humanidade sobre a divindade em manifestação (Mopsik, 1993: 39-41). Neste sentido se pode compreender que à visão inicial da bondade ontológica de toda a criação se suceda a visão de Iahweh da magnitude da “maldade do homem [...] sobre a terra” e o seu consequente arrependimento por haver “feito o homem sobre a terra”, bem como os demais animais. Daí uma primeira intenção de fazer desaparecer a todos da superfície do solo, mais uma forte sugestão da inseparabilidade entre o humano e os animais não-humanos, que parecem contaminados pela desorientação humana, e que se estende à própria “terra”, que se corrompe pela desorientação daquele que tinha por missão cultivá-la e guardá-la e que arrasta consigo aquilo de que ele e os demais viventes são feitos: “A terra se perverteu diante de

Deus e encheu-se de violência. Deus viu a terra: estava pervertida, porque toda a carne tinha uma conduta perversa sobre a terra” (*Gênesis*, 6: 5-13).

A suspensão e destruição da criação só não se efectiva plenamente porque há um justo, que anda com Deus: Noé. Assim, se por um lado o dilúvio vem extinguir toda a carne que na terra “tiver sopro de vida” (o próprio sopro divino), por outro há uma preservação das várias espécies de animais (*Gênesis*, 6: 9-22 e 7: 1-5) e uma final renovação da vida, humana e não-humana, bem como uma aliança entre a divindade, todas as formas de vida e a própria terra, pela qual promete que não haverá um novo dilúvio destruidor (*Gênesis*, 9: 8-17). Esta nova aliança estabelece-se contudo no contexto de uma diferente ordem do mundo, em que se renova o imperativo de fecundidade e multiplicação, de humanos e não-humanos, mas agora num outro regime dietético e de coabitação no qual pela primeira vez se permite o carnivorismo e já sem ambiguidades se sujeita ao poder humano a restante criação:

“Sede o medo e o pavor de todos os animais da terra e de todas as aves do céu, como de tudo o que se move na terra e de todos os peixes do mar: eles são entregues nas vossas mãos. Tudo o que se move e possui a vida vos servirá de alimento, tudo isso eu vos dou, como vos dei a verdura das plantas” (*Gênesis*, 9: 2-3).

Que esta nova relação de sujeição da vida não-humana pela humana se possa interpretar, todavia, menos como expressão directa da vontade divina e mais como o reconhecimento dos limites de uma humanidade que permanece desvirtuada da sua constituição original, pode ser sugerido pela referência a que a

divindade pedirá contas “do sangue de cada um de vós”, “a todos os animais e ao homem” (*Gênesis*, 9: 5-6), o que instaura humanos e não-humanos como agentes morais responsáveis pelo derramamento de sangue que o sentido literal do texto, ao prescrever o regime carnívoro, aparenta permitir e sancionar.

A nova aliança não interrompe, todavia, o processo de autocentramento humano e de confronto com a divindade e, implicitamente, com a terra de que é feito, como mostra o episódio da construção e destruição da cidade e torre de Babel (*Gênesis*, 11: 1-9), arquétipo da negatividade que a tradição bíblica associa à edificação de cidades e ao correlato desenvolvimento das civilizações (Ellul, 2003), que podem ser vistas como o extremar da busca humana de constituição e instalação num lugar próprio, apartado da original inscrição no divino fluxo cosmogônico. É a esta luz que, antes de a lançarmos sobre o sonho profético de Nabucodonosor no livro de Daniel, entendemos a chamada vocação de Abraão quando Iahweh, dir-se-ia que não desistindo de reconvocar o exilado no seu próprio autocentramento, o insta a abandonar a sua terra, a casa paterna e os parentes – ou seja, as suas mais gratas e imediatas formas de auto-referência e identidade, o território doméstico do conhecido – e dirigir-se para uma outra terra, sem mapa, que a divindade lhe mostrará (*Gênesis*, 12: 1). É porventura a mesma vocação para o descentramento que surge quando Abraão é posto à prova pela divindade que lhe pede que sacrifique Isaac numa montanha, sugerindo que o humano só pode preservar e salvaguardar aquilo mesmo que sacrifica, ou está disposto a sacrificar, como o que tem de mais precioso (Isaac pode ser o principal factor de identidade e apego do próprio Abraão ou de cada um de nós) e que o lugar mais adequado para tal é um

espaço terreno apartado da habitação humana: a montanha literal ou simbólica (*Gênesis*, 22: 1-18). O auto-abandono à transcendente e imanente alteridade é o que se pode divisar ainda na vocação de Moisés para se aproximar do Deus que se não pode ver na “terra santa” da montanha de Horeb, “a montanha de Deus” (*Êxodo*, 3: 1-12), onde recebe a missão de libertar o israelita que há em toda a alma do seu exílio no Egito do ensimesmamento, para recuperar a leitura alegórica e universalista de Fílon de Alexandria (Filone, 1994: 731) e dos Padres da Igreja (Nysse, 1993: 60 e 67), nos quais Israel e Egito deixam de ser categorias étnico-geográficas para se tornarem indicadores de orientações da vida espiritual. É no entanto significativo, no contexto do nosso tema, que os israelitas (ou os humanos?) devam sair do Egito, ou seja, figura de um dos mais poderosos e prestigiados centros da civilização humana, para servir na recorrente *montanha* uma divindade que, quando inquirida pelo seu nome, responde: *’ehye ’ăšer ’ehye*, o que a tradição ocidental ontologizou na tradução “Eu sou aquele que é” ou “EU SOU”, mas que traduções alternativas, porventura mais fiéis ao hebreu, apresentam como “Serei o que serei”, enquanto sugestão de uma divindade em processo criador, imprevisível e incategorizável, pois inseparável das metamorfoses inerentes à sua correlação com o humano e o cosmos (LaCocque, in Ricoeur / LaCocque, 1998: 326).

Abandonando aou fracassando na missão de cultivar e guardar a terra paradisíaca, (auto-)exilado do jardim do Éden na demanda de se furtar à presença divina e cósmica instalando-se num lugar próprio, o humano é constantemente reconvocado por e para essa mesma presença na *montanha* teofânica onde deve ter lugar o sacrifício do que se tem pelo maior bem (no caso de Abraão)

ou a visão apofática (*Êxodo* 3:2; 19:9; 20:21; 33: 18-23) e transfiguradora, no caso de Moisés, cujo rosto resplandece ao descer dela (*Êxodo* 34: 29-35), preludiando a transfiguração de Cristo, também numa montanha (*Mateus* 17:1-9; *Marcos* 9:2-8; *Lucas* 9:28-36; *II Pedro* 1:16-18). Esta montanha, por contraste com a terra “pervertida” e contaminada pela “violência” humana e animal (*Gênesis* 6: 5-13), decorrente da desorientação adâmica, “é uma terra santa”. É ela o lugar em que Moisés já está e o solo que pisa, porém sem desde logo o reconhecer. Daí a necessidade de tirar as sandálias dos pés (*Êxodo*, 3:5), o que pode equivaler a recuperar a nudez de Adão e Eva, despiando as folhas com que se cobriram (*Gênesis* 3: 7), abandonando o temor autocêntrico e regressando à total exposição à presença cósmica do Infinito. A montanha pode ser, após a saída do jardim edênico, o símbolo de uma terra que permanece ileso e virginal (Borges in Borges / Velho, 2018: 35), não contaminada pela judicação humana do bem e do mal e pela maldade (*Gênesis* 6: 5) daí decorrente. Uma terra que, por contraste com a primordial imersão edênica, o humano tem agora que esforçadamente demandar, abandonando os lugares (des)confortáveis da sua auto-instalação no mundo. Cremos reunidas as condições para a esta luz repensarmos o sentido do sonho de Nabucodonosor, interpretado pelo profeta Daniel, no qual a figura da montanha é central.

— II

O rei babilónico Nabucodonosor tem um sonho perturbador, convoca os seus “magos e adivinhos” para que lhe digam qual foi e o seu significado e, perante a sua incapacidade, é o profeta hebreu Daniel que, após o “mistério” lhe ser divinamente revelado numa “visão nocturna”, lhe diz que o sonho é também

uma revelação divina do “que deve acontecer no fim dos dias”, interpretado como referente ao “futuro” (*Daniel*, 2: 1-30). No sonho o rei teve a visão de uma estátua antropomórfica erguida diante de si, “enorme, extremamente brilhante, [...] de aspecto terrível”, com a cabeça de ouro, o peito e os braços de prata, o ventre e as coxas de bronze, as pernas de ferro e os pés de ferro e argila. Contemplando-a, vê surgir uma pedra que, “sem intervenção de mão alguma”, se destaca do que adiante se diz ser uma “montanha”, vindo embater nos pés de ferro e argila da estátua e triturando-os. Logo se pulverizam “ao mesmo tempo o ferro e a argila, o bronze, a prata e o ouro”. Tornados como “palha miúda na eira de verão”, o “vento” dissipa-os “sem deixarem traço algum”, enquanto a pedra destruidora se converte numa “grande montanha, que ocupou a terra inteira” (*Daniel*, 2: 31-35).

Daniel interpreta esta visão como divina profecia da sucessão de quatro reinos sobre a terra, simbolizados pelos quatro metais progressivamente menos nobres que compõem a estátua, desde o primeiro, o do próprio Nabucodonosor, ao último, simbolizado pelo ferro e forte como este, que triturarão e esmagarão os reinos anteriores. Há alguma ambiguidade quando se fala do reino simbolizado nos pés de ferro e argila, dizendo-se “que será dividido” e que participará da força do ferro e da fraqueza da argila, não ficando evidente se integrará ainda o quarto reino ou se será dele distinto (*Daniel*, 2: 37-43). Seja como for, Daniel interpreta o desenlace da visão como intervenção do “Deus do céu” que “suscitará um reino que jamais será destruído”, que jamais transitará para “outro povo” e que, esmagando e aniquilando todos os demais reinos, “subsistirá para sempre”: é isso que é figurado na pedra

que se destaca da montanha, sem mão que a toque, reduz a pó os quatro metais e a argila e se converte na montanha que enche tudo (*Daniel*, 2: 44-45).

Esta visão escatológica, do que acontecerá “no fim dos dias”, foi interpretada, na tradição rabínica e eclesiástica, como referente ao futuro e assumida como fundamento da teologia profético-messiânica da história acerca do advento final do divino reino messiânico, o do Messias por vir, na visão judaica, o do Messias já advindo, na encarnação do Verbo em Jesus Cristo e no processo de instauração da Igreja como o seu reino terreno, na visão cristã. Na tradição cristã medieval ocidental estabeleceu-se a leitura da sucessão dos quatro impérios, figurados nos quatro metais da estátua, como os de Assírios, Persas, Gregos e Romanos, sendo a pedra a encarnação humana do Logos, em Jesus Cristo, que se vem converter na montanha do Reino de Deus destinado à universalidade imperecível. Esta leitura estruturou uma teologia política da história enquanto *translatio imperii*, concebida como uma divina e providencial transferência do poder numa sucessão linear de grandes centros político-civilizacionais efectuada de Oriente para Ocidente, num claro desconhecimento ou desconsideração da história do mundo não europeu ou médio-oriental. A profecia de Daniel inspirou vários movimentos e expectativas messiânicas, em particular no século XVII, destacando-se o messianismo hebraico do rabino português Menasseh ben Israel, o messianismo católico heterodoxo do Padre António Vieira e o dos puritanos Fifth Monarchy Men, em Inglaterra. O tema, como referimos, é marcante na cultura portuguesa, em autores como Luís de Camões (implicitamente), Padre António Vieira, Fernando Pessoa, Raul Leal, Agostinho da Silva e Natália Correia,

entre outros. A interpretação tradicional dos quatro reinos foi substituída, por Fernando Pessoa, pela sucessão de Grécia, Roma, Cristandade e Europa/Inglaterra, sendo o Quinto Império, a instaurar por mediação da cultura portuguesa ou luso-brasileira (Agostinho da Silva), já não um reino político ou exclusivamente cristão, mas uma nova era da consciência e da cultura movida por uma nova síntese espiritual das várias tradições e sabedorias da humanidade, planetárias e não só ocidentais (Borges, 2010; 2018: 277-295). Em Pessoa, na linha de Sebastião de Paiva e de D. João de Castro, o tema funde-se com o sebastianismo e em Agostinho da Silva com o tema do Império do Espírito Santo, remontante à Rainha Santa Isabel e à influência da teologia visionária de Joaquim de Flora, também presente no Padre António Vieira.

A nosso ver, as várias leituras referidas do Quinto Império, das tradicionais (incluindo a do próprio profeta Daniel) às mais actuais, partem de pressupostos redutores de todo o alcance do tema, sobretudo na sua dimensão mais radical e disruptiva, desconsiderando como se insere na visão mais global e profunda da tradição bíblica, bem como a multidimensionalidade de sentidos e possibilidades de actualização de uma narrativa mitoprofética em cada situação e circunstância concreta da experiência humana e do tempo presente. Propomos assim uma nova interpretação, baseada no repensar de algumas questões fundamentais e na sua consideração à luz da relação actual entre os humanos e a Terra.

A primeira ideia a rever é que uma profecia não é necessariamente uma antevisão e anúncio antecipado de um futuro necessário ou condicional, mas essencialmente a experiência de um *desvelamento* pelo qual se transcende a percepção convencional ou meramente humana do mundo e se acede a contemplar o

processo temporal e histórico a partir do seu princípio intemporal e não-histórico ou se vislumbra tal princípio à transparência dos eventos, do tempo e da história humanos e cósmicos. Neste sentido a profecia radica numa instância *apocalíptica* de mutação da consciência, desde que respeitemos o sentido etimológico de *apocalipse* como *des-velamento* e não reduzamos este desvelamento a acontecimentos futuros, considerando-o primeiro que tudo como *des-velamento* da radicação e profundidade infinita da experiência e situação presente (Leloup, 2011: 43-44, 149, 151; Borges, 2020: 420-423).

A esta luz, uma revelação divina do “que deve acontecer no fim dos dias” (*Daniel 2: 28*) solicita ser considerada como desvelamento do que acontece na transcensão da percepção temporal do real, nessa instância atemporal de onde o tempo brota ou a percepção humana do seu fluxo se constitui. Se quisermos preservar e respeitar a referência do texto ao “futuro” (*Daniel 2: 29*), podemos considerar que este indica o que acontecerá sempre que a consciência transcenda as coordenadas temporais da percepção do real. Sempre que isso se verifica, o que acontece é uma penetração nas profundezas do *instante*, entendidas não como a passagem fugaz do momento presente, sempre em trânsito do ainda não para o já acontecido, mas como a insondável intemporalidade da Presença subjacente, mas irreduzível, a toda a constituição mental e diacrónica da experiência do mundo (Borges, 2022). Revelando, na inevitável linguagem humana, que é a do tempo, o que acontece no Instante atemporal, a profecia diz o que está a acontecer agora, agora mesmo, revelando os “mistérios” (*Daniel 2: 29*) ocultos na percepção convencional do mundo.

O que está então a acontecer, na visão concedida a Nabucodonosor, Daniel e, porventura, a cada um de nós, se acolhermos o princípio exegetico de que cada texto sagrado tem em última instância um sentido anagógico destinado a cada um dos seus potenciais intérpretes, que veicula uma proposta de orientação da consciência, em cada momento concreto da sua existência, para o sentido último da vida? Na fenomenologia desta visão há primeiro que tudo uma enorme *estátua* antropomórfica, com um “aspecto terrível”, que surge “diante” da consciência como um objecto incontornável que se impõe pela sua imponentia e grandiosidade. Estátua é uma palavra derivada do latino *stare*, por sua vez procedente da raiz proto-indo-europeia **stā-*, que significa estar de pé, estabelecer, fazer ou ser firme. A estátua é em geral uma imagem de solidez e firmeza, o que neste caso se acentua pela sua composição de quatro metais – ouro, prata, bronze e ferro –, embora o misto de ferro e argila nos pés venha desde o início sabotar esta aparência. Assumindo um “aspecto terrível”, é, todavia, constitutivamente muito frágil, o que mostra que o seu aspecto assustador pode depender apenas de uma percepção não suficientemente atenta aos seus pés de barro. A estátua é literalmente um *ídolo com pés de barro*, pois toda a sua aparência de portentosa solidez assenta numa imensa vulnerabilidade. Isso não é, contudo, imediatamente reconhecido por quem contempla a estátua, tal como o facto de a estátua, apesar da sua presença imponente, enquanto objecto lançado contra ou posto diante do sujeito (cf. *objectum*, em latim, e *Gegenstand*, em alemão), não esgotar todo o real e todo o possível, sendo apenas uma entidade particular, com contornos e limites bem marcados, inserida num espaço infinitamente mais amplo, o espaço de toda a não-estátua.

Na nossa situação actual, a forma humana da estátua pode figurar o Antropoceno, a época do crescente impacto humano sobre a Terra patente na deterioração dos ecossistemas e na extinção da biodiversidade, o que em termos bíblicos corresponde à proliferação da desorientação inerente ao conhecimento judicativo do bem e do mal (entenda-se, do que parece vantajoso e desvantajoso ao sujeito humano, individual ou colectivo, que ilusoriamente se separa do mundo para o avaliar do exterior, na óptica das suas necessidades, desejos e interesses) e à consequente expansão da “maldade” humana sobre o mundo natural (*Génesis* 6: 5-13). A estátua pode figurar o estado de consciência subjacente ao Antropoceno, o modo antropocénico e antropocêntrico de percepção que radica numa ilusória separação entre o humano e a Terra e que figura o primeiro como uma entidade substancial, existente em si e por si e independente do mundo natural, representação que todavia se contradiz na pretensão de o subjugar. A estátua, enquanto gigantesco artefacto, pode simbolizar a orientação antropocêntrica e tecnológica da civilização, desde o Neolítico até às várias revoluções industriais, incluindo a presente era da tecnociência, da informatização e da hiper-comunicação digital, se as considerarmos como manifestações pós-modernas do mesmo projecto e programa moderno de alargar o mais possível as fronteiras do império do humano, segundo a fórmula de Francis Bacon, emancipando-o da constitutiva inserção numa ordem cósmica ou divino-cósmica (Brague, 2015: 11-18, 92-94) e, com isso, arriscando dissolver as possibilidades superiores do próprio humano nas várias formas de tecno-humanismo e de trans-humanismo infocrático, como o dataísmo, a “religião dos dados” (Harari, 2018: 410; Han, 2022).

A representação do humano como uma entidade substancial e ontologicamente autónoma é também negada pela natureza compósita da estátua, feita de elementos heterogêneos extraídos da mesma terra da qual se afigura ou pretende distinta e separada. Os metais que compõem a estátua podem aliás simbolizar a exploração dos recursos naturais, com destaque para a mineração, pela qual se extrai da terra o que serve os valores económicos (ouro e prata) e bélicos (bronze e ferro) da humanidade exilada no seu processo babélico de auto-afirmação e conquista do mundo. A própria estátua pode simbolizar ainda o que *está*, seja o próprio *Estado*, enquanto instituição política que se ergue da terra para a estruturar e dominar, subjugando a vida humana e não-humana, seja o *Gestell*, a estrutura, enquadramento ou instalação e apresamento que Heidegger pensou como modo do *bestellen*, do ordenamento, configurando a “essência” nada tecnológica da tecnologia (Heidegger, 1986: 9, 40). A estátua, no fundo, pode sugerir o que a nosso ver subjaz a todas estas configurações da entificação rígida e só aparentemente sólida, mas afinal extremamente vulnerável, do humano: o ego ou estado egológico e egocêntrico da consciência que se vê como um sujeito distinto e separado de um mundo-objecto.

Seja como for, tudo o que a estátua com aparência humana pode simbolizar de mais distante, opressivo e violentador da Terra – terrena e cósmica – não só é constituído por elementos, os metais, dela extraídos, como nela assenta por via da argila, uma matéria não elaborada, que no fundo é a presença na estátua da própria Terra, a *adamah* da qual é feito *adam*, o humano, por mais que a ela se contraponha. Esta argila é na verdade insusceptível de se mesclar e estabelecer uma liga sólida com o ferro dos pés,

convertendo-se no princípio de insustentabilidade de toda a estátua e mostrando que a Terra – tal a Gaia que em Hesíodo é o fundo aberto (*Khaós*) que sustenta todas as formas de vida, regidas por Eros, a pulsão do ilimitado (Hésiode, 1986: 36; Borges, In: RIBEIRO, Sandra Maria Patrício, 2019, 153-179) – jamais poderá sustentar a civilização tecnocientífica antropocêntrica. Estando a Terra na base e no corpo da estátua antropomórfica, antropocêntrica e antropocênica que a devasta, é precisamente nisso que reside a extrema vulnerabilidade e o inevitável colapso da potência violentadora. Sendo a terra, na tradição bíblica, a substância da qual o humano é feito, podemos também vislumbrar nesta narrativa a incompatibilidade entre a constituição e vocação original do humano, para cultivar e guardar a terra (*Gênesis*, 2: 15), e a perversão dessa vocação ao tornar-se no maior predador da Terra e dos viventes. Por sua própria constituição, para seu bem e para o bem de tudo e todos, é todavia um gigantesco predador com pés de barro, na medida em que nele permanece uma mínima parte do seu elemento original. A estátua é figura da cristalização institucional e civilizacional da desorientação humana (o *pecado* bíblico) que, na estranha presença em si da argila, mantém um irredutível vínculo àquilo mesmo que oprime e nega, a Terra divina e messiânica, na medida em que, como vimos, está intimamente impregnada (ungida) pelo divino sopro criador (*ruah*).

Isto não pode deixar de ter consequências. Por isso a visão profética da estátua mostra-nos, “no fim dos dias” (*Daniel* 2: 28) – ou seja, em última instância e sempre que virmos, profética e transparentemente, as coisas como são, no seu divino fundo sem fundo –, não o seu triunfo, mas a sua derrocada e desaparecimento. O que se oferece à visão de Nabucodonosor, Daniel e todos nós

é precisamente a radical inversão do quadro aparente do Estado antropocénico, na irrupção de uma pedra que sem outra intervenção se destaca de uma montanha e, triturando os pés de ferro e barro do ídolo, o pulveriza. A não intervenção de qualquer mão sugere que a pedra vem da própria montanha, por um processo natural, orgânico e espontâneo, não sendo mais um artefacto e estratégia humanos, materiais ou mentais, produzidos e programados pelo *Homo Faber* ou *Sapiens*, mas antes uma emergência da Terra teofânico-messiânica que permanece ilesa da “maldade” humana e viva pela presença do divino sopro criador, estando igualmente presente na argila dos pés da estátua, que contribui para o seu imediato desabamento. A pedra é a irrupção do aparente mínimo a derrotar o suposto máximo, recordando a pedra da funda de David que abate o gigante Golias (1 Samuel 17: 40-54) (cujo nome hebraico pode significar “exilado”) e o mundo às avessas evangélico onde a divina fraqueza e loucura suplanta a maior das forças e sabedorias humanas (1 Coríntios 1: 17-29; 3: 18-19). A montanha de onde procede a pedra é uma óbvia reemergência da montanha teofânica, onde se processam as transfigurações do humano no regresso à Presença divina. A pedra é terra que vem da montanha e que se junta à terra que há na estátua, provocando o desabamento da forma idolátrica e perturbadora que se interpôs na original circularidade triangular teoantropocósmica ou cosmoandrica (Sousa, 2004: 77-80; Panikkar, 2003).

O efeito do embate da pedra nos pés de barro da estátua é toda ela imediatamente se desmoronar, dizendo explicitamente o texto que os quatro metais e a argila “se pulverizaram ao mesmo tempo”, tornando-se como “palha miúda” que o vento dissipa sem deixar quaisquer vestígios. Por contraste, a pedra converte-se

numa imensa montanha, que abrange “a terra inteira”. Em termos bíblicos, isto evidencia a vanidade e ilusão de toda a construção humana de um sentido para a vida numa civilização cindida da complementaridade teoantropocósmica – “vaidade das vaidades, / tudo é vaidade” (*Eclesiastes* 1: 2) –, ao mesmo tempo que cumpre o divino anúncio de que toda a desorientação do *pecado* humano terminará quando a humanidade regressar à terra e ao pó de que é feita (*Génese* 3, 19), origem e destino comuns de todo o existente: “Tudo caminha para um mesmo lugar: / tudo vem do pó / e tudo volta ao pó” (*Eclesiastes* 3: 20). A visão oferecida a Nabucodonosor, a Daniel e a todos nós é a da inevitável dissolução do Antropoceno e da civilização antropocêntrica, pela sua incontornável radicação numa Terra divina e viva que, ao invés de aparentemente a sustentar, a vem afinal subverter e reabsorver. Porventura por não haver o regresso voluntário dos humanos à Terra / Reino da Presença divina, a que os profetas, incluindo Cristo, exortam, este dá-se de forma coerciva e violenta, enquanto reacção natural da Terra à violência sobre si infligida pela estátua da civilização.

Por outro lado, cremos que o texto aponta, em contraste com as interpretações tradicionais, uma mais radical ruptura e descontinuidade da pedra e da montanha de onde vem e em que se converte relativamente à estátua, que problematiza considerá-las como a irrupção de um *quinto império*, se pensado como posterior aos anteriores quatro e caracterizável como um novo reino, ainda que messiânico ou divino. O facto da pedra destruir toda a estátua, com os seus quatro metais, sugere que é toda a sucessão temporal e histórica dos centros de poder civilizacional, seja qual for a sua identificação (muitas seriam possíveis, dependendo do ponto de vista e do critério histórico-cultural), que é

desarticulada e reduzida à única coisa afinal real e viva: o pó/terra de onde tudo procede e aonde tudo regressa. Entender a irrupção da pedra e a sua conversão numa montanha universal como um *quinto império*, na sucessão linear dos anteriores, é figurar na lógica discursiva e histórico-temporal humana um acontecimento que transcende toda a instituição humana de sentido ou, pelo menos, aquela que resulta da desorientação adâmica. A irrupção da pedra, a sua destruição e dissipação da estátua e conversão na montanha universal podem sugerir a desconstrução e abolição de toda a história humana que se pretende e percepçiona separada do processo teoantropocosmogónico e se objectiva na sucessão dos grandes centros de poder antropocêntrico, em todos os aspectos da sua configuração: religioso, cultural, político-civilizacional, económico e tecnocientífico.

Se a tradição rabínica vê a pedra como o Messias por vir e a tradição cristã como o Cristo já advindo (*Massiah* em hebraico e *Christós* em grego significam o ungido e impregnado pelo espírito divino), ela pode hoje ser vislumbrada como a pedrada messiânica que vem a cada instante, na irrupção temporal do eterno, ungir, impregnar e despertar a consciência para a simultaneidade da aparição da estátua e da sua pulverização, convertendo-se no que nunca deixou de estar presente: a própria Presença íntegra e total do real/montanha, tal como é, sem a distorção da percepção humana antropocentrada. Se Heidegger, na célebre entrevista concedida ao *Der Spiegel*, em 1966, considera a tecnologia, na sua essência, como “algo que a humanidade, por si só, não pode dominar” e que “crescentemente desaloja o ser humano e o desenraiza da terra”, declarando que “só um deus nos pode ainda salvar” (Heidegger, 1989: 70-71; Skrbina, 2016, 90-91),

o sonho profético de Nabucodonosor mostra a aparição da estátua antropocênica inseparável do seu desmantelamento pela irrupção da divina Terra viva na pedrada salvadora que se converte no novo e eterno traço de união entre céu e terra: não a estátua enquanto babélico artifício, mas a montanha orgânica que abrange tudo, símbolo da abertura holotrópica da consciência para além do confinamento sujeito-objecto. A pedra, um dos mais arcaicos símbolos do sagrado e do divino (Eliade, 1977: 265-292; Chevalier / Gheerbrant, 1982: 751-758), pode figurar aquilo que, inevitavelmente, vem ao nosso encontro por ser o que, inevitavelmente, no mais íntimo somos.

Referências bibliográficas

- WHITE, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis". *Science*, 155. 1967: 1203-1207.
- AAVV. *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*. Paris: Études Augustiniennes, 1973.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. Prefácio de Georges Dumézil. Tradução de Natália Nunes e Fernando Tomaz. Lisboa: Cosmos, 1977.
- CHEVALIER, Jean / GHEERBRANT, Alain. *Dictionnaire des Symboles*. Paris: Robert Laffont / Jupiter, 1982.
- HEIDEGGER, Martin. *Lettre sur l'Humanisme*. Texto alemão traduzido e apresentado por Roger Munier. Paris: Aubier / Montaigne, 1983.
- HEIDEGGER, Martin. „La Question de la Technique“ (*Die Frage nach der Technik*, 1954), in: *Essais et Conférences*. Tradução de André Preau. Prefácio de Jean Beaufret. Paris: Gallimard, 1986.

- HEIDEGGER, Martin. *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Estudo preliminar, tradução e notas de Ramón Rodríguez. Madrid: Editorial Tecnos, 1989.
- HÉSIODE. *Théogonie. Les Travaux et les Jours. Le Bouclier*. Texto estabelecido e traduzido por Paul Mazon, Paris: Les Belles Lettres, 1986.
- Lettre sur la Sainteté. Le secret de la relation entre l'homme et la femme dans la cabale*. Estudo preliminar, tradução do hebreu e comentários por Charles Mopsik, seguido de “*Métaphores et pratiques sexuelles dans la cabale*”, por Moshe Idel. Lagrasse: Verdier, 1986.
- MOPSIK, Charles. *Les Grands Textes de la Cabale. Les rites qui font Dieu*. Lagrasse: Verdier, 1993.
- NYSSE, Grégoire de. *Vie de Moïse ou l'être de désir*. Traduzido por Jean Daniélou e apresentado por Jean-Yves Leloup. Paris: Albin Michel / Cerf, 1993.
- FILONE. *Tutti i Trattati del Commentario Allegorico alla Bibbia*. Edição de Roberto Radice. Milano: Rusconi, 1994.
- A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional / Paulus, 1995.
- RICOEUR, Paul / LaCOCQUE, André. *Penser la Bible*. Paris, Seuil: 1998.
- ELLUL, Jacques. *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la Grand Ville*. Paris: La Table Ronde, 2003.
- PANIKKAR, Raimon. *Intuição Cosmoteândrica. A Religião do Terceiro Milénio*. Lisboa: Editorial Notícias, 2003.
- SOUSA, Eudoro de. *Mitologia. História e Mito*. Apresentação de Constança Marcondes César. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

- IDEL, Moshe. *Cábala y Eros*. tradução do italiano (a partir da versão de Elisabetta Zevi) de Pablo García Acosta. Madrid: Ediciones Siruela, 2009.
- BORGES, Paulo. *Uma Visão Armilar do Mundo. A vocação universal de Portugal em Luís de Camões, Padre António Vieira, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva*. Lisboa: Verbo, 2010.
- BORGES, Paulo. “Portugal, Lusofonia e bem universal: uma reflexão sobre a vocação e o destino de Portugal à luz do pensamento português”. In: HENDRICH, Yvonne / MARTINS, Alexandre Pereira (eds.). *Fokus Portugal. Eine Standortbestimmung / Refletir Portugal. Ontem, Hoje e Amanhã*. Hamburgo: Verlag Dr. Kovac, 2018, 277-295.
- BORGES, Paulo. “Abertura da consciência e mudança de civilização. Repensar a Natureza, a Terra e Eros a partir de Hesíodo”. In: RIBEIRO, Sandra Maria Patrício (org.). *Ethos Humano e Mundo Contemporâneo, Volume 1: Diálogos*. São Paulo: Editora Baracoa, 2019, 153-179.
- BORGES, Paulo. “Visão na eternidade ou antevisão do futuro? Para uma crítica do profetismo quinto-imperial do Padre António Vieira”. In: FRANCO, José Eduardo / PEREIRA, Paulo Silva (dir.). *Revisitar Vieira no Século XXI. Cultura, Política e Atualidade*. Vol. I. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, 415-432.
- BORGES, Paulo. *Presença Plena. Uma viagem meditativa, terapêutica e filosófica pelas cinco energias da Vida*. Lisboa: Farol, 2022.
- TSE, Lao. *Tao Te King. Livro do Caminho e do Bom Caminhar*. Tradução e comentários de António Miguel de Campos. Lisboa: Relógio D'Água, 2010.

- BIANCHI, Enzo. “La salvezza dele creature”. In: Enzo Bianchi, Pietro Chiaranz e Anne-Laetitia Michon. *Uomini e Animali*. Magnano: Edizioni Qiqajon, 2011.
- LELOUP, Jean-Yves. *L'Apocalypse de Jean*. Paris: Albin Michel: 2011.
- LELOUP, Jean-Yves. *Faire la Paix. Paroles et paraboles pour la paix*. Paris: Les éditions du Relié, 2013.
- BRAGUE, Rémi. *Le Règne de l'Homme. Genèse et échec du projet moderne*. Paris: Gallimard, 2015.
- SKRIBINA, David. *The Metaphysics of Technology*. London/New York: Routledge, 2016.
- BORGES, Paulo / VELHO, Daniela. *Os Animais, Nossos Próximos. Antologia do amor humano aos animais (da Antiguidade a Fernando Pessoa)*. Oeiras: Edições Mahatma, 2018.
- HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus. História Breve do Amanhã*. Tradução de Bruno Vieira Amaral. Amadora: Elsinore, 2018.
- CASSIRER, Ernst. *Individu et Cosmos dans la Philosophie de la Renaissance*. Traduzido do alemão por Pierre Quillet. Paris, Les Éditions de Minuit, 2020.
- DOUGLAS-KLOTZ, Neil. 2020. *The Hidden Gospel. Decoding the Spiritual Message of the Aramaic Jesus*. Wheaton / Chennai: Quest Books, 2020.
- HAN, Byung-Chul. *Infocracia. A Digitalização e a Crise da Democracia*. Tradução de Ana Falcão Bastos. Lisboa. Relógio D'Água, 2022.
- SOUZENELLE, Annick de. “Va vers toi”. *La vocation divine de l'homme, suivi de L'arc-en-ciel. Mon Testament*. Paris: Albin Michel, 2022.

Será a literatura uma casa habitável? *Mythos* e imaginação empática em *Elizabeth Costello*, de J. M. Coetzee

Teresa Nunes¹

«Iam como gado para o abate. Morriam como animais. Os Carniceiros nazis mataram-nos. Nas denúncias dos campos, a metáfora do curral e do matadouro é tão evidente que praticamente não preciso preparar terreno para a comparação que vou fazer. O crime do Terceiro Reich, segundo a acusação, foi tratar as pessoas como animais. [...] Estamos rodeados por atividades de degradação, crueldade e morte que rivalizam com tudo

1. Investigadora no PRAXIS - Centro de Filosofia, Política e Cultura da Universidade da Beira Interior e investigadora colaboradora no CECH – Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. Licenciou-se em Estudos Clássicos, em 2016, pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, e concluiu o Mestrado em Estudos Clássicos - Ramo de Poética e Hermenêutica, em 2021, na mesma instituição. Atualmente, é doutoranda em Filosofia na Universidade da Beira Interior e bolsista de doutoramento FCT (UI/BD/152562/2022). Nesse âmbito, encontra-se a redigir uma tese intitulada “A Quinta Parede. Uma Fenomenologia Ecrástica da Casa Contemporânea”. As suas áreas de investigação são a fenomenologia do espaço e do corpo, os estudos literários, fílmicos e feministas.

o que o Terceiro Reich foi capaz de fazer; superam-no, até, pois é uma atividade sem fim, que se autorregenera, criando continuamente coelhos, ratos, aves, gado só para os matar.»

J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello*

Hóspede de uma ética animal e ambiental, a célebre pergunta de Roland Barthes – *como viver juntos?* – remete para um problema de espaço. Concretamente, para o problema da permanência no espaço que se apresenta sob a forma de uma única coordenada: a partilha no horizonte da estadia. A questão filosófica que se coloca não é, portanto, a da habitual demanda por saída, do velho dilema da aporia, da porta agrilhoada, mas situa-se no pavor de ultrapassar a entrada escancarada, na vertigem do lance que nem precisa de chave. A inquietação surge daquilo que o escritor sul africano, J. M. Coetzee, formula como *o problema do começo*:

Em primeiro lugar, há o problema do começo; principalmente, o de sabermos como é que passamos de onde estamos, o que, por enquanto, é em sítio nenhum, para o outro lado. (Coetzee, 2004: 9).

A frase, que abre o romance *Elizabeth Costello* com esta metalepse de especular sobre o começo no próprio começo, acrescenta uma nova dificuldade ao problema espacial da permanência: a permanência no nenhures. Face a uma única coordenada – a da partilha –, surge uma localização desconcertante, porque profundamente paradoxal: a estadia sem quatro paredes que dilacera o caráter fixo da permanência numa figura de movimento. Por outras palavras, equaciona-se a permanência no espaço como errância, ou seja, traça-se a sua dimensionalidade numa síntese

espácio-temporal que nada tem de conciliatório: o começo que é sítio nenhum. É sugestivo que, ao abrir nestes termos, o romance insista a cada eixo diegético numa outra questão – “onde fica a minha casa e como é que posso lá chegar?” –, capaz de sugerir um sentido para a errância em que se firma a permanência, uma vez que expressa o objeto da partilha: a aspiração por uma casa. Aspiração esta que a protagonista homónima da obra frisa como o único interesse que é comum a todo e qualquer animal enclausurado, do gato ao rato, do macaco ao humano (Cf. Coetzee, 2004: 77-78). Enclausuramento que, por sua vez, desde as grades à ausência delas, é sempre um nenhures, já que mesmo que geograficamente localizado é ontologicamente desterritorializado: uma estadia sem quatro paredes na esteira espacial, um começo na síntese espaço-temporal que acaba a caracterizá-la como um eterno presente que priva de memórias feitas passado e de projeto a vir a ser futuro. Assim sendo, na sua aspiração que é espaço e permanência errante no espaço, a visada casa como comum reclama uma temporalidade que, inscrita na matéria espacial, torne o desnorte em relação narrável. Afinal, se o tempo é por definição subjetivo, intimista e existencial – não existe aquém da consciência do sujeito finito –, o espaço é por excelência político e, por isso, corporeidade e matéria – construído à escala ficcional de sujeitos encenados, fabricados ou mesmo poéticos. O espaço trata-se, portanto, do *ad hoc* gregário em que se processa, materializa e ganha forma a própria subjetividade em toda a sua condição de tempo e narrativa cinzelados na e pela arquitetura. Quer-se com isto dizer que, se porventura, não há tempo sem sujeito, não existe subjetividade sem espaço, pelo menos no que concerne à matéria que a narra.

A odisseia por uma casa como comum será, deste modo, na equação da permanência errante no nenhures que a impele e na ânsia de entrada que a move, a aspiração a uma subjetividade também ela comum, prolongada a todos no e através do espaço. No que concerne à vivência conjunta, que converge no nenhures humanos, animais não humanos e toda a biodiversidade do planeta e ele mesmo, este prolongamento da subjetividade na e através da espacialidade partilhada quebra o paradigma de um antropocentrismo hegemónico, porquanto implica um novo tipo existência em que a detenção e a propriedade dão lugar ao *estar em relação com*.

Há uma longa tradição de carácter sobretudo hermenêutico que encontra na Literatura os alicerces possíveis dessa casa sem morada. Isto, porque a dimensão de fingimento poético que pauta o literário tem a capacidade de edificar em texto o alargamento da subjetividade no espaço. Ao operar nos moldes de uma *imaginação empática*, como a caracterizou Martha C. Nussbaum (Cf. 1995: xvii, 1-12), a Literatura oferece a todos e, nessa medida, a cada um na sua diversidade, o estatuto de sujeitos performativos – compreende-os para lá de objetos olhados – de uma narrativa tornada drama e agência comum, porque agiliza em ato a *praxis* espacial desta permanência no nenhures coordenada pela partilha.

A reflexão a que se convida nas próximas páginas incidirá nesta proposta habitacional do literário a dois níveis argumentativos que se complementam. No primeiro, de âmbito descritivo, apresentar-se-á a arquitetura que sustenta a Literatura como casa através do pensamento de Aristóteles – que encontra no ofício literário a predisposição de edifício – e de Martha C. Nussbaum – que define para esse edifício literário um novo ofício.

No segundo, de âmbito explicativo, interrogar-se-á a habitabilidade dessa mesma casa no interior das suas (não-)paredes textuais, através da análise de um dos mais polémicos romances de J. M. Coetzee, o já mencionado *Elizabeth Costello*.

I — A Literatura como Casa: Arquitetura

Se começámos por dizer que há uma longa tradição que, sustentando-se no fingimento poético, aponta a Literatura como casa comum, importa agora salientar que ela nasce como contraproposta de outra que advogava o ostracismo da *ars poetica* do solo político da vida em comunidade, precisamente, pela mesma razão – a ousadia de fingir:

A arte de imitar está bem longe da verdade, e se executa tudo, ao que parece, é pelo facto de atingir apenas uma porção de cada coisa, que não passa de uma aparição. Por exemplo, dizemos que o pintor nos pintará um sapateiro, um carpinteiro, e os demais artífices, sem nada conhecer dos respetivos ofícios. Mas nem por isso deixará de ludibriar as crianças e os homens ignorantes, se for bom pintor, desenhando um carpinteiro e mostrando-o de longe com a semelhança, que lhe imprimiu, de um autêntico carpinteiro. [...] Temos então a considerar, depois disto, a tragédia e o seu corifeu Homero uma vez que já ouvimos dizer que esses poetas sabem todos os ofícios, todas as coisas humanas referentes à virtude e ao vício, e as divinas. [...] Temos, pois, de examinar se as pessoas não estão a ser ludibriadas pelos imitadores que se lhes depararam, e, ao verem as suas obras, não se apercebem de que estão três pontos afastadas do real, pois é fácil executá-las

mesmo sem conhecer a verdade, porquanto são fantasmas e não seres reais o que eles representam. (Pl. *Rep.* X. 598b 6-598c 5, 598e-599a 4)²

Referimo-nos, como evidencia o excerto transato, à expulsão de poetas, aedos e seus cantos da *polis* ideal traçada por Platão, na *República*. No contexto maior da Teoria das Ideias e da conceptualização dos dois mundos, o filósofo considera a arte poética a pior imitação das verdadeiras Ideias, uma vez que se trata de uma cópia de outra cópia e, por isso, se distancia delas a três níveis. Presa ao mundo sensível por definição, a arte poética impediria a anábase da alma ao mundo inteligível, iludindo-a com prazeres que a encerram no cárcere do corpo e a impedem da contemplação do Bem e da Justiça. Impõe-se, por isso, para o arquiteto da cidade ideal, “não aceitar a parte da poesia de caráter mimético, a necessidade de a recusar em absoluto” (Pl. *Rep.* X. 595a 6-7), já que “todas as obras dessa espécie se afiguram ser a destruição da inteligência dos ouvintes” (595b 5).

A purga platônica, a que escapam apenas “hinos aos deuses e encômios a varões ilustres” (607a), beneficiou de um ambiente de desconsideração epistémica do poético que predominou na Grécia das Festas Dionisiacas, por estranho que possa parecer, até à redação da *Poética* por Aristóteles. É, aliás, esse *anonimato* que paira sobre a arte poética o primeiro dos motivos que leva o Estagirita a dedicar-lhe um tratado:

2. Tradução portuguesa de Maria Helena da Rocha Pereira (2014). O mesmo se aplica a todas as traduções da *República* de Platão apresentadas doravante.

A [arte] que imita apenas com palavras em prosa ou em verso, podendo misturar-se diferentes metros ou usar um único, chegou até hoje sem nome. Realmente não temos nenhum termo comum para designar os mimos de Sófron e de Xenarco e os diálogos socráticos, ou a imitação que alguém faça em trímetros, em versos elegíacos ou alguns outros metros similares. Com efeito, as pessoas juntando ao nome do metro a palavra poeta, chamam a uns poetas elegíacos, não os designando poetas pela imitação, mas pela semelhança do metro. E, se escrevem alguma obra em verso sobre Medicina ou sobre Física, costumam designá-los igualmente por poetas. Ora nada há de comum entre Homero e Empédocles a não ser o metro; por isso será justo chamar a um poeta e a outro naturalista, em vez de poeta. Do mesmo modo, se alguém imitar juntando todos os metros, como Querémon fez ao compor o *Centauro* – uma rapsódia com mistura de todos os metros – deve ser ainda considerado poeta. (Arist. *Poet.* 1447b 1-20)³

De facto, da épica homérica aos diálogos de Platão, são várias as considerações sobre a *ars poetica*, no entanto, em nenhuma delas ela constitui o epicentro teórico a discutir. Ou se negligencia o seu conteúdo, restringindo-a a uma materialidade métrica atemática, conforme descreve o Estagirita, ou lhe é atribuído um lugar secundário ao serviço de um tema maior, tal como acontece na *República* platónica. Aí, somente por ameaçar a Justiça que deve desenhar a *polis* ideal (assunto da obra), se convoca o debate sobre o poético. Em contrapartida, “a *Poética* reúne uma nova firmeza e

3. Tradução portuguesa de Ana Maria Valente (2011). O mesmo se aplica a todas as traduções da *Poética* de Aristóteles apresentadas doravante.

detalhe argumentativos e o resultado é uma obra que demarca a poesia como um objeto de estudo independente” (Halliwell, 1995: 10)⁴. Precursor de toda a teoria literária, Aristóteles atribui, assim, à *ars poetica* o protagonismo não só do seu tratado, mas de uma formação cívica condizente e, por isso, produtora com a natureza e o desenvolvimento humanos:

Parece ter havido para a poesia em geral duas causas, causas essas naturais. Uma é que imitar é natural nos homens desde a infância e nisto diferem dos outros animais, pois o homem é o que tem mais capacidade de imitar e é pela imitação que adquire os seus primeiros conhecimentos; a outra é que todos sentem prazer nas imitações. Uma prova disto é o que acontece na realidade: as coisas que observamos ao natural e nos fazem pena agradam-nos quando as vemos representadas em imagens muito perfeitas como, por exemplo, as reproduções dos mais repugnantes animais e de cadáveres. A razão disto é também que aprender não é só agradável para os filósofos, mas é-o igualmente para os outros homens. É que eles, quando veem as imagens, gostam dessa imitação, pois acontece que vendo, aprendem e deduzem o que representa cada uma. (Arist. *Poet.* 1448b 5-18)

Dar nome àquela que o não tem significa, assim, reabilitá-la do peso de uma tradição que a acusou de ludibriar a alma com *fantasmas* e *representações de seres não reais*. Sendo que tal reabilitação se cumpre no reconhecimento do valor comunitário desses ditos fantasmas e representações enquanto agentes de

4. Tradução nossa.

cidadania cujo relevo político reivindica o seu regresso ao solo da *polis* através de uma capacitação didática do prazer e da aprendizagem como fenómeno democrático, extensível a todos. É que aquilo que Platão considerava transcendente, Aristóteles apresentará como imanente. Para o Estagirita, as essências residem na existência empírica das coisas mesmas, na φύσις (*physis*), constituindo um núcleo interno que exige um processo de depuração. A contemplação platónica é preterida em prol de uma agência laboriosa sobre a matéria que implica a imersão na própria matéria e, sobretudo, exige o reconhecimento de que se é matéria⁵. Agência laboriosa essa de carácter vincadamente artístico, porquanto reclama técnica e engenho que se assemelham ao trabalho de um escultor: a realidade concreta apresenta-se um pedaço de barro disforme e em bruto que ao ser cinzelado revela belas e úteis formas. Por sua vez, o ónus do processo depurativo está no cinzel que Aristóteles encontra, já não na escultura, mas no ofício literário, nomeadamente na sua condição narrativa – ο μῦθος (*mythos*).

Na feição morfológica que lhe preside – dar forma ou fazer aparecer a essência na sua forma –, esse trabalho depurativo define-se pela mesma dimensão construtiva que é responsável por dar nome à *ars poetica* em primeira instância. A *Poética* é o tratado que, conforme indica a forma adjetiva com que o termo surge no título original grego –Περί Ποιητικῆς (*Peri Poietikês*) –, versa *acerca da coisa fabricada, construída*. Descreve-se nela a *poietikê technê*, isto é, o saber-fazer de uma arte que é ela mesma feitura e construção:

5. Exemplo desse reconhecimento do ser enquanto matéria e, nesse sentido, em relação com a matéria no mundo é, porventura, o patamar de horizontalidade em que Aristóteles coloca o ser humano, admitindo-o como mais um dos muitos animais existentes e caracterizando-o pela sua existência gregária e política. Não obstante o especismo que ainda assim subjaz, há na consideração aristotélica do humano como *animal político* uma abertura ao estar em relação com o mundo ao invés de na dianteira do mundo.

ποίησις (*poiesis*). Há, assim, uma predisposição a ser edifício no tratamento aristotélico do ofício literário que faz do Estagirita o primeiro arquiteto da Literatura como casa comum. Daí que, logo nas primeiras linhas da *Poética* (cf. 1447 a 1-12), Aristóteles assuma que *falar acerca da arte poética* implica abordar as suas *espécies* – ou, numa tradução livre orientada pela metáfora arquitetónica, as suas *tipologias* –, as suas *partes* – diríamos, as suas *divisões* – e os seus *princípios* – entendamos, os seus *alicerces*. Sendo que nesta gradação invertida, o filósofo destaca, desde logo pela especificidade num conjunto de termos genéricos, o *princípio* que é comum a todas as *espécies* e *partes*: o *mythos*.

Produto de um vasto património histórico-cultural, o termo *mythos* encerra em si uma polissemia de que o Estagirita não abdica, mas ressignifica. Privilegiando o seu sentido primordial de *narrativa* enquanto conjunto de acontecimentos de tal modo encadeados por nexos textuais que formam um todo transmissível e inteligível quando e porque narrado, o filósofo reconhece no *mythos* a capacidade de construir textualmente, de fabricar enredos, isto é, de atribuir um sentido ao absurdo da existência, tornando-a cognoscível. Por conseguinte, ao seu carácter ficcional e mimético não impera a necessidade de corresponder ao real – como advogava Platão –, mas de decifrá-lo. Conforme salienta Stephen Halliwell, tradutor, editor e comentador de Aristóteles, “*mythos* é um termo elaborado para além do seu significado comum e redefinido por Aristóteles na qualidade de termo técnico” (1986: 141)⁶. O conceito adquire um novo alcance semântico que supera os seus

6. Tradução nossa.

significados tradicionais ao dotá-los de uma tecnicidade *sui generis* que os amplia, no preciso momento que os circunscreve a uma teoria sobre o poético, à categoria de enredo ou intriga:

O enredo é a imitação de uma ação, entendendo aqui por enredo a estruturação dos acontecimentos – ἔστιν δὲ τῆς μὲν πράξεως ὁ μῦθος ἢ μίμησις, λέγω γὰρ μῦθον τοῦτον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων (Arist. *Poet.* 1450a)⁷

A noção aristotélica de *mythos* desdobra-se nas expressões *πράξεως μίμησις* (*praxeos mimesis*) – imitação de uma ação – e *σύνθεσιν τῶν πραγμάτων* (*synthesis ton pragmaton*) – estruturação dos acontecimentos. Se a primeira evoca a conceção platónica da *poiesis* como imitação (*μίμησις*), a segunda esvazia-a do entendimento de cópia meramente reprodutiva, redefinindo-a enquanto um processo dinâmico que não duplica, mas estrutura (*συνίστασθαι*) os acontecimentos (*πράγματα*) num novo entendimento do real: o enredo (*μῦθος*). Com efeito, a ressignificação de *mythos* enquanto *synthesis ton pragmaton*, passa por repensar o conceito de mimese despojando-o da estaticidade de réplica e concebendo-o como uma “operação de representar pela articulação discursivo-narrativa” (Fialho, 2004: 132). A estreita conexão entre estas duas dimensões que presidem à definição de enredo materializa-se na própria sintaxe do texto aristotélico através dum paralelismo entre as duas orações em que o sujeito é seguido do predicativo do sujeito: *μῦθος ἢ μίμησις / μῦθον τὴν σύνθεσιν* (Arist. *Poet.* 1450a 3). Da mesma maneira, o emprego da partícula

7. Pela importância terminológica exigida neste momento da reflexão, além da tradução portuguesa, apresenta-se a título excecional também o texto original grego cuja edição é de Rudolf Kassel (1965).

explicativa γὰρ (*ibidem*) como conector sugere a dependência entre elas: a estruturação dos acontecimentos manifesta-se esclarecimento da poesia como imitação de uma ação. Tal correlação acentua-se, sobretudo, nos complementos determinativos das duas expressões – πρᾶξεως e πραγμάτων –, cognatos de um único vocábulo – πρᾶξις (*praxis*). Expressos ambos em genitivo, estes não operam simplesmente como atributos dos nomes *mimesis* e *synthesis*, mas delimitam-nos a uma génese comum – a *praxis* – por intermédio de uma relação de determinação recíproca. Com efeito, a *praxis* evidencia-se elemento-chave no recorte e proeminência do enredo ou, por outras palavras, o *mythos* nasce da e para a *praxis* socorrendo-se da *mimesis* para a reestruturar. É esse processo de reestruturação narrativa que, através da δύνามις (*dynamis*) própria da mimese – a ousadia de fingir –, visa tornar a *praxis*, na sua realidade fática, uma casa habitável. Nesta medida, a mimese criadora de fantasmas e representações é mais que holografia, porquanto se assume uma reescrita, inclusive uma reescrita do não escrito, do que pode ser evitado ou do que pode ser feito. Quer isto dizer que a sua relação com a *praxis* não é orientada pelo dualismo verdade/ mentira, mas por dialética da verosimilhança que fará do ofício literário não um dolo da realidade, mas um edifício literário – uma antecâmara catártica que reflete sobre e questiona a realidade ela mesma. É este o seu papel no seio da *polis* e o seu contributo ao exercício da cidadania: o carácter verosímil inspira naqueles que fruem e se deixam deleitar pela *ars poetica* uma identificação com o enredo que reconhece nas adversidades vivenciadas pelas personagens a possibilidade da própria desgraça. A catarse é o ponto alto dessa identificação em que o universo do possível se abre ao espectador, em toda a sua

dimensão avassaladora, para pairar sobre ele como uma circunstância a considerar. Frequentemente traduzida por purificação, a *κάθαρσις* (*katharsis*) *purifica*, porquanto oferece consciência e ensina através da e sobre a permeabilidade da adversidade:

A tragédia é a imitação de uma ação elevada e completa, dotada de extensão, numa linguagem embelezada por formas diferentes em cada uma das suas partes, que se serve da ação e que, por meio da compaixão e do temor, provoca a purificação [*κάθαρσιν*] de tais emoções. (Arist. *Poet.* 1449b 23-27)

Considerando tal caráter político e pedagógico, Aristóteles faz da tragédia a mais imponente arquitetura do edifício literário erguido pelo *mythos*. Não por acaso, a célebre noção de drama trágico principia nos mesmo termos que a de *mythos*: “a tragédia é a imitação de uma ação – “ἔστιν τραγωδία μίμησις πράξεως” (Arist. *Poet.* 1449b 23) –, assim como “o enredo é a imitação de uma ação – “ἔστιν πράξεως ὁ μῦθος ἡ μίμησις” (1450a). A tónica sobre a *praxis* na definição dos grandes protagonistas do tratado – a tragédia e o enredo – enfatiza o dinamismo subjacente à *poiesis* enquanto um *fazer* poético que é *agir* político. Diz-nos Aristóteles que “o poeta deve ser um construtor de enredos mais do que de versos, uma vez que é poeta devido à imitação e imitações” (1451b 25). A este entendimento de *poeta* está implícito o seu sentido etimológico de *construtor*, originário do verbo grego *ποιεῖν* (*poiein*) – fazer, construir, compor – e raiz dos substantivos *ποίημα* (*poiema*) e *ποίησις* (*poiesis*) – composição, construção, obra – e do adjetivo *ποιητική* (*poietiké*) – aquilo que diz respeito à composição, à coisa fabricada. Este patamar etimológico de agência e fabricação cimenta o *mythos* enquanto edifício literário e, principalmente, dá

visibilidade à tessitura que o constitui, ao seu material de construção que é *praxis*, conforme sublinha o Estagirita com uma certa assertividade causal e, até, silogística – *é-se poeta, porque se imita ações* – que os seus comentadores tendem a salientar. Por exemplo, Donald William Lucas afirma que “se perguntarmos que tipo de acontecimentos são material próprio do drama, a resposta está na natureza da *πράξις*” (1968: 124)⁸. A *praxis* é, em última instância, montante e jusante de *mythos*. Montante no que concerne à mimese que a projeta na estrutura do edifício literário e jusante no que respeita à catarse que a reestrutura e ressignifica num novo ofício poético: a passibilidade de conjeturar como comuns as vicissitudes alheias que, uma vez vivenciadas em drama, são experienciadas por todos como podendo ser os seus próprios dilemas particulares.

Ainda que seja brevemente tratado por Aristóteles nos moldes de uma *filantropia* (cf. *Poet.*1456a 20-22) – que deve ser despertada pelos enredos e, por isso, constitui um dos objetivos a alcançar pelos poetas, em particular pelos poetas trágicos –, este novo ofício da casa literária só será minuciado na filosofia contemporânea. Referimo-nos, em concreto, ao tratamento que Martha Craven Nussbaum dele apresenta, projetando-o no âmago de uma ética pública que visa o reconhecimento social e político do valor estético da Literatura. Classicista de formação, Nussbaum toma e retoma o tema tocado pela *Poética* de Aristóteles em várias das suas obras, nomeadamente em *Love’s Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (1990), *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities* (2010) e *Political Emotions: Why Love Matters for Justice* (2013). É, contudo, em *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*

8. Tradução nossa.

(1995) que a filósofa o teoriza. Apelidando-o de *imaginação literária* (*literary imagination*) e, pontualmente, de *imaginação empática* (*empathetic imagination*), Martha Nussbaum transforma-o numa filosofia prática, a saber, a aplicação das categorias narrativas que constituem o romance enquanto género e forma literária à pragmática do Direito. Trata-se, portanto, de um engajamento político entre Literatura e Justiça que ocorre, por um lado, através da partilha ôntica da Literatura com a *praxis* do Direito e, por outro lado, quando a *praxis* literária, o agir próprio da Literatura, participa da ontologia do Direito. Tal proposta, que engloba não só a formação académica de advogados e juizes, mas também o quotidiano administrativo e legal do exercício da justiça nas salas e gabinetes dos tribunais, insere-se num objetivo político-social mais vasto – a justiça social:

Voltando à afirmação de Whitman de que o poeta é “o equalizador do seu tempo e da sua terra”, desenvolverei o vínculo entre a experiência de imaginar literariamente e o compromisso com a justiça social. (Nussbaum, 1995: 82)⁹

De facto, a justiça social é o epicentro teórico que atravessa toda a obra da filósofa e classicista. Desde a teoria das *capabilidades* que desenvolve com o economista, Amartya Sen, na demanda do combate à pobreza, em *The Quality of Life* (1993), até à denúncia e teorização feministas das desigualdades de género tratada em volumes como *Sex and Social Justice* (1999) e *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (2000) que intersecciona os dois temas. Ainda no âmbito da justiça social, mas

9. Tradução nossa. O mesmo se aplica a todas as traduções portuguesas de *Poetic Justice*, de Martha Nussbaum, apresentadas doravante.

também no horizonte da ética animal e ambiental que motiva este nosso ensaio, cumpre mencionar o trabalho de Nussbaum – que assumiu publicamente o seu veganismo como compromisso político e intelectual, mais do que um mero estilo de vida – no universo da chamada questão animal¹⁰ e que se encontra compilado no livro *Animal Rights: Current Debates and New Directions* (2004), editado em parceria com o constitucionalista Cass Sunstein.

Feito este breve enquadramento pelo pensamento da filósofa, é tempo de regressar ao que designámos de novo ofício do edifício literário – a *imaginação literária* proposta por Nussbaum –, na medida em que, conforme afirmou a autora de *Poetic Justice* no excerto acima citado, o compromisso com a justiça social está profundamente vinculado com a experiência de imaginar literariamente. Quer-se com isto dizer que a *literary imagination*, na senda da reabilitação aristotélica da *ars poetica* enquanto exercício de cidadania, encerra na ficcionalidade que a define literariamente um valor comunitário: formar para a cidadania através de uma relacionalidade sofrida com outro, capaz de compreender a sua diversidade como uma intensa ipseidade. Valor comunitário este que Nussbaum, tal como Aristóteles, não encontra reconhecido na sua época:

10. Entende-se por questão animal o conjunto de preocupações sociais e filosóficas com o bem-estar e direitos dos animais, emergente no seio das Novas Humanidades – o movimento académico de expressão cidadã que reuniu filósofos, especialistas e críticos de Literatura e de Cinema, assim como engenheiros informáticos e programadores, com o objetivo de dar protagonismo, dentro das ciências sociais e humanas, a temas como: “1. A autorreflexividade inerente às artes e às tecnologias do humano; 2. A recuperação do corpo na cultura contemporânea; 3. A superação das cisões entre cultura científica e cultura humanística e entre razão e afetividade; 4. As implicações das novas materialidades para os estudos das Humanidades; 5. A importância do retorno do político; e 6. As repercussões da multiculturalidade na definição do Humano.” (André, 2015: 58)

A Literatura e a imaginação literária são subversivas. Estamos acostumados a pensar a Literatura como algo opcional: magnífico, valioso, divertido, excelente, mas algo que existe fora do pensamento político, económico e judicial, noutra departamento universitário, subordinado em vez de competitivo. A segmentação da academia moderna – juntamente com as teorias estritamente hedonistas do valor literário – fez-nos perder aquele entendimento que o Sr. Gradgrind apreciava convictamente: que o romance (a partir daqui vou centrar-me no romance) é uma forma moralmente controversa, que expressa na sua forma e estilo, nos seus modos de interação com os leitores, um sentido normativo de vida. Pede aos seus leitores que notem isto e não aquilo, que ajam desta maneira e não daquela. Condu-los a adotar, com a mente e o coração, certas atitudes em vez de outras. (Nussbaum, 1995: 2)

A crítica da filósofa dirige-se a uma certa tradição epistemológica, desenvolvida no seio da Teoria da Literatura, que, em nome da autonomia da arte – apresentada sob a chancela *Ars Gratia Ars* (*Arte pela Arte*) – e em contestação com o que apelida ser uma politização da expressividade do universo artístico, considera a *ars poetica* como que circunscrita aos limites de uma redoma estética e, nessa medida, caso nela resida algum valor é exclusivamente autotélico. Na sua objecção, Nussbaum vai ao encontro da teoria aristotélica defendendo que o *fazer* poético é um *agir* político, inextrincável da *praxis* na sua própria forma e estilística. Conforme salienta a autora de *Poetic Justice*:

Então, a minha pergunta não se limitará àquilo que os romances representam, ao que eles contêm, embora essa seja uma parte importante do meu projeto. Mas quero também

perguntar que sentido da vida é incorporado pelas próprias formas literárias: não apenas a maneira de discordar e imaginar os personagens, mas que tipo de sentimento e imaginação se manifestam na própria narração da história, na forma e textura das frases, no esquema narrativo, no sentido da vida que anima o texto como um todo. E também perguntarei, inevitavelmente, que tipo de sentimento e imaginação são evocados pela forma do texto quando se dirige aos hipotéticos leitores, que tipo de atividade de leitura é construída na sua forma. (Nussbaum, 1995: 3-4)

Neste sentido, não se trata de uma qualquer impregnação política forçada na expressividade e na temática poética, porquanto a Literatura é, por definição, política. Isto é, na textualidade que a substancia e na materialidade fónica, gráfica e retórica que a dá a ver ao mundo, mais do que um instrumento ao serviço da *polis* – um *haver* político –, ela é um *ser* em relação com a *polis* ou, em termos aristotélicos, a sua essência política reside na coisa ela mesma. O seu carácter estético não se esvazia na fruição contemplativa, mas volta-se – e, até mesmo, revolta-se – rumo a uma visada ética, a uma filosofia prática vincadamente engajada com o *agir* em comunidade. Agir esse que Martha Nussbaum especifica na qualidade de compromisso com a Justiça Social. É, precisamente, nesse compromisso e na tentativa de o explicitar que a classicista convoca *in loco* o pensamento do Estagirita:

Em boa verdade, podemos dizer do romance realista *mainstream* o que Aristóteles disse da tragédia: que a própria forma inspira compaixão nos leitores, exortando-os a preocuparem-se intensamente com o sofrimento e o infor-

túnio dos outros, e a identificarem-se com eles de maneira a encontrarem possibilidades para si mesmos. Como os espectadores de tragédias, os leitores de romances têm empatia com as vicissitudes das personagens, experimentando o que lhes acontece a partir do ponto de vista delas. E têm também piedade, algo que transcende a empatia, uma vez que pressupõe um julgamento por parte dos espectadores que considera que os infortúnios das personagens são sérios e não surgiram por sua culpa. Tal julgamento nem sempre é acessível dentro da perspectiva empática, assim o leitor de romances, como o espectador de tragédias, deve alternar entre a identificação e uma simpatia mais externa. O que a antiga tradição da piedade afirma sobre o épico e a tragédia, hoje poderia ser dito do romance: que esse estado de pensamento complexo é essencial para obter a completa medida da adversidade e do sofrimento dos outros, e que essa avaliação é necessária para a plena racionalidade social. (Nussbaum, 1995: 66)

Aristotélica confessa¹¹, Martha Nussbaum faz depender a plena racionalidade social de uma emotividade crucial à existência partilhada no mundo, porquanto garante que a justiça, social e penal, seja pautada por uma compreensão piedosa das adversidades alheias que, por isso, são encaradas como comuns. Se o avanço

11. Além dos vários estudos sobre a obra de Aristóteles, como *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (1986) e *Essays on Aristotle's De Anima* (1992), Martha Nussbaum deixou-se influenciar pelo Estagirita não só no que respeita à defesa da dimensão política da literatura, mas também no que concerne ao interesse social e intelectual no universo animal e ambiente. Isto, porque Aristóteles conciliou com a filosofia política, a ética e a teoria literária um intenso trabalho sobre a diversidade animal. Obras como *Περὶ ζῴων μορίων* (*Das Partes dos Animais*), *Περὶ ζῴων κινήσεως* (*Do Movimentos dos Animais*) e *Περὶ ζῴων γενέσεως* (*Da Geração dos Animais*) são apenas algumas das obras que dedicou ao tema.

das neurociências trouxe consigo o reconhecimento da dimensão racional das emoções – sobretudo, graças ao trabalho de António Damásio –, dilacerando o dualismo cartesiano razão/ emoção com a corroboração das emoções racionais, a autora de *Poetic Justice* vinca o caráter político da emocionalidade racional, reivindicando o seu protagonismo no exercício de uma cidadania justa e orientada, à boa maneira aristotélica, pelo bem-estar e pela felicidade em comunidade. O dilema da justiça social em que converge o pensamento de Nussbaum encontra resposta, precisamente, no caráter político das emoções racionais. Adentrarmo-nos na plenitude conceptual do tema, abordado em pormenor em *Political Emotions. Why Love Matters for Justice* (2013), implicaria um desvio da reflexão que nos trouxe até aqui, contudo, importa dizer que é a experiência estética da Literatura, em particular, da leitura de romances, que faz despertar na participação na vida em comunidade essas mesmas emoções racionais. Aliás, é sintomático que um dos capítulos de *Poetic Justice*, o terceiro, tenha por título e tema “Rational Emotions”. Na esteira de uma emotividade racional que é política, a Literatura é a sua ignição ao oferecer exequibilidade – transforma em ato – a célebre afirmação kantiana da necessidade de se *colocar no lugar do outro*. Ainda que seja uma necessidade, isto é, uma condição para que a vida partilhada seja *boa e justa*, trata-se de uma tarefa profundamente difícil, na medida em que conserva em si um oximoro que obsta a sua concretização efetiva – *sair fora de si, despedir-se e esvaziar-se de si mesmo*.

O edifício literário é, para Martha Nussbaum, o espaço por excelência de aprendizagem, desenvolvimento e aperfeiçoamento deste oximoro imperativo à vivência comum, porquanto possibilita que o esvaziamento de si se cumpra na capacidade de tomar como seus os infortúnios do outro. Numa palavra: dilui a

sua contradição de fundo. Afinal, a permeabilidade a *encher-se do outro* trata-se da primeira cláusula do protocolo da ficcionalidade e da liturgia que sedimenta a sua pragmática: quer o leitor de um romance, quer o ator de uma tragédia acedem ao texto através da mundividência, em toda a sua dimensão *patética*, de alteridades textuais, nomeadamente (mas não só) das personagens. No caso dos leitores, através do pacto da suspensão da descrença, no caso dos atores através da performance e do carácter de *entusiasmo* do agir poético – o ἐνθουσιασμός (*enthousiasmos*) era, no âmbito dos concursos dramáticos na Grécia Antiga, o acesso místico de um ator ao âmago da personagem a interpretar em cena e que consistia num processo de transposições e trocas de personalidade. Por via do drama, o ator deixava-se encher da vitalidade animosa do deus do teatro, Dionisos – à letra, *enthousiasmos* significa *estar cheio de deus* –, que intermediava e possibilitava o contacto inefável com uma história e identidade de outrem – a *persona* textual – tornando-a um *si mesmo*. Tal misticismo anunciava a uma escala simbólica que o oximoro *de sair fora de si* poderia ser, na ficcionalidade da *ars poetica*, uma alteridade que, na verdade, situa em si mesmo com maior intensidade do que qualquer *propriedade*.

No decurso da sua exposição, Nussbaum traz a debate o livro de Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, e encontra nele uma boa descrição da participação empática implicada pela *literary imagination*:

A compaixão do espectador deve surgir integralmente da consideração daquilo que ele mesmo sentiria se fosse reduzido à mesma situação de infelicidade e pudesse, ao mesmo tempo – o que talvez seja impossível – encará-la com a sua razão e julgamento. (Adam Smith *apud* Nussbaum, 1995: 73-74)

A simultaneidade que congrega numa figura de sofrimento partilhado – a compaixão – o eu e o outro exige uma reciprocidade de tal modo sublime que Adam Smith equaciona a sua impossibilidade. Já para a autora de *Poetic Justice*, a condição de possibilidade dessa simultaneidade empática – e, por isso mesmo, garante da imaginação literária – reside na ficcionalidade, na ousadia de fingir e mimetizar – não por acaso, Aristóteles já a apresentava como reestruturante da realidade fática e das suas contradições. Ficcionalidade que a filósofa qualifica de *fantasia* (cf. Nussbaum, 1995: 13-52), termo por ela revisitado do romance *Hard Times*, de Charles Dickens:

A atividade que ele [Mr. Gradgrind] chama de “fantasia” [*fancy*] é aquela capacidade de imaginar possibilidades inexistentes, de ver uma coisa como outra e uma coisa em outra, de dar vida complexa a uma forma percebida. (Nussbaum, 1995: 4)

Esta capacidade literária de *fantasiar* convoca duas das dimensões que, na *Poética*, permitiram a Aristóteles fazer do ofício poético uma antecâmara catártica do real. A primeira é a verosimilhança enquanto condição de exequibilidade do impossível e critério de agência poética capaz de libertá-la do julgamento platónico entre verdade e mentira. A segunda é a mimese concebida nos moldes em que o Estagirita a reabilitou e estreitamente relacionada com a verosimilhança na qualidade de reescrita do não escrito, daquilo que poderia ser feito ou evitado. À semelhança de Aristóteles que elegeu a tragédia como a forma poética por excelência, também Nussbaum identifica um género literário que seja a expressão estética desta possibilidade do inaudito, aberta pelo carácter verosímil e mimético da *ars poetica*:

Porquê o romance e não outras formas narrativas como livros de História ou biografias? O meu tema central é a capacidade de imaginar como é viver a vida de outra pessoa que poderia ser eu perante algumas mudanças circunstanciais, poderia ser nós mesmos ou os nossos entes queridos. Assim, a minha resposta à pergunta sobre livros de História vem diretamente de Aristóteles. A arte literária, disse ele, é “mais filosófica” do que a História, porque a História apenas mostra “o que aconteceu”, ao passo que as obras literárias nos mostram “as coisas como poderiam acontecer” na vida humana. Por outras palavras, a História regista simplesmente factos concretos, mesmo que eles não representem uma possibilidade geral para a vida humana. A Literatura centra-se no possível, convidando os seus leitores a imaginarem sobre si mesmos. Aristóteles tinha razão. Ao contrário da maioria das obras históricas, as obras literárias, por norma, convidam os leitores a colocarem-se no lugar de pessoas muito diversas e adquirirem as suas experiências. Na sua maneira específica de questionar o leitor hipotético, elas transportam o sentido de serem elos de possibilidade, pelo menos a um nível geral, entre as personagens e o leitor. Por conseguinte, elas ativam as emoções e a imaginação do leitor, é a natureza dessa atividade e o seu relevo para o pensamento público que me interessa. Obras históricas e biográficas fornecem informações empíricas, o que é essencial para uma boa escolha. Podem até despertar formas relevantes da atividade imaginária se forem escritas num estilo narrativo convidativo. Mas, ao alargarem-se à identificação e à simpatia com o leitor, assemelham-se apenas a obras literárias. Este é particularmente o caso quando mostram

o efeito das circunstâncias sobre as emoções e o mundo interior – uma parte importante da contribuição do literário, como argumentei. Colocando a questão de outra forma, a boa Literatura é perturbadora de uma maneira que a História e as Ciências Sociais raramente são. (Nussbaum, 1995: 5)

Martha Nussbaum evoca, aqui, a famosa distinção entre Literatura e História traçada pelo Estagirita na *Poética*:

O historiador e o poeta não diferem pelo facto de um escrever em prosa e outro em verso (se tivéssemos posto em verso a obra de Heródoto, com verso ou sem verso ela não perderia absolutamente nada do seu carácter de História). Diferem é pelo facto de um relatar o que aconteceu e o outro o que poderia acontecer. Portanto, a poesia é mais filosófica e tem um carácter mais elevado do que a História. É que a poesia expressa o universal, a História o particular. O universal é aquilo que certa pessoa dirá ou fará de acordo com a verosimilhança ou a necessidade, e é isso que a poesia procura representar, atribuindo, depois nomes às personagens. O particular é, por exemplo, o que fez Alcibiades ou o que lhe aconteceu. (Arist. *Poet.* 1451b)

Sendo a História e a Poesia narrativas sobre e de acontecimentos, a diferença fundamental entre ambas trava-se na sua abordagem. A História enceta um esforço de reconstrução dos acontecimentos passados por meio de uma investigação que consiste numa observação quase descritiva e empírica (aquilo que Heródoto apelidou de *ιστορία*), ao passo que a *poiesis* concentra a sua narratividade em reestruturar os acontecimentos por intermédio de nexos textuais que os perspectivam não enquanto factos, mas

enquanto possibilidades fictícias. É, precisamente, essa ordem de razões que permite à Literatura abrir-se à *polis* como uma perspectiva, uma miragem de futuro nos horizontes da especulação sobre o presente em que incide a construção de enredos (μύθοι). A Literatura é, por definição, o laboratório da possibilidade do inaudito, assim como a sua ficcionalidade é uma interrogação que abre, isto é, que impele ao problema da entrada escancarada, à vertigem do lance que nem precisa de chave a que nos referimos no início desta nossa reflexão. O seu caráter especulativo – responsável por fazer dela *mais filosófica* que a História – é, portanto, o da propensão para a abertura e da projeção no desconforto que se enceta com ela: a onnipresença da vicissitude e do sofrimento como dramas comuns. Nesta possibilidade do inaudito que a vocaciona para uma certa universalidade, a Literatura versa sobre aquilo que Aristóteles designou de universais verosímeis – isto é, circunstâncias permeáveis a serem vivenciadas por todos, variáveis que fazem do próprio uma comunhão. É esta dinâmica oscilatória da probabilidade¹² que reúne a biodiversidade no desejo de uma casa comum, no encontro de uma ipseidade partilhada. A imaginação literária minuciada por Nussbaum corporiza esse compromisso com um olhar relacional que vê o outro como uma hipótese de si, um prolongamento espacial da sua existência subjetiva em toda a plenitude dos seus dramas e infortúnios:

12. É disso sugestivo o uso que Aristóteles faz do optativo potencial (construção por excelência da probabilidade e da hipótese), empregando-o para definir o poeta enquanto aquele que relata o que poderia acontecer (ἄν γένοιτο – 1451b 5), em contraponto com o uso do participio aoristo (tempo da concretização da ação em absoluto, remetendo para um passado completo e encerrado) para identificar o historiador como aquele que relata o que aconteceu (γέγονε – 1451b 5).

Ao dirigir-se ao leitor como amigo e coagente, embora noutra esfera da vida, a voz autoral direciona a perplexidade empática do leitor com o destino das personagens de volta para si mesmo, lembrando-o de que ele também caminha para a morte, que ele também tem a oportunidade única de ver no fogo e nas formas da fantasia as perspectivas que elas sugerem para a melhoria da vida humana. (Nussbaum, 1995: 52)

Em síntese, ao congregar a experiência humana do mundo numa simpatia universal, a imaginação literária passa por encontrar no texto uma corporeidade que transforma a circunstância de habitar no mundo na possibilidade de também nós sermos habitados por ele, enquanto matéria e, nesse sentido, através da relacionalidade que a caracteriza: o corpo feito corporeidade espacializada.

II — A Literatura como casa: Habitabilidade

É com esta tônica no caráter corporal da habitação que passamos ao momento final deste ensaio: o questionamento sobre a habitabilidade da arquitetura literária que descrevemos até aqui. A natureza do exercício impele que nos desloquemos do solo da teoria para os cantos e recantos do edifício literário ele mesmo. Trazemos, assim, à discussão a forma literária em que Nussbaum viu pulsar a imaginação empática: o romance. Concretamente, o romance *Elizabeth Costello*, de J. M. Coetzee, porquanto se apresenta, na sua tessitura diegética de enredo, com o propósito de interrogar a habitabilidade da Literatura e, sobretudo, a dimensão empática que reveste as suas paredes de casa catártica e, por isso, passível de ser comum. Interrogação essa que brota da identificação

do leitor com a protagonista homónima do romance, Elizabeth Costello, e dos problemas levantados por esse processo de imaginar empaticamente quando posto em prática. Isto através de uma metodologia textual que concilia o decorrer da trama, a história propriamente dita, com um subtexto reflexivo que a comenta concomitantemente e que valeu ao romance a categorização de *romance-ensaio* – um subgénero literário que, no âmbito da Teoria da Literatura, se caracteriza por um certo hibridismo dialético em que a ficcionalidade literária e o comentário ensaístico e filosófico se interpenetram para se problematizarem mutuamente. O resultado é uma escrita em quiasmo que dessacraliza quer a Filosofia, quer a Literatura, através da instrumentalização recíproca que uma faz da outra para a criticar. São exemplos paradigmáticos parte significativa das obras de Milan Kundera, nomeadamente *A Insustentável Leveza do Ser* (1983) e *A Festa da Ignorância* (2014).

No caso de *Elizabeth Costello* de J. M. Coetzee, é sintomático desta aura do romance-ensaio um certo sentimento de estranheza e perplexidade que emana dos títulos dos capítulos – “O Realismo”, “O Romance em África”, “A Vida dos Animais. Os Filósofos e os Animais”, “A Vida dos Animais. Os Poetas e os Animais”, “As Humanidades em África”, “O Problema do Mal”, “Eros”, “Na Porta” e, por último, “Carta de Elizabeth, Lady Chandos”. Na sua maioria, estes capítulos – que não se chamam capítulos, mas “Palestras” elencadas de 1 a 8, à exceção do último designado por um enigmático “P.S.”, em itálico – assumem-se mais próximos do questionamento e da teoria do que da ficcionalidade imagética própria do literário, já que, na sua terminologia, parecem levantar questões a discutir, temas carentes de teorização, como o *problema do mal* ou o *realismo*. Não surpreenderá, deste

modo, que a *diegese* tenha como ação principal um conjunto de conferências ficcionais, proferidas em solo acadêmico também ele fictício – o Appleton College – e que se centre em debates e comentários de obras filosóficas e literárias reais, como o famoso artigo de Thomas Nagel, “What Is It Like to Be a Bat?”, ou o poema de Ted Hughes, “Jaguar”.

No domínio de um certo *background* que nos cerca quando nos acercamos do texto, importa destacar que o diálogo tenso entre Literatura e Filosofia, ficção e comentário, arte e crítica, principia ainda nos bastidores do enredo, no *making of* deste romance-ensaio. Os capítulos centrais da obra – publicada pela primeira vez em 2003, ano em que o seu autor foi galardoado com o Prémio Nobel da Literatura –, “A Vida dos Animais. Os Filósofos e os Animais” e “A Vida dos Animais. Os Poetas e os Animais”, já haviam sido publicados, em 1999, numa narrativa metaficcional intitulada *The Lives of Animals*. Essa obra congregava o texto literário de Coetzee com um conjunto de análises sobre ele, desde o comentário filosófico de Peter Singer, passando pela crítica literária de Marjorie Garber e as interpretações da linguista Wendy Doniger e da antropóloga Barbara Smuts, até à introdução feita por uma diplomata, Amy Gutmann. Acresce a isto que esta obra de 1999 que dá origem ao romance-ensaio de 2003 resulta, por sua vez, de duas palestras proferidas por J. M. Coetzee, em 1997, em Princeton, no âmbito das conferências *Tanner Lectures on Human Values*. Aí, tendo sido convidado para discutir a questão animal, o escritor sul africano quebra os habituais protocolos académicos e apresenta-se como sendo uma escritora e professora universitária em final de carreira, de nome Elizabeth Costello, e performatiza, a título de conferência, a narrativa ficcional que viria a tornar-se no âmago do romance homónimo.

Deste modo, quando nos adentramos pelo texto de *Elizabeth Costello*, paira o pano de fundo de uma espécie de heteronímia mesclada com qualquer coisa de *alter ego* que é profundamente irónica na metaficção que encena sobre o ato – e em ato – de desempenhar um papel enquanto mecanismo que se oferece a ser eu mesmo, sendo outro. Tom que não se perde ao imergir no cerne do enredo que é sucessivamente marcado por uma linha autocrítica que se consubstancia em recursos expressivos metaléticos. Por exemplo, o *incipit* da obra é uma reflexão sobre as dificuldades de começar – como frisámos logo no início desta nossa reflexão –, e o enigmático desfecho, que assume a forma de um *post scriptum*, rumina sobre o que pode ser ou não um final. Sugere-se aí que o momento do término é, também, o da enunciação de um novo começo, de um novo assunto que não deve ser esquecido como o conteúdo da adenda epistolar que é anunciada pela fórmula de um *p.s.*. Não por acaso, o último capítulo é, precisamente, uma carta, a “Carta de Elizabeth, Lady Chandos”. Mas, a persistência nesta indagação interrogativa sobre algo no preciso momento em que esse algo se manifesta vai mais longe, aplicando-se à própria ideia de evidência. É que, porventura, o contrato exegético entre o leitor e este romance-ensaio forja-se no carácter problemático daquele “não por acaso” que acabamos de usar: toda a arquitetura do texto nos surge com a imponentia de um avassalador *in your face* que não é mais que uma instrumentalização do óbvio para se despedir dele. Com um certo coloquialismo, podemos dizer que o tapete é estendido para, num saque abrupto, nos tirar o chão.

Neste sentido, identificarmo-nos com Elizabeth Costello e com a sua defesa aguerrida dos animais, estabelecendo com ela a mesma empatia que ela reivindica para eles – ou seja, ingressar na dinâmica da imaginação literária como a concebeu Nussbaum –,

mais do que traçar um horizonte de justiça questionar-nos-á sobre a linha que desenha e sustenta esse mesmo horizonte. A ênfase na metalinguagem, em particular na reescrita¹³ e na construção de eus-outros – sejam eles heterónimos, *alter egos*, pseudónimos ou quaisquer outras alteridades textuais –, funciona como um leitmotiv que no instante e no ponto que se mostra questionador está, na verdade, a ser questionado e, até mesmo, posto em causa. *Elizabeth Costello* trata-se, por isso, do texto ideal para pensar não só o tema que impulsionou esta reflexão, mas sobretudo as circunstâncias, as condições e o lugar em que o discutimos e como o discutimos.

Será a Literatura uma casa habitável? Não se duvida que ela possa ser uma casa – mais não seja, porque toda a *arquitetualidade* traçada por Aristóteles *avant la lettre* nos confirma a sua genealogia de edifício –, a questão é se essa casa é efetivamente comum. Reside na sua índole de residência uma habitabilidade? Isto é, a condição e possibilidade de uma partilha que nos reúne enquanto matéria em relação? Serão as paredes empáticas da imaginação que a ergue essa mesma habitabilidade em que o eu só o é sendo outro? Há um horizonte de possibilidade para essa horizontalidade que nos realiza e relaciona, não como semelhantes, mas como comuns? Visando todas estas questões, numa obra que intersecciona diversas disciplinas, temas, técnicas e métodos, centrar-nos-emos naquele que é o eixo de interseção entre tal multiplicidade – a personagem principal deste romance-ensaio de J. M. Coetzee que, além de título, lhe oferece unidade.

13. Mecanismo literário que é recorrente no romance. A título ilustrativo, lembre-se a reescrita da fábula de Kafka, *Diante da Lei*, que surge no capítulo “A Porta” ou a reescrita de *A Carta de Lorde Chandos*, de Hugo von Hofmannsthal, que ocupa o último capítulo de Elizabeth Costello. Importa ainda salientar que a obra-prima de Elizabeth Costello, *The House on Eccles Street*, é uma reescrita de *Ulysses*, de James Joyce – significa isto que a técnica de construção do enredo é transportada para a sua própria ficcionalidade, para o universo da história narrada.

Elizabeth Costello é, como vimos, um quase-heterónimo de Coetzee, com vida neste texto de 2003, em *The Lives of Animals* de 1999, e ainda numa outra obra do escritor sul africano, *Slow Man* (2005). Contrariamente aos dois primeiros em que é protagonista, neste último tem um papel secundário, aparecendo apenas de relance. Professora universitária de carreira, Elizabeth é, sobretudo, escritora de profissão. Ofício que lhe valeu um reconhecimento internacional e académico – principalmente aquando da publicação da sua obra-prima, *The House on Eccles Street*, uma reescrita do *Ulysses* de James Joyce a partir da perspectiva de Molly Bloom, a esposa do protagonista, Leopold Bloom – que a docência nunca lhe ofereceu. Os convites para as muitas conferências que lhe chegam por parte das mais variadas universidades de diferentes cantos do globo justificam-se a esse título: pelo desejo de ouvir a genialidade da escritora de Melbourne considerada um dos maiores talentos da contemporaneidade fictícia que perfaz o cenário pejado de realismo do romance-ensaio. A diegese passa-se, justamente, entre a chegada e a partida de Elizabeth Costello ao e do Appleton College, nos Estados Unidos da América. No hiato da sua estadia que dura três dias, a escritora fica hospedada em casa do filho, John – professor de física e astronomia nessa mesma instituição –, e da nora, Norma – recém doutorada em Filosofia que não consegue um posto de trabalho na área. A relação entre ambas é marcada por discussões frequentes que John tenta refrear, procurando um ambiente conciliatório entre a mãe e a esposa ainda que sem grande sucesso. Num certo tom alegórico, Elizabeth e Norma representam, respetivamente, a tensão entre Literatura e Filosofia que predomina no romance. Já John surge como símbolo de uma medialidade científica que procura possibilitar o diálogo, embora acabe a gerar mais discórdia. Nesse sentido, os laços

familiares entre estas personagens, mais do que retrato de um drama doméstico, exploram os dilemas e os atritos do parentesco disciplinar do conhecimento.

Interessa a esta nossa reflexão o motivo das frequentes querelas familiares, a saber, as contradições – afinal, não há conhecimento sem elas – que subjazem ao pensamento de Elizabeth Costello, começando nas teses sobre Literatura e culminando num certo modo estar no mundo de que seu veganismo é sínédoque. Fogo que incendeia a relação entre a escritora e a filósofa, as contradições da primeira ecoam na segunda como uma tamanha perplexidade. Por exemplo, num jantar de família, Norma vê-se obrigada a colocar os filhos, que vão comer carne, a fazer a refeição na cozinha para não ferir as suscetibilidades de Elizabeth e respeitar o seu veganismo, ao mesmo tempo que a escritora, durante o jantar, enverga uma carteira e sapatos feitos de pele animal.

De facto, a complexidade ontológica e ideológica de Elizabeth Costello, concebida sob a forma-síntese de contradição, configura o epicentro do romance e, nessa medida, afigura-se o laboratório ensaístico necessário para testarmos a habitabilidade da Literatura. Cumpre, contudo, frisar que o solo fértil em que tais contradições se dão a ver não é o conflito familiar entre a escritora e a filósofa, por muito que ele nos convoque a atentar nelas. Tal conflito trata-se apenas do prelúdio que situa as contradições naquele que será o seu verdadeiro habitat – o âmago da densidade anímica da escritora, o confronto interno que Elizabeth Costello trava consigo mesma e que assume no texto a forma de uma tensão dialética entre o enunciado teórico e expositivo das suas conferências e os comentários introspectivos e, até, espontâneos que ela mesma tece sobre elas. É que o romance-ensaio de 2003

está articulado como uma dobra textual – compactada e composta pelas várias conferências – que se desdobra (1) nas premissas defendidas por Costello na qualidade de escritora e académica prestigiada, e (2) no questionamento das mesmas pelos comentários de Elizabeth enquanto mulher anónima a quem a velhice fez voltar o dedo crítico sobre o mundo para si mesma. O percurso diegético da escritora direciona-a, assim, do seu reconhecimento pelo público para o conhecimento dela mesma enquanto ser, mais do que na ribalta do mundo, em relação ao mundo, num patamar de profunda igualdade com ele. Trata-se, portanto, de um exercício de auto-objetificação que resulta numa hiperconsciencialização de si através de um cindir de personalidade que acompanha o tom metaficcional de trocas e transposições anímicas do romance – desde a génese performativa que transformou Coetzee em Costello e que a própria Elizabeth acaba a mimetizar. No início da sua conferência como oradora principal no Appleton College, “A Vida dos Animais” – conferência essa igualmente cindida em duas partes a decorrer em dois dias distintos, a primeira sob o tema “Os filósofos e os animais” e a segunda dedicada a “Os poetas e os animais” –, a escritora faz questão de assumir que se sente, ali, na pele de Red Peter, o macaco que protagoniza o conto de Franz Kafka, *Relatório a Uma Academia* (1917):

Na palestra que então dei, achei por bem referir o grande fabulista Franz Kafka e, em particular a sua história *Relatório a uma Academia*, sobre o macaco instruído, Red Peter, que se apresenta perante uma Assembleia de eruditos e conta a história da sua vida, da sua ascensão de animal a algo que se aproxima do homem. Nesta altura, senti-me como Red Peter e disse-o. Hoje, esse sentimento é ainda maior pelas

razões que, espero, irão compreender. Costuma começar-se as palestras por comentários ligeiros, com o objetivo de pôr o público à vontade. A comparação que acabei de fazer entre mim e o macaco de Kafka poderia ser considerada como um desses comentários ligeiros para vos pôr à vontade, para vos dizer que sou uma pessoa normal, nem deusa nem animal. [...] Devo começar por dizer que o meu comentário – eu dizer que me sinto como Red Peter – não teve essa intenção. Não o disse ironicamente. Significa exatamente isso. Digo o que penso. Já sou velha. Já não tenho tempo para dizer coisas que não penso. (Coetzee, 2004: 66)

Colocar-se no lugar de Red Peter, ou seja, imaginar ser o macaco kafkiano que aprendeu que humanizar-se consiste tão somente em macaquear (cf. Kafka, 2004: 269), passa, antes de mais, pela empatia de partilhar com ele – situar-se no mesmo sofrimento, afinal, *empatia* define-se por esse *ἐν πάθος* (*en pathos*), por essa residência localizada no sofrimento – a experiência dolorosa de proferir um discurso em solo académico. É que, embora profundamente receptiva à sua presença, a universidade manifesta-se para Elizabeth Costello o espaço de tomada de consciência das suas contradições, tal como o foi para Red Peter, quando lhe ensinou que para ser humano basta macaquear. O espaço académico, mais do que adverso às suas ideias e posições – ainda que haja discorâncias na sala, predomina um ambiente de adulação e idolatria da escritora –, oferece-se, assim, como uma territorialização da consciência que a assalta. Explicitando: a universidade presentifica as condições materiais de privilégio da escritora que, por destoarem significativamente das suas premissas e enunciados, põem em causa a sua teoria poética de que é possível, por via da Literatura, uma

horizontalidade corporal comum a todos os seres, dos humanos aos animais não humanos. De modo a demonstrar a forma como tal consciência se vai apresentando gradualmente no romance-ensaio de Coetzee, seguiremos o conteúdo das duas partes da conferência de Costello – em que se apresenta essa mesma teoria poética –, até chegarmos aos comentários de Elizabeth às mesmas – que a questionam e revelam o seu subtexto contraditório.

Na primeira parte da sua conferência, dedicada a discutir a relação entre os filósofos e a questão animal, Costello procura desconstruir o primado da razão que, segundo ela, de forma mais ou menos velada, sempre marcou presença no discurso filosófico. Tal crítica a um racionalismo totalizante e exacerbado começa, em tom de interrogação, ainda na encarnação de Red Peter pela escritora:

A razão afigura-se-me, de uma maneira muito suspeita, como a essência do pensamento humano; pior ainda, como a essência de uma tendência do pensamento humano. A razão é a essência de um determinado espectro do raciocínio humano. E se assim é, se acredito nisso, a que propósito é que eu, hoje, aqui, me hei-de curvar perante a razão, limitando-me a tecer considerações sobre o discurso dos velhos filósofos? Faço a pergunta e dou a resposta. Ou melhor, vou deixar que Red Peter, o Red Peter de Kafka, responda. Já que estou aqui, diz Red Peter, com o meu *smoking*, gravata-borboleta e as minhas calças pretas com um buraco na parte de trás para a cauda passar, já que estou aqui, que devo fazer? Será que tenho alternativa? Se não subordinar o meu discurso à razão,

o que quer que ela seja, que me resta senão tagarelar, fazer momices, atirar com o copo de água ao chão e, em geral, fazer macaquices? (Coetzee, 2004: 71)

O tom interrogativo de Costello feita Red Peter ganha assertividade quando a escritora apresenta como exemplo o artigo de Thomas Nagel, “What Is it Like to Be a Bat?”, apontando a certeza com que o professor de filosofia nega a possibilidade de saber como é ser um morcego com base numa suposta impreparação da mente humana para tal:

“Não é suficiente imaginarmos o que será viver como morcegos”, diz Nagel, “imaginarmo-nos a passar as noites a voar por aí, a apanhar insetos, orientando-nos pelo som e não pela luz e a passar os dias pendurados de cabeça para baixo, porque isso só nos diz como é que era *comportarmo-nos* como morcegos. Enquanto que o que queremos mesmo saber é como é *ser* um morcego, como o morcego *é* um morcego; e isso é algo que nunca conseguiremos fazer porque as nossas mentes não estão preparadas para isso, as nossas mentes não são mentes de morcego”. Admiro Nagel pela sua inteligência e por não ser um homem insensível. Tem, até, sentido de humor. Mas negar-nos a possibilidade de sabermos o que é ser algo que não nós próprios, parece-me tragicamente restritivo, restritivo e restritivo. Para Nagel, um morcego é, fundamentalmente, uma criatura alienígena, não tanto quanto um marciano mas, seguramente, mais do que qualquer ser humano (especialmente, diria eu, se esse ser humano for um filósofo académico). (Coetzee, 2004: 78-79)

O excurso sobre “What Is it Like to Be a Bat?” surge, assim, como o contraponto que faltava para Costello lançar ao auditório, sem redundâncias, a premissa da sua conferência:

Ao pensamento, à cogitação contraponho a plenitude, a corporização, a sensação de sermos, não uma assunção de nós próprios como uma espécie de máquina de raciocinar que produz pensamentos, mas pelo contrário, a sensação – uma sensação profundamente emocional – de sermos um corpo com membros que se estendem no espaço, a sensação de estarmos vivos no mundo. Esta plenitude contrasta fortemente com a afirmação chave de Descartes, que implica como que um sentir vazio: o sentir de uma ervilha a chocalhar na vagem. (Coetzee, 2004: 81)

A *corporização*, conforme Elizabeth Costello a designa, passa por reconhecer o humano na sua complexa dimensão de corporeidade. Corporeidade essa que destrona a primazia do elemento racionalista, uma vez que o corpo é o intermediário por excelência que proporciona uma relação estreita e aprofundada com o mundo. Ainda que tendo os filósofos e a própria filosofia sob a mira de uma crítica cerrada, a escritora ecoa na sua tese da corporização uma fenomenologia do corpo que se aproxima das considerações husserlianas traçadas em *Ideen II*. Aí, Husserl salienta que o corpo é o ponto de referência e orientação do sujeito no mundo quer enquanto matéria perecível, sujeita à dinâmica espaço-tempo (*Körper*), quer enquanto manifestação de um corpo vivido e próprio (*Leib*) que interage com, no e em relação ao mundo – o mundo mostra-se ao corpo e o corpo dá-o a ver à consciência (cf. Husserl, 1990: 151-168, §35-42).

Com ou sem reminiscências filosóficas, a verdade é que este entendimento do humano enquanto processo de *corporização* é o subtexto epistemológico da teoria sobre o literário defendida por Elizabeth Costello:

Com Hughes... e saliento isto... trata-se, não de habitar uma outra mente, mas de habitar um outro corpo. É este tipo de poesia que quero falar hoje: uma poesia que não tenta encontrar uma ideia do animal, que não é sobre o animal, mas sim, o registo de um compromisso com ele. [...] Os escritores ensinam-nos mais do que eles próprios suspeitam. Ao corporizar o jaguar, Hughes mostra-nos que também nós podemos encarnar os animais, através da chamada invenção poética que mistura a palavra e o sentido de uma maneira que nunca ninguém explicou ou explicará. Mostra-nos como podemos materializar esse corpo vivo dentro de nós. Quando lemos o poema do jaguar, quando, depois, o relembramos calmamente, somos, por instantes, o jaguar. Insinua-se dentro de nós, apodera-se do nosso corpo, transforma-se na nossa pessoa. (Coetzee, 2004: 97 e 99)

Se na primeira parte da sua conferência a escritora enceu-tou uma crítica ao primado da razão para apresentar uma concepção do humano enquanto corpo vivido, na segunda parte, dedicada ao tratamento da questão animal pelos poetas, Costello atribui aos escritores a capacidade de suscitem, com as suas obras, um alargamento da corporização que define o eu no mundo a outros animais não humanos. Semelhante nos termos à imaginação empática de Nussbaum – a ponto de parecer uma quase reescrita dos argumentos da autora de *Poetic Justice* –, a corporização é

ampliada pela *invenção poética* à possibilidade efetiva de *habitar um outro corpo*, e, nesse sentido, estabelecer com ele uma reciprocidade corporal capaz de se imiscuir nele a ponto de o encarnar como integralidade de si próprio. É esse vínculo totalizante entre corporeidades – ou seja, entre seres que são corpo –, que enceta uma empatia na sua qualidade de ser eu sendo outro e, por isso, abre à circunstância de uma ipseidade partilhada.

Neste sentido, a corporização parece garantir à Literatura o estatuto de casa comum, uma vez que encontra na transposição performativa de corpos operada pela *invenção poética* uma habitabilidade. Todavia, tal corporização feita habitabilidade literária, ao ser posta em prática – isto é, quando se move do enunciado teórico e transforma as ideias em corpo literário, dando-lhe *realismo*¹⁴ – desmorona-se nas ruínas de um edifício sem oxigénio. De facto, a respiração suspende quando a comunhão corporal entre humano e animal é materializada por Elizabeth Costello na analogia entre a carnificina levada a cabo pela indústria alimentar e os horrores perpetrados durante o Holocausto:

Iam como gado para o abate. Morriam como animais. Os Carniceiros nazis mataram-nos. Nas denúncias dos campos, a metáfora do curral e do matadouro é tão evidente que praticamente não preciso preparar terreno para a comparação que vou fazer. O crime do Terceiro Reich, segundo a acusação, foi tratar

14. Na senda da teoria da corporização, a noção de *realismo* é tão cara ao romance-ensaio de 2003 que dá título e temática ao primeiro capítulo e é, aí, explicitamente definida: “O *realismo* nunca se deu muito bem com as ideias. E não podia ser de outro modo: o *realismo* assenta na ideia de que as ideias não possuem uma existência autónoma, apenas existem nas coisas. Portanto, quando se trata de debater ideias, como aqui, o *realismo* tende a inventar situações – deambulações, conversas – onde as figuras dão voz a ideias polémicas e, em certa medida, as corporizam.” (Coetzee, 2004: 16)

as pessoas como animais. [...] Olhamos (ou olhávamos) desconfiados para os alemães de uma certa geração por estarem, em certa medida, poluídos; é nos próprios sinais da sua normalidade (o apetite saudável, o riso vigoroso) que vemos até que ponto a poluição se instalou neles. Era, e é, inconcebível que pessoas que nada sabiam sobre os Campos, pudessem ser completamente humanas. Na nossa metáfora, elas é que eram os animais e não as vítimas. Ao tratarem como animais seres humanos, seus irmãos, seres criados à imagem de Deus, tornaram-se, elas próprias, animais. Hoje de manhã, levaram-me a dar um passeio por Waltham. Parece ser uma cidade agradável. Não vi horrores, laboratórios de experiências de fármacos, unidades de produção animal, matadouros. Contudo, tenho a certeza de que existem. Têm de existir. Só que não fazem muitas ondas. Estão à nossa volta, mesmo neste preciso momento, só que, em certa medida, não os conhecemos. Dizendo isto de uma maneira mais direta: estamos rodeados por atividades de degradação, crueldade e morte que rivalizam com tudo o que o Terceiro Reich foi capaz de fazer; superam-no, até, pois é uma atividade sem fim, que se autorregenera, criando continuamente coelhos, ratos, aves, gado só para os matar. E para ser mais específica: o afirmar-se que não se podem comparar as duas coisas – que Treblinka era, por assim dizer, uma atividade metafísica especializada, pura e simplesmente, na morte e no extermínio, ao passo que a indústria alimentar é, afinal, especializada na vida (uma vez mortas as vítimas, não as incineram nem as enterram, mas pelo contrário, retalham-nas, refrigeram-nas e embalam-nas para serem consumidas no conforto dos nossos

lares) – é tão pouco consolador para essas vítimas quanto o teria sido... desculpem-me o mau gosto do que vou dizer... para os mortos de Treblinka se lhes tivéssemos pedido que desculpassem os seus assassinos porque a gordura dos corpos deles era necessária para se fazer sabão e o cabelo para encher colchões. (Coetzee, 2004: 68-69)

Conforme começa por salientar a escritora, a *metáfora do curral* é um lugar-comum para expressar as mais horrendas atrocidades cometidas contra humanos. No que concerne à Shoah, pela dimensão e pela obscenidade envolvidas, pode afirmar-se que essa metáfora tem sido o meio de abordagem mais recorrente¹⁵ para expressar a monstrosidade hedionda do genocídio engendrado pelo ódio e processado à escala de uma industrialização massificada de corpos. Industrialização essa que, segundo Costello, viabiliza a analogia entre a carnificina dos matadouros e a chacina dos campos de concentração. Não obstante a enuncie e defenda, a escritora reconhece e, até, pede desculpa pelo *mau gosto do que vai dizer* – entenda-se, pela expressividade retórica, gráfica e literária que concretiza a analogia, ou, por outras palavras, pela forma como o texto a corporiza. Na senda da permeabilidade literária à transposição e movimento entre corporeidades – a possibilidade de *habitar um outro corpo* que Costello viu no poema “Jaguar” de Ted Hughes –, o carácter problemático de imaginar num matadouro um campo de concentração reside na inversão dos termos em que, normalmente, a metáfora do curral se faz corpo – isto é, adquire materialidade – num texto, a saber, o universo animal é

15. A título de exemplo lembre-se o livro de banda desenhada, *Maus*, de Art Spiegelman, que representa judeus como ratos, nazis como gatos, polacos não-judeus como porcos e norte-americanos como cães.

aplicado como ponto de comparação ao universo humano e não ao contrário, como faz Costello. O incômodo gerado passa, nesse sentido, por um especismo que o alicerça. Porém, a repulsa que o sedimenta e faz dele – mais do que uma controvérsia antropocêntrica – um dano, uma anomalia e, até, uma injúria capaz de levar o Professor Abraham Stern a sair da sala de conferências e a não participar no jantar do evento¹⁶, prende-se com a natureza ética que subjaz ao literário – uma ética sem moral. É que a mesma ficcionalidade verosímil que faz do fazer poético um agir político, propenso a uma filosofia prática e a um engajamento ético com a cidadania, é também a única norma que rege a Literatura. Sendo que, prescrever-lhe qualquer outro código de conduta, obstava a sua abertura à imaginação empática, na medida em que essa possibilidade de ser-se outro só é exequível por intermédio da ficção, já que as regras da realidade fática – sobretudo orientadas pela veracidade dos acontecimentos – a transformam num absurdo de existência, o oxímoro *de sair fora de si*.

Deste modo, nesta carência de moral que não apenas a define, mas que a concretiza, a imaginação literária que traça os horizontes da Literatura como casa comum, também precipita o edifício poético numa claustrofobia agonizante que arruína a partilha. A própria Martha Nussbaum, embora não desenvolva o raciocínio, reconhece tal propensão:

16. Stern não só abandona a conferência, como escreve uma carta a Elizabeth Costello em que dá conta do seu profundo incômodo, enquanto judeu, com a analogia: “é um jogo de palavras que não posso aceitar. Interpreta mal a natureza das semelhanças; direi mesmo que o faz voluntariamente, chegando mesmo a blasfêmia. (...) se os judeus foram tratados como gado, isso não significa que o gado seja tratado como judeus. O inverso é um insulto à Memória dos mortos. Além de que explora os horrores dos Campos de uma maneira vergonhosa.” (Coetzee, 2004: 96)

A imaginação literária faz parte da racionalidade pública, mas não do todo. E acredito que seria extremamente perigoso sugerir que a imaginação empática substituísse o raciocínio moral governado por regras. (Nussbaum, 1995: xvi)

Na tentativa de dar alguma concretude a esse caráter *perigoso* que Nussbaum aponta, encaminhamo-nos da conferência de Costello para os comentários que Elizabeth tece sobre a mesma:

É que eu já não sei onde estou. Aparentemente, movimento-me à vontade por entre as pessoas, tenho relações perfeitamente normais com elas. Será possível, pergunto eu, que todas elas participem num crime de proporções inconcebíveis? Será que estou a imaginar tudo isto? Devo estar louca! E, contudo, todos os dias vejo provas disso. E são as próprias pessoas que me trazem as provas, as exibem, as oferecem. Cadáveres. Fragmentos de cadáveres que compraram. É como se eu estivesse de visita a uns amigos, lhe elogiasse o candeeiro e eles me dissessem: “Sim, é bonito, não é? É feito de pele de judeus polacos, acho que é a melhor, pele de virgens polacas judias.” E depois vou à casa de banho e o rótulo do sabonete diz: “Treblinka – 100% estrato humano.” Será que estou a sonhar, pergunto eu? Que casa é esta? (Coetzee, 2004: 115)

Terminada a conferência, a escritora conversa com o filho sobre o seu conteúdo. Num discurso fragmentado, feito de perguntas a gaguejo voltadas mais para si do que para John, Elizabeth leva ainda mais além a analogia entre a indústria animal e o Holocausto ao circunscrevê-la a um exemplo concreto cuja especificidade abre caminho ao pormenor gráfico. As imagens de um candeeiro feito de *pele de virgens polacas judias* e do rótulo de

um sabonete com a indicação “*Treblinka – 100% estrato humano*” são de tal modo explícitas que, até à escritora, causam repulsa, fazendo-a admitir ao filho: “quando penso nas palavras, estas parecem-me tão vergonhosas que seria melhor dizê-las para uma almofada ou para um buraco no chão” (Coetzee, 2004: 115). E, de facto, o grafismo do enunciado torna evidente, se dúvidas houvesse, que o problema da metáfora ultrapassa a sua eventual exegese especista, residindo nas próprias palavras, na textualidade fónica, visual e estilística do enunciado. Nesse sentido, a pergunta de Elizabeth “*que casa é esta?*” deixa de se aplicar apenas ao apartamento dos amigos, dispondo-se a um sentido conotativo que remete para o edifício literário. *Que casa é esta?* é a forma do texto que ousa questionar o texto, da Literatura que se interroga a si mesma. Trata-se, por isso, do clímax da metaficcionalidade que pauta este romance-ensaio de Coetzee e que põe em causa a teoria defendida por Costello ao perspetivar no altruísmo empático da imaginação literária um complexo de salvador vincadamente egocêntrico. Perspetiva que a interrogação *que casa é esta?* evoca quase em tom de *déjà-vu*, enquanto reminiscência de um subtexto que sempre esteve diante dos olhos do leitor. Lembre-se, a título de exemplo, uma conversa entre Costello e o Presidente do Departamento de Literatura, o Professor Garrard, ocorrida durante a festa que assinalou o final do evento:

- O seu veganismo, Mrs Costello – diz o Presidente Garrard
- vem de uma convicção moral, não é?
- Não, acho que não – diz Costello – vem da vontade de salvar a minha alma.

Agora instala-se um silêncio a sério, apenas rompido pelo barulho de pratos enquanto as criadas lhe servem gelados com merengue gratinado.

– Eu tenho um grande respeito por isso – diz Garrard – como modo de vida.

– Eu trago sapatos de pele – diz-lhe ela – trago uma carteira de pele. Se fosse a si, não tinha lá muito respeito.

– A coerência – murmura Garrard – é o papão das mentes medíocres. É óbvio que se deve distinguir entre comer carne e usar peles.

– Isso são apenas diferentes graus de uma mesma obscenidade

– replica ela. (Coetzee, 2004: 91)

Vem da vontade de salvar a minha alma – admite a escritora com a mesma frontalidade confessa de quando encarnou Red Peter¹⁷. A ânsia de salvar a própria alma – ou, a própria pele – sobrepõe-se e revela, *sem ironia e com exatidão*, a verdadeira ordem de razões do imperativo de *colocar-se na pele do outro*, quer ele se manifeste sob a forma de veganismo, quer sob os moldes de uma imaginação literária que opera o *habitar um outro corpo*. Não por acaso, decorridos alguns parágrafos após a questão *que casa é esta?*, Elizabeth comenta entre colegas e amigos:

– Quando eu era estudante – diz ela, virando-se novamente para os Godwin –, líamos muito D. H. Lawrence. É claro que também líamos os clássicos, mas não constituíam o centro das nossas atenções. D. H. Lawrence, T. S. Eliot eram os escritores que mais líamos. [...] Lawrence prendia a nossa atenção

17. Cf. “Não o disse ironicamente. Significa exatamente isso. Digo o que penso. Já sou velha. Já não tenho tempo para dizer coisas que não penso.” (Coetzee, 2004: 66)

porque nos prometia uma forma de salvação. Se venerássemos os deuses literários obscuros, dizia-nos ele, e fizéssemos o que eles nos ordenavam, salvar-nos-íamos. Bom, a nossa veneração não nos salvou. Um falso profeta, diria eu agora, olhando para trás. (Coetzee, 2004: 127)

A mesma ficcionalidade que impregna no literário uma índole pragmática e uma propensão à *praxis*, carrega no infinito dos seus horizontes imaginativos um profundo misticismo. É nesse misticismo e na devoção por ele inspirada – a possibilidade de forjar em texto aquilo que na realidade fática é do domínio do impossível – que a imaginação empática corre o risco de se afundar num complexo de salvador tutelado pelo proveito próprio, porquanto fez da partilha de uma ipseidade e da reunião de corpos que se habitam um xamanismo que carece de materialismo consequente – isto é, da tal coerência que o Presidente Garrard dizia ser *o papão das mentes mediócras*, mas que Elizabeth admitia como um contrassenso incontornável do seu veganismo. É que se a Literatura, na qualidade de antecâmara catártica do real, pode impelir à consciência do infortúnio e da miséria, essa consciência não altera *per se* o infortúnio e a miséria. Quer isto dizer que o fazer poético, na sua dimensão de agir político, não pode despedir-se do mundo fático, pois no momento que tal aconteça, o texto não será mais que um exercício de procrastinação e um manifesto de boas intenções a tanger a autopromoção de quem o enuncia. Em igual medida, a imaginação empática esvaziar-se-á do seu compromisso de estar em relação com o mundo – o que implica reconhecer as circunstâncias materiais que obstam esse carácter relacional da matéria – e firmar-se-á na ocupação do mundo por uma performatividade que, no momento que diagnostica

a vicissitude e anuncia a mudança, as circunscreve ao enunciado e, até mesmo, as instrumentaliza enquanto autorreconhecimento de uma moralidade excecional. Socorrendo-nos das palavras da socióloga Gayatri Chakravorty Spivak a imaginação literária transforma-se, em suma, num “ventriloquismo do subalterno” (Cf. Spivak, 2021: 31) – o *colocar-se no lugar do outro* feito ribalta do eu no espetáculo moral do mundo. É que o apelo à universalidade do sofrimento, tutelado pela imaginação literária, formula uma horizontalidade fictícia que acaba a maquilhar as dinâmicas opressivas – como as mais diversas relações de poder – que materializam o sofrimento no mundo. Explicitando, se a permeabilidade a sofrer é universal, as suas causas e os seus efeitos apontam não na direção de uma condição humana que congrega, mas de uma estruturação social construída e imposta. Não basta, por isso, o mesmo *ser* corpo vivido, urge considerar a sua geoespacialidade na estrutura que faz de uns matéria disponível aos intentos de outros. O romance de Coetzee demonstra, precisamente, o abismo geoespacial que aparta Elizabeth Costello, a renomada escritora e professora, não só dos animais não humanos cujo sofrimento – como o judaico – é tão somente matéria à sua disposição. E há que frisar: como o sofrimento judaico, mas não só. A instrumentalização da realidade da Shoah torna-se flagrante pela atrocidade a que respeita, mas o texto de Coetzee vai lançando ao leitor de forma muito subtil, por vezes em pequenos pormenores, o contraponto entre a posição política e social de Elizabeth Costello e a de outras personagens que surgem no romance apenas para a servir. A título de fecho desta nossa reflexão, revise-se um trecho já aqui citado que ilustra um desses momentos. Quando a escritora admite, na conversa com o Presidente Garrard, que o seu veganismo

surge da vontade de salvar a sua alma, é-nos dada a espacialidade da conversa, a saber, “enquanto as criadas lhe servem gelados com merengue gratinado” (Coetzee, 2004:91). O termo “criadas” assim como o pormenor do gelado com merengue gratinado enfatizam a profunda contradição entre a defesa dos *seres como corporeidade em relação* e a hierarquia que estala essa relacionalidade com a dinâmica de corpos em subordinação de acordo com a posição social. Uma nova contradição a obstar a habitabilidade poética ou, podemos dizer com Costello, *um novo grau de obscenidade* (Cf. Coetzee, 2004: 91) no quotidiano de todos os dias.

Referências Bibliográficas

- ANDRÉ, João Maria. A Crise das Humanidades e as Novas Humanidades. *Biblos*, Coimbra, nº1, 3ª série, 2015, p. 57-78.
- COETZEE, J. M. *Elizabeth Costello* (trad. Maria João Delgado). Lisboa: Dom Quixote, 2004.
- FIALHO, Maria do Céu. Mito, Narrativa e Memória. In: NASCIMENTO, Aires Augusto (ed.). *Antiguidade Clássica: que fazer com este património?*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, 2004.
- HALLIWELL, Stephen. *Aristotle Poetics. Longinus On the Sublime. Demetrius On Style*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- HALLIWELL, Stephen. *Aristotle's Poetics*. Londres: Duckworth, 1986.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, 1990.

- KAFKA, Franz. Relatório a Uma Academia. In: KAFKA, Franz. *Os Contos* (trad. Álvaro Gonçalves, José Maria Vieira Mendes e Manuel Resende). Volume 1. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004, p. 262-273.
- KASSEL, Rudolf. *Aristotelis De Arte Poetica Liber*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- LUCAS, Donald William. *Aristotle. Poetics*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- NUSSBAUM, Martha. *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*. Boston: Beacon Press, 1995.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena (trad.). *Platão. República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode a Subalterna Tomar a Palavra?* (Trad. António Sousa Ribeiro). Lisboa: Orfeu Negro, 2021.
- VALENTE, Ana Maira (trad.). *Aristóteles. Poética*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

Índice

— Quando a ecologia e o feminismo se encontram: rompendo com o dualismo, a opressão e a dominação Ana Leonor Morais Santos	11
— O tempo que nos é comum aos animais em Béla Tarr André Barata	31
— Ser-em-relação: Como nos constituímos nas relações com outros seres vivos? Inês Pereira Rodrigues	51
— O palco da “comunidade dos que não têm nada em comum” Liliana Coutinho	69
— Nos limites da considerabilidade moral: o alcance biocêntrico da teoria de Tom Regan Manuel Teles	83
— Com esta árvore. Respirar, involuir, devir... Mariana Valente, Leonor Serpa Branco e Maria Ilhéu	103
— Só uma pedra nos pode salvar (de nós mesmos). A estátua do Antropoceno, a pedrada messiânica e a montanha redentora (uma releitura da profecia do Quinto Império) Paulo Borges	133
— Será a literatura uma casa habitável? Mythos e imaginação empática em Elizabeth Costello, de J. M. Coetzee Teresa Nunes	163

Financiamento



UNIÃO EUROPEIA

Fundo Europeu de
Desenvolvimento Regional

Organização



Sinopse