

THE SPELL OF THE SENSUOUS
O PENSAMENTO PROFÉTICO DE DAVID ABRAM

Carlos d'Almeida Pereira

Doutorando em Bioética

Investigador no Instituto de Bioética da Universidade Católica Portuguesa
(Projecto “Natureza e Ética” – POCI / FIL / 604 / 2004).

Introdução

David Abram¹ focaliza terminantemente as suas competências no âmbito das conexões entre o ambiente, a experiência humana e os modos de percepção; o cariz fenomenológico da sua formação académica, agregado a uma indelével veia poética e até a uma inusitada destreza nas artes da prestidigitação, cauciona *The Spell of the Sensuous*² ao apontamento a uma análise épica da própria história da linguagem humana, cujo “silenciamento” hostil subvencionado pela representação gráfica é diagnosticada pelo autor não só como causa da perda do enraizamento ingénito na relação *corporal* com a natureza que a palavra deveria ostentar, mas até como vector germinal do próprio desarraigamento extremo de que padece o Homem contemporâneo.

Postulando ostensivamente que “tempos houve em que o ser humano falava com a voz da Terra”, *The Spell of the Sensuous* verseja elegantemente em matiz trágico sobre alguns dos exequíveis motivos pelas quais se desenleou o liame da cultura ocidental com a natureza. Compelindo à reactivação da altíssima avaliação husserliana acerca do tema da objectividade científica³ e instigando sagazmente a uma reapreciação das prelecções pontyanas acerca da

¹ Ecologista, antropólogo e filósofo norte-americano contemporâneo.

² David Abram, *The Spell of the Sensuous: perception and language in a more-than-human world*, New York, Vintage, 1996.

³ O fenomenólogo alemão advogava que a assunção radical do “objectivismo” conduzira a um eclipse do “mundo da vida” (*Lebenswelt*) na modernidade, cuja *Krisis* se diagnosticava no

essência congenitamente “participativa” da *percepção*, faz assomar a questão crucial de saber como se processariam as nossas cogitações acerca da Biosfera se se pudessem intermitir as pré-concepções formadas a respeito do nosso antropocentrismo axiomático. Fá-lo mediante estilística articulação disputatória de binómios como *carne e linguagem, paisagem e linguagem, animismo e alfabeto, espaço e tempo* ou *esquecimento e presença* (do *ar*); e num movimento paradoxalmente inebriante, legítima tão inesperada como profeticamente a aferição do teor mágico das próprias estruturas mentais racionalistas da ocidentalidade.

I – A obra

The Spell of the Sensuous estrutura-se em sete capítulos, dos quais “The Ecology of Magic” constitui prelúdio subjectivo às questões em disputa. Aqui ocorre o bosquejo das jornadas de Abram pelo Sri Lanka, Indonésia e Nepal, nas quais um espiritualismo mágico, plasmado na relação – prodigamente esquecida no Ocidente – entre medicina tradicional e magia, assoma em moldes téticos. Norteadado pelo desígnio abrangente de perscrutação da percepção humana acerca do mundo natural – cumulado ao exame do modo como utilizamos a linguagem e os símbolos no processamento dessa experiência –, Abram diligencia preliminarmente o contacto com mágicos e curandeiros nativos, os *dukuns* ou *dzankris*, conforme a terminologia do arquipélago Indonésio ou do Nepal, cujo modo de vida autóctone se empenhará em examinar. No cotejo preambular serve-se de forma arguta da sua perícia de “*sleight-of-hand magician*”, cuja aplicação psicoterapêutica nos estudos de psicologia da percepção nos seus tempos académicos, mais do que a prática de “*entertainer*”, o houvera despertado para a contiguidade tácita entre medicina e magia; a instigação da curiosidade dos xamãs locais, obtida por intermédio da moldagem da “*textura maleável da percepção*”⁴ que os elementares truques de ilusionismo provocam, fomenta a abertura de um espaço *pré-conceptual* breve mas sólido que desobstruirá o caminho da partilha entre aqueles e Abram. Hóspede de honra agora nas casas tribais, instado à partilha de segredos das artes da prestidigitação e convidado especial das liturgias e cerimónias rituais, o autor constata *in loco* o papel dos magos tradicionais no estabelecimento do vínculo entre a espécie humana e a mãe natureza vivencialmente activa, verificando como aqueles se assumem como “*voyagers* exemplares na região intermediária entre o mundo humano e o mundo-mais-que-humano, estrategas e negociadores privilegiados em qualquer transacção”;⁵ apura ainda como deste

depauperamento da própria linguagem. Husserl e a fenomenologia constituem influências excelsas para Abram.

⁴ David Abram, *The Spell of the Sensuous*, p. 5.

⁵ *Ibidem*, p. 7.

“engajamento contínuo” no fluxo animista circundante brota o poder purgativo dos xamãs no balanceamento da relação gregária com a envolvimento natural.

No cume simbólico da periferia comunitária – residência privilegiada dos feiticeiros onde Abram se descobre provisoriamente domiciliado – desvela-se-lhe então o fulgor essencial de uma natureza “mais-que-humana” impregnada de poderes animados, na qual rios, montanhas, os ventos e a própria atmosfera progridem animista e espiritualmente no concerto evolutivo, em harmonia também com a natureza animal extra-humana. Este cambiante *experiential* segregará em Abram a inexorável intuição de que “a natureza não-humana poderá ser percebida e experienciada com muito mais intensidade e precisão do que geralmente acontece no Ocidente”,⁶ bem como a convicção firme da existência, na ocidentalidade, de distorções na capacidade perceptiva acerca do meio envolvente. Tais distorções, advoga, reconhecem-se no alheamento ocidental face a “modos de percepção participatórios” e no antropocentrismo monádico, e potenciam perniciosas incidências – como a da inexistência de “reciprocidade” ou “balanceamento” na relação da nossa cultura com a biosfera terrestre, ou a da omissão do facto de a matriz constitucional da nossa humanidade residir “no contacto e no convívio com o que não é humano”⁷ –, que promovem uma interacção relacional nefasta recrudescente com a biosfera, evidente desde o empobrecimento dos solos à contaminação das águas e dos lençóis aquáticos, e desde a devastação das florestas à extinção incessante de espécies animais e vegetais e à poluição atmosférica.

Perante tão horrída diagnose, Abram exacerba a premência de uma reformulação antropológica profunda. A etapa subsequente, contudo, será a do recurso à tradição fenomenológica e ao seu adágio do “regresso às coisas mesmas”, mediante o desígnio “de perceber a estranha diferença entre o mundo experienciado dos indígenas e o mundo da moderna civilização europeia e norte-americana”.⁸ Nestes termos se enceta o segundo capítulo, “Philosophy on the Way to Ecology”, organizado em dois trechos de cariz fenomenológico, nos quais Edmund Husserl e Maurice Merleau-Ponty são protagonistas.

Na primeira parte desta “introdução técnica à questão”⁹ é explanado o propósito da fenomenologia enquanto disciplina filosófica em toda a sua latitude, desde o cartesianismo fundacional até às inflexões husserlianas a propósito da *Lebenswelt* (o “mundo-da-vida”, da experiência vivencial imediata). Abram relembra como o ambiente cientifista e psicologista da segunda metade do século XIX caucionara a submissão da “região fluida da experiência [sensorial] directa” à quantificabilidade e mensurabilidade dos factos científicos, bem assim como a demanda de Husserl pela modificação de tal lógica e a influência

⁶ *Ibidem*, p. 27.

⁷ *Ibidem*, p. 22.

⁸ *Ibidem*, p. 31.

⁹ Assim se denomina o sub-capítulo.

colhida em Descartes.¹⁰ Efectivamente, com o intuito de enveredar por trilhos opostos aos calcorreados pelas ciências de base matemática e seleccionar para a fenomenologia emergente a missão de descrever o modo como os objectos assomam preliminarmente à nossa experiência sensorial directa, Husserl consolidará largas etapas do projecto cartesiano, disponibilizando-se a adoptar as virtualidades do método do filósofo francês. Por vislumbrar no movimento de regresso às profundidades do *ego* virtualidades de inesgotável proficiência e por julgar que o estabelecimento da filosofia como ciência rigorosa obriga a um retorno às próprias coisas,¹¹ como o filósofo de La Haye compromete-se julgar apenas e só em evidência e até examinar criticamente a própria evidência, numa disposição promotora de um estádio em que a validade do mundo, da vida mental e das ciências se colocará fora de vigência pela designada *epoché* fenomenológica, ou seja, a interdição de qualquer tipo de juízo acerca do mundo objectivo. A *epoché* fenomenológica, contudo, irá revelar contornos de uma radicalidade que a dúvida metódica cartesiana nunca atingira, uma vez que arrebatava à vigência o solo da experiência do mundo, por aquele não constituir uma evidência apodíctica. O mundo concreto patentear-se-á agora como um mero *fenómeno* de ser, vigorando somente nas cogitações da minha consciência. Mas se se perde com este procedimento a possibilidade de supor a existência de um mundo, a restrição da atenção dedicada à *consciência* de mundo permite-nos a conquista de nós próprios como *ego* genuíno, com a corrente genuínas das nossas cogitações. E é na nossa consciência que o mundo, enquanto correlato, recebe *significação e constância de ser*.

O mundo fenoménico que a Fenomenologia caucionava granjeou a Husserl a crítica do “solipsismo”, que só a intuição do *cogito encarnado* de Merleau-Ponty superará satisfatoriamente; tal não desvirtua, contudo, a proficuidade do método na chamada de atenção para o papel crucial do corpo físico e, nomeadamente, para a superioridade do mundo que experienciamos com os nossos sentidos desarmados face às lucubrações intelectuais que, na cultura ocidental moderna, vinham sendo perspectivadas como primordiais e até mais autênticas do que aquele – é este o legado que Abram celebra, o “enraizamento no mundo do engajamento quotidiano” que subjaz à tarefa fenomenológica da “demonstração cuidadosa do modo como qualquer teoria ou prática científica se desenvolve e é suportada pelo solo olvidado da nossa experiência directa sentida e vivida, que apenas obtém significância na referência a esta região primordial”.¹² E o autor culmina a sua expedição pela agra fenomenológica husserliana expondo sinteticamente a sua aferição primordial: o “esforço progressivo de rejuvenescimento do mundo da nossa experiência sensorial” bem

¹⁰ Cf. Edmund Husserl, *Meditações Cartesianas*, Porto, Rés Editora, 1990.

¹¹ Onde irrompe a imediata doação de sentido daquelas numa evidência pura (cf. *Ibidem*).

¹² Edmund Husserl, *Meditações Cartesianas*, p. 43.

assim como o reconhecimento inobliterável da Terra como sustentáculo de toda a nossa erudição.¹³

Na segunda parte deste capítulo aferir-se-á a “natureza participatória da percepção”, mediante a óptica de Maurice Merleau-Ponty. Aspectos como “a vida mental do corpo”, “a conversação silenciosa do corpo com as coisas”, “a animação do mundo perceptivo”, “a percepção enquanto participação”, “a fusão dos sentidos” ou “a recuperação dos sentidos enquanto redescoberta da Terra”¹⁴ assumir-se-ão como vectores maiores do trajecto que Abram intenta sublinhar na fenomenologia pontyana.

A acentuada atenção dedicada por Husserl às questões ontológicas constitui alfa e ómega da doutrina de Merleau-Ponty; não obstante, envolver-se-á o pensador numa acesa contenda com a fenomenologia do mestre, pois embora a sua linha de pensamento seja daquela tributária, é num esforço crítico de superação que opera. O desvio executado por Merleau-Ponty na doutrina de Husserl viria a confluir nos domínios de uma nova ontologia, proposta tacitamente presente no seu ideário: perante uma filosofia da consciência impõe o advento de uma filosofia do corpo, dimensão comumente olvidada pela tradição filosófica ocidental. Em *Phénoménologie de la Perception*,¹⁵ um dos mais apurados trabalhos do autor, e a partir de uma inflexão na fenomenologia husserliana, a percepção como experiência originária da significação desponta como tema principal. A tentativa de subjugação de uma filosofia da consciência e do sujeito anima integralmente a obra, alertando o filósofo para o carácter primordial de uma consciência irreflexiva corpórea em relação à consciência reflexiva, que radica naquela. Pela rejeição do sujeito transcendental husserliano, franquear-se-á o advento de uma fenomenologia do corpo, alertando Merleau-Ponty para a necessidade de repor as essências na existência e para o facto de o genuíno *cogito* não substituir o mundo pela significação de mundo. Uma nova concepção antropológica, imersa no esforço de pensar o homem na sua unidade *carnal*, apresta-se então a assomar, mediante a superação da dimensão idealista vigente e a partir da pressuposição de um *cogito* “encarnado”, de um corpo que se reempossa na consciência, e da proposta de uma mediação das relações entre consciência e mundo a ser estabelecida pela presença corporal do sujeito, ou seja, pelo corpo próprio fenomenal. Deste modo, se o acesso da consciência ao mundo se processa através da mediação efectuada pelo corpo, o exame das relações entre consciência e corpo deve ser prioritário a qualquer outra investigação.

As veredas do pensamento pontyano, pela refutação da consciência reflexiva, conduzem-nos assim a uma consciência perceptiva ou corporal, que, declinando os enredos sinuosos da análise reflexiva, se move nos domí-

¹³ *Ibidem*, p. 44.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 44-72.

¹⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo, Editora Martins Fontes, 1999. A primeira edição data de 1945.

nios do mundo percebido. Na relação que estabelece com o mundo o sujeito impõe a sua presença corporal, não sendo possível conceber um acesso às coisas ou uma abertura do sujeito ao mundo sem a interposição do corpo, de antemão comprometido com a realidade circundante. A renúncia a um sujeito transcendental e a um mundo de essências puras previamente instituído irá confluir numa fenomenologia corporal, num sujeito ligado ao mundo pela sua dimensão corpórea e num *cogito* existencial, encarnado e temporal. A preferência pela percepção como meio de acesso à experiência mundana, em detrimento da reflexão, promove a reabilitação do corpo e dos sentidos, remetidos para desempenhos menores na época. Para o autor, é a existência que funda o *cogito*, o pensamento, pelo que a doutrina preceituada pressupõe, pois, a potenciação do ensejo co-relacional entre corpo e consciência, ou entre natureza e espírito, mediante a perspectivação não de uma relação “objectiva”, mas de uma relação “vivida”, e por intermédio de uma preceituação do *humano* enquanto estrutura holística significativa existencialmente situada. O abandono da imaculabilidade *egológica* conduz-nos à presença do ser *encarnado* num mundo prévio à reflexão. E a possibilidade de comunicação existencial dimana da conversão do corpo em veículo de ser no mundo, assim se assuma este como “função da estrutura humana e não realidade em si”, como “especialidade e motricidade de *toda* a estrutura humana” e como enlevo “de comunicação e de intersubjectividade”.¹⁶

Subscrevendo este trajecto, Abram reconhece na filosofia de Merleau-Ponty a possibilidade de restabelecimento do factor sensorial da experiência, e nesta “recuperação da dimensão incarnada, sensorial da experiência” a “recuperação da paisagem vivencial em que estamos corporalmente embebidos”,¹⁷ porquanto que aquela autoriza – por intermédio da mediação corporal – o estabelecimento de uma espécie de “conversação silenciosa” com as coisas mundanas, um diálogo que destrona em exuberância a nossa “proficiência verbal”.¹⁸ Realça, tal-qualmente, a aferição pontyana da percepção enquanto “câmbio recíproco entre o corpo vivencial e o mundo animado circundante”.¹⁹ Celebra, por fim, a perspectivação terminantemente carnal e cinestésica que o “mundo-da-vida”, esta rede entretecida de experiências quotidianas, aufere agora, no seu repúdio pela “biosfera tal como é concebida pela ciência abstracta e objectivadora” – uma intrincada congregação de estruturas galácticas subjugadas à legislação *causal* – em benefício da “biosfera tal como ela é

¹⁶ Gemma López – *Reflexión sobre “La Antropología Filosófica de M. Merleau-Ponty”*, in [www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/02112337/articulos/ASHF9696220065A/PDF,\(s/d\).pp.69-70](http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/02112337/articulos/ASHF9696220065A/PDF,(s/d).pp.69-70).

¹⁷ David Abram, *The Spell of the Sensuous*, p. 65.

¹⁸ *Ibidem*, p. 52.

¹⁹ *Ibidem*, p. 73.

experienciada e *vivida por dentro* pelo corpo inteligente – pelo obsequioso animal humano que é inteiramente parte do mundo que experiencia”.²⁰

Igualmente tributário das inflexões fenomenológicas de Merleau-Ponty, nomeadamente dos ensaios esboçados pelo filósofo francês no âmbito da linguística, o terceiro capítulo da obra, “The Flesh of Language”, consagra-se à missão de corroborar o vínculo ingénito entre a linguagem e a reverberação e ressonância sensorial do discurso activo. Admitindo ainda em *Phénoménologie de la Perception* aferições preciosas sobre este assunto, Abram não descurará outros textos do autor, tampouco a influência de alguns linguistas, como Ferdinand Saussure; e partindo do trajecto fenomenológico precedentemente tematizado, expõe formalmente a alegação pontyana acerca do matiz indelével do significado linguístico: o arraigamento profundo na experiência induzida pelos sons e formas sonoras específicas. Em verdade, como Abram sublinha, perpassa em Merleau-Ponty a convicção de que “a dimensão denotativa, convencional, da linguagem jamais poderá ser dissociável da dimensão sensorial do significado afectivo” e de que a linguagem, enquanto fenómeno corporal, “nos inscreve mais visceralmente nas profundezas canoras, sonantes, da paisagem animada”.²¹ Deste modo, a linguagem jamais poderá ser “um fenómeno mental puro”, e, ao arrogar-se “actividade sensitiva corporal nascida da reciprocidade e participação carnal”²², incorpora a influência de sons e ritmos circundantes.²³ Em síntese, a este propósito Abram resgata da filosofia pontyana três asserções terminantes: a inexorabilidade de uma mutualidade *perceptual* entre corpo sensitivo e mundo, o enraizamento congénito da linguagem na estrutura não verbal “da nossa própria carne, ou da carne do mundo”,²⁴ e a compleição concomitantemente humana e “mais-que-humana” da própria linguagem; as inflexões de toda a obra revelar-se-ão subsidiárias desta substrução filosófica.

Os capítulos seguintes, corroborantes e consubstanciadores destes conteúdos e maciçamente correlativos entre si, serão alvo de uma apreciação conglutinada. Em “Animism and the Alphabet”, por intermédio de uma expedição teórica aos exórdios da escrita convencional, mormente aos sistemas pictográficos egípcio, chinês e sumério e consequentes metamorfoses consumadas no âmago do *aleph-beth* hebraico e alfabeto grego – numa arreesada dialéctica de perdas e ganhos –, Abram exhibe o modo como o carácter anímico da palavra só a esforço vem conseguindo subsistir à propensão reformadora da epopeia humana, e como a índole participatória dos sentidos se transferiu das profun-

²⁰ *Ibidem*, p. 65.

²¹ Cf. *Ibidem*, pp. 79-80.

²² *Ibidem*, p. 82.

²³ O autor assevera até que “se a linguagem humana irrompe da interpelação perceptiva entre corpo e mundo, então esta linguagem “pertence” tanto à paisagem animada como a nós próprios”. Cf. *Ibidem*.

²⁴ David Abram, *The Spell of the Sensuous*, p. 90.

dezas do mundo da vida circundante para as letras visíveis do abecedário. A este respeito, um atraente exemplo é facultado: nos sistemas pictográficos primários, pese embora a cunhagem efectuada pela mão humana, subsistia uma conexão manifesta entre a participação sensorial humana e o mundo circundante – o Sol surgia representado pela imagem “☼”, e uma serpente por “ξ” –, simbologia que se desperdiçará nos meandros *abstractivos* do alfabeto. E pelo recurso à produção mitológica helénica, mormente às diegeses homéricas, um outro aspecto pertinente é similarmente abordado: a fixação escrita das narrativas históricas constitutivas que o progresso alfabético potencia. Na exegese de Abram, o que nesta conjuntura se ganha em rigor lógico-formal perde-se novamente em *participatoriedade*, uma vez que a possibilidade de registo gráfico das histórias ancestrais as fracciona da sua circunstância espacial específica.

“In the Landscape of Language”, por sua vez, aborda o modo como “o teor altamente antropocêntrico” da cultura alfabética se expandiu na Europa medieval, renascentista e moderna.²⁵ O autor invoca a premência inobliterável de uma análise das civilizações tribais de propensão oral na resistência imposta a este movimento: a sua ligação essencial aos sons manifestos, movimentos, formas e restantes indícios da Terra é decorrência patente da ausência de sistemas formais escritos, e desta vacuidade transparece a participação solidária daqueles povos com “os vastos campos de significação expressiva” nos quais se sentem imbuídos.²⁶ Nesta altura, Abram assume frontalmente a questão axial que subjaz a toda a obra – “como se tornou a civilização ocidental tão estranha para a natureza não-humana, tão negligente perante a presença dos outros animais e da Terra, que o seu estilo de vida e actividades contribuem diariamente para a destruição dos ecossistemas?” –, e avança uma possível resposta: extinguiu-se-lhe o sentido de comprometimento e responsabilidade pelo mundo da vida mais-que-humano no qual se deveria encontrar embebida.

Perseverando no desígnio de dilucidar a influência da representação gráfica na proficiência sensorial humana, “Time, Space, and the Eclipse of the Earth” reforça a convicção prévia de que a leitura e a escrita desapossam a participação ingénita entre o factor sensorial do homem e o fluxo terreno, por intermédio agora de uma análise profunda não só do conceito de “espaço” abstracto – cortesia alfabética já incriminada anteriormente pelo desalojamento espacial potenciado pelas narrativas constitutivas – mas também da emergente noção de “tempo” linear e irreversível – que a leitura fonética despertaria, se exacerbaria com os antigos hebreus e em Santo Agostinho colheria os retoques finais. Para as culturas orais, “tempo” e “espaço” retinham uma patente proximidade semântica, e uma percepção cinestésica cíclica asseverava-se-lhes

²⁵ A actividade monástica e Gutenberg são especificamente visados nas duas primeiras fases; na última evidencia-se a consumação da indigência das culturas iconográficas.

²⁶ David Abram, *The Spell of the Sensuous*, p. 178.

numa evidência apodíctica. A periodicidade sazonal dos eventos naturais, contudo, perderá a sua centralidade no seio da cultura hebraica ancestral, para a qual a unicidade de alguns acontecimentos épicos se arroga como sinalizadora da vontade de YHWH. São estas as ocorrências dignas de assentamento, não causando estranheza, assim, que o registo desta nova sensibilidade *temporal* surja pela primeira vez na antiga Bíblia Hebraica.²⁷ Por fim, os gregos: com os seus pensadores processa-se a distinção e separação dimensional de “espaço” e “tempo”, cujas inflexões Newton contrairia e faria perpetuar, e estes factores, aquilata Abram, concorrem para o “eclipse da Terra”.

No último capítulo da obra, “The Forgetting and the Remembering of the Air”, o autor perspectiva a discrepância na abordagem que a noção de *ar*, essa envolvência acariciadora invisível, esse mistério escuso, tem colhido junto das civilizações. Sancionado universalmente nas suas formas ostensivas – vento, respiração – como presença contígua ao venerável e ao sagrado, o *ar* será tematizado também na sua conexão penetrante com o significado linguístico e com o pensamento. De pacífica aceitação, a alegação da propinquidade tética entre o divino e as manifestações físicas do ar legitimar-se-á com o recurso a pesquisas críticas do modo de vida de tribos índias Norte-americanas e a inquirições etimológicas no latim e no grego a respeito da evolução do conceito; embora Abram negligencie as intuições orientais²⁸ acerca do tema, o seu estudo da sensibilidade hebraica revelar-se-á precioso. Nota o autor que a, por muitos desconhecida, cadência de teor “corporal e reactivo face à terra sensorial” daquele povo – que nem a permuta da cooperação sensorial com a natureza circundante pelo conjunto puramente formal de signos aboliu nem a renúncia, por idólatra, “ao engajamento animista com as formas visíveis do mundo natural” debelou – assoma terminantemente na relação participatória com o ar, nomeadamente o vento e a respiração, inferindo-se “o poder desta relação” directamente da estrutura formal do *aleph-beth* hebraico, o qual se evidencia pela ausência de vogais.²⁹ Não é comum a inexistência de algo instaurar prova de sagrada reverência; o fundamento mais expressivo daquela ausência, contudo, intui-se na consonância fonética entre a pronúncia das vogais e a respiração sonante, o suposto sopro vital que Deus insuflara em Adão e o convocara à vida – o invisível *ruach* (espírito), divino e, logo, não-representável. Mas é na grafia da própria palavra pela qual é conhecido o “Deus dos Deuses” (*o espírito que sopra em toda a parte*) que se ultima a

²⁷ A este propósito, Abram faculta ainda a intuição genial de que o incessante nomadismo forçado deste povo – que o abstrai da capacidade mnemónica propiciada pela paisagem visível – constituiu estímulo para o desenvolvimento e expansão da escrita alfabética, enquanto instinto de defesa perante a necessidade de “preservar intacta a sua história cultural” mesmo no exílio, asseverando o autor que “o texto escrito se tornou uma espécie de pátria portátil para o povo hebreu”. Cf. *Ibidem*, p. 195.

²⁸ A nipónica, por exemplo: o alento vital domicilia insuprivelmente o homem, e o corpo morre quando a respiração o abandona.

²⁹ David Abram, *The Spell of the Sensuous*, p. 240.

lógica de tal raciocínio: embora “YHWH” não incorpore vogais na sua estrutura morfológica, a sua pronúncia remete auspiciosamente para o próprio vento sibilante, para o sopro contínuo que renova todas as coisas.

A apropriação e reorganização helénica do *aleph-beth* semítico fomentará discrepâncias substantivas, mormente na assunção da arbitrariedade dos signos linguísticos, que potenciará o extravio dos vestígios mundanos, e na cumulação de vogais ao seu sistema simbólico abstracto, que, de algum modo, parece dessacralizar e desmistificar o *ar*, pela reclusão deste sistema agora auto-referencial face ao mundo que o engendrara. Segundo Abram, “ao quebrarem este tabu, ao transporem o invisível para o registo do visível, os escribas gregos efectivamente dissolveram o poder primordial do ar”, despojando-o da sua *anima*, da sua profundidade psíquica,³⁰ potenciando o “esquecimento do ar” e facultando o legado às gerações vindouras. Para além disso, o movimento de propagação da escrita que no século IV a. C. irromperia nas Cidade-Estado gregas concorrerá para a abstracção recrudescente da dimensão comunicacional entre os mundos humano e mais-que-humano, pois que fomenta a instauração de barreiras impermeáveis, de “muros de espelhos”, entre a zona intestinal do “eu” hermético e a natureza exterior. Nos termos de Abram, coarcta-se “a reciprocidade”, “o fluxo entre o domínio auto-reflexivo da agnição alfabética” e tudo o que a excede, tolhe-se “a *respiração* entre o interno e o externo”; tematizado fenomenologicamente, o “esquecimento do ar”, nas suas diversas dimensões, arroga-se “uma espantosa dissociação – uma monumental omissão da inerência humana num mundo mais-que-humano”.³¹

II – A mensagem de Abram

A mensagem de Abram é suficientemente categórica: a linguagem humana brotou do ensejo relacional do homem com a vastidão do meio natural animista que o envolve, mas o menosprezo por esta condição conectiva essencial extenuou o manancial profundo de significância e coerência que a palavra possuía; extirpada do solo germinal da relação corpórea humana com a natureza, a palavra tal-qualmente se *desencorpou*, compelindo esta abstracção à ruína ecológica contemporânea. A intuição do autor endereça-o à aferição *re-ligiosa* da urgência de se “viver na verdade” – mais na dependência de uma relação simbiótica com o mundo circundante do que com o apuro lógico-linguístico dos enunciados glóticos –, e promove em nós, leitores, a afecção paradoxal da depreensão de que, face a um universo em constante pulsar no qual a vida humana, na sua sacralidade, não deixa de ser matéria que se enformou, não deixa de ser “cosmo” regido pelas mesmas leis causais, a matéria enformada

³⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 252-253.

³¹ Cf. *Ibidem*, pp. 257-260.

onsciente – o homem – se assume como genuíno *buraco negro* que se ceva da própria carne da Terra – que é também a sua carne. Retomar aquele vínculo substancial revela-se, pois, imperioso, e tal exige uma reorganização retractiva extrema do nosso lugar e papel no mundo.

III – Outras diagnoses

Uma inquietação ecológica matiza substancialmente o panorama intelectual contemporâneo, fecundo de doutrinas ambientalistas e, até, de alguns activismos menos decorosos. No âmbito da Bioética a relação com o meio ambiente constitui também fulcro incontornável de ponderação, destacando-se Hans Jonas e Gilbert Hottois neste âmbito pela circunspecção das suas asserções.

As reminiscências kantianas que pululam nos trabalhos de Jonas consagram, em *Prinzip Verantwortung*, de 1984, a estruturação do “imperativo responsabilidade”, cujas asserções primordiais, no diagnóstico da necessidade de uma reformulação das éticas tradicionais devido à transubstanciação da natureza do agir humano, orbitam em torno da célebre “heurística do medo”: a precedência protocolar do presságio atemorizante face ao timbre optimista do *cientismo* desenfreado, impõe a proclamação dum terminante vínculo entre o que se “pode” da legitimação científica e as coacções morais do que se “deve”;³² e se na temperança do vigor prometeico reside a esperança derradeira da subsistência do habitat humano, cabe ao homem, ser ético por excelência, devotar-se aos mais elevados trâmites da responsabilização apriorística. A responsabilidade cota-se, assim, como o valor mais elevado da tematização jonasiana; a idoneidade ética do ser humano, porque fundada numa “metafísica da evolução natural”, deverá confluir “na protecção do bem da natureza e da vida”.³³ E se “a dignidade do homem *per se* só pode ser dita potencial”, a subsistência da humanidade “é a sempre transcendente possibilidade, obrigatória em si mesma, que tem de ser mantida aberta pela existência continuada”.³⁴

Gilbert Hottois perseverará nos circunspectos trâmites da responsabilidade apriorística de Jonas face aos perigos a que imponderada investida tecnocientífica expõe a delicadeza da natureza e da identidade humana. Identificando na tecnociência um pendor radicalmente discrepante da *tekne* grega – cuja repercussão mais notória se plasma na permuta da norma logoteórica helénica em favor da orgânica logotécnica contemporânea – Hottois diagnos-

³² Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1994, p. 11.

³³ António Cascais, “Genealogia, âmbito e objecto da bioética” in João Silva, António Barbosa e Fernando Vale (coords. *et al.*), *Contributos para a Bioética em Portugal*, Lisboa, Centro de Bioética da Faculdade de Medicina da Universidade de Lisboa / Edições Cosmos, 2002, p. 58.

³⁴ Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility*, p. 99.

tica na perda da “antiga inocência do conhecimento contemplativo” o mais sonante clamor pela necessidade de adequação dos preceitos éticos para além “da clássica avaliação antropológica da técnica que considera a técnica como um simples meio para atingir fins humanos e que ambiciona devolver o poder tecnológico a fins humanistas”,³⁵ aludindo também para a súplica proveniente da aferição dos perigos *ambigénicos* da dinâmica tecnológica – terreno pantanoso que ameaça atolar a conjuntura essencial da moldura antropológica – relativa à urgência do cerceamento da insurrecta prossecução dos possíveis biocientíficos. Na circunstância, Hottois propõe então, – e por intermédio de uma via que, por crer legitimados na condição da liberdade humana alguns dos riscos que a investida científica comporta, se arreda do conservadorismo da “heurística do medo” jonasiana – uma “ética evolutiva”, que caucionando o “pragmatismo”, a “prudência” e a “responsabilidade” enquanto “linhas orientadoras da abordagem do sentido da complexidade e da ambivalência de todo o empreendimento humano”, redunde numa “solidariedade antropocós-mica”,³⁶ tão atenta à *humanidade* da humanidade como à inelutabilidade dos condicionamentos evolutivos.

Qualquer destas abordagens afiança inestimáveis asserções acerca da atitude excelsa a observar face à natureza por uma humanidade já deveras implicada no vórtice científico; ambas postergam, contudo, a causa profunda do descomprometimento humano com o mundo circundante, e o recurso a outras influências impõe-se, assim, terminantemente, reconhecendo-nos nós, deste modo, impelidos a evocar, ainda que sumariamente, os trabalhos de Paul Virilio e Marshall McLuhan, porquanto que neles se identificam alguns pontos de contacto – e algumas originalidades – em relação às especulações de David Abram.

Nas inflexões a propósito da “aldeia global” que considera circunscrever o habitat do homem actual, McLuhan, educador e filósofo canadiano contemporâneo, acompanha Abram na apreciação *participatoriamente* negativista acerca da “galáxia de Gutenberg”, no que ela concorreu para o advento do “homem tipográfico”, restringido ao aspecto escrito da comunicação, exsolvido do seu meio natural e divorciado das emoções tribais precedentemente asseguradas pela transmissão oral de lendas, histórias e tradições.³⁷ Os media electrónicos, contudo, mormente as ligações de Rede, parecem revigorar a tradição oral, pela reactivação do nosso pendor sensorial e pela envolvimento conjunta. Enquanto a imprensa nos destribilizara, os media electrónicos retribalizam-nos,³⁸ pelo apartamento da conspeção linear e sequencial do paradigma da imprensa e pelo arraigamento a uma nova visão multi-sensorial do mundo.

³⁵ António Cascais, “Genealogia, âmbito e objecto da bioética”, p. 70.

³⁶ *Ibidem*, p. 72.

³⁷ Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: the Making of Typographic Man*, Toronto, University of Toronto Press, 1962.

³⁸ *Idem*. *The Medium is the Message: an inventory of effects*. New York, Bantam Books, 1967.

Também Virilio, filósofo francês ainda vivo, devota a sua labuta intelectual às implicações dos meios de comunicação de massas na vida humana. As suas reflexões acerca dos “motores da história” accionam a aferição de que as relações do ser humano com a natureza vêm sendo adulteradas em toda a proporção pelas inovações tecnológicas; a era da informática, que pauta o cenário comunicacional presente, é considerada pelo autor como altamente perniciosa, pois que potencia a perda da noção de realidade pela fractura de distâncias e territorialidades. Face à virtualização emergente, Virilio propõe uma saída similarmente fenomenológica: o teatro e a dança, enquanto artes corporais por excelência, assumem-se como linhas de resistência efectiva face à potencial dissolução humana nos meandros da virtualidade, pela necessidade de imposição corpórea que patenteiam; da sua preservação depende, pois, a manutenção da *teatralidade* humana no próprio cenário da existência.³⁹

A articulação das diagnoses supracitadas com as aferições de Abram potencia inestimáveis possibilidades de compreensão e possível solucionamento das agruras contemporâneas.

IV – O pensamento profético

Embora não descurando o enigmático profetismo inerente às Pirâmides egípcias, é nas lendas teogónicas da mitologia grega que se colhem os indícios mais profundos das origens de uma possível “teoria da profecia”.⁴⁰ Efectivamente, se o folclore e a religião áticas adquirem fecunda consubstanciação mediante créditos facultados ao Panteão Olímpico, não deixa de ser curioso o domínio das artes divinatórias que ali se atribui quer a Nereu, ainda na época dos Titãs, quer a Apolo, na era dos Deuses; já nos Oráculos, por sua vez, irrompe com efectiva pululância a satisfação da necessidade de antecipação do futuro que é comum aos homens de todas as épocas – de Delfos, templo dedicado a Apolo, mas também de Dodona, Trofónio, Lafona e Éfora, jorram, em abundante manancial, vaticínios dúbios, enigmáticos e repletos de metáforas, que reflectem a renitência das divindades, ciumentas do seu monopólio de uma gnose augurante, em revelar àqueles os tempos vindouros. Ostentando assinalável regularidade na sua estrutura essencial⁴¹, os vaticínios dos Orá-

³⁹ Paul Virilio, “Os Motores da História” in Araújo Hermetes (org.) *Tecnociência e Cultura*, São Paulo, Estação Liberdade, 1998.

⁴⁰ A palavra “profeta” deriva dos radicais gregos *prophetés* e *prophanai* – mediada, ainda, pela acepção latina *propheta* –, que remetiam, no contexto helénico, para aquele que fala antes do tempo, que prognostica.

⁴¹ Com manifesta precisão, o herói trágico descende de castas nobres, é concebido e dado à luz em circunstâncias excepcionais, sendo depois abandonado para morrer; uma vez encontrado, é criado igualmente em excêntricos ambientes, e já adulto descobre as suas origens, cumprindo o seu destino heróico ou sucumbindo à tragédia. São exemplos Édipo ou Atreu e Tiestes; noutra contexto, também Moisés ou Rómulo e Remo.

culos agregam ordinariamente um carácter inelutável, uma *tragicidade* constitucional, não abjurando, porém, o encargo precípua de notificar o herói acerca da *Moira* que os Deuses lhe reservam.

A tradição hebraica exacerba esta tendência premonitória, e promove Abrão – comutado “Abraão” após contactos com o Altíssimo – a instaurador da grande corrente de profetas bíblicos que irrompem no Antigo Testamento. Em verdade, o patriarca da Aliança revela-se como um dos substanciais carismáticos da história, ao unificar a sua vasta descendência mediante o desígnio da revelação do compromisso divino – Canaã, a Terra Prometida –, perpassando o seu carisma a um sem número de áugures posteriores, desde os profetas *maiores e menores* das Escrituras ao próprio Jesus de Nazaré e a Maomé, e desde Michel de Nostradamus a Aldous Huxley, passando por Herbert George Wells e Jules Verne.

Colhendo-se desta sinopse a intuição de que a profecia se alicerça no ensejo capital de vaticinação do porvir da história, dos acontecimentos relevantes que sobrevirão, pressupondo, paralelamente à previsão do futuro, expectativas de evasão aos seus desígnios – e de que o profeta, pelo reconhecimento dos acontecimentos seculares da história mais na dependência dos propósitos da própria querença sacra do que da vontade, ambição, empenho ou caprichos do Homem, e mediante o apelo grandiloquo ao remorso e à compunção, se vocaciona à exortação do esforço pelo melhor, no receio do pior⁴² – evidencia-se que o pensamento de David Abram se anuncia, em *The Spell of the Sensuous*, ostentadamente profético. As reminiscências bíblicas do seu nome⁴³ constituem o vislumbre primordial de uma vidência que se dissemina no teor *trágico e mágico* da gradação estilística, se difunde na substração fenomenológica de base e se propaga no carácter re-ligioso e simbólico da mensagem anunciada. Demarcando-se de incautos activismos, Abram não deixa de operar no âmbito de uma responsabilização ecológica: diagnostica na inexistência de reciprocidade ou balanceamento na relação da nossa cultura com a biosfera terrestre a causa da interacção relacional nefasta recrudescente com a biosfera, e no silenciamento hostil subvencionado pela representação gráfica da palavra o motivo da perda do enraizamento ingénito na relação *corporal* com a natureza que a palavra deveria ostentar e o vector germinal do próprio desarraigamento extremo de que padece o Homem contemporâneo. Mas o seu profetismo – e a sua originalidade – residem precisamente na busca pelas causas profundas daquela extirpação, e na aura de religiosidade e simbolismo antropológico com que pressagia o ensejo de redenção. Os conceitos de “religião” e de “símbolo” caucionam uma condição cosmológico-metafísica na qual o uno primordial se não predisusera ainda à dissensão constitutiva,

⁴² Cf. Ellen White, *Prophets and Kings*, Nampa, Pacific Press Publishing Association, 2002.

⁴³ Abraão foi o primeiro patriarca do povo hebreu, a quem Deus afiança admirável descendência e terra fértil para aquela. Em hebraico, a palavra *Abraão* significa “fecundidade”.

bem como a tensão co-natural dos entes cindidos para o retorno à conjuntura nuclear. *Re-ligação* designa formalmente o acto de “voltar a ligar”, e *símbolo*, por oposição a *diabolo*, significa “aquele que une”. E o pensamento de Abram, por incorporar estas duas dimensões, pelo ensejo manifestado de voltar a ligar o homem ao mundo circundante, de retomar o vínculo corpóreo substancial entre a humanidade e a terra, parece assumir-se como uma Boa-Nova dos tempos contemporâneos.

Importa, ainda, relevar a pertinência bioética das aferições do autor: se cremos já justificada a sua premência ecológica e antropológica, convém-nos salientar a importância da tessitura fenomenológica da sua formação na adjacência à mais penetrante inflexão denotada pela “complexidade” integradora e unificadora da *bioética profunda* de Ressenlear Potter – a irrupção do homem “total”, do homem que é *cogito encarnado*, cuja carne que o edifica é a própria carne da Terra, e que também em Abram perpassa esplendorosamente.

Bibliografia

- ABRAM, David, *The Spell of the Sensuous: perception and language in a more than-human world*. New York: Vintage, 1996.
- CASCAIS, António, “Genealogia, âmbito e objecto da bioética”, in SILVA, João Silva, António Barbosa e Fernando Vale (coords. et al.), *Contributos para a Bioética em Portugal*, Lisboa, Centro de Bioética da Faculdade de Medicina da Universidade de Lisboa / Edições Cosmos, 2002.
- DESCARTES, Réne, *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*, Coimbra, Editora Almedina, 1976.
- DESCARTES, Réne, *Discurso do Método*, Lisboa, Edições 70, 1986.
- HOTTOIS, Gilbert, *O Paradigma Bioético: uma ética para a tecnociência*, Lisboa, Edições Salamanca, 1992.
- HUSSERL, Edmund, *Meditações Cartesianas*, Porto, Rés Editora, 1990.
- JONAS, Hans, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1994.
- LÓPEZ, Gemma, *Reflexión sobre “La Antropologia Filosófica de M. Merleau-Ponty”*, in [www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/02112337/articulos/ASHF9696220065A/PDF\(s/d\)](http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/02112337/articulos/ASHF9696220065A/PDF(s/d)).
- MCLUHAN, Marshall, *The Gutenberg Galaxy: the Making of Typographic Man*, Toronto, University of Toronto Press, 1962.
- MCLUHAN, Marshall, *The Medium is the Message: an inventory of effects*, New York, Bantam Books, 1967.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo, Editora Martins Fontes, 1999.
- VIRILIO, Paul, “Os Motores da História”, in HERMETES, Araújo (org.) *Tecnociência e Cultura*, São Paulo, Estação Liberdade, 1998.
- WHITE, Ellen, *Prophets and Kings*, Nampa, Pacific Press Publishing Association, 2002.

RESUMO

A ruína ecológica contemporânea constitui rubrica repisada; o apartamento de activismos incautos, contudo, bem como o austero suporte filosófico – fenomenológico – em que se estriba a demanda pela causa germinal, distingue e notabiliza a reflexão de Abram, que em poético e profético adejar remete para a premência de uma reorganização reactiva extrema do lugar e papel do Homem no cosmo.

Palavras-Chave: antropologia, ar, ecologia, fenomenologia, linguagem, natureza, paisagem, *participatoriedade*, sensorial.

ABSTRACT

The contemporaneous ecological concern constitutes a tread line issue; the distance from superficial activist actions, although, as well as the credible philosophical – phenomenological – background that support the request for the stem cause, distinguishes and outstands Abram's reflection. His poetic and prophetically discourse calls upon the need for a extremely disavowal reorganisation of the position of Man and his task within the cosmos.

Key Words: anthropology, air, ecology, phenomenology, language, nature, land-scape, *participatoryness*, sensorial.