

**ENTRE A IMAGEM E O SIGNO: NOTAS SOBRE NIETZSCHE, A
LINGUAGEM E A TRADIÇÃO DIALÉTICA**

ENTRE LA IMAGEN Y EL SIGNO: NOTAS SOBRE NIETZSCHE, EL
LENGUAJE Y LA TRADICIÓN DIALÉCTICA

BETWEEN THE IMAGE AND THE SIGN: NOTES ON NIETZSCHE,
LANGUAGE AND DIALECTICAL TRADITION

Erick Lima

Professor da Universidade de Brasília

E-mail: callima_er@hotmail.com

Resumo: Persigo aqui o objetivo de contribuir à recuperação da interlocução entre Nietzsche e a tradição dialética. A despeito da ideia de registros teóricos incompatíveis, procuro sublinhar as preocupações comuns e o possível benefício recíproco nessa interlocução. A diretriz fundamental consiste na visualização da capacidade de a linguagem se tensionar entre a mediação simbólica das formas de vida e a expressividade das vivências singularizadas. Primeiramente, proponho uma interpretação das reflexões de Nietzsche sobre a linguagem no sentido de detectar aí uma instigante polarização entre conceito e intuição (1). Em seguida, mostro como Adorno desenvolve esse tema no sentido de uma concepção dialética de linguagem (2). Finalmente, apoiando-me em Hegel e Gadamer, gostaria de indicar como a tradição dialética logra responder ao desafio nietzschiano do inacabamento do sentido poético (3).

Palavras-chave: Hegel, Nietzsche, Adorno, Gadamer, Dialética, Linguagem

Resumen: Persigo aquí el objetivo de contribuir a la recuperación de la interlocución entre Nietzsche y la tradición dialéctica. Contra la idea de que se trata de registros teóricos incompatibles, busco destacar las preocupaciones comunes y el posible beneficio recíproco en esa interlocución. La directriz fundamental consiste en la visualización de la capacidad del lenguaje para tensionarse entre la mediación simbólica de las formas de vida y la expresividad de las vivencias singularizadas. Primeramente, propongo una interpretación de las reflexiones de Nietzsche sobre el lenguaje en el sentido de detectar ahí una polarización entre concepto e intuición (1). En seguida, muestro cómo Adorno desarrolla ese tema en el sentido de una concepción dialéctica del lenguaje (2). Finalmente, apoyándome en Hegel y Gadamer, quisiera indicar cómo la tradición dialéctica logra responder al desafío nietzscheano del inacabamiento del sentido poético (3).

Palabras clave: Hegel, Nietzsche, Adorno, Gadamer, Dialéctica, Lenguaje

Abstract: This paper aims at recasting the debate between Nietzsche and the dialectical tradition. Despite the generally alleged incompatibility between these perspectives, the purpose is to point out some similarities in the way they conceive the relation between critique of reason and philosophy of language. My account focuses on a relevant issue in continental philosophy of language, namely: language's capacity to extend itself beyond the symbolic mediation of life-forms towards the expression of singularized experiences. Firstly, I attempt to interpret some of Nietzsche's reflections upon language, in order to recognize the theoretical relevance of the opposition of concept and intuition for a philosophical account of language (1). Then I argue that Adorno develops this opposition towards a dialectical comprehension of language (2). Finally, after considering Hegel's and Gadamer's views concerning the structure of language, I examine the way dialectical tradition attempts to respond Nietzsche's challenge of "unfinishedness" of poetic meaning (3).

Key-words: Hegel, Nietzsche, Adorno, Gadamer, Dialectic, Language

Intuição, Conceito e Linguagem: uma interpretação de Nietzsche.

Gostaria de formular a tese de que no texto “Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral”, publicado postumamente, Nietzsche promove uma série de reflexões sobre a linguagem que, além de estabelecer diretrizes para sua crítica da metafísica, suscitam questões para cuja solução Gadamer e Adorno acionam assimilações críticas da dialética hegeliana. O intelecto¹ forja a linguagem como fixação e sedimentação da ordem correta do ser, do “acordo de paz” (*Friedensschluss*) ontológico que torna possíveis as convenções (*Conventionen*) e a normatividade conceitual². A linguagem não pode ser “expressão adequada de todas as realidades (*adäquate Ausdruck aller Realitäten*)” justamente porque a verdade, sua própria intervenção nas coisas, é tautológica e antropológica (op. cit., p. 884), porque a verdade não é a única instância decisória na gênese da linguagem (*Genesis der Sprache*), porque o ponto de

¹ Nietzsche insere suas considerações sobre a linguagem no contexto criado pela mobilização e desdobramento das “principais forças” do intelecto na dissimulação (*Verstellung*), um subterfúgio para a conservação do indivíduo (Nietzsche, KSA, 1, p. 876) diante da possibilidade da “cruel *bellum omnium contra omnes*” (op. cit., p. 877). No “esboço de mundos simbólicos”, na “rede de formas simbólicas à qual nós subordinamos a natureza”, “o intelecto se apoia no “impulso de formar metáforas”, por conseguinte, na força fundamental de produzir sentido simbólico.” (Habermas, 1982, p. 516)

² “Agora é fixado propriamente aquilo que doravante deve ser “verdade”, isto é, é inventada uma designação (*Bezeichnung*) uniformemente válida e vinculante (*verbindlich*) das coisas, e a legislação da linguagem fornece também as primeiras leis da verdade, pois surge aqui, pela primeira vez, o contraste entre verdade e mentira.” (Nietzsche, KSA, 1, p. 878)

vista da certeza (*Gesichtspunkt der Gewissheit*) não é o elemento decisivo nas designações (*Bezeichnungen*)³. Na medida em que torna possível, com a estabilização da luta, regimes conceituais e normativos pela exclusão da diferença, a sedimentação linguística da ordem ontológica repousa sobre um “esquecimento” (*Vergesslichkeit*) do “estímulo totalmente subjetivo” (*ganz subjektive Reizung*) reproduzido na palavra⁴. A linguagem é, por conseguinte, a sedimentação convencional das “relações das coisas com os homens”, designando-as e expressando-as através de transposições e metáforas que conduzem⁵ do estímulo nervoso ao som⁶.

Toda palavra se torna prontamente um conceito na medida em que justamente não deve servir, enquanto recordação, para vivência originária (*Urerlebniss*), de uma única vez, total e completamente individualizada, à qual deve seu surgimento (...). Todo conceito surge pelo pôr-como-igual do não-igual (*Gleichsetzen des Nicht-Gleichen*). (Nietzsche, KSA, 1, p. 878/9)

A linguagem tem sua origem num “esquecer-se do diferenciável” (*Id., op. cit.*, p. 880) que desencadeia, como discurso metafísico, a forte tendência realista do *essencialismo estático*, a ficção gramatical da pré-existência do idêntico em relação ao diferenciável, a não visualização do caráter “antropomórfico” da separação entre universal e singular (*Id., op. cit.*, p. 880). Tais

³ “Com esta crítica do conhecimento vem um ceticismo radical com respeito à linguagem enquanto instrumento de autorreflexão, autoconhecimento e autocrítica.” (Ottmann, 2000, p. 551) “A possibilidade da verdade, enquanto [possibilidade] da objetividade da validade de proposições, é posta *eo ipso* com a linguagem, já que compreensão linguística demanda reconhecimento intersubjetivo de regras.” (Habermas, 1982, p. 516/517)

⁴ Cf. Nietzsche, KSA, 1, p. 879.

⁵ Cf. *Id.*, *op. cit.*, p. 879.

⁶ Há que se salientar os dois níveis. “A camada elementar do significado simbólico consiste em imagens que são produzidas poeticamente por ocasião de estímulos externos (...) Apenas o aparato de conceitos e abstrações fundamenta um mundo intersubjetivo da vida desperta (...) Na gramática da linguagem estão contidas as regras segundo as quais ordenamos categorialmente os conteúdos metafóricos.” (Habermas, 1982, p. 517)

temas, na medida em que associam, por direções diversas, um elemento filosófico-linguístico à crítica da metafísica essencialista, aproximam Nietzsche de Hegel.

Enquanto sustentáculo convencional da verdade, a linguagem nada mais é do que a “soma de relações humanas (*eine Summe Von menschlichen Relationen*) que foram realçadas poética e retoricamente” (Id., op. cit., p. 880); e tais relações, ao serem sedimentadas convencionalmente como formas de vida, mantêm sua origem vivencial envolta em “insconsciência” (*Unbewusstheit*) (Id., op. cit., p. 881). A linguagem, isomórfica ao pensamento identificador, é o mundo das metáforas intuitivas (*die anschaulichen Metaphern*), o mundo intuitivo das primeiras impressões (*Welt der ersten Eindrücke*), depois de tornadas fugidias, opacas, embotadas e desgastadas como esquematismo conceitual, inconsciente de ser resíduo da transposição artística de um estímulo nervoso (Id., op. cit., p. 882), de ter sua proveniência na “postura estética” (*ästhetisches Verhalten*) do sujeito para com o objeto. Trata-se aqui, sobretudo, da abertura que Nietzsche promove na direção de “conceber”, a partir do “mundo metafórico primitivo” (Id., op. cit., p. 883), “uma transposição sugestiva, uma tradução balbuciante para uma língua totalmente estranha (*eine andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache*).” (Id., op. cit., p. 884)

A questão é pertinente no debate com as tradições hermenêutica e dialética. Se Nietzsche não deseja que o “mundo metafórico primitivo” seja apenas tema de acesso privado e privilegiado – e, de fato, suas considerações pressupõem que ele não queira⁷ – surge o problema de como acessá-lo sob a forte pressuposição de que a vida pulsional seja algo em certa medida refratário à linguagem como tal. É interessante que, neste ponto de sua argumentação e depois de curiosamente se referir (Id., op. cit., p. 885-886) a um problema tratado por Hegel na passagem da ciência observacional à nomológica (Hegel, 1970, 8, p. 77), que se processa para este por

⁷ Ver nota 37

força de uma concepção inferencial da cognição⁸, Nietzsche afirme que:

Aquela formação artística de metáforas (*künstlerische Metapherbildung*), com a qual começa em nós toda sensação, já pressupõe aquelas formas, consumando-se, por conseguinte, nelas. Somente a partir da firme persistência destas formas originárias (*Urformen*) se explica a possibilidade de como, posteriormente, mais uma vez deva ser construído, a partir das metáforas, uma estrutura de conceitos (*Bau der Begriffe*) (Nietzsche, KSA, 1, 886)

Mas como pode vir à linguagem o processo pelo qual os dois mundos, das intuições e dos esquemas conceituais, se relacionam? Nietzsche hesita entre duas posições relativamente claras e que se deixam delinear na relação “linguística”⁹ mantida entre arte e ciência, plasmada pela relação entre conceito e intuição. Por um lado, o “impulso à formação de metáforas” (*Trieb zur Metapherbildung*), não inteiramente mortificado pela árida sedimentação convencional dos esquemas conceituais, “busca um novo âmbito para sua ação (...) sendo que encontra no mito e, em linhas gerais, na arte.” (Nietzsche, KSA, 1, p. 887) Nesta emancipação do intelecto pela arte, com o “intelecto tornado livre” (*freigewordenen Intellekt*) (Id., op. cit., p. 888), o impulso para formação de metáforas “confunde as rubricas e compartimentos dos conceitos ao introduzir novas transposições, metáforas, metonímias.” (Id., op. cit., p. 887) Nietzsche somente parece poder tematizar esta liberação do intelecto, que, “com satisfação criativa, baralha as metáforas e desloca as pedras demarcatórias da

⁸ A tese de uma alegada “socialidade da razão” (PINKARD, 1994) em curso na *Fenomenologia* consiste numa “teoria normativa do agir racional de indivíduos ocupando posições no interior de um “espaço social” compartilhado e governado por regras” (REDDING, 2007, p.14), uma forte vinculação entre Hegel e a “pragmática linguística” de Wittgenstein.

⁹ “A ciência se deixa compreender como continuação refletida da abstração, já inserida de maneira imanente à linguagem; da mesma forma que a arte (...) como desdobramento da formação originária de metáforas ao nível da linguagem já formada.” (Habermas, 1982, p. 517)

abstração” (Id., op. cit., p. 888), na medida em que o intelecto mesmo se apoie nas áridas e convencionadas sedimentações operadas pela linguagem, a fim de reacender a liberdade de seu impulso à formação de metáforas.

Em suma, se Nietzsche parece, por um lado, defender a ideia de uma mediação linguística na emancipação artística do intelecto¹⁰, o que o teria conduzido já neste texto a uma reflexão mais detida acerca das potencialidades plásticas da linguagem poética; por outro lado, a relação final entre conceito e intuição, entre o esquematismo conceitual e o livre impulso formador de metáforas, é concebida de um modo mais radical: “ele o despedaça (*zerschlägt*), embaralha (...) [e] então revela que não necessita daqueles expedientes da indigência e que agora não é conduzido por conceitos, mas por intuições.” (Id., op. cit., p. 888) Nietzsche não parece, portanto, depositar expectativas teóricas numa estrutura especulativa da linguagem, numa capacidade do meio linguístico de se tensionar entre o conceito e a intuição, defendendo, ao fim e ao cabo, que a experiência singularizada que faz jus à liberdade do impulso metafórico repousa numa base pré-linguística ou, ao menos, refratária ao meio linguístico como tal e, neste sentido, em algo que flerta com o inefável¹¹. Mas, se a palavra não possui envergadura tal que possa nos conduzir à experiência intuitiva, já que “nós somente pensamos na forma linguística (*sprachlichen Form*)” e “deixamos de pensar quando não o queremos fazer sob coerção linguística (*in dem sprachlichen Zwange*)”; se aproximações poéticas da palavra tem de ser percebidas como correspondência imperfeita aos estímulos subjetivos originais, é a própria intuição presente (*gegenwärtige Anschauung*) que reclama um estatuto pré-linguístico. Fica difícil rechaçar a respeito dela o estatuto de um

¹⁰ “[A]quele enorme entablamento e andaime de conceitos (...) é, para o intelecto tornado livre, apenas um cadafalso e um brinquedo para seus mais audaciosos artifícios” (Id., op. cit., p. 888)

¹¹ “A partir dessas intuições nenhum caminho regular conduz à terra dos esquemas fantasmagóricos, das abstrações: a palavra não é feita para elas, sendo que o homem emudece quando as vê, ou, então, fala por meio de metáforas nitidamente prold., op. citas e combinações conceituais inauditas, para ao menos corresponder (*entsprechen*) criativamente, mediante o desmantelamento e a ridicularização das antigas limitações conceituais, à poderosa intuição presente.” (Id., op. cit., p. 889)

acesso privado e privilegiado, para além da linguagem pública e do escopo teórico como tal. Como é possível, então, uma teoria acerca da diferenciação entre linguagem e intuição presente? Parece-me que Nietzsche procura neste momento – e mesmo que não o queira – uma compreensão de linguagem passível de ser tensionada entre o conceito e a intuição¹², uma compreensão que, isomórfica ao próprio *logos*, esteja, ao fim e ao cabo, de acordo com a tese de que “o pensar racional é um interpretar segundo um esquema, do qual nós não conseguimos nos desvencilhar.” (Nietzsche, KSA, 12, p. 194)

As primeiras reflexões de Nietzsche sobre a linguagem permanecem diretas para seu pensamento posterior (Nietzsche, KSA, 5, p. 12), por exemplo, a ideia de que na linguagem natural se sedimentam as próprias estruturas da metafísica – e de que, por conseguinte, uma crítica radical da metafísica adquire, por vezes, a feição de um autodesmascaramento da linguagem. Em “Além de Bem e Mal”, Nietzsche pensa que, “para constituir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram”, bastava “talvez algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos.” (Nietzsche, KSA, 5, p. 12) Nietzsche continua se embasando no desmascaramento da “superstição da alma (...) do sujeito e do eu” (Id., op. cit., p. 12) como proveniente de um “hábito gramatical” (Id., op. cit., p. 31) de considerar, por exemplo, a ação como proveniente do agente. Para Habermas, as tendências delineadas no texto de 1873 conduzem a uma ambiguidade que se aguça na obra dos anos 1880, a saber: um desdobramento quase-biológico da possibilidade, perseguida por Humboldt e pela crítica romântica de Kant com a tese da “concepção transcendental de linguagem” e do “caráter formador do mundo inerente à língua”(Habermas, 2004, p.65), de investigar

¹² “Nietzsche sugere (...) uma espécie de dialética negativa, a qual, ao nível da visada científica, implode as categorias da própria ciência e se deixa conduzir pela intuição (...) Nietzsche não faz nenhum uso da possibilidade de justificar, sob este ponto de vista do falar indireto (...) sua teoria do conhecimento.” (Habermas, 1982, p. 518)

epistemologicamente a pré-estruturação linguística das categorias¹³. “Para explicitar a ambiguidade da linguagem quase-biológica, na qual ele indica as condições de surgimento do aparato categorial, Nietzsche teria de ter adentrado a dimensão daquela experiência da consciência, a qual Hegel abriu certa vez (...) Esta autorreflexão da crítica do conhecimento, no entanto, ele não assumiu para si próprio.”(Habermas, 1982, p. 521)

De fato, no marcante aforismo 19 da obra de 1886, o exercício de construir uma fisiologia do querer parte da hipótese de que o querer é algo eminentemente complexo, cuja aparente identidade é resultado de um efeito ficcional da linguagem: a palavra somente “constitui a identidade” e “esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos.” (NIETZSCHE, KSA, 5, p. 32) Portanto, poder-se-ia dizer que é uma diretriz relacionada à filosofia da linguagem que conduz Nietzsche à sua reivindicação por um acesso experiencial fisiológico, que faz perceber que as relações de dominação, o jogo de forças, a diferença irreconciliável de elementos, está sempre por trás da produção da identidade, da egoidade, da consciência, da vontade. Estes aparecem, assim, como “estrutura social de muitas almas” (Id., op. cit., p. 34), como amálgama conflituoso de muitos impulsos e afetos. As formações da consciência demandam, como sua base explicativa, uma teoria moral como teoria das “relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno “vida”” (Id., op. cit., p. 34).

Em geral, pode-se dizer que, para Nietzsche, a linguagem natural e seus derivados correspondem em sua estruturação mais geral, enquanto horizonte valorativo de uma forma de vida, não a uma experiência espiritual de mundo desde sempre estruturada linguisticamente, a qual somente dessa maneira poderia ser

¹³ Léxico e sintaxe de uma língua estruturam um conjunto de categorias e modos de pensar no qual se articula uma compreensão prévia dos conteúdos mundanos disponíveis as falantes, uma visão de mundo (Id., op. cit., p. 65). A partir da conexão indissolúvel entre a estrutura interna de uma língua e a imagem do mundo, a linguagem constitui o mundo em sua estrutura de sentido e estrutura a forma de vida da comunidade linguística, perfazendo, de modo transcendental, um mundo partilhado intersubjetivamente, o pano de fundo não problemático para interpretações possíveis do intramundano (Id., op. cit., p. 73).

acessada e tematizada pela própria psicologia como “*morfologia e teoria da evolução da vontade de poder*” (Id., op. cit., p. 39), mas a uma “*semiótica dos afetos*” (*Zeichensprache der Affekte*) (Id., op. cit., p. 32): “o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor *fisiológico*.” (Id., op. cit., p. 35) É nesta tese de fundo que Nietzsche, sem passar ainda à questão dos próprios pressupostos da postura teórica que está adotando, funda sua diretriz segundo a qual psicologia da moral como que opera nos interstícios da linguagem, reconstruindo a gênese do dito como contrapartida ao que foi silenciado, lendo assim “a escritura das estrelas como uma linguagem de símiles e signos que permite silenciar muitas coisas” (*die gesammte Sternenschrift nur als eine Gleichniss- und Zeichensprache, mit der sich Vieles verschweigen lässt*) (Id., op. cit., p. 117). Pode-se entender esse movimento primeiramente como a “diferenciação entre vida e pensamento”, antes da qual jaz o poder, que a ambos abrange (Stegmaier, 1994, p. 74). “Nietzsche não os separa conscientemente, mas antes inclui, de maneira que corresponde ao seu programa como um todo, o pensamento na vida, interpretando a vida a partir do pensamento e o pensamento a partir da vida.” (Id., op. cit., p. 74) Este passo, especialmente a abrangência dos termos pelo poder¹⁴, preside o movimento teórico de um embasamento fisiológico da psicologia moral. Mas, na medida em que isto pode ser reputado a Nietzsche

¹⁴ “O caráter indomável do devir não deve mais ser encerrado em conceitos, os quais o tornam invisível. Nietzsche pretende reconhecer o caráter indomável do devir e encontrar conceitos para compreendê-lo, para então repensar o conceito de conceito” (Id., op. cit., p. 72) A crítica nietzschiana da linguagem, sob o imperativo de não domínio sobre o devir, desemboca na tese da fluidez do sentido (Id., op. cit., p. 70-88), marcante para a reflexão metodológica sobre a genealogia (Saar, 2007, p. 97-158) e sobre a qual ela se baseia (Nietzsche, KSA, 5, p. 316), motivada pela ideia da linguagem enquanto baseada em hábitos gramaticais excludentes. A genealogia seria a reversão da ficção gramatical da identidade no âmbito da investigação histórica. Visualiza-se a síntese como ainda relativamente dissociável, de maneira a acessar o reordenamento dos elementos da mesma no caso singular e, por conseguinte, na supressão ou subordinação de diversos elementos em favor de um predominante. “Todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente (*semiotisch*) se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história.” (Id., op. cit., p. 317).

como uma não elucidação do acesso privilegiado ao fluxo vital que sustenta sua postura teórica, uma “ruptura entre linguagem e vida” (Houlgate, 1986, p. 52) seria justamente o fio condutor de uma crítica proveniente da operacionalização, pela hermenêutica filosófica, da concepção hegeliana de “sentença especulativa”¹⁵. Vejamos como os “leitores dialéticos” de Nietzsche vão preservar sua crítica à metafísica, sua crítica linguística ao *logos identitário*, conferindo ênfase, contudo, à estrutura dialética da linguagem. Em minha opinião, isso se dá por uma assimilação do viés nietzschiano a uma noção de experiência pensada sob a influência da *Fenomenologia do Espírito*.

“A dialética revela toda imagem como uma forma de escrita”: de Nietzsche a Adorno. Num contexto voltado à filosofia da história, Adorno fez uma célebre apreciação de Kant¹⁶. A ideia de que a tensão entre o “reflexionante” e o “determinante”, entre a “imagem” e “signo”, perfaz “uma dialética do esclarecimento que o dialético por excelência, Hegel, não percebe” (Id. op.cit, p. 227), pode servir de base para a visualização da maneira como as correntes dialética e hermenêutica procuram, retomando inspirações hegelianas, desdobrar, do ponto de vista de uma concepção de linguagem, aquela tensão percebida por Nietzsche entre “conceito” e “intuição”, e operacionalizada numa crítica da racionalidade ocidental pela via da filosofia da linguagem. Ainda no prefácio de 1944 da *Dialética do Esclarecimento*, em tocante proximidade a Nietzsche¹⁷ e

¹⁵ “O único meio de criticar Nietzsche é, por conseguinte, mostrar que sua subordinação de linguagem e razão à experiência e a vida jaz, ela própria, em pressuposições conceituais questionáveis que são retiradas da linguagem pública que ele repudia.” (Id., op. cit., p. 52)

¹⁶ “A incomparável grandeza de Kant comprovou-se também nisso, de que manteve com firmeza a unidade da natureza mesmo no seu uso contraditório, o dominador da natureza (...) e o da faculdade do juízo, que se achega reconciliadora à natureza.” (Adorno, 1995, p. 227)

¹⁷ Tal como Nietzsche em 1873, os autores associam fortemente a linguagem à (re)produção simbólica da dominação social. Retomando os temas nietzschianos a partir de Marx, tematizam a conexão entre linguagem e sedimentação da dominação como divisão social do trabalho. A história da linguagem corresponde ao processo pelo qual os símbolos assumem a expressão do fetiche, a coagulação

Gadamer¹⁸, os autores conectam o programa de autocrítica do esclarecimento, a reversão da “infatigável autodestruição do esclarecimento” (Adorno; Horkheimer, 1988, p. 11), à relação entre linguagem¹⁹, dialética e crítica²⁰ adensada ao longo do primeiro ensaio.

dos processos naturais recorrentes em termos do ritmo de trabalho dos homens submetidos. O fetiche da repetição da natureza acaba por se mostrar como permanência, representada pelos símbolos, da coerção social. Trata-se, portanto, a despeito de sua influência decisivamente nietzschiana, de uma versão materialista da história dos “conceitos universais”. Assim, o processo pelo qual os símbolos assumem a expressão do fetiche produz, por meio de um compartilhamento social das formas de pensamento, a normatização da divisão de trabalho e, por conseguinte, a ativação da razão social como execução do particular (Adorno; Horkheimer, 1988, p. 35).

¹⁸ Ao contrário de Nietzsche – e como sustenta Habermas –, os autores são mais conscientes do déficit em termos de “fundamentos normativos da crítica”: por um lado, “não podiam esperar mais nada da força libertadora do conceito” (Habermas, 2002, P. 154); mas por outro lado, “levados pela noção benjaminiana de esperança dos desesperados (...) não querem abandonar o trabalho do conceito, tornando-o paradoxal.” (Id. op.cit, p. 154) Frente a Nietzsche, os autores anunciam a ideia de que, em meio a uma história materialista que denuncia a sedimentação linguística da divisão de trabalho e da dominação, por um lado, e a construção linguística das formas de pensamento socialmente compartilhadas e instituídas, a crítica e a racionalidade dialética tem de se beneficiar dos potenciais ínsitos à própria linguagem, ao menos como visualização dos potenciais para expressão do impotente (Adorno; Horkheimer, 1988, p. 35). Assim, tal como Gadamer, entendem o projeto de uma crítica da ideologia fortemente atrelado aos potenciais críticos inerentes à própria linguagem. “É evidente que a linguagem conduz a vida de suas tensões no antagonismo entre convenção e insurreição revolucionária.” (Gadamer, 1999b, p. 222/223)

¹⁹ “A tentativa de pôr a nu semelhante depravação tem de recusar lealdade às convenções linguísticas e conceituais em vigor.” (Id. op.cit, p. 12) Eis por que a concretização da autocrítica do pensamento esclarecido tem como condição fundamental a visualização teórica de uma ruptura a ser tematizada no quadro mais geral de uma reflexão sobre a natureza e os potenciais críticos da linguagem. Por conseguinte, parece que os autores pretendem, ao menos em parte, resgatar em termos de uma reflexão instigante e inovadora sobre a linguagem a promissória que compreendem como uma *petitioprincipii* (Id. op.cit, p. 13) – a vinculação interna entre esclarecimento e crítica –, restituindo ao “conceito positivo do esclarecimento” (Id. op.cit, p. 15) seu “caráter superador” (Id. op.cit, p. 13).

²⁰ Habermas procura visualizar aquela especificidade da *Dialética do Esclarecimento* frente à atualização pós-estruturalista de Nietzsche, a tematização do “trabalho paradoxal do conceito” (Habermas, 2001, 154), sobretudo no âmbito

“Nietzsche, diz Adorno, conhecia como poucos desde Hegel a dialética do esclarecimento.” (Adorno; Horkheimer, 1988, p. 53) O momento nietzschiano da *Dialética do Esclarecimento* é bastante famoso. O esclarecimento se defende da imaginação mítica radicalizando seu “princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição” (Id. op.cit, p. 26). Elimina o incomensurável, dissolve as qualidades específicas pelo pensamento e força os homens à real conformidade. Enquanto “triunfo da igualdade repressiva” (Id. op.cit, p. 27), o esclarecimento se desenvolve em paralelo com a “unidade da coletividade manipulada” (Id. op.cit, p. 27), a qual consiste na “negação de cada indivíduo” (Id. op.cit, p. 27). É em virtude disso que a concepção puramente formal da linguagem, a filosofia da “forma linguística” (Id. op.cit, p. 27) – desenvolvida, paralelamente à lógica formal e, sobretudo, de Leibniz a Russell e Wittgenstein – consoma o desaparecimento das diferenciações ainda presentes no mundo da magia, das relações de múltipla afinidade entre os entes, reprimindo as relações conteudísticas e contextuais em favor da primazia da relação intencional, mentalista e referencialista entre o sujeito doador de sentido e o portador ocasional do significado. Na magia a imagem é ligada à coisa pela semelhança, pelo parentesco, o qual é sedimentado como nome. Por conseguinte, na magia há sempre mais no nome do que simplesmente a “forma da coisa”. O nome traz ainda a viva lembrança da mesma. “Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto.” (Id. op.cit, p. 25) Eis aí, portanto, o ponto de partida de uma concepção de linguagem que, refratária ao caráter identitário de um esclarecimento incapaz de acolher “dentro de si a reflexão sobre seu elemento regressivo” (Id. op.cit, p. 13), define o programa de conectar a mimese com a crítica, em vista do fato de que a desconexão esclarecida entre o signo e a imagem fez com que “os pensamentos se tornassem autônomos em face dos objetos” (Id. op.cit, p. 25).

da filosofia da linguagem, isto é, no que concerne ao “*medium* da exposição” (Id. op.cit, p.164), aos recursos para tematização das bases normativas da crítica.

De fato, ao sugerirem, partindo da tese hegeliana²¹ acerca de um “entrelaçamento entre racionalidade e realidade social” (Adorno; Horkheimer, 1988, p. 15), que, para que o esclarecimento tenha podido se aguçar, fora necessário que o mito se tornasse uma “totalidade desenvolvida linguisticamente” (Id. op.cit, p. 25), os autores estão defendendo que a linguagem é o meio termo, o nexó intermediário, a mediação entre mito e esclarecimento e que, por conseguinte, permite religar – sem os identificar ou diferenciar cabalmente – crítica e mimese, conceito e intuição, signo e imagem²². “A separação do signo e da imagem é inevitável. Contudo, se ela é, uma vez mais, hipostasiada numa atitude ao mesmo tempo inconsciente e autocomplacente, então cada um dos dois princípios isolados tende para a destruição da verdade.” (Adorno; Horkheimer, 1988, p. 30)

A *Dialética do Esclarecimento* compreende o desprendimento em relação aos poderes míticos como “transformação e *diferenciação dos conceitos básicos* (...) nos quais une categorialmente aquilo que a compreensão moderna do mundo não pode mais juntar.” (Habermas, 2001, p. 164) No caso mais específico da formação da linguagem, o processo de desprendimento em relação à “sedução” mítica, cuja imagem permanece embebida na realidade, pode ser considerado como o processo pelo qual a linguagem vai paulatinamente se separando da

²¹ Acerca da proveniência hegeliana dessa orientação na teoria crítica, Honneth menciona que “[os teóricos críticos] sustentam uma conexão interna entre as relações patológicas e a condição da racionalidade social (...) A tese de que as patologias sociais devem ser entendidas como resultado da racionalidade deficiente é tributária basicamente da filosofia política de Hegel.” (Honneth, 2008, p. 393)

²² Esta tese me parece compatível com a compreensão apresentada por Habermas sobre a relação entre a crítica da razão instrumental e a experiência da comunicação perturbada (Habermas, 2012, p.672). Nestes termos, revela-se, como própria condição da mimese enquanto sugestão acerca de um contexto vital violado, a ideia normativa de uma “intersubjetividade incólume” (Id. op.cit, p. 672), de uma “intersubjetividade sem violência” (Id. op.cit, p. 672). “As estruturas de uma razão, a que Adorno apenas alude, só estarão acessíveis à análise quando as ideias de conciliação e liberdade puderem ser decifradas como códigos de uma forma utópica de intersubjetividade (seja ela qual for) que possibilite tanto um entendimento entre os indivíduos no trato entre si, sem coerções, quanto a identidade de um indivíduo apto a manter entendimento consigo mesmo, também sem coerções – socialização sem repressão.” (Id. op.cit, p. 674)

realidade, pelo qual o signo convencional vai se apartando do conteúdo semântico²³: o esclarecimento introduz na linguagem, enquanto meio de reprodução cultural, a diferenciação entre o signo e a imagem²⁴.

Os autores chamam de “mana” o fundo desconhecido, indeterminado, indiferenciado e estranho das coisas, aquilo que nos cultos, transcendendo a experiência como unidade imediata de substância espiritual e substância material, animado e inanimado, é sentido, frente ao elemento individual bem delineado, como o emaranhado da natureza. “O grito de terror com que é vivido o insólito se torna seu nome.” (Adorno; Horkheimer, 1988, p. 29) Deste terror diante do “eco da real supremacia da natureza” (Id. op.cit, p. 29) se origina, como forma de aplacar o medo, a duplicação da natureza em uno e múltiplo, a qual torna possível o mito e a ciência em suas pretensões de explicativas. No pré-animismo do mana, do fundo opaco diante do qual o indivíduo se separa com um grito de terror, está sendo preparada a distinção entre sujeito e objeto: no emaranhado da natureza prévio à fixação da transcendência e da sacralidade com o nome, temos a fonte comum da linguagem e do pensamento dialético. É o mana que é acessado pelo pensamento na alegoria, quando a “linguagem exprime a contradição de que uma coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não-idêntica.” (Id. op.cit, p. 29) É claro que o grito pode ser coagulado no simples nome, em simples tautologia, mas o nome que acessa a coisa no seu fundo opaco e indiferenciado é expressão do mana²⁵.

²³ A “desmitologização rompe o encanto que, *para nós*, aparece como confusão entre natureza e cultura. O processo de esclarecimento conduz à dessocialização da natureza e à desnaturalização do mundo humano” (Habermas, 2001, p. 164)

²⁴ Eis por que a revisão conceitual é algo que o mundo esclarecido pode suportar e que ele próprio, na verdade, do ponto de vista da objetivação do incremento nas forças produtivas (Habermas, 1999, p. 94/95), reivindica; ao passo que pode comprometer, no mundo mítico, a integridade da própria imagem de mundo.

²⁵ “Através da divindade, a linguagem passa da tautologia à linguagem. O conceito, que se costuma definir como a unidade característica do que está nele subsumido, já era desde o início o produto do pensamento dialético, no qual cada coisa só é o que ela é tornando-se aquilo que ela não é. Eis aí a forma primitiva da determinação objetivadora na qual se separavam o conceito e a coisa (...). Mas essa

Portanto, para Adorno e Horkheimer, apenas a linguagem em sua envergadura dialética, capaz de se tensionar entre o idêntico e o não-idêntico preservando-lhes a autonomia, é a visualização conceitual do fundo opaco das coisas, bem como do processo de diferenciação de nome e coisa, de uno e múltiplo, de sujeito e objeto. A linguagem em sua significação dialética resgata a sacralidade e a divindade da natureza, mas não ao modo impotente pelo qual o faz a magia mimética, a qual, diante do estranho e ameaçador, profere o grito de terror sedimentado como o nome da coisa, estabelecendo, no limite, as condições do positivismo contemporâneo: o nominalismo e o atomismo. A coagulação do grito de terror num nome, no nome da coisa, tem, assim como o esclarecimento, o ímpeto de afugentar o desconhecido, o emaranhado fundo opaco de onde provém o individuado. No nominalismo, marcado pela cisão entre pensamento e coisa, pelo “esquecimento” da gênese dialética do conceito, encontra-se, por conseguinte, a dialética em seu momento de impotência.

No ritual, ainda embebido na postura mágica, evidencia-se o caráter específico do simbólico, sustentado sobre uma identidade, uma coincidência, uma comensurabilidade de signo e imagem, pelo fato de que a palavra exerce também a função de imagem (Adorno; Horkheimer, 1988, 30). Esse ser-um de palavra/signo e imagem responde pelas principais características do simbólico: inexauribilidade, renovação infinita, permanência do significado, o fato de que a individualização da palavra não esgota o poder universal do qual ele emana. Sendo assim, do ponto de vista de uma teoria da linguagem, o esclarecimento pode ser compreendido como um processo pelo qual a separação entre ciência e poesia/arte²⁶ vai se reproduzindo dentro do meio linguístico que é a palavra. Por um lado, é como palavra destituída de imagem, como signo, que a palavra é apoderada pela ciência. Por outro lado, a palavra é,

dialética permanece impotente na medida em que se desenvolve a partir do grito de terror que é a própria duplicação, a tautologia do terror.” (Id. op.cit, p. 29)

²⁶ Os autores identificam um irônico desdobramento para esta tensão: a antítese entre arte e ciência se desenvolve num sentido em que a própria radicalização polarizada destas tendências conduz ao aparecimento, em cada um dos lados, da tendência contrária, de forma não mediada e, por conseguinte, arbitrária (Id. op.cit, p. 30).

enquanto imagem, enquanto som, apoderada por diferentes artes, mas, enquanto o que lhe foi deixado pela subtração do signo nada mais é do que a multiplicidade caótica, a palavra jamais pode se reconstituir, pela sinestesia, como arte total²⁷. Finalmente, a separação entre arte e ciência, potencializada pela separação entre signo e imagem dentro do meio linguístico, manifesta-se “epistemologicamente” como abismo entre a intuição e conceito, cuja reunificação tem funcionado como motivação mais fundamental da filosofia ocidental, a qual se desenvolve sob o império do conceito e da subordinação da intuição a ele.

A forma pela qual imagem e signo se relacionam na arte autêntica²⁸ corresponde, entretanto, ao “movimento do próprio pensamento”, na acepção dada por Hegel: qualquer discernimento já contém o discernimento de sua distância à verdade, o que faz de toda apologia imediatamente uma hipocrisia (Id. op.cit, p. 33). Diante da radicalização do esclarecimento como filosofia nominalista da linguagem, que tende a tratar todo nome próprio como nome genérico, rompendo o liame entre o nome e o ser, os autores apelam à inspiração proveniente da mística judaica, a qual mantém incólume, em sua específica proibição de se pronunciar o nome de Deus, o liame entre nome e ser, isto é, a magia pela qual o nome da coisa a evoca, pela qual é linguagem e, ao mesmo tempo, algo outro. Tal proibição traz embutida a ideia de evitar o risco de

²⁷ “Enquanto signo, a linguagem deve resignar-se ao cálculo; para conhecer a natureza, deve renunciar à pretensão de ser semelhante a ela. Enquanto imagem deve resignar-se à cópia; para ser totalmente natureza deve renunciar à pretensão de conhecê-la.” (Id. op.cit, p. 30)

²⁸ A força assimiladora da intuição ainda é preservada na arte, a qual “ainda tem em comum com a magia o fato de estabelecer um domínio próprio, fechado em si mesmo e arrebatado ao contexto da vida profana.” (Id. op.cit, p. 32) Eis por que a renúncia a agir se converte na contraposição entre a imagem pura e a realidade mesma, cujos elementos, contudo, a arte, devido à sua capacidade de se tensionar dialeticamente, acaba por suspender (*aufheben*). Esta tensão, a qual acaba por livrar a arte da maldição do isolamento imagético em relação à realidade prática, compõe o verdadeiro sentido da obra de arte: “ser aquilo em que se converteu, na magia do primitivo, o novo e terrível: a manifestação do todo no particular. Na obra de arte volta sempre a se realizar a duplicação pela qual a coisa se manifestava como algo de espiritual, como exteriorização do mana. É isto que constitui sua aura. Enquanto expressão da totalidade, a arte reclama a dignidade do absoluto” (Id. op.cit, p. 32).

invocar o falso como verdadeiro, o finito como infinito, preservando assim a esperança pela verdade. Isto faz com que se vincule o conhecimento à denúncia da ilusão, insuflando a transcendência no reconhecimento da insuficiência de toda tentativa palpável²⁹. Isto sugere uma forte aproximação com o conceito hegeliano de “negação determinada”, a qual auxilia a entrever como o resplendor da imagem é preservado, em seu direito de autonomia, na execução fiel de sua proibição, isto é, na proibição consciente de acesso conceitual ou nominalista à sua riqueza. Isto nos conduz a uma concepção dialética da linguagem como excedendo o simples sistema de signos³⁰.

Dialética e o Inacabamento do Sentido Poético: de Hegel a Gadamer. Em sua crítica à posição ingênua da metafísica anterior a Hume (Hegel, 1970, 8, 96), Hegel sugere que ela padece da insuficiência de considerar os predicados numa relação fundamental de exterioridade uns para com os outros, e com o próprio “sujeito”. Sem deixar “o objeto determinar-se livremente a partir de si mesmo, pressupondo-o já pronto” (Id., op. cit., p. 97), esse *essencialismo estático* não alcança a consciência nem mesmo de que “a forma da proposição (*die Form des Satzes*), ou mais precisamente a do juízo

²⁹ Não se trata, portanto, de “negação abstrata”, tal como no budismo e no panteísmo, com sua compartilhada contestação indiferenciada de tudo que é positivo, a qual se converte na fórmula estereotipada da nulidade, da grande recusa (e não proibição) em dar nomes ao absoluto. Servir-se da negação abstrata de toda transcendência é produzir formas autocomplacentes de saber, isto é, transfigurações imediatas da negatividade em redenção que, como tais, tornam-se formas falsas da resistência à impostura (Id. op.cit, p. 36/37).

³⁰ “Semelhante execução, “negação determinada”, não está imunizada pela soberania do conceito abstrato contra a intuição sedutora, como o está o ceticismo para o qual são nulos tanto o falso quanto o verdadeiro. A negação determinada rejeita as representações imperfeitas do absoluto, os ídolos, mas não como o rigorismo, opondo-lhes a ideia que não podem satisfazer. A dialética revela, ao contrário, toda imagem como uma forma de escrita. Ela ensina a ler em seus traços a confissão de sua falsidade, confissão essa que a priva de seu poder e o transfere para a verdade. Deste modo, a linguagem torna-se mais que um simples sistema de signos. Com o conceito da negação determinada, Hegel destacou um elemento que distingue o esclarecimento da desagregação positivista à qual ele o atribui.” (Id. op.cit, p. 36/37)

(*Urteil*), é imprópria para exprimir (*ausdrücken*) o concreto – e o verdadeiro é concreto – e o especulativo: o juízo (*Urteil*) é, por sua forma, unilateral; e, nessa medida, é falso.” (Id., op. cit., p. 97)

Hegel tangencia aqui a ideia, indicada na *Fenomenologia*, da contraposição entre a noção apofântica da proposição e sua estrutura propriamente especulativa, o “conflito da forma de uma proposição em geral e da unidade do conceito que a destrói” (HEGEL, 1970, 3, p. 58). Tal doutrina é uma crítica à unilateralidade do *λογος αποφαντικός* e, neste sentido, o acesso a uma forma menos unilateral de racionalidade: “apenas aquela exposição filosófica lograria ser plástica [, a saber]: a que exclúisse estritamente a forma da relação costumeira das partes da proposição.” (Id., op. cit., p. 59) Em sua relação com a doutrina da predicação proveniente da lógica tradicional, tal doutrina pode ser interpretada como um ataque à pressuposição ingênua de um *essencialismo estático*, conduzindo à ideia de que a verdadeira natureza do sujeito não pode ser pressuposta como apoio fixo ao qual são acrescentadas determinações extrínsecas, mas se mostra apenas no movimento pelo qual o sujeito se torna o próprio conteúdo da determinação³¹. Este *essencialismo dinâmico* (Houlgate, 1986, p. 148-156) – intimamente vinculado à célebre fórmula segundo a qual “o verdadeiro é o delírio báquico (*bacchantischer Taumel*), onde não há membro que não esteja ébrio” (Hegel, 1970, 3, p. 45) – que abrange tanto a diferença quanto a identidade entre sujeito e predicado³², tem severas consequências para uma consideração da linguagem.

“É verdade que (...) a dialética de Hegel se guia de fato pelo espírito especulativo da linguagem.” (Gadamer, 1999a, p. 679) Ao destituir a doutrina tradicional da predicação de sua prerrogativa na exposição do conteúdo, a filosofia especulativa incumbe a linguagem como tal – não apenas seu refinamento lógico-formal, mas o próprio desdobramento linguístico do pensamento

³¹ “[U]ma vez que o predicado é ele mesmo exprimido como um sujeito, enquanto o ser, enquanto a *essência*, a qual esgota a natureza do sujeito, o pensar encontra o sujeito imediatamente no predicado.” (Id., op. cit., p. 58)

³² “na proposição filosófica, a identidade do sujeito e do predicado não pode aniquilar a diferença dos mesmos, a qual exprime a forma da proposição. Antes, a identidade deles deve surgir como uma harmonia.” (Id., op. cit., p. 58)

especulativo – da tarefa de constituir o meio em que a “*identidade das determinações diferentes*” (Hegel, 1970, 8, p. 176), o especulativo como tal, pode vir à tona. “Enquanto cada lado desta identidade pode e, de fato, tem de ser determinado em abstração do outro, é apenas pela captação de seu retorno à unidade que nós realmente entendemos a natureza da linguagem. Esta unidade é articulada na análise hegeliana da “sentença especulativa.” (Vernon, 2007, p. 117) Trata-se aqui da mútua implicação entre pensamento especulativo e linguagem³³, ou seja, a ideia da própria linguagem como meio de expressão de tudo o que, no jargão hegeliano, mereça o nome de pensamento, em sentido amplo ou restrito³⁴.

A “dialética da certeza sensível” (Hegel, 1970, 3, p. 87) é um momento paradigmático para se compreender a relação entre experiência consciente e a linguagem³⁵. Em sua forma mais radical, a certeza sensível ergue a pretensão “eu sou puro intuir” (Id., op. cit., p. 87). É claro que, no itinerário de figuras da consciência, o resultado imediato dessa experiência³⁶ é a percepção da coisa pela

³³ Esta aproximação suscita a difícil questão de como a linguagem pode abrigar a estrutura pura da “forma infinita” e a própria historicidade. “Forma e conteúdo linguísticos (...) se pressupõem reciprocamente e se fundam um ao outro. Nós podemos, então, definir a linguagem como a identidade-na-diferença da forma gramatical universal e do conteúdo lexical particular.” (Id., op. cit., p. 116)

³⁴ E, para Hegel, não há aqui nada que deva ser lamentado, pois: “é ridículo considerar o estar-vinculado do pensamento à palavra como uma falha do primeiro ou como uma lástima (...) A palavra fornece aos pensamentos, por conseguinte, seu ser-ai mais digno e verdadeiro (...) Assim como o verdadeiro *pensamento* é a *coisa*, da mesma forma também [verdadeira é] a *palavra*, quando ela é utilizada (*gebraucht*) pelo pensamento verdadeiro. Por isso, quando a inteligência se preenche com a palavra, acolhe dentro de si a natureza da coisa (*Sache*).” (HEGEL, 1970, 8, p. 279)

³⁵ “Linguagem” entendida no bojo de uma teoria geral da “mediação” (*Vermittlung*) enquanto “passagem” (*Übergang*) de “palavras que só exprimem (*ausdrücken*) a intuição como algo imediato, mesmo que seja somente passagem para outra proposição” (Id., op. cit., p. 24).

³⁶ A certeza sensível é a “história de sua experiência” (Id., op. cit., p. 89), a saber: aqueles que defendem qualquer forma autossuficiente de conhecimento imediato, sobre “coisas efetivas, absolutamente singulares, totalmente pessoais e individuais (...) não dizem aquilo que visam. Se eles efetivamente quisessem dizer este pedaço de papel, o qual visam – e eles queriam dizê-lo – então isso é impossível, pois o isto sensível, que é visado, é inalcançável à linguagem, a qual pertence à

mediação da propriedade (*Eigenschaft*) (Id., op. cit., p. 93). Mas na “experiência da certeza sensível” (Id., op. cit., p. 87) se insinua, sobretudo para o “nós fenomenológico”, “o falar, que tem uma natureza divina” (Id., op. cit., p. 91). Sendo assim, a experiência da pretensão do puro intuir é a mediação linguística, em sua acepção mais geral.

A compreensão da linguagem como *das Werk des Gedankens*³⁷, permanente tensão entre universal e singular, é vital para se compreender a reabilitação hermenêutica feita por Gadamer, a partir de ressalvas nietzschianas e heideggerianas³⁸, da noção hegeliana de “sentença especulativa”³⁹. Se todo processo de

consciência, àquilo / [que é] em si universal (...) eles dizem delas somente o universal. Por conseguinte, aquilo que é denominado inexprimível (*das Unausprechliche*) nada mais é do que o não-verdadeiro, não-racional, simplesmente visado.” (Id., op. cit., p. 90/91)

³⁷ “Na medida em que a *língua* é a obra do pensamento (*das Werk des Gedankens*), também nela nada se pode dizer que não seja universal. O que eu apenas *viso* (*meine*) é *meu* (*mein*), pertence-me enquanto a este indivíduo particular; mas, se a linguagem só expressa o universal, eu não posso dizer o que apenas *viso*.” (Hegel, 1970, 8, p. 70)

³⁸ Refiro-me aqui, pelo lado nietzschiano dessas ressalvas, à preservação do inacabamento do sentido poético, da imagem, da intuição; pelo lado heideggeriano das ressalvas, refiro-me à percepção da tensão entre identidade e diferença à luz de uma radicalização ontológica da noção hermenêutica de imagem linguística do mundo.

³⁹ Refiro aqui a uma bela análise da relação entre Hegel e a hermenêutica filosófica através de uma filosofia da linguagem pensada através da “sentença especulativa” (Vernon, 2007, p. 118 e seg), e também a uma percepção da importância da “sentença especulativa” para a filosofia da linguagem em Hegel (Houlgate, 1986, p. 115 e seg.) Tal estrutura especulativa do meio linguístico, uma estrutura ontológica universal que preside a constituição fundamental de tudo aquilo a que a compreensão pode se voltar, conduz à ideia de que “ser que pode ser compreendido é linguagem” (Gadamer, 1999a, p. 612). Há que se considerar aqui a amplitude, significado e importância do *hermeneutic turn*, bem como da virada linguística na própria hermenêutica (Rohden, 2005, p. 64-75) (Lafont, 1999, p. 55 e seg). Esta “virada hermenêutica da ontologia”, embasada no modo especulativo da linguagem em seu significado ontológico universal (Gadamer, 1999a, p. 613) e na tese de que a constituição especulativa do ser que subjaz à hermenêutica tem a mesma amplitude universal que a razão e a linguagem (Gadamer, 1999a, p. 615), faz da linguagem não só “*Medium* da experiência hermenêutica” (Gadamer, 1999a, p. 497), mas também – e por isso mesmo – a própria estruturação da experiência do mundo (Gadamer, 1999a, p. 589). A “sentença especulativa” não é o único

compreensão consiste num acontecimento de linguagem semelhante “àquele diálogo interno da alma consigo mesma”⁴⁰, também fenômenos “privativos” são acontecimentos de linguagem (Gadamer 1999b, p. 217). É constitutiva da vida da linguagem a tensão entre o convencionalismo e a individualização (Id., op. cit, p. 208), entre o universal e o singular, uma tensão que eclode em toda a sua liberdade no uso poético (Id., op. cit, p. 208). Antecipando textos mais recentes (Lawn, 2004, p. 125-131), Gadamer sustenta aqui o uso poético da linguagem como caso paradigmático ao qual a hermenêutica deve, em sua crítica à objetivação semântica da linguagem, voltar-se, às “formas em que o dizer movimenta-se para trás de si mesmo”: “o dizer implica sempre um sentido implícito que só exerce sua função de sentido permanecendo como pano de fundo” (Gadamer, 1999b, p. 210).

Gadamer parece acatar todas as suas observações críticas nietzschianas, isentando, entretanto, a vitalidade inacabada da própria linguagem de tais críticas. Para além de sua significação puramente instrumental, reificada, objetificada, favorecida no

tópico do pensamento hegeliano que influencia a hermenêutica filosófica, a qual absorve também o conceito hegeliano de experiência (Rohden, 2005, p. 83-93).

⁴⁰ Hegel e Gadamer mantém uma relação íntima com o *Sofista* de Platão, sobretudo com: (1) suas tendências intersubjetivistas. “Pensamento (διανοια) e discurso (λογος) são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo (διαλογος) interior e silencioso da alma consigo mesma que chamamos pensamento.”(Platão, 1995, p. 263e) (Gadamer, 1999b, p. 180); (2) o caráter refratário às tendências esotéricas ocasionadas pela indizibilidade. No *Sofista*, o Estrangeiro tende a considerar o caráter místico e esotérico do discurso sobre o ser como produzindo indizibilidade (incomunicabilidade) e ensejo a experiências iniciáticas (Platão, 1995, p. 243b-c). Também Hegel pretende que sua dialética especulativa disponha racionalmente o místico e o esotérico, rebaixando-o ao simples ponto de vista do entendimento (Hegel, 1970, 7, p. 307) (Hegel, 1970, 8, p. 226 e 279). Neste sentido, a dialética do ser e do nada, que resulta no devir e no ser determinado, seria uma resolução da dialética da indizibilidade. O nada como indizível (*das Un-sagbare, die bloÙe Meinung*) (Id., op. cit., p. 187) ameaçaria o discurso sobre o que é: a mediação, o nexos inferencial, presidiria, como autonegação do indeterminado, a possibilidade da predicação; e (3) o contextualismo. (Platão, 1995, p. 261e e 267a/b) “É que, desde esse momento, ele nos dá alguma indicação relativa a coisas (...) não se limitando a nomear, mas permitindo-nos ver que algo aconteceu, entrelaçando verbos e nomes. Assim, dissemos que ele discorre, e não somente nomeia, e a este entrelaçamento (εφθερχαμενα), demos o nome de discurso (λογος).” (Id. op. cit., p. 262d).

ocidente (Id., op. cit, p. 174-176), a linguagem tem, para a hermenêutica, especificidades constitutivas. Primeiramente, o “esquecimento essencial de si mesmo que advém à linguagem”, em virtude do que o “fenômeno da linguagem é tão enigmático, atrativo e fugidio” (Id., op. cit, p. 233), de maneira que sua concretização efetiva “faz com ela desapareça detrás daquilo que nela se diz” (Id., op. cit, p. 178/179). Em segundo lugar – e de maneira fortemente vinculada ao caráter tanto mais inconsciente quanto mais vivo o ato de linguagem –, está a dimensão primordialmente espiritual, supraindividual da linguagem falada, sua realidade dinâmica, dialógica e lúdica, que provoca, frente à aparência de disponibilidade e controle por parte da consciência individual, a “saída extática de si próprio para um nexo dinâmico que desenvolve sua própria dinâmica” (Id., op. cit, p. 180). Sob seu terceiro aspecto específico e que excede o significado puramente instrumental, a linguagem põe em xeque, com sua oniabrangência, a inefabilidade. “A *negação* da linguagem testemunha sua *capacidade* de buscar expressão para *tudo*.” (Id., op. cit, p. 217) Por mais inacabado que seja o diálogo, a linguagem sempre denuncia, em seu “mover-se para trás de si mesma”, paradigmaticamente na poética, a tensão entre o dito e o não-dito como forjadora do sentido inacabado⁴¹.

Uma maneira de perceber como a hermenêutica de Gadamer procura fazer frente à reificação e à instrumentalização da linguagem, é considerar sua diferenciação entre enunciado e enunciação (Id., op. cit, p. 226), entre enunciado proposicional e a “dialética da palavra”, sua envergadura entre uno e múltiplo (Gadamer, 1999a, p. 664). Por meio dessa, Gadamer pretende fazer retroceder a opção decisiva do ocidente pelo *logos apophantikos*, a linguagem considerada na pura imanência do dizer, do “mostrar-se do que foi dito” (Gadamer, 1999b, p. 227). Como resultado, tem-se

⁴¹ Para uma boa sinopse: “em todos os nossos pensamentos e conhecimentos sempre já fomos precedidos pela interpretação do mundo feita na linguagem (...) a linguagem representa o verdadeiro vestígio de nossa finitude. A linguagem sempre já nos ultrapassou. O parâmetro para medir seu ser não é a consciência do indivíduo. Não existe consciência individual que pudesse conter sua linguagem. Mas como existe então a linguagem ? Com certeza não sem a consciência individual. Mas também não na mera reunião de muitas consciências individuais.” (Id., op. cit, p. 178)

que a visão holística ou hermenêutica da linguagem não se reduz a um contextualismo da palavra (Id., op. cit, p. 232), não se reduz a conceber “o fenômeno da linguagem a partir do enunciado isolado, mas a partir da totalidade de nosso comportamento no mundo, o qual é por sua vez também uma vida em diálogo.” (Id., op. cit, p. 224) Para Gadamer, a autoproteção da linguagem frente à força corrosiva da reflexão, o auto-esquecimento que impele o falar para além do enunciado isolado em direção ao inconsciente, “a unidade vital da linguagem”, “aparece claramente, sobretudo, no uso poético da linguagem.” (Id., op. cit, p. 233)

Nos últimos capítulos de *Verdade e Método*, Gadamer retoma inspirações fundamentais da dialética especulativa de Hegel para tornar mais explícito o caráter anti-subjetivista da experiência hermenêutica estruturada linguisticamente⁴². “Esta dialética não é, pois, um fazer *externo* de um pensar subjetivo, mas a *alma própria* do conteúdo (...) o pensar enquanto subjetivo apenas olha, sem adicionar ingrediente algum de sua parte (...) a ciência tem somente a tarefa de trazer à consciência esse trabalho próprio da razão da coisa.” (Hegel, 1970, 7, p. 84) Certamente, Gadamer tende a concordar de um modo geral com Hegel na ideia implícita, vista acima, de que “a verdade da tradição é como o presente que está imediatamente aberto aos sentidos (...) [mas] o modo de ser da tradição não é imediatamente sensível. Ele é linguagem.” (Gadamer 1999a, p. 671) Mas, garante Gadamer, se a experiência hermenêutica tem, por um lado, sua própria dialética enquanto “um fazer da própria coisa”, na medida em que “o desenvolvimento do todo do sentido a que está orientada a compreensão nos força à necessidade de interpretar e de novo nos retirar” (Id., op. cit, p. 671); por outro lado, Gadamer vê a insuficiência da dialética clássica na submissão da linguagem a seu enunciado (Id., op. cit, p. 679), no afã de “liberar-se por completo do poder da linguagem” (Id., op. cit, p. 674), pelo que fica aquém da *Sprachlichkeit* da experiência humana do mundo.

⁴² A hermenêutica se dirige à refutação de qualquer teoria que negue a unidade interna entre palavra e coisa, ou seja, a recíproca constituição entre mundo e linguagem, a linguisticidade originária do mundo que é a contrapartida da mundanidade originária da compreensão linguística (Gadamer 1999a, p. 522).

Para Gadamer, é preciso compatibilizar a ideia nietzschiana do inacabamento linguístico do sentido poético com a tese hegeliana acerca da estrutura especulativa da linguagem. Apenas a hermenêutica é capaz de fazer jus ao elemento especulativo da linguagem. Enquanto tensionamento entre o idêntico e o não-idêntico, a linguagem é “realização de sentido (...). Essa realização é especulativa, na medida em que as possibilidades finitas da palavra estão submetidas ao sentido intencionado como uma orientação rumo ao infinito.” (Id., op. cit, p. 679) Com efeito, o caráter especulativo da linguagem falada, que excede a própria dialética, reside numa “unidade de sentido com a infinitude do não dito” (Id., op. cit, p. 680), através do que vem à fala uma relação com o todo do ser. Mais uma vez a força viva da enunciação poética é o que paradigmaticamente deixa perceber a assimilação crítica da dialética. Por um lado, no poema como enunciado a “emancipação do que foi dito com respeito a toda opinião e vivência subjetiva constitui a realidade da palavra poética.” (Id., op. cit, p. 680) Por outro lado, ao expressar como acontecer linguístico uma relação própria com o ser, a enunciação poética é especulativa por operar a proeza da contração do infinito no finito⁴³.

Artigo recebido em 20.10.2013, aprovado em 20.01.2014

Referências

- ADORNO, T. 1995. *Progresso*. In: ADORNO, T.W. Palavras e sinais. Modelos críticos 2. Petrópolis/RJ: Vozes.
- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. 1985. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

⁴³ “O poema, que logrou ser obra e criação, não é ideal, mas é espírito reanimado a partir da vida infinita (...) se abre um mundo divino e humano (...) não copia uma realidade que já é (...) mas representa o novo aspecto de um mundo novo no âmbito imaginário da invenção poética.” (Gadamer, 1999a, 681)

- HABERMAS, J. 1982. *Zur Nietzsches Erkenntnistheorie*. In: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. *Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2004. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola.
- _____. 2012. *Teoria do Agir Comunicativo (volume 1: Racionalidade da ação e racionalização social)*. São Paulo, Martins Fontes.
- HEGEL, G.W.F. 1970. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- HONNETH, A. 2008. *Uma Patologia Social da Razão: Sobre o legado intelectual da Teoria Crítica*. In: RUSH, F. *Teoria Crítica*. Aparecida: Ideias e Letras.
- GADAMER, H.G. 1999a. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Editora Vozes.
- _____. 1999b. *Verdade e Método II: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Editora Vozes.
- HOULGATE, S. 1986. *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*. Cambridge University Press: New York.
- LAFONT, C. 1999. *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. The MIT Press: Cambridge.
- LAWN, C. 2004. *Wittgenstein and Gadamer: Towards a Post-Analytic Philosophy of Language*. Continuum: New York.
- OTTMANN, H. *Nietzsche Handbuch*. J.B. Metzler Verlag: Stuttgart, 2000.
- NIETZSCHE, F. *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. hg. G. Colli u. M. Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1975.
- _____. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999.
- PINKARD, T. 1996. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PLATÃO. 1995. *Platonis Opera*. Volume I. Oxford Classical Texts. Oxford University Press: New York.
- REDDING, P. 2007. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge University Press: New York.

ROHDEN, L. 2003. *Hermenêutica Filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Editora da Unisinos.

SAAR, M. *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Campus Verlag: Frankfurt, 2007.

STEGMAIER, W. *Nietzsches Genealogie der Moral*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1994.

VERNON, J. *Hegel's Philosophy of Language*. Continuum: New York, 2007.