



# *A Primazia do Texto*

ENSAIOS EM HOMENAGEM A **MARIA LÚCIA LEPECKI**

ORGANIZAÇÃO  
**PETAR PETROV · MARCELO G. OLIVEIRA**

ESFERA DO CAOS



## Fragmentariamente: Fenomenologia de uma Modalidade da Existência

Irene Borges-Duarte

Universidade de Évora

Vivemos no tempo do fragmento. Nada é inteiro, consciente, estruturado nos seus elementos. Nada dá de si uma garantia no suporte do que lhe aguenta a segurança. Nada tem razão de ser. Um vento de desolação tudo arrancou, ficaram os restos dispersos do seu passar. E temos imensa pressa por irmos onde não sabemos, para virmos de novo a donde não tínhamos partido, não podemos perder tempo como quem o perdeu para nos realizar uma obra. Comemos ao balcão do nosso frenesim, corremos no alvoroço do nosso ser em febre, dormimos nos intervalos do estar sentado no autocarro da nossa velocidade. E lemos então no intervalo de dormir. Mas toda a vida é feita de farrapos, de bocados, de duas sandes comidas no *snack*. Não lemos por inteiro, não pensamos por inteiro, não somos em nada tudo. Assim, em tudo nos falta o que não houve tempo de sermos e isso que nos falta é que era tudo. Assim, nem a morte nos será inteira, pelo muito que não vivemos e que portanto não podemos morrer. Vale-nos que o coveiro o não saiba. E que morramos de todo para ele.<sup>1</sup>

Quis começar com este “fragmento” de Virgílio Ferreira, extraído de um livro de fragmentos – *Pensar* – porque me parece traduzir, sucinta e sentidamente, a experiência simultânea de um “fora” e de um “dentro” do nosso viver fragmentariamente na sociedade de hoje em dia. Fragmentária mente: porque é a “mente”, no seu modo próprio de exercício do estar vivo que tende, no nosso quotidiano, tão contínuo e monótono quanto possa parecer, a experimentar o seu viver como um mero curso sequencial de pedaços, estilhaços de um estar-ocupado em “inúmeras” coisas e esferas: isto é, muitas, todas seguidas mas sem unidade nem articulação entre si.

---

<sup>1</sup> FERREIRA, Virgílio: *Pensar*, Venda Nova, Bertrand, 1992, pág. 123.

Esta forma de vida exprime um “fora” de nós: é característica das nossas sociedades ultra-civilizadas, que nos solicitam incontornavelmente para afazeres e cumprimento de funções, profissionais ou não, determinantes de uma certa maneira de sentir o tempo, na azáfama de ir de cá para lá, sem chegar nunca a estar mesmo em parte nenhuma. Vivemos um “tempo” que nos prende ao “aí fora” das nossas ocupações, sem exigir de cada um mais que a parcela que as desempenha: um eu meramente “funcional”, funcionário, que age - na melhor das hipóteses, correctamente - para dar resposta a situações, à partida e na maior parte das vezes, de rotina, para as quais nada há a fazer senão aplicar a regra  $x$  ou a fórmula  $y$ , ou talvez nem isso. Digo “na melhor das hipóteses”, porque pode acontecer a pior, como no caso de Eichmann, que, obedecendo banalmente e com escrupulo às normas e preceitos, enviou para os campos de morte milhares de congéneres, inutilmente inocentes de mais crime que o de estar matematicamente incluídos no conjunto predefinido como grupo-alvo.

É certo que dar mais do que essa parte de nós é prerrogativa de quem, percebendo de outro modo a relação, pode dar-se, fazendo o mesmo, sem parcialidade. É essa a marca de “autenticidade” ou “ser em propriedade” do pensar, no seu sentido de manifestação plena do humano, como alguns dos pensadores mais presentes na Filosofia do século XX destacaram (Heidegger, Hannah Arendt, para já): um “ser inteiro” em cada instante, pensante e sentinte, sem cisão interna nem com o exterior, num exercício de total abertura ao que se dá. Numa palavra: articulação do mundo em palavra, gesto, acto, obra. *Poiesis*.

No entanto, o nosso mundo quotidiano requer de nós, sobretudo, uma actuação dirigida e sobremaneira *técnica* a uns objectivos restritos: espera-se de nós que ajamos com competência nos mais diversos e distintos campos científicos, profissionais ou culturais, independentes uns dos outros, segundo os padrões sociais ou metódicos em geral predefinidos, no seio de um sistema que a tudo e todos engloba, atribuindo-nos um posto e um desempenho, para os quais somos formados e pelos quais somos retribuídos e premiados ou excluídos e reprimidos. E basta. Essa solicitação do mundo exterior é, pois, percibida interiormente de forma necessariamente axiológica: corresponder ao que se espera de nós é bom, é o que “deve ser” e permite que sejamos estimados, portanto, que cresça a nossa auto-estima.

O “dentro” responde, pois, àquele “fora”: de mim, transparecem na relação quotidiana com os outros no mundo aqueles fragmentos de mim que respondem adequada e, talvez na pior das hipóteses, *eficazmente* ao que me é pedido. “Na pior das hipóteses” porque, à força de eficácia, chego a acreditar

que tenho razão e estou no bom caminho. Esqueço-me que o fragmento é fragmento e entrego-me a ele (a eles) como ao todo da minha vida de êxito, ou rejeito-o – total ou, de novo, parcialmente – como imagem do meu fracasso. Em ambos os casos, sou presa do processo esquizoide de fragmentação do meu eu na pluralidade dos jogos sociais. Claro que me resta a minha vida privada: o espaço interior e o seu *oikos*, habitado por “mim” e pelos “meus”. Mas qual é o estatuto dessa privacidade, senão o repercutir das solicitações e intercâmbios com o exterior (meu e dos meus)?

Usando a linguagem da Fenomenologia – algo mais que uma corrente e metodologia filosóficas – poder-se-ia dizer que o *problema é que o “dentro” é o correlato daquele “fora”*. Só se dá um com o outro: são as duas faces não tanto de uma moeda (algo físico, estático, que é o que é) mas de uma *relação* (algo que não é à maneira das coisas, mas da volátil e dinâmica forma de ser no meio delas). *No princípio, está a relação*: aquilo que não é elemento, mas nexos, dinâmica geradora e totalizadora. Portanto, aquilo de que se abstrai em qualquer fragmento.

A Psicanálise trabalhou muito intensamente aquela dualidade e as formas de relação entre os seus dois pólos, além de ter adoptado conceptualmente (na senda de Kraepelin, Kretschmer e Bleuler) a imagem grega do *schizein*, o rachar/rachar-se violento, *Spaltung* no alemão de Freud, para designar o acontecimento da ruptura do que antes estava ligado, a clivagem no frágil eu psicótico. Mas a mim, que venho aqui pelo caminho da Filosofia, toca-me expor este fenómeno sem sair do meu foro.

Vou tentar fazê-lo, com a singeleza possível, em três pinceladas: a primeira, panorâmica, atendendo ao século XX filosófico; a segunda, fenomenológica, tentando compreender, a partir de um exemplo filosófico, o nascer mental da intelecção fragmentada do real; a terceira, finalmente, em jeito de comentário ou coda, que retoma o início desta meditação.

## 1. A fragmentação do espaço teórico na Filosofia

O fenómeno da “fragmentação” aparece registado de uma maneira especialmente pregnante na Filosofia do século XX, após a derrocada dos grandes sistemas, que marcaram o século XIX (o hegeliano, como paradigma, na primeira metade do século; o *convolutum* marxista, na segunda). Não só se perde o sentido da unidade do filosofar a partir de uma *arché*, de um princípio absoluto, simultaneamente início e norma, como era apanágio da Filosofia desde os começos gregos da sua história, e se afiançara na Modernidade, pela prosecução metódica do que chamarei a “ditadura físico-matemática”, como

se renuncia a qualquer aspiração de totalidade. O saber filosófico, como o saber científico, que tende a emular (vejam-se os reincidentes positivismos), estilhaça-se numa pluralidade de “campos objectuais”, “correntes” ou tendências, com as respectivas metodologias.

Na melhor das hipóteses, o horizonte estrutura-se formalmente, pela aplicação de um lema e princípio metodológico orientador (como é o caso da Fenomenologia, de que falarei abaixo; ou da Análise da Linguagem), mas a consciência geral da limitação das respectivas fronteiras determina que, com exclusão dos integrantes de cada corrente, tendentes a absolutizá-la (transformando em totalidade válida ou verdadeira o seu fragmento), a panorâmica geral seja a da impossível junção de todas as tendências, como não seja por um princípio “enciclopédico”, que não por acaso se tornou num dos vectores da nossa cultura. Contudo, também esse critério ordenador é de natureza necessariamente interpretativa, expondo-se segundo um número e modelo sempre indefinidos de ordenadores. Recordemos aquela prodigiosa ficção de Borges, cuja leitura inspirou Michel Foucault, e segundo a qual teria havido “certa enciclopédia chinesa”, que sob o título de “Empório celestial de conhecimentos benévols” introduzia a seguinte classificação dos animais: “os que pertencem ao Imperador”, “embalsamados”, “domesticados”, “leitões”, “sereias”, “fabulosos”, “cães em liberdade”, “incluídos na presente classificação”, “que se agitam como loucos”, “inumeráveis”, “desenhados com pincel fino de pelo de camelo”, “etc”, “que acabam de partir o jarrão”, “que, de longe, parecem moscas”...<sup>2</sup>

Ilustrarei a impossível unificação de uma exposição da filosofia no século XX sob um critério único mediante três exemplos:

Fritz Heinemann, em 1959, ao tentar realizar uma apresentação do que de significativo ofereceu a Filosofia na primeira metade do século, renuncia explicitamente a desenvolver uma obra quer de tipo sistemático, quer à maneira de uma história da filosofia, justificando na pluralidade impossivelmente una de tendências, correntes e objectos temáticos, a ideia da necessidade de uma nova “Enciclopédia Filosófica”, cujas linhas genéricas oferece, como introdução ao século XX filosófico. Esta não pretende ser nem um sistema acabado, o que só seria possível a partir do ponto de vista de uma determinada escola, nem uma *summa* do saber filosófico, à maneira medieval, mas apenas um *enunciado de problemas*: “o mundo uno fragmentou-se, para

<sup>2</sup> Veja-se BORGES, Jorge Luís: “El idioma analítico de John Wilkins”, in *Otras Inquisiciones, Obras Completas*, vol. II, Buenos Aires, Emecé, 1989. Foucault inicia o Prefácio à sua primeira grande obra, dizendo que esta tem nesse conto de Borges o seu “lugar de nascimento”, pois a surpresa ante semelhante taxonomia fantástica alerta para uma “impossibilidade nua de pensar” o que excede o nosso paradigma de pensamento. V. FOUCAULT, Michel: *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.

nós, nos diferentes mundos circundantes [...] e merece séria atenção a hipótese, a comprovar, das diferentes camadas do mundo nos serem acessíveis por diferentes graus de consciência.”<sup>3</sup>

Mais recentemente, o historiador da filosofia Ignacio Izuzquiza, pretendeu reeditar esta ideia, aplicando-a à segunda metade do século. Só que já nem de “enciclopédia” fala. Muito sugestivamente, fala de “caleidoscópio”: um panorama de estilhaços coloridos, casualmente unidos em belas configurações fugazes, susceptíveis de um número indefinido e arbitrário de interpretações. É interessante registar a razão da escolha desta metáfora. Um caleidoscópio permite observar (*skópein*) imagens (*eidos*) belas (*kalós*) – de aí a invenção do seu nome e do correspondente instrumento por David Brewster, em 1816. “Mas a isso há que acrescentar um traço conceptual importante: cria uma infinidade de formas diferentes a partir de um reduzido conjunto de elementos, diferentes entre si; estas novas figuras são sempre combinações de diferenças. De algum modo, o caleidoscópio parece traduzir um problema obsessivo da história da filosofia: a relação entre unidade e diferença e a possibilidade de manter a diferença em toda a repetição.”<sup>4</sup> A procura da impossível unidade transforma-se, pois, em tentativa de encontrar a aparição reiterada dos fragmentos, em cada uma das composições resultantes, como modo de perfilar comportamentos teóricos reveladores das obsessões do pensamento contemporâneo. É uma perspectiva interessante do século XX, mesmo se o resultado da obra acaba por ser modesto.

Remo Bodei, num livrinho de finais do século, com a mesma temática, reafirma à maneira de Heinemann, o “abandono dos dois modelos expositivos mais difundidos”: o da “história linear”, com opiniões, cronologicamente ordenadas; e o da “descrição de sistemas miniaturizados e isolados”, como se existissem fora do tempo. A estes, diz preferir “a apresentação de *cenar compactas*, cadenciadas por quadros conceptuais em que os protagonistas se inserem de modo a ligar os seus argumentos, no esforço de clarificar problemas que são também nossos.”<sup>5</sup> A intenção parece, ao mesmo tempo, mais

<sup>3</sup> V. HEINEMANN, Fritz: *Die Philosophie im XX. Jahrhundert* [1ª ed., 1959; 2ª 1963]. A obra teve grande repercussão quer no seu país de origem, quer no estrangeiro, tendo até merecido o reconhecimento, insólito nesses anos, de ser traduzido em língua portuguesa (por A. Fradique Morujão), dez anos apenas após a sua 1ª edição em alemão: *A Filosofia no século XX*, Lisboa, Gulbenkian, 1969. Veja-se o capítulo introdutório, “A missão duma Enciclopédia do século XX”, pp. 1-21.

<sup>4</sup> IZUZQUIZA, I.: *Caleidoscópios. La filosofía occidental en la segunda mitad del siglo XX*. Madrid, Alianza, 2000, 11-12.

<sup>5</sup> BODEI, Remo: *La Filosofia nel Novecento* [Roma, 1997]. Trad. port.: *A Filosofia no século XX*. Lisboa, Edições 70, s.d., 9 ss.

ambiciosa e menos ousada que a de Izuzquiza. Se, por um lado, procura “os nós” que articulam os discursos, as “coordenadas que orientam as nossas paisagens mentais”, denunciando uma ambição de unificação dinâmica, que se manifesta na construção cénica e no desenho de um “mapa dos percursos”; por outro lado, não parece preocupado com a sintomatologia do século, confinando-se a uma enumeração de tendências na modernidade tardia, enquadrando-as em cenários diferentes e sem nada de comum entre si. O resultado é uma descrição paisagística, desfiguradora do fragmento enquanto tal.

Qualquer destes três exemplos revela, contudo, uma mesma impossibilidade de compreensão unitária da contemporaneidade e uma mesma tendência a introduzir, perspectivisticamente, uma organização de algum modo externa e arbitrária nos vectores compendiados. Mesmo pensadores de vulto – como Husserl ou Heidegger, Foucault ou Deleuze – manifestam com as suas posições e metodologias filosóficas a aceitação, a diferentes níveis, da realidade fraccionada. Husserl, o menos proclive a isso, busca no rigor émulo do científico a dilucidação das “coisas elas mesmas”, procurando a síntese das incontornáveis “perspectivas”. Heidegger, lança-se numa luta desconstrutiva contra a própria ideia de sistema e a dele resultante domesticação do ser em conceitos e esquemas, a que só uma compreensão afectiva – o “cuidado” – pode dar autêntico sentido existencial e unitário. Michel Foucault assume explicitamente a necessidade de uma procura “arqueo-lógica” das fracturas epistemológicas, isto é, das distintas capas de sedimentação da cultura<sup>6</sup>, dando desta uma imagem que tem muito mais de *geológica*, que de histórica, defendendo, desse modo, a existência de clivagens no terreno teórico, que até então fora entendido, basicamente, segundo os padrões processuais da historicidade. Nesta linha de compreensão, Deleuze introduziu ele próprio, posteriormente, com Guattari, a ideia de uma metodologia “esquizo-analítica”<sup>7</sup>, em concorrência e antagonismo com a psicanálise freudiana, na produção filosófica de novos conceitos.

Perdoe-se-me a panorâmica necessariamente simplista. Mas fique o vector “fragmentação” como reflexo da própria auto-consciência filosófica ao longo de todo o século XX. Ora, a Filosofia não inventa: *absorve* e, mesmo enquanto “especulação” (pretensamente árida, hipoteticamente alucinada), *espelha*, experimentando, a realidade que vive: exterior e interior. A nossa, de hoje, é a de uma sociedade e cultura de fragmentos, a que ela própria tenta corresponder: uma *esquizoidia social*, percebida e racionalmente traduzida em conceptualizações desintegradas, nas quais a relação dentro-fora se anula, por

<sup>6</sup> V. FOUCAULT, Michel: *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.

<sup>7</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix: *L'Anti-OEdipe. Capitalisme et Schizophrénie*. Paris, Minuit, 1972.

indiferenciação de ambos os termos. Não há fora e dentro: o conceito aplica-se por igual ao individual e ao colectivo, ao eu e à sociedade em pura osmose.

E contudo...

## 2. O surgir da clivagem na análise filosófica

Se atendemos à fenomenologia desta esquizoidia filosófica podemos encontrar, desde muito cedo, esse processo numa certa forma mental de fraccionar o real nas parcelas temporalmente sequenciais da sua manifestação. Recordemos o magnífico Zenão de Eleia que, para mostrar a razão do Pai Parménides, que descobrira a unicidade da atribuição do ser a tudo o que é, procura explicitar a inconsistência da crença ingénua na diversidade e no movimento mediante vários estratagemas lógico-discursivos. Baste-nos o famoso argumento da flecha<sup>8</sup>.

Se uma flecha é disparada, tendemos a acreditar que ela está em movimento. Nada mais falaz, segundo Zenão. Para mover-se, a flecha teria que percorrer uma trajectória, ocupando em cada momento um lugar determinado no espaço. Ora, em cada momento e lugar, teríamos de considerar a flecha como estando imóvel, em repouso. Ora, algo não pode estar ao mesmo tempo em repouso e em movimento. Como, então, compreender o movimento? É, certamente, algo impossível.

O argumento de Zenão, que não podemos agora aprofundar mas é certamente apaixonante de vários pontos de vista, tem por base *uma experiência*: a da possibilidade mental de isolar, fraccionando, a sequência temporal de imagens/ideias (a que algo real deve hipoteticamente corresponder). Na verdade, a flecha é sempre a mesma, com a sua extensão própria em cada fracção do espaço. Chamamos movimento ao *continuum* do seu ser idêntico a si mesma enquanto ocupa sequencialmente diferentes lugares no espaço. Se atendo à flecha, ela é sempre a mesma: o “movimento” em nada a altera, tem as dimensões que tem quando a vejo aí à frente, à mão do arqueiro, ou quando este tensa o arco e a dispara. *É o tempo que é compreendido de maneira diferente*: uma vez como pura sucessão (dinâmica imparável), outra como “espaço de tempo” (contiguidade de agoras justapostos num eterno presente). A primeira forma de ver, é atenta ao sentir transeunte, *vê o movimento* porque atende à dinâmica, captando o voar da flecha. Em palavras de Rilke, na Primeira Elegia: “a flecha que, vencendo o arco, se solta, toda ímpeto, passando a

---

<sup>8</sup> V. KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.; SCHOFIELD, M.: *The Presocratic Philosophers* [1983]. Trad. Port.: *Os Filósofos Pré-socráticos*. Lisboa, Gulbenkian, 4ª ed. 1994, 284 ss.



ser mais do que ela própria. Pois em nenhum lugar se permanece imóvel.”<sup>9</sup> Assim, percebe-se também, ao mesmo tempo, *o que a flecha como tal autenticamente é*: algo mais que mero objecto, algo que, disparado pelo arqueiro em direcção a um alvo, é puro frémito e arremesso. A segunda, só fixa o objecto na sua eterna identidade: *não atende à relação sequencial*, mas apenas à coisa, coisificando o próprio espaço-tempo da trajectória, então susceptível de ser estaticamente fragmentado. A primeira forma de ver compreende o movimento, porque atende à relação<sup>10</sup>; a segunda, detém-no, porque só vê a imperecível fixidez do próprio olhar que analisa. O processo cindiu-se em estratos: deixou de ser processo.

Paul Valéry, no seu *Cemitière marin*, num momento do poema que revela o despertar da mente pensante, o alcançar do patamar da maturidade, que permite distinguir o real do mero exercício da razão, dá-nos um toque do que poderia ser o salto ao nosso remate:

Zenão! Cruel Zenão! Zenão de Eleia!  
Feriste-me com a tua flecha alada  
Que vibra, voa, e que afinal não voa!  
O som engendra-me e a flecha mata-me!  
Ai! O sol... Que sombra de tartaruga  
Para a alma, Aquiles imóvel correndo lesto!  
  
Não, não!... De pé! Na era sucessiva!  
Quebra, meu corpo, esta forma pensativa!  
Bebe, seió meu, o nascer do vento!  
A frescura, exalada pelo mar,  
devolve-me a minha alma... Oh, potência de sal!  
Corramos para a onda em viva rebentação.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> RILKE, R.M., *Duineser Elegien*, in *Gesammelte Gedichte*, Frankfurt, Insel Verlag, 1962, 443: “... wie der Pfeile die Sehne besteht, um gesammelt im Absprung mehr zu sein als er selbst. Denn Bleiben ist nirgends.” Na excelente tradução e edição bilingue de Teresa Furtado: *As Elegias de Duíno*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2002, 41.

<sup>10</sup> Recorde-se que Aristóteles define o tempo, justamente, como “o número do movimento segundo o antes e o depois” (*Física*, IV, 11). O poder enumerar implica a possibilidade de fraccionar, distinguindo momentos (o anterior e o posterior). Mas o tempo define-se pela articulação destas: pela relação do anterior ao posterior no movimento.

<sup>11</sup> VALÉRY, Paul: “Cemitière Marin”, in *Oeuvres*, Tome I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1957, 147-151. As estrofes que traduzi e citei (p. 151): “Zénon! Cruel Zénon! Zénon d’Élée! / M’as-tu percé de cette flèche ailée / Qui vibre, vole, et qui ne vole pas! / Le son m’enfante et la flèche me tue! / Ah! le soleil... Quelle ombre

Na verdade, é da consciência da separação entre a mente que pensa e a que percebe que *pode nascer a ideia da perspectiva*. A diferença entre o percebido instantânea e intuitivamente, com o corpo e a sua porosidade, e o projectado através do prisma mediador mental, é o que *engendra* a consciência da diferença entre o real e o pensado e, portanto, do ser humano enquanto tal: o único *ser capaz dessa suprema perversidade, que é a refração* do limpidamente sentido num leque cromático, em que pode clivar-se, em múltiplas capas, o sentir e o sentido. O som que me desperta como humano, que me denuncia como capaz de pensamento, não me protege, porém, da morte... se me alcança a flecha, que Zenão descreve como impossivelmente móvel. O poeta, que acaba de amadurecer ao perceber essa dualidade, opta então, em plenitude da sua humanidade, por romper o fio doentio da racionalidade desvinculada do corpo e por respirar, de pé, a fresca e salgada brisa marinha, que lhe devolve a alma, e por correr para o mar... que rebenta imparavelmente na areia, sem lógica nenhuma.

### 3. No princípio está a relação...

É certo que a fragmentação do eu e da vida quotidiana nas suas plurais funções e fixações pouco terá que ver com a questão lógico-filosófica de Zenão de Eleia. Porém, é a mesma capacidade, a mesma possibilidade de cortar em pedaços e de manter separados esses pedaços, o que em ambos os fenómenos acontece. Dizia Hölderlin, explorando linguisticamente o termo alemão *Urteil*, que significa “juízo”, que ele institui a partição ou divisão (*Teil* = parte) originária (*ur-*). Que tudo seja ou nada seja “inteiro, consciente, estruturado nos seus elementos”, que haja ou não haja “garantia no suporte do que lhe aguenta a segurança”, como arguía Virgílio Ferreira, a princípio, é fundamentalmente uma questão de forma: atender ou não à relação. Nela reside aquilo cuja falta denuncia: relação enquanto articulação de um com os outros, relação enquanto anunciação de tudo o que, assim, articuladamente, surge e, portanto também, enunciação. Noutro fragmento, essa quebra do elo relacional é, justamente, explicitada como um abandono: a carência de palavra, daquilo que tudo liga e *te* liga aos outros. Mesmo em ausência dos desaparecidos, “recolhendo ao silêncio definitivo”, a existência precisa de salvar o nexos fundamental, anulando o vazio da indiferença entre ti e as coisas, entre ti e os outros, entre ti e ti:

---

de tortue / Pour l'âme, Achille immobile à grands pas. / Non, non!... Debout! Dans l'ère successive! / Brisez, mon corps, cette forme pensive! / Buvez, mon sein, la naissance du vent! / Une fraîcheur, de la mer exhalée, / Me rend mon ame... O puissance salée! / Courons à l'onde en rejaillir vivant.”

O abandono. O vazio. A indiferença. [...] Porque nenhuma palavra é já para ti e assim nenhuma tua é para os outros. Mas a tua língua move-se ainda entre ela e a palavra, mesmo que seja só um nome, há uma ligação que nada pode cortar. Fala para dentro. Chama para dentro. E poderás circular entre os homens sem que te metam num manicómio.<sup>12</sup>

Na palavra – mas também no gesto, no acto, na obra – junta-se dinamicamente o que a mente é capaz de separar e manter separado: o conceito e o afecto, a razão e a emoção. A clivagem, que na mente acontece e possibilita a reverberação especulativa, é vencida na experiência da compreensão, originariamente já de sempre aberta pela sensibilidade: *befindliches Verstehen*, no dizer de Heidegger, co-originariamente articulada em *logos*, discurso ou fala, enquanto manifestação do que, desligado, se oculta. Valéry, no mais célebre dos seus textos, de que antes recordávamos dois momentos, acentua neles a acção desta dinâmica afectiva da compreensão, que, vencendo a mera racionalidade hirta da lógica, pulverizadora da representação – o “vento de desolação” que “tudo arrancou” e de cujo passar “ficaram os restos dispersos” –, o leva a escolher o vínculo ao todo, o deixar-se inundar da brisa marítima, que evidencia a verdade imparável do vivo, que se não detém. Pois, desmentindo Zenão e aproximando-se de Rilke, contraponto da *ratio* isenta de afecto, “em nenhum espaço há um permanecer”: *Denn bleiben ist nirgends*.

O nosso tempo de fragmentos, a quotidianidade na nossa existência dispersa e fragmentada é, pois, o resultado de um processo eminentemente humano, interno e externo, mental e socio-cultural, que traz consigo, numa mão, o crescimento e a relação vitais, na outra, a separação e o corte mortais. A Filosofia, tradicionalmente de vocação holística, manifesta de forma especialmente pregnante esta evolução, ao erigir-se em auto-consciência do fragmentário e ao dar razão da sua época histórica. Num mundo em que a “autoridade anónima da ciência” – em palavras de Heidegger, na célebre conferência de Atenas – e a possibilidade de controlo técnico do futuro que ela permite<sup>13</sup>, substituiu o mundo antigo, em que primava a força da ligação entre o homem e a terra, espelhada na mitologia e traduzida no espanto e susto ante um real insondável, neste mundo, em que a osmose do dentro e fora anula toda a diferença, não é fácil que a “força pristina do início” se faça ouvir e chegue à pala-

<sup>12</sup> FERREIRA, Virgílio: *Escrever*. Edição de Helder Godinho. Venda Nova, Bertrand, 2001 (3ª ed.), Frag. 4, p. 18.

<sup>13</sup> HEIDEGGER, Martin: “Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens”, in *Denkerfahrten*, Frankfurt, Klostermann, 1983, 135-139. Pode consultar-se online a minha tradução para português: [www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athe-naer\\_Vortrag-Pt-fin\[1\].pdf](http://www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athe-naer_Vortrag-Pt-fin[1].pdf)

vra e obra, e deixe que se escute o vínculo ou elo relacional, sem o qual não há recuperação do “ser todo” ou “ser inteiro” que constitui, no fundo, a nossa única “razão de ser”: o ser, já de antes – como dizia Heidegger, preconizando a necessidade de um “passo atrás” – pura abertura ao todo, que se mostra e oculta.

Mais que uma análise detalhada de situações existenciais ou estruturas mentais, esta meditação procurou encontrar o instante e âmbito em que irrompe uma possibilidade: aquela que deriva da clivagem mental, mediante a qual a realidade e o próprio eu se seccionam em fracções, sem continuidade nem relação entre si. Tal possibilidade de fragmentação é inerente à racionalidade, denotando uma capacidade humana, de que se pode ou não fazer uso na quotidianidade e na história. O exercício da racionalidade, nos diversos campos científicos, culturais e sociais, serve-se habilmente, tecnicamente desta capacidade, sem a levar necessariamente à decisão pela qual o indivíduo se conforma com o fragmento ou os fragmentos em que, caleidoscopicamente, se configura a sua vida activa. Zenão, nos inícios do pensar filosófico, pôs a descoberto as potencialidades desta fragmentação lógica do real. Valéry, no poema da sua vida, expressou o susto ante a descoberta dessas potencialidades e expressou a sua livre opção pela abertura à totalidade veiculada na porosidade dos sentidos. Entre o filósofo e o poeta, o sarcasmo do romancista português denota a lúcida constatação de ambas as formas de existência, íntegra e fragmentada, e a certeza que mesmo o “ser inteiro” em “tempo de fragmentos” fica, no fundo, encoberto... até que, na morte, alguém volte a tratar-nos como um todo, pronto para enterrar. Mas essa evocação quase macabra chama a atenção para o que nos faltava: não só no princípio, mas também no fim está a relação!