

SABERES, Natal – RN, v. 1, n.1, dez. 2008

SABERES

REVISTA INTERDISCIPLINAR DE
FILOSOFIA E EDUCAÇÃO

ISSN 1984-3879

NATAL – RN / 2008

SABERES

REVISTA INTERDISCIPLINAR DE FILOSOFIA E EDUCAÇÃO

ISSN 1984-3879

Natal – RN / 2008

Editor Chefe

Antonio Basilio Novaes Thomaz de Menezes

Editor Geral

Jorge dos Santos Lima

Editoração Eletrônica

Patrick Cesar Alves Terrematte

Normalização e Revisão Gramatical

Andrea Cassandra Virgulino Figueira
Helena Maria da Silva Barroso
Maria da Conceição Queiroz Maia

Equipe Editorial

Andrea Cassandra Virgulino Figueira
Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes
Helena Maria da Silva Barroso
Jorge dos Santos Lima
Maria da Conceição Queiroz Maia
Patrick Cesar Alves Terrematte

Conselho Científico

Ângela Maria Paiva Cruz (UFRN)
Antônio Carlos Pinheiro (UFPB)
Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes (UFRN)
Eduardo Pellejero (Univ. de Lisboa)
Jaci Menezes (UFBA)
José Luis Câmara Leme (Univ. Nova de Lisboa)
José Willington Germano (UFRN)
Marlucia Menezes de Paiva (UFRN)
Roberto Machado (UFRJ)
Silvio Gallo (UNICAMP)
Walter Omar Kohan (UERJ)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	04
---------------------------	-----------

ARTIGOS

Aldo Lopes Dinucci O ELENCHUS COMO O PRINCIPAL INSTRUMENTO DA PEDAGOGIA SOCRÁTICA.....	05
Antonio Basilio Novaes Thomaz de Menezes FOUCAULT, BORGES E A EXPERIÊNCIA DA LINGUAGEM.....	17
Eduardo Pellejero BORGES E A POLÍTICA DA EXPRESSÃO: A TRANSVALORAÇÃO DO PASSADO NACIONAL	27
Francisco López Corral EL HUMOR O LA FATALIDAD DE LA HERMENÉUTICA	38
João Pedro Cachopo UMA REVISÃO CRÍTICA SOBRE A LEITURA HABERMASIANA DA DIALÉTICA DO ILUMINISMO DE ADORNO E HORKHEIMER.....	57
Jorge dos Santos Lima A DIALÉTICA PRESENTE NA ESTRUTURA TEXTUAL D'O SOFISTA DE PLATÃO.....	71
Mario Teodoro Ramírez AUTENTICIDAD Y FRÓNESIS. DE FERRARA A VILLORO.....	84
Moisés David S. G. Ferreira A QUESTÃO DAS ORIGENS DA LINGUAGEM NA OBRA LINGUAGEM E MITO DE ERNST CASSIRER	106
Rodrigo Reis Lastra Cid REFLEXÕES ACERCA DOS CURRÍCULOS EDUCACIONAIS E A FUNÇÃO DA EDUCAÇÃO	124

RESENHAS

Eduardo Pellejero <i>La fable cinematographique</i>, de Jacques Rancière.....	132
Jorge dos Santos Lima A preleção (1929) de <i>que é Metafísica?</i>, de Martin Heidegger	138

APRESENTAÇÃO

A SABERES é uma Revista de publicação científica, com caráter interdisciplinar, vinculada ao Grupo de Pesquisa Fundamentos da Educação e Práticas Culturais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) em colaboração com outros Grupos de Pesquisa. Seu objetivo é divulgar as pesquisas desenvolvidas nas áreas de Filosofia e de Educação por membros da comunidade de pesquisa em geral.

O ELENCHUS COMO O PRINCIPAL INSTRUMENTO DA PEDAGOGIA SOCRÁTICA

Aldo Lopes Dinucci*

Resumo:

Realizarei, nesse artigo, uma investigação sobre o principal instrumento da pedagogia socrática: o *elenchus*, considerando particularmente seu status nos assim chamados diálogos socráticos ou aporéticos ou da juventude de Platão. Tentarei responder às seguintes questões: qual é a definição de *elenchus*, qual é a justificativa socrática para o uso do *elenchus*, qual é a relação entre *elenchus* e ética para Sócrates e, por fim, quais são os tipos, as condições, os efeitos do *elenchus*.

Palavras-chave: Ética, Sócrates, Socratismo, Filosofia Clássica, Lógica.

Trata-se o *elenchus* de um procedimento dialético no qual, ao contrário de uma demonstração científica aristotélica, onde partimos de premissas apodíticas e chegamos a uma conclusão necessária, partimos de uma proposição aceita pelo interlocutor com o intuito de testá-la em conjunto com outras crenças do mesmo interlocutor de modo a verificar a consistência do conjunto:

‘Elenchus’ em sentido amplo – observa Robinson (1980 a, p. 78)¹— significa examinar uma pessoa com relação a uma afirmação que ela fez, pondo-lhe questões em busca de outras afirmações, na esperança de que elas [as outras afirmações] irão determinar a significação e o valor de verdade de sua primeira afirmação.

* Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão / Sergipe – Brasil, aldodinucci@yahoo.com.br.

¹ Cf. Hintikka, 1993, p. 5 ; Vlastos, 1994 a, p. 250

Como, com frequência, Sócrates² busca determinar que a primeira afirmação de seu interlocutor é inconsistente com as outras posteriores, em sentido estrito o *elenchus* é um teste da consistência das crenças do interlocutor.

Robinson (1980b, p. 100) afirma, por essa razão, que todo *elenchus* é uma redução ao absurdo. Essa posição tornou-se muito difundida entre os comentadores. Kneale & Kneale (1984, p. 7), por exemplo, seguindo Robinson, afirmam que o *elenchus* seguiria o seguinte esquema lógico: Se P então Q; mas não-Q; logo não-P.

Entretanto, podemos afirmar – junto com Vlastos – que tal formalização não é exata. O *elenchus* sócrático não é uma redução ao absurdo zenoniana. Sócrates não extrai simplesmente a negação da primeira afirmação do interlocutor a partir dela própria, mas, uma vez que o interlocutor tenha declarado uma determinada crença, Sócrates faz com que outras crenças sejam declaradas pelo interlocutor, de modo a testar a consistência do conjunto de crenças.

As premissas – diz-nos Vlastos (1994 b, p.2)— a partir das quais Sócrates deriva não-p geralmente não incluem p e, mesmo quando o fazem, há outras [premissas][...] que não são dedutíveis de p [...] O que Sócrates de fato faz num determinado elenchus é considerar p como sendo um membro de um conjunto de premissas inconsistentes; e fazer isso não é mostrar que p é falsa, mas apenas que ou p é falsa ou algumas ou todas as premissas são falsas.

Sócrates, ao longo dos diálogos, salienta algumas diferenças entre seu método e aquele dos sofistas e oradores, criticando a forma de argumentação própria desses últimos:

Se alguém –diz-nos Sócrates— pudesse estar presente quando qualquer um dos oradores públicos estivesse tratando desses mesmos temas, poder-se-ia ouvir discursos similares aos de Péricles ou algum outro orador capaz: mas supõe que se coloque uma questão para qualquer um deles – eles são como livros, incapazes seja de responder ou de colocar uma questão própria; se

² Este Sócrates ao qual me refiro ao longo deste artigo é o personagem Sócrates dos assim chamados primeiros diálogos de Platão (*Apologia*, *Carmides*, *Criton*, *Eutífron*, *Eutídemo*, *Górgias*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Lísias*, *Laques*, *Protágoras*, *Livro 1 da República e primeira parte do Mênon*), diálogos que conteriam o pensamento do Sócrates histórico, que se caracterizaria, entre outras coisas, por seu caráter aporético e exclusivamente ético e por não conter teorias propriamente platônicas, como a tese do Mundo das Idéias, a tese da imortalidade da alma e a teoria da reminiscência.

se questiona mesmo um pequeno ponto do que foi dito, assim como objetos de bronze vibram por um longo tempo depois que eles foram batidos e prolongam o sinal até que se ponha a mão sobre eles, esses oradores também, ao serem indagados sobre uma pequena questão, estendem sua fala por um longo período. (Protágoras, 329 a)

É uma das marcas do estilo socrático a concisão ao fazer ou responder indagações. Como observa Friedlander (1959, p.155), Sócrates jamais produz longos discursos, seu método é dialógico e, nele, todos os envolvidos têm uma participação ativa.

Sócrates distingue também seu procedimento daquele das cortes e dos tribunais, acentuando o caráter pessoal do *elenchus* em oposição aos julgamentos públicos. Nos tribunais é necessário convencer os juizes, mas no *elenchus* socrático tem-se de convencer o interlocutor, e os demais ouvintes não cumprem qualquer papel (Cf. Platão, *Górgias*, 471 e- 472 c; 474 a, 475 e).

Platão, no *Sofista*, distingue entre dois tipos de educação moral. Cita, em primeiro lugar, a admoestação – conceito que engloba a argumentação sofística, a repreensão, a persuasão e o conselho:

Há, primeiramente, a antiga maneira de nossos pais, da qual preferivelmente se servem para com seus filhos e que ainda hoje muitos deles empregam quando os vêem cair em algum erro: nela se alterna a repreensão com o tom mais terno da admoestação. Em seu todo, poder-se-ia muito justamente chamá-la de admoestação (nouthetike □).(Sofista, 229 e- 230 a ss.)

Sócrates critica a admoestação a partir de sua tese que afirma a impossibilidade da *akrasia*. Como observa Grube (1970, p. 241), quando se percebe que toda ignorância é involuntária, e que, enquanto um homem pensar que sabe, não desejará aprender, vê-se que o método admoestativo de educação é inútil. Em oposição a esse método educacional, Platão cita o *elenchus* socrático e suas vantagens:

[No elenchus é proposto...] ao seu interlocutor questões, às quais, acreditando responder algo valioso, ele não responde nada de valor; depois, verificando facilmente a vaidade de opiniões tão errantes, elas as

aproximam em sua crítica, confrontando umas com as outras, e, por meio desse confronto, demonstram que, a propósito do mesmo objeto, sob os mesmos pontos de vista e nas mesmas relações, elas são mutuamente contraditórias. Ao percebê-lo, os interlocutores experimentam um descontentamento para consigo mesmos e disposições mais conciliatórias para com outrem. Por esse tratamento, tudo o que neles havia de opiniões orgulhosas e frágeis lhes é arrebatado [...] Do mesmo que os médicos do corpo crêem que o corpo não pode tirar qualquer proveito da alimentação que se lhe dá enquanto os obstáculos internos não são removidos, a propósito da alma formaram o mesmo conceito aqueles que praticam esse método purgativo: ela não alcançará, do que se lhe possa ingerir de ciência, benefício algum, até que se tenha submetido ao elenchus e que, por esse teste, [...] se tenha desembaraçado das opiniões que cerram as vias do ensino, e que se tenha levado ao estado de manifesta pureza e a acreditar saber justamente o que ela sabe, mas nada além.(Platão, Sofista, 230 b- e ss.)

A ‘Missão Socrática’ consistirá justamente nessa aplicação do *elenchus* buscando primeiramente livrar a alma das falsas opiniões. Sócrates, na *Apologia* (21 a ss.), refere-se ao fato de que muitos pensam ser ele sábio quanto aos temas sobre os quais testa com o *elenchus* seus interlocutores. Em resposta a essa acusação, Sócrates interpreta a mensagem que seu amigo Querofonte recebera no oráculo de Delfos: “Não há homem mais sábio do que Sócrates”. Sócrates declara que se sentiu perplexo ao saber desse oráculo, pois não via em si qualquer sabedoria, ao mesmo tempo em que não considerava que o deus pudesse mentir e, depois de longa meditação, chegou à seguinte interpretação:

Mas o fato é que [...] parece que o deus é realmente sábio e que pelo seu oráculo ele quer dizer isto: 'A sabedoria humana é de pouco ou nenhum valor'. E parece que ele não diz realmente isso de Sócrates, mas meramente usa meu nome, e me faz um exemplo, como se ele estivesse para dizer: 'O mais sábio, homens, é aquele que, como Sócrates, reconhece que não tem, na verdade, qualquer valor em relação à sabedoria.(Apologia, 23 a ss.)

A partir de sua interpretação das palavras do oráculo, Sócrates afirma que sua missão é testar os pretensos conhecimentos de todo tipo de pessoas: “Por essa razão eu, sob a ordem do deus [...] investigo qualquer um, seja cidadão ou estrangeiro, que eu penso ser sábio; e, quando ele não me parece sábio [...] eu mostro que ele não o é”. (*Apologia*, 23 b)

Assim, Sócrates conclui que ele era realmente mais sábio que os pretensos sábios porque, enquanto estes nada sabiam, ele sabia o único fato de que ele nada sabia. Ora, o instrumento que Sócrates elege para testar o conhecimento, tanto dos outros como de si mesmo, é o elenchus: “[o deus] deu-me um posto [...] com ordens para dedicar minha vida filosofando e examinando a mim mesmo e aos outros” (*Apologia*, 28 e- 29 a ss. Cf. 29d-e). Mais adiante (*Apologia*, 29 d- e), Sócrates acrescenta:

Pois agora fizestes isso comigo [ou seja, o condenaram à morte] porque esperais assim evitar que eu examine vossas vidas [elenchon tou biou][...] Mas pensais que, por condenar um homem à morte, evitareis que qualquer um vos repreenda porque não agis como deveriam. Esse modo de escapar não é nem possível nem honroso, mas o mais fácil e mais honrado modo de escapar não é suprimindo os outros, mas fazendo a vos próprios tão bons quanto possível.

Assim, para Sócrates, o desenvolvimento moral está estreitamente ligado à racionalidade. Uma de suas mais insistentes afirmações é que a virtude é conhecimento ou que há, ou deve haver, uma *technêdo* bem e do mal, em posse da qual podemos conduzir retamente nossos atos e assim fazer o melhor de nós mesmos, tornando-nos homens justos. Assim, quando Sócrates afirma, na *Apologia*, que demonstrou aos homens que eles nada sabem, ele se refere estritamente ao conhecimento relativo à virtude. O primeiro passo para a virtude é o exame de si através do elenchus para a remoção das falsas opiniões e a conseqüente purificação da própria alma. Tal exame é tão fundamental para Sócrates que esse chega a afirmar que a vida não vale a pena sem ele (*Apologia*, 38 a). A prática de exame é recomendada especialmente aos jovens, que se dispõem com entusiasmo ao seu convite (Cf. *Laques*, 180 c; 180 e ; *Carmides*, 156 a).

Passemos agora à classificação do elenchus *socrático*. O primeiro ponto que devemos destacar é a distinção feita por Aristóteles nas *Refutações Sofísticas*:

Quanto aos argumentos usados nas discussões, há quatro tipos, o didático, o dialético, os argumentos peirásticos e os argumentos erísticos. Os argumentos didáticos são aqueles que raciocinam a partir dos princípios apropriados a cada ramo do aprendizado e não a partir das opiniões daquele que responde [...] os argumentos dialéticos são aqueles que,

SABERES, Natal – RN, v. 1, n.1, dez. 2008

partindo de opiniões geralmente aceitas, raciocinam para estabelecer uma contradição. Os argumentos peirásticos são aqueles baseados nas opiniões daquele que responde e necessariamente conhecidas por aquele que declara ter conhecimento sobre o tema envolvido. (Aristóteles, Ref. Sof. 165 a 36 - 165 b 12. Cf. Tópicos 159 a 25 ss. ; I-VIII)

Assim, o *elenchus* socrático é, de acordo com essa classificação de Aristóteles, um argumento peirástico, aquele no qual as opiniões do interlocutor são confrontadas entre si e testadas quanto à sua consistência. A demonstração da inconsistência das crenças do interlocutor pode se dar por dois meios (Robinson, 1990 b, p. 101): (1) pela constatação de que a proposição testada contradiz algum fato empírico (Sócrates, nesse sentido, muitas vezes declara ser a crença do interlocutor *adunaton* (impossível- Cf., por exemplo, *Carmides* 167 c) e (2) pela demonstração de que o interlocutor, através de suas afirmações, se contradiz (Por exemplo, no *Laques* 196 b, *Apologia* 27 a). Citemos ainda a classificação de Woodruff (1986) do *elenchus* de acordo com o que está sendo testado no processo peirástico: há, em primeiro lugar, o *elenchus* puramente purgativo, que deixa interlocutor perplexo ao mostrar que suas opiniões são contraditórias; em segundo lugar, o *elenchus* defensivo, que mostra que o interlocutor que rejeita uma das convicções socráticas não pode manter a consistência dessa rejeição (por exemplo: a argumentação de Sócrates contra Pólo e Cálicles no *Górgias*); há, por fim, o *elenchus* de teste de definições, que, como o próprio nome diz, testa uma definição apresentada pelo interlocutor. Esse último tipo de *elenchus* é também purgativo, mas seu objetivo último é demonstrar que o interlocutor erra ao tentar responder a questão “O que é isto?” e, portanto, falha ao definir um conceito. Esse é o tipo mais comum, e aparece no *Eutífron*, *Laques*, *Carmides* e no *Hípias Maior*, entre outros.

Passemos agora às condições para a aplicação do *elenchus*. Entre as questões que se apresentam no *elenchus*, devemos discernir entre as primárias e as secundárias (Robinson, 1990a, p. 78). Nas questões primárias, é exigido do interlocutor que esse apresente sua crença sobre o tema que move a discussão. As questões secundárias são aquelas das quais o interrogador busca extrair do interlocutor afirmações que o comprometam quanto à sua primeira afirmação. Nesse sentido, a primeira condição para a aplicação do teste socrático a ser destacada, no que se refere às questões secundárias, é que cumpre ao interrogador o papel de fazer indagações que tenham como resposta ou um sim ou um não. Entretanto, tal condição não implica que apenas as questões conceituais sejam possíveis no *elenchus*. Como observa Hintikka (1993, p. 6), é possível adaptar vários tipos de questões para que se tornem possíveis

repostas como sim ou não, o que incluiria, no curso do *elenchus*, questões proposicionais de qualquer complexidade. Hintikka cita, a esse respeito, uma passagem onde Aristóteles confirma essa possibilidade:

É geralmente aceito que nem toda proposição universal pode formar uma proposição dialética, por exemplo "O que é o homem?" ou "Em quais sentidos pode a palavra bem ser utilizada?" Pois uma proposição dialética³ é uma para a qual é possível responder 'sim' ou 'não', enquanto que, para as questões acima, isso é impossível. Por essa razão tais questões não são dialéticas, a menos que o interrogador faça as divisões ou distinções antes de colocá-las, dizendo, por exemplo, "É o termo Bem usado nesse ou naquele sentido?" (Tópicos, VIII, 2, 158 a 14-20)

Passemos agora ao status da resposta que é exigida do interlocutor no que se refere tanto às questões primárias quanto às secundárias. Além da exigência de brevidade, Sócrates conclama o interlocutor a proferir uma proposição na qual ele realmente acredite (Vlastos, 1994a, p. 156- 7; Cf. Robinson, 1980a, p. 88): “Cálicles – diz Sócrates (*Górgias*, 495 a; Cf. *Protágoras*, 331 c; *Criton*, 49 c- d) – tu vais destruir teus argumentos precedentes e não poderás mais examinar a verdade comigo se falas em termos contrários a isso em que crês”. Assim, Sócrates aceitará qualquer proposição que seja proferida pelo interlocutor, desde que este realmente creia no que está dizendo: “toda tese sem exceção, por mais excêntrica que seja, é um tema conveniente para um exame, contanto que ela seja apresentada com seriedade, como uma crença pessoal do interlocutor.” (Vlastos, 1994 a, p. 158). Acrescente-se a isso que o interlocutor deve estar convencido da validade lógica do argumento: “se ele pensa que o contrário de sua tese não segue das premissas aduzidas, ele [...] não estará convencido de sua própria ignorância” (Robinson, 1980 a, p. 88). O interlocutor, além disso, deve genuinamente aceitar as premissas com as quais concordou ao longo do *elenchus*.

Outra condição que merece ser citada é aquela que se refere à conclusão do *elenchus*. Este alcança sua conclusão no momento em que Sócrates crê ter extraído do interlocutor afirmações capazes de levá-lo à contradição no que se refere à sua resposta à questão primária. Nesse momento, portanto, as premissas são “somadas”, e nesse sentido muitas vezes o verbo *sullogizo* aparece nos diálogos socráticos e a contradição se torna visível para ambos os interlocutores (por exemplo, no *Górgias*, em 479 c e 498 e).

³ O termo "dialético" é utilizado aqui em sentido amplo, compreendendo, portanto, o questionamento peirástico.
SABERES, Natal – RN, v. 1, n.1, dez. 2008

A aplicação do *elenchus* produz uma série de efeitos no interlocutor de Sócrates: parte deles são desejados pelo próprio Sócrates, enquanto outros são, por assim dizer, efeitos colaterais indesejados. Entre esses efeitos indesejados está o embaraço em que o interlocutor muitas vezes se encontra após o *elenchus*, o que pode gerar um profundo ódio da parte desse último. Na *Apologia* (21 c- d- e; 23 a), Sócrates reconhece que sua impopularidade se deve justamente a tais efeitos indesejados da aplicação do *elenchus*. Isso revela que o *elenchus* não somente afeta o interlocutor racionalmente como também põe a descoberto a inconsistência dos princípios que regem suas ações no mundo, abalando-o também emocionalmente:

A possibilidade de evasão – observa King (1987, p. 109)— surge para o interlocutor que foi capturado no argumento, percebendo (ou começando a perceber) seu impacto em sua vida. De acordo com isso, um dos modos que o interlocutor inteligente pode se evadir do "mea culpa" é se recusando a refletir sobre si mesmo [...] Isso sugere que o interlocutor sério é aquele que reflete sobre si mesmo com relação às condições básicas de sua vida [...] torna-se evidente que, ao afirmar o "mea culpa", o interlocutor mostra que o argumento racional afeta sua vida na prática.

Porém, a passagem da conclusão do *elenchus* para a afirmação do *mea culpa* não é necessária. Não ocorrendo tal *mea culpa*, o processamento atinge seu efeito desejado, o que ocorre, por exemplo, com Pólo e Cálicles no diálogo *Górgias*.

Entre os efeitos desejados pela aplicação do *elenchus* destacaremos três: eliminar falsas crenças, despertar o desejo de conhecer e provocar o espanto (*thauma*). Como já observamos, Sócrates considera, pela sua análise da frase oracular, que é mais sábio aquele que sabe que não sabe que aquele que pensa saber. É, portanto, melhor ter ciência de suas próprias deficiências que crer saber o que se ignora. Essa ciência da própria ignorância é o primeiro passo na rota para a sabedoria, porque assim é desperto o desejo de conhecer. Assim, o reconhecimento da própria ignorância, primeiro efeito positivo da aplicação do *elenchus*, leva imediatamente ao segundo, o desejo de conhecer. Todo esse processo é acompanhado pelo espanto (*thauma*) diante das coisas, ou seja, o reconhecimento de que as coisas não são como pensamos que são e que precisamos refletir para descobrir como elas realmente são. Os

efeitos positivos do processo peirástico podem levar a uma verdadeira revolução moral no indivíduo. Quanto a isso, diz-nos King (1987, p. 105-6)⁴:

Quando preocupado com temas morais, o elenchus socrático tem um caráter pessoal porque não testa meramente as crenças pessoais do interlocutor, mas sua vida também. Ele faz isso porque Sócrates desafia o interlocutor a expressar seus genuínos valores pessoais [...]

Sintetizando o que dissemos nesse artigo, vimos que o *elenchus*socrático é um procedimento peirástico, no qual uma crença do interlocutor é testada em conjunto com outras de suas próprias crenças. A demonstração da inconsistência pode se dar através de um fato empírico ou pela constatação de que o interlocutor se contradiz em suas afirmações. O *elenchus* pode ser classificado quanto ao tipo de proposição a ser testada, podendo ser puramente purgativo, defensivo e um teste de definições. Entre as condições para a aplicação do *elenchus* estão a forma das respostas às questões secundárias (“sim” ou “não”), a brevidade das respostas, a necessidade de que as respostas representem as verdadeiras convicções daquele que se submete ao exame, a necessidade de o interlocutor estar convencido da validade lógica do argumento, a necessidade de o interlocutor verdadeiramente aceitar as premissas com as quais concordou ao longo do processo peirástico e, finalmente, a adição das premissas, que faz que a contradição se torne evidente para o interrogado. Entre os efeitos da aplicação do processo elênquico temos os desejados e os indesejados. Os efeitos indesejados são, quanto ao interrogado, o embaraço, a raiva e a recusa do interlocutor em aprofundar-se no processo de auto-exame, e, quanto ao interrogador, a impopularidade oriunda tanto da insatisfação daqueles que se submeteram ao exame quanto daqueles que não desejam se expor a um tal teste de suas crenças. Os efeitos desejados são o reconhecimento da própria ignorância, a vontade de conhecer a verdade e o espanto que envolve todo esse processo.

REFERÊNCIAS

⁴ Cf. *Górgias*, 481 c, onde *Calicles* afirma que, se *Sócrates* está falando realmente a verdade, então a vida de todos os homens deveria ser virada de ponta-cabeça.

ARISTÓTELES. *Refutações Sofísticas*. Trad. D. J. Furley. 4 ed. Londres: Harvard University Press, 1992.

_____. *Retórica*. Trad. Antônio Pinto de carvalho. São Paulo: Technoprint, 1980.

_____. *Topiques, tome I, livre i-iv*. Trad. Jacques Brunschvicg. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

BEVERSLUIS, John. Does Socrates commit the Socratic Fallacy? *Amer. Philos. Quarterly*, Nova Iorque: n. 24, p. 211 ss., 1984.

FRIEDLÄNDER, Paul. *Plato (vols. I e II)*. Trad. Hans Meyerhoff. Nova York: Bollingen, 1959.

GRUBE, George. *Plato's Thought*. 3 ed. Londres: Methuen & co, 1970.

HINTIKKA, Jaakko. Socratic Questioning. *Revue Inter. De Phil*, Paris, n. 184, vol. 47, p. 5 ss., 1993.

IRWIN, Terence. Coercion and Objectivity in Plato's Dialectic. *Revue Internationale de Philosophie*, Paris: p.49- 73, 1986.

_____. *Plato's Gorgias*. Oxford: Clarendon University Press, 1979.

_____. *Plato's Moral Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

_____. *Plato's Ethics*. New York: Garland, 1995.

KING, James. Elenchus, Self-blame and the Socratic Paradox. *The Review of Met*, Paris: vol. XLI, número 1, p. 105 ss, 1987.

KLOSKO. Persuasion and Moral reform in Plato and Aristotle. *Revue Inter. De Phil*, Paris: n. 184, vol. 47, p. 5 ss, 1993.

KNEALE & KNEALE, William & Martha. *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

LESHER, James. Socrate's Disavowal of Knowledge. *Journal of The History of Philosophy*: n. 15, p. 275-88, 1987.

MAURA IGLESIAS. Platão, a Descoberta da Alma. *Informativo SBEC*, Campinas: n. 23, 1999.

NAKHNIKIAN. Elenctic Definitions. In: *Philosophy of Socrates, a Collection of Critic Essays*. (org. Vlastos). Indiana: University of Notre Dame Press, 1980

NEHAMAS, Alexander. Socratic Intellectualism. *Proc. of Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Boston: n. 2, p. 274-85, 1986.

NOZICK. *Philosophical Explanations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

PLATÃO. *Apologia*. Trad. Harold North Fowler. 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.

_____. *Carmides*. Trad. W. R. M. Lamb. 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.

_____. *Criton*. Trad. Harold North Fowler. 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.

_____. *Eutidemo*. Trad. W. R. M. Lamb. 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.

_____. *Eutifron*. Trad. Harold North Fowler. 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995.

_____. *Górgias*. Trad. W. R. M. Lamb. 13 ed. Londres: Harvard University Press, 1991.

_____. *Hípias Maior*. Trad. Alfred Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1949.

_____. *Íon*. Trad. E. H. Warmington. Londres: Harvard University Press, 1992.

_____. *Laques*. Trad. W. R. M. Lamb. 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.

_____. *Lísias*. Trad. W. R. M. Lamb. 10 ed. Londres: Harvard University Press, 1991.

_____. *Protágoras*. Trad. W.R.M. Lamb. 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.

_____. *Sofista*. Trad. W.R. M. Lamb. 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.

RENAHAN. Pólo, Plato and Aristotle. *Classical Quarterly*, 45, 1995, p.68- 72.

ROBINSON, Richard. Elenchus. In: *Philosophy of Socrates, a Collection of Critic Essays*. (org. Vlastos). Indiana: University of Notre Dame Press, 1980, p. 78 ss.

_____. Elenchus: Direct and Indirect. In: *Philosophy of Socrates, a Collection of Critic Essays*. (org. Vlastos). Indiana: University of Notre Dame Press, 1980. p. 94 ss.

_____. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

VLASTOS, Gregory. *Socrate: Ironie et Philosophie Morale*. Trad. Catharine Dalimier. Paris: Aubier, 1994.

_____. Socrates' Disavowal of Knowledge. *Philosophical Quarterly*, Boston: n. 35, p. 1-31, 1985.

_____. The Paradox of Socrates. *Queen's Quarterly*, Nova Iorque: n.42, p. 32-43, 1958.

_____. The Socratic Elenchus: Method is All. In *Socratic Studies* (ed. Myles Burnyeat). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

WOODRUFF, Paul. The Skeptical Side of Plato's Method. *Revue Inter. De Philosophie*, Paris: n. 156-7, p. 22 ss., 1986.

FOUCAULT, BORGES E A EXPERIÊNCIA DA LINGUAGEM

Antonio Basilio Novaes Thomaz de Menezes*

Não raro ao longo da sua obra, em muitos de seus ditos e escritos, Foucault faz referência à literatura, ao problema da linguagem e a noção de ficção. Notória é a declaração sobre seu próprio trabalho:

[...] as pessoas que me lêem, em particular aquelas que apreciam o que eu faço, me dizem sempre rindo: “No fundo você sabe bem que o que você diz não é senão ficção”. Eu respondo sempre: “Claro, não há problema que isto seja outra coisa senão ficções” (Foucault, 1994, p.44).

Assim, a experimentação da leitura de Borges, pelas lentes de Foucault, torna-se objeto deste ensaio conduzindo-o para além das fronteiras estabelecidas entre a filosofia e a literatura, deslizando por sobre a superfície da linguagem. Tal empreitada não corresponde senão aquela esboçada pelo paralelo entre esses dois autores, experienciado na forma especulativa de uma hipótese que, a pretexto do significado do riso em Foucault, aponta para o paradoxo da linguagem em Borges.

Ensaio mental de uma experiência sobre o reflexo da superfície de vários espelhos, a experimentação em torno do pensamento de Foucault remonta a introdução de **As Palavras e as Coisas**, onde está escrito:

Este livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia – abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro (Foucault, 1966; p.7).

* Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal / Rio Grande do Norte – Brasil, gpfe@cchla.ufrn.br.

Rebatimentos de superfície como no quadro de Velásquez (1599 - 1660)⁵ cujo ponto de fuga supõe a possibilidade de um outro retrato esfumado no fundo da parede ou da imagem de um espelho refletindo aquilo que está sendo pintado na sala, a recorrência ao texto de Borges que não por meio da referencia original em Foucault, serve, neste ensaio, a equivocidade da palavra como a forma oblíqua do pensamento. Pois o motivo do riso de Foucault é que justifica este ensaio.

Um riso como o de *Smile*⁶ na história de Alice. Enigmático, descrito senão pelo seu próprio espectro, privilegiado no caráter inconcluso de indícios e fragmentos, do lugar e não-lugar ou do objeto real que se produz ficção de um sentido ordinário. Essa mesma relação que se estabelece entre o pintor, a observador, a pintura, o modelo e a tela, reunidos silenciosamente numa superfície sem palavras.

Leitura invertida de espelhos, este ensaio propõe a interpolação de textos borgianos, seus indícios e fragmentos que tornam possível um paralelo com algumas noções de Foucault em **As Palavras e as Coisas**. Visto que, para além das estreitas fronteiras acadêmicas, há uma linhagem transgressora nestes autores, a qual justifica a condição limite desta experimentação naquilo em que ela se abre a uma nova possibilidade do pensar.

A experiência da leitura coloca-se à letra da declaração de Foucault numa entrevista ao jornal *Le Monde*, anos depois da citação de Borges, na qual ressurgem em suas palavras o estatuto da literatura na sua obra:

Para mim a literatura era algo a ser observado e não analisado ou reduzido ou integrado ao campo de análise. Era um descanso, um pensamento a caminho [...] no meu livro sobre Raymond Roussel e depois no livro sobre Pierre Rivière. Em ambos se coloca a mesma questão: qual é o limite do qual um discurso (quer seja do doente do criminoso etc.) começa a funcionar no campo conhecido com literatura? (Foucault, 1986, s/p).

⁵ Pintada em 1656 com o título de *A Família*, recebendo posteriormente o título de *As Meninas*, ao centro pode-se ver uma menina acompanhada de suas damas de companhia, de seus criados, de uma anã e uma criança que mexe com um cão. Os reflexos do rei e da rainha da Espanha surgem num espelho atrás da infanta. Acima do retrato há dois quadros do acervo do palácio e, mais ao fundo, um homem entra em cena e movimenta a cortina, trazendo mais luminosidade à tela.

⁶ Felino listrado que se tornava visível apenas pelo sorriso, personagem de Lewis Carroll (1832-1898) autor dos livros “Alice no País das Maravilhas” (1865) e “Alice através do espelho” (1872).

A figura do riso, desenhado numa dimensão singular da linguagem, problematiza a relação entre as palavras e as coisas, assinalando a literatura um *constructo* produzido como regime dos enunciados que se estendem pela superfície dos discursos nos seus diferentes planos de produção. Tão perto e tão longe da filosofia, a literatura traduz um ultrapassamento das suas fronteiras na experimentação arbitrária do pensar.

Herdeiro de Nietzsche na sua crítica aos limites entre o filosófico e o não-filosófico, Foucault aponta a perspectiva do "fora", dos limites exteriores do pensamento nos "discursos fora da filosofia". Assevera-lhe então necessária a "falta de consideração" de Nietzsche no impulso do liberar-se da filosofia como assinala suas palavras:

Liberar-se a si mesmo da filosofia implica necessariamente uma similar falta de consideração. Não se pode sair dela enraizando-se nela, refinando-a tanto quanto possível, dando voltas ao seu redor com o próprio discurso. Não. Consegue-se isso se opondo a ela, com uma espécie de espanto e alegria, uma incompreensível crise de riso que no final torna-se entendimento... (Foucault, 1986, s/p.).

A "Biblioteca de Babel" e o "Livro de Areia" de Borges traduzem a infinitude e a efemeridade que conjugam em torno desses contos a inquietante recusa borgiana da compreensão natural da linguagem, apontando-lhe o paradoxo. Efeitos de superfície os relevos do espaço e do tempo se postam a condição arbitrária e aleatória de um *constructo* de letras, palavras e frases que lhes circunscrevem o próprio significado, a exemplo da experiência de Foucault com a taxionomia de "uma certa enciclopédia chinesa", a respeito da qual constata:

No deslumbramento dessa taxionomia, o que de súbito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar isso. Que coisa, pois é impossível pensar, e de que impossibilidade se trata? [...] Não são os animais 'fabulosos' que são impossíveis, pois que são designados como tais, mas a estreita distância segundo a qual são justapostos aos cães em liberdade ou àqueles que de longe parecem moscas. O que transgride toda a imaginação, todo pensamento possível é simplesmente a série alfabética (a, b, c, d) que liga a todas as outras cada uma dessas categorias (Foucault, 1966, p.7).

A monstruosidade que Borges faz circular na sua enumeração consiste no espaço comum dos encontros que se acham arruinados. O impossível não é a vizinhança das coisas, é o lugar onde elas poderiam se avizinhar mesmo numa ordem alfabética. Os animais “i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo” (Foucault, 1966, p.8) jamais poderiam se encontrar, a não ser na voz imaterial que pronuncia sua enumeração ou na página que a transcreve. Onde, então, poderiam eles se justapor, senão no não-lugar da linguagem? E esta, ao desdobrar-se, não constituiria o pensamento como o espaço do impensado.

À experiência foucaultiana do paradoxo em relação às palavras e as coisas, corresponde um paralelo da experimentação borgiana, em torno dos volumes do espaço e do tempo, nos contos “A Biblioteca de Babel” e o “Livro de Areia” (Borges, 1974, 1984), em relação à construção do conceito de *épistémé* (Foucault, 1966). Ou ainda, aquilo que se coloca as condições de possibilidade do pensar na superfície da linguagem, como uma fimbria que distingue no regime dos enunciados aquilo que seria ficção. Acerca-se Foucault:

Assim é que a enciclopédia chinesa citada por Borges e a taxionomia que ela propõe conduzem a um pensamento sem espaço, a palavras e categorias sem tempo nem lugar, mas que, em essência, repousam sobre um espaço solene, todo sobrecarregado de figuras complexas, de caminhos emaranhados, de locais estranhos, de secretas passagens e imprevisas comunicações; haveria assim na outra extremidade da terra que habitamos, uma cultura votada inteiramente á ordenação da extensão, mas que não distribuiria a proliferação dos seres em nenhum dos espaços onde nos é possível nomear, falar pensar (Foucault, 1966, pp.10-11).

O encontro de Foucault com Borges traduz o “deslumbramento” de um “encanto exótico” que revela na ordem da linguagem a relação entre as palavras e as coisas, o regime dos enunciados constituídos como parâmetros de compreensão do pensamento e marcos referenciais da configuração do saber numa determinada época. À ordem da linguagem destaca-se então a ordem na linguagem ou “aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas as outras e aquilo

que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem” (Foucault, 1966, p.11).

A assertiva de Borges: “há ordem”, denuncia para Foucault o *apriori* histórico da *épistémé* na dimensão da construção da linguagem, que atravessa todo o quadro do nosso pensamento, situado em termos da sua “idade” e “geografia”. Assinalando a esse respeito:

É com base nessa ordem, assumida como solo positivo, que se construirão as teorias gerais da ordenação das coisas e as interpretações que esta requer. Assim, entre o olhar já codificado e o conhecimento reflexivo, há uma região mediana que libera a ordem no seu ser mesmo: é aí que ela aparece, segundo as culturas e segundo as épocas, contínua e graduada ou fracionada e descontínua ligada ao espaço ou constituída a cada instante pelo impulso do tempo, semelhante a um quadro de variáveis ou definida por sistemas de coerências, composta de semelhanças que se aproximam sucessivamente ou se espelham mutuamente, organizada em torno de diferenças crescentes etc. De tal sorte que essa região ‘mediana’, na medida em que manifesta os modos de ser da ordem, pode apresentar-se como a mais fundamental: anterior as palavras, às percepções e aos gestos [...] Assim, em toda cultura, entre o uso do que se poderia chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser (Foucault, 1966, p.12).

Com isto, a leitura de Borges (1974; 1984) transpõe para a ordem da linguagem a condição de possibilidade do pensar os volumes espaços-temporais que “A Biblioteca de Babel” guarda em suas páginas e o “Livro de Areia” registra em constante devir. Extrapolando então o seu quadro de elaboração a noção de *épistémé* se coloca o estatuto único da linguagem, que corresponde a condição da ficção como forma expressa nos contos. Descrevendo-lhes uma “geografia” e uma “idade” (Foucault, 1966) do pensamento, através da geometria da biblioteca e da evanescência do livro, que compõe a letra borgiana na superfície da linguagem.

O conto “A Biblioteca de Babel” guarda em suas páginas, o volume do espaço como condição a priori das formas de organização dos saberes em catálogos, compêndios e coleções; dispersos em incontáveis títulos, temas e assuntos, inteligíveis, cifrados ou desconhecidos, expostos num conjunto geométrico imponderável. Volume com diferentes volumes, a Biblioteca resume uma gramática do espaço que descreve a extensão infinita do universo, para além de qualquer expressão ou cálculo, para tanto a precisão dos seus próprios

limites: “um número indefinido e quiçá infinito, de galerias hexagonais com vastos poços de ventilação, cercado por varandas baixíssimas” (Borges, 1974, p.84).

A condição invariante da geometria da sua arquitetura desenha a precisão estrutural do vazio na disposição volumétrica. O espaço vazio delimita a forma onde todo volume se precipita, como um centro de equilíbrio descentrado no traçado de um labirinto que se estende por todas as direções. São níveis sobrepostos em diferentes planos, circunscrevendo a forma invariável de distribuição das galerias, cabendo-lhe apenas uma simples constatação: “de qualquer hexágono, vêem-se os pisos superiores e inferiores: interminavelmente” (Borges, 1974, p.84).

A disposição arquitetônica dos volumes no espaço da Biblioteca corresponde aquela dos signos e do regime de enunciados nos sistemas de referência presentes na organização das suas galerias. Alfabetos, sinais, símbolos e gramáticas atestam a catalogação do vazio na condição arbitrária da linguagem ou a incomensurabilidade da composição dos livros, redução ao absurdo de qualquer sentido.

Uma descrição impossível da figura de um eneágono, formada por inúmeros hexágonos, superpostos indefinidamente e repetidos em séries incontáveis, delinea na curvatura do espaço os volumes e planos das galerias de estantes numa interseção entre diferentes formas de saberes e enunciados. Geometria absoluta de uma gramática superlativa do espaço e do vazio, as salas hexagonais correspondem a necessidade da forma, cabendo a sua intuição uma demonstração exaustiva e suficiente daquilo que lhe é impreciso em termos lógicos, mas se lhe constitui sólido: “a Biblioteca é uma esfera cujo centro cabal é qualquer hexágono cuja a circunferência é inacessível” (Borges, 1974, p.85).

Condição imponderável da disposição dos signos de uma gramática desconhecida, a *épistémé* aparece esboçada numa sintaxe de significados, na superposição dos entrecruzamentos de saberes e regimes de linguagem. O sistema de referências e a ordem dos livros constituem uma forma singular cuja organização dos móveis em cada um se articula de uma maneira arbitrária, independente de qualquer sentido. A multiplicidade do não-sentido delimita o quadro de referências da linguagem ou o espaço de produção do sentido; bem como o tempo que lhe traduz o movimento de configuração. A duração demarca a experiência: “a Biblioteca é ilimitada e periódica” (Borges, 1974, p.94).

Os regimes dos enunciados correspondem à condição necessária da existência do saber a razão suficiente da experiência do limite da linguagem ou o ultrapassamento do sujeito na constatação que, “não havia problema pessoal ou mundial cuja eloquente solução

não existisse nalgum hexágono... o universo usurpou bruscamente as dimensões ilimitadas da esperança” (Borges, 1974, p.89). Proposições incoerentes, *ex hipótesis*, perfiguram na Biblioteca sua possível justificação verbal, criptográfica ou alegórica. Numa nota de pé de página, num livro dentre os que investigam os livros nas suas galerias, encontra-se escrito em letras miúdas: “basta que um livro seja possível para que ele exista. Somente está excluído o impossível. Por exemplo: nenhum livro é ao mesmo tempo uma escada, ainda que, sem dúvida haja livros que discutem, neguem e demonstrem essa possibilidade e outros cuja estrutura corresponde a de uma escada” (Borges, 1974, p.92).

A Biblioteca materializa, através da linguagem, o paradoxo da noção de *épistémé* na delimitação de uma ordem descritiva do espaço e das diferentes formas de organização dos saberes. Ela reitera o objeto da observação que “todos os livros, por diversos que sejam, possuem elementos iguais” (Borges, 1974, p.88), não havendo dois livros idênticos nas suas galerias. Embora os volumes se repitam na desordem que lhe constitui há uma ordem na mesma, em qualquer direção que se atravesse.

A ordem dos saberes corresponde aquela dos enunciados na demarcação de um espaço-linguagem cuja estrutura consiste nas possibilidades das variáveis, porém não absoluta. A Biblioteca é total no conjunto das suas prateleiras que “registram todas as possíveis combinações dos vinte e tantos símbolos ortográficos”; ao que se acresce ainda a constatação de um “número, ainda que vastíssimo, não infinito” (Borges, 1974, p.88).

Combinações de símbolos e caracteres circunscrevem um universo múltiplo de signos e sentidos distribuídos por um vasto espectro que compreende as mais diferentes línguas, todas previstas pela Biblioteca. Assim, tal como no regime dos enunciados, o espaço-linguagem esboça a sua relação com a *épistémé* no quadro da formação dos saberes, uma vez que, “a Biblioteca inclui todas as estruturas verbais, todas as variantes que permite os vinte e cinco símbolos ortográficos, porém não um só disparate absoluto” (Borges, 1974, p.92). O universo das combinações possíveis na Biblioteca constitui uma experiência limite da linguagem do finito no infinito e do infinito finito na produção do sentido que lhe caracteriza. São elementos como o ponto, a vírgula, as vinte e duas letras do alfabeto, que lhe demarcam um conjunto de possibilidades quase infinita, frente a constatação de que “não há na vasta Biblioteca dois livros idênticos” (Borges, 1974, p.88) .

A possibilidade de “contemplar a variação das 23 cartas” (Borges, 1974, p.84) anunciada pela epígrafe, revela, de modo prévio, a condição da *épistémé* que se encontra na própria linguagem, na descrição do seu paradoxo: a condição de possibilidade do finito

infinito e do infinito finito, materializada pela Biblioteca no seu estatuto não-substantivo. Assim, numa pequena nota de pé de página, a geometria descritiva borgiana deixa em aberto a possibilidade da hipótese da finitude da Biblioteca ao assinalar: “Letizia Alvarez de Toledo salientou que a vasta Biblioteca é inútil, bastaria *um só volume*, de formato comum, impresso em corpo nove ou em corpo dez, composto de um número infinito de folhas, infinitamente delgadas...” (Borges, 1974, p.94).

A interpolação dos volumes do espaço e do tempo, situados nos planos da permanência e do devir, simétricos à condição da linguagem, conduz a passagem da Biblioteca para o Livro de Areia como aquela de uma para outra dimensão. A descrição do espaço, agora é aquela da dinâmica própria ao devir, passa-se da narrativa anônima do observador ao lugar do personagem no centro da ação. A Biblioteca e o que desde sempre está dado em todas as suas possibilidades esvaem-se no efêmero materializado no Livro de Areia como possibilidade incondicionada, porque “nem o livro nem a areia tem princípio ou fim” (Borges, 1984, p.117).

A incomensurabilidade do que lhe guarda as páginas traduz-se no estatuto arbitrário da conformação dos saberes, cujas potências substancializante e não-substantiva da linguagem, se encontram na experiência limite como um *apriori*: “sempre se interpunham várias folhas entre a portada e a mão. Era como se brotassem do livro”. Assevera-lhe o vendedor de Bíblias: “Não pode ser, mas é. O número de páginas deste livro é exatamente infinito. Nenhuma é a primeira; nenhuma, a última. Não sei por que estão numeradas desse modo arbitrário. Talvez para dar a entender que os termos de uma série infinita admitem qualquer número” (Borges, 1984, p.117).

A condição singular do Livro de Areia, de uma substantivação de natureza não-substantiva, revela, em paralelo, as condições de configuração dos saberes e das diferentes formações discursivas, no quadro de compreensão do espaço e do tempo infinitos. Algo como o jogo hipotético daquelas considerações irritantes de que “se o espaço é infinito, estamos em qualquer ponto do espaço. Se o tempo é infinito, estamos em qualquer ponto do tempo” (Borges, 1984, p.117). E assim, a *épistémé* esboça-se como um ponto, na ausência de um *more geométrico* da linguagem, a qual não carece estabelecer as seqüências necessárias de linhas, planos e volumes; permanecendo o espaço e o tempo infinitos em cada ponto, ou diferentes tempos e espaços numa mesma relação espaço-tempo.

O Livro de Areia possibilita a experiência limite da linguagem, cujo deslumbramento e terror anunciam-lhe a natureza exótica já na lombada: “*Haly Writ* e, abaixo, *Bombay*”. Suas

páginas se abrem o contato à dimensão não-substantivada do infinito em relação aos enunciados. Experimentação de um permanente devir, o desconhecido alerta para o seu portador o fugidio conteúdo daquela folha: “Olhe-a bem. Já não a verá nunca mais” (Borges, 1984, p.116).

A natureza do livro exerce uma fascinação que cabe ao paradoxo do finito infinito na ordem da linguagem, cuja busca de uma narrativa de origem o início da história do Livro de Areia ignora-lhe o próprio nome. Adquirido numa “casta mais baixa”, de alguém quem “as pessoas não podiam pisar a sombra sem contaminação”, alguém que “não sabia ler”, este último tendo trocado-o por uma Bíblia viu no Livro dos Livros “um amuleto”, contrapartida ao deslumbramento daquelas páginas do misterioso objeto que se revela ao incauto um “livro diabólico” (Borges, 1984, p.117). Aprisionador daquele que lhe domina os signos, o qual é incapaz de lhe perpetrar um sentido. Assim, o narrador relata a sua sina: “O verão declinava e compreendi que o livro era monstruoso. De nada me serviu considerar que não menos monstruoso eu era, que o percebia com os olhos e o apalpava com dez dedos com unhas. Senti que era um objeto de pesadelo, uma coisa obscena que infamava e corrompia a realidade” (Borges, 1984, p.119).

A experiência da linguagem conduz ao paradoxo que expressa a sua realidade no estatuto último da ficção. Tesouro inestimável, o Livro de Areia se transforma numa ampulheta por onde escorre o tempo, escondido “atrás de uns volumes desemparelhados de *As mil e uma Noites*”, incapturável no seu enredo, oculto pelo título mais belo de toda a literatura. Infinito no modo de ser finito oculto entre a ordem desemparelhada dos volumes na estante, o Livro de Areia revela o paradoxo insuperável do fluxo de um devir permanente, tal como assinala Foucault: “cada relato, mesmo se contado por um terço, foi feito – ficticiamente – por aquele quem viveu a história; a cada fábula sua voz; a cada voz uma fábula nova; toda a “ficção” consiste no movimento pelo qual um personagem se desvencilha da fábula a qual pertence e torna-se narrador da fábula seguinte” (Foucault, 1994, p.507).

Assim, o encantamento próprio a natureza da linguagem se faz semelhante à condição de Sherazade para não deixar de existir. Cativa, ela mantém cativo seu carcereiro num enredo infundável, atando as mãos do carrasco, noite após noite, prolongando-lhe os dias: “falava-se, narrava-se até de manhãzinha, para afastar a morte, para adiar este desenlace que deveria calar o narrador [...] a narração de Sherazade é o inverso obstinado da morte, é o esforço de todas as noites para conseguir manter a morte fora do ciclo da existência” (Foucault, 1994, p.793).

Paralelo ao Livro de Areia que se faz perder numa Biblioteca de milhares de volumes, lançado a uma prateleira úmida “no sótão onde estão os periódicos e os mapas” (Borges, 1984, p.119); lugar onde só um bibliotecário aposentado saberia escondê-lo; o perigo da linguagem não dizer o real permanece ao tentar afastar-lhe a impossibilidade da sua própria possibilidade em dizer algo acerca do real. Arbitrária, a dupla ordem que lhe pertence superpõe o seu regime dos enunciados ao paradoxo da sua dupla natureza – finita e infinita – condição e estatuto desta como ficção. Assinala algo próximo Foucault: “A obra da linguagem é o corpo mesmo da linguagem que a morte atravessa para lhe abrir este espaço infinito onde se repercutem os duplos” (Foucault, 1994, p.254). Assim, a impossibilidade da linguagem dizer qualquer coisa sobre o real que não seja ficção constitui nos contos de Borges um enigma em torno do duplo caráter da linguagem no qual a Biblioteca e o Livro de Areia são duas partes complementares como o finito e o infinito, a permanência e o devir que o torna possível na sua impossibilidade.

Por fim, resta ao riso de Foucault e a hipótese silenciosa deste ensaio sobre o seu motivo, o vislumbre das dimensões da linguagem materializadas na Biblioteca e no Livro de Areia. O esboço da *épistémé* que se traduz na experiência da linguagem e se faz organizar a partir da condição do seu próprio paradoxo. Isto é, um saber que se quer sobre a realidade construído na forma de ficção.

REFERÊNCIAS

BORGES, J.L. *O Livro de Areia*. Trad. Ligia Morrone Averbuck. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1984.

BORGES, J.L. A Biblioteca de Babel. In: BORGES, J.L. *Ficções*. Trad. Carlos Nejar. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

FOUCAULT, M. “Foucault passe-frontières de la philosophie”. *Le Monde*, 6 sept. 1986.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits: 1954 – 1988*. Paris: Gallimard, 1994.

BORGES E A POLÍTICA DA EXPRESSÃO A TRANSVALORAÇÃO DO PASSADO NACIONAL

Eduardo Pellejero*

Em 1991, Gilles Deleuze e Félix Guattari assinalavam que as obras de Kafka (para a Europa Central), assim como as de Melville (para a América do Norte), davam conta de uma potência expressiva incomensurável: a literatura como enunciação colectiva de um povo menor, que só encontra a sua expressão –e mediatamente a sua existência– *no e através* do escritor⁷.

Digamos, para generalizar, que a ideia de que é possível produzir novas formas de subjectividade (individuais e colectivas), através de um uso inteligente da expressão, tem sido recorrente na literatura moderna e contemporânea, e tem suscitado os seus conceitos tanto na crítica como na filosofia.

Sem ir muito longe, Lelia Madrid e Doris Sommer, cada uma à sua maneira, procuraram reconstruir a história da literatura latino-americana deste ponto de vista. Em ambos os casos, ora para por a descoberto a relação que existe entre a política e a ficção na história do nascimento de uma nação⁸, ora para –dado isto– deslocar a atenção sobre as tentativas de desconstruir estas ficções hegemónicas, é comum a convicção de que insiste na expressão uma força política latente.

Quero dizer, a expressão devém política, para além da legislação do público, o policiamento do comum e a administração do Estado, cada vez que intervêm na consolidação ou na problematização dos sujeitos de um dispositivo qualquer de poder. E, pelo menos, em dois sentidos diferentes: por um lado, com efeito, temos escritores alentados a preencher os vazios de uma história que contribui para legitimar o nascimento de uma nação e impulsionar essa história no sentido de um futuro ideal⁹, ao mesmo tempo que, por outro lado,

* Universidade de Lisboa, Lisboa – Portugal, epellejero@hotmail.com.

⁷ Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Editions de Minuit, 1993, p. 14; e Deleuze-Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, pp. 103-104.

⁸ Doris Sommer, *Ficciones fundacionales*, versão castelhana de José Leandro Urbina e Ángela Pérez, FCE, Bogotá, 2004; p. 22.

⁹ Cf. Sommer, *op. cit.*, p. 24 e ss.: “En 1847, el futuro historiador y presidente de Argentina, general Bartolomé Mitre, publicó un manifiesto con el que pretendía suscitar la producción de novelas que sirvieran de cimiento a la nación. (...) Dentro del espíritu idealista de la reforma ilustrada que consideraba que una legislación racional inspiraría conductas racionales, Mitre estaba convencido de que las novelas de calidad promoverían el desarrollo de América Latina. Las novelas enseñarían a la población sobre su historia, sus costumbres apenas formuladas,

encontramos escritores que procuram reintroduzir a contingência no passado, propiciando a resistência ou a abertura de novos espaços de possível¹⁰.

Neste sentido, por exemplo, Robert Burgoyne tem mostrado como as ficções, que jogam um papel central na construção de uma identidade nacional por parte do cinema norte-americano, enquanto imagens de consenso social, encontram nos anos oitenta e noventa uma oposição inesperada em filmes que pretendem reformular, através de um trabalho de fabulação alternativo, essas ficções dominantes, oferecendo «identidades alternativas» –como dizia Foucault– ou propiciando a adoção –para usar o vocabulário de Nietzsche– de uma «segunda natureza» por parte da gente (uma natureza política, social, étnica)¹¹.

Porque a política depende da história, mas o problema da história é que não há história, mas sempre varias histórias, uma infinidade de histórias. O problema do povo é que não há povo, mas sempre vários povos, uma infinidade de povos, que é necessário unir ou, pelo contrário, salvaguardar na sua diversidade, através do agenciamento singular de uma memória comum, que só a arte pode convocar¹².

así como sobre ideas y sentimientos modificados por sucesos políticos y sociales que aún no habían sido celebrados. (...) Cuando el oficio de escribir –como acto de crear América- parecía más urgente, la autoridad suprema se limitó en favor de los autores locales, quienes no se atormentaban ante la idea de escribir fabricaciones compensatorias para llenar un mundo plagado de vacíos. (...) Las guerras civiles resonaron durante toda una generación y, en el ínterin, los periódicos publicaban por entregas tanto novelas europeas como americanas. Los romances locales no sólo entretuvieron al público lector con remiendos de una historia nacional llena de agujeros, sino que desarrollaron una fórmula narrativa para resolver conflictos que se venían arrastrando por años, constituyéndose en un género postépico conciliador que afianzó a los sobrevivientes de las encarnizadas luchas, postulando a los antiguos enemigos como futuros aliados. En los Estados Unidos, el país y la novela prácticamente nacieron de la mano; lo mismo ocurrió en las naciones del sur, siempre y cuando consideremos que fue la consolidación, más que la emancipación, el momento culminante de este parto”.

¹⁰ Problema estritamente político que Paul Virilio, em *A insegurança do território*, colocava nos seguintes termos: “«Habitar como poeta ou como assassino?». Assassino é aquele que bombardeia o povo existente com populações molares que não cessam de fechar de novo todos os agenciamentos, de precipitá-los num buraco negro cada vez mais amplo e profundo. Poeta, pelo contrário, é aquele que lança populações moleculares na esperança de que semeiem ou mesmo engendrem o povo futuro, passem para um povo futuro, abram um cosmos” (Deleuze-Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980; pp. 426-427).

¹¹ Burgoyne distingue, neste sentido, dois modos cinematográficos de explorar ou reinventar o passado comum na procura de novas formas de agenciamento da multidão. Por um lado, temos uma reconstrução do passado que se opera «de baixo», enfatizando as experiências minoritárias de segregação e exploração como aspectos centrais do passado americano. E, por outro, temos uma aproximação «transversal» à história, que contra a ideia de uma comunidade de iguais, destaca as relações antagonistas (especialmente raciais) que constituem o tecido social. Exemplos do primeiro tipo seriam *Born on the Fourth of July*, *JFK*, *Jefferson in Paris* e *Forrest Gump*. Exemplos do segundo, *Thunderheart*, *Malcom X* e *Glory*. Em todos, de qualquer modo, a mitologia da identidade nacional norte-americana aparece atravessada por uma dupla contradição: “não só o ideal de uma camaradagem profunda e horizontal é obscurecido pelo facto da dominação e da hierarquia racial, mas o mito da nação é também contradito por uma espécie de sistema lateral de castas, no qual a identidade é construída segundo relações de oposição” (Burgoyne, Robert, *Film nation: Hollywood look at U.S. history*, London, University of Minnesota Press, 1997; p. 3)

¹² Deleuze, *Cinéma-2: L'Image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985; p. 286.

Ainda quando programaticamente sempre se tenha colocado nos antípodas do compromisso literário, Borges apontou alguma vez na arte uma «função política compensatória» deste tipo. Recordarei, para começar, os seguintes versos, que datam de 1958:

O tango cria um turvo
Passado irreal que de algum modo é certo¹³.

Estes versos retomam, no essencial, o comentário que Borges fazia de um diálogo de Oscar Wilde, onde afirmava que “a música revela-nos um passado pessoal que até esse momento ignorávamos e nos move a lamentar desventuras que não nos aconteceram e culpas que não cometemos”¹⁴.

Mas na música, e mais tarde na literatura, e mesmo no cinema, Borges iria ver mais; ia ver, como muitos dos seus contemporâneos e como quase todos os seus epígonos, a possibilidade efectiva de redefinir a identidade nacional (ética, cultural e política) através de uma reconstrução criativa do passado pela expressão.

Seja ainda o caso do tango, que é abordado mais explicitamente em *Evaristo Carriego*. Borges afirma então que o tango tem por objecto a fabulação de uma certa memória combativa:

Talvez a missão do tango seja essa: dar aos argentinos a certeza de terem sido valentes, de terem cumprido já com as exigências da coragem e da honra.¹⁵

Memória alternativa, em todo o caso, se tivermos em conta que a independência da América, ao menos na medida em que constituiu uma empresa argentina, não menos que a conquista do deserto, já supunha um passado militar copioso e, logo, uma experiência singular desses valores.

A posição de Borges é mais complexa do que pode parecer num princípio (dada a marginalidade dos textos em questão e a suposta puerilidade dos seus objectos). Comporta, para começar, uma concepção da literatura que, para além dos seus problemas formais,

¹³ Borges, «El tango», em Borges, *Obras Completas*, 4 vols., Barcelona, Emecé Editores, 1989; tomo II, p. 266.

¹⁴ Borges, *Evaristo Carriego*, em *Obras Completas*, tomo I, pp. 162-163. Cf. Borges, «Sobre Oscar Wilde», em *Obras Completas*, tomo II, p. 70, onde Borges volta sobre essa mesma referência, desta vez denunciando a fonte: “el dictamen de que la música nos revela un pasado desconocido y acaso real (*The critic as artist*)”.

¹⁵ Borges, *Evaristo Carriego*, em *Obras Completas*, tomo I, pp. 162-163.

reconhece um objecto político imediato na produção de ficções alternativas às ficções hegemónicas (tanto no domínio da cultura como no do social).

A Argentina, do mesmo modo que a América, é um lugar literário e ficcional. Logo, a arte não pode ocupar senão um espaço duplamente ficcional: um espaço dividido entre as ficções coloniais hegemónicas (que coincidem com a sua primeira fundação), as ficções nacionalistas modernas (que dobram especularmente a gesta da independência), e as ficções dos escritores que, em maior ou menor medida, procuram pôr em questão essas ficções dominantes, reformulando a tradição e relançando continuamente a fábula da sua fundação (apelando a esse «passado desconhecido e acaso real» de que falava Wilde e do qual Borges faz eco).

É neste sentido que podemos ler, por exemplo, «Fundación mítica de Buenos Aires», poema que Borges escreve em 1929, e no qual, contra a versão da história consagrada, propõe-nos variações que a colocam em questão:

Pensando bem a coisa, suporemos que o rio
era azulado então como oriundo do céu
com a sua estrelinha vermelha para assinalar o sítio
no qual fez jejum Juan Díaz e os índios comeram.¹⁶

Ou que abrem, inclusive, o espaço para uma memória alternativa:

Fixaram uns ranchos trémulos na costa
dormiram estranhados. Dizem que no Riachuelo,
mas são embelecocos forjados na Boca.
Foi um quarteirão inteiro e no meu bairro: em Palermo.

(...) A tarde tinha-se afundado em ontens,
os homens partilharam um passado ilusório¹⁷

É, também, o sentido que devemos dar ao critério que rege a «História do tango», e em geral todos os textos que compõem Evaristo Carriego, onde a questão não é “como foi aquele Palermo, mas como teria sido bonito que fosse”¹⁸.

Quero dizer, Borges reconhece nesta forma activa da memória, que de certo modo enriquece e aumenta o passado, uma das potências próprias da literatura¹⁹. A saber: para fugir

¹⁶ Borges, «Fundación mitológica de Buenos Aires», em *Obras Completas*, tomo I, p. 81.

¹⁷ Borges, «Fundación mítica de Buenos Aires», em *Obras Completas*, tomo I, p. 81. Cf. «Prólogo» (1969): “Esta composición, por lo demás, es fundamentalmente falsa. Edimburgo o York o Santiago de Compostela pueden mentir eternidad; no así Buenos Aires, que hemos visto brotar de un modo esporádico, entre los huecos y los callejones de tierra”.

¹⁸ Cf. Borges, «Prólogo» [a *Evaristo Carriego*], em *Obras Completas*, tomo I, p. 101.

das ratoeiras literárias e políticas nas quais nos vemos fechados, a literatura é capaz de nos ajudar na paciente e infinita tarefa de nos reinventar a nós próprios enquanto sujeitos individuais e colectivos²⁰ (tema que Borges abordara em «O escritor argentino e a tradição» e que Juan José Saer –num curioso paralelo com a literatura de Gombrowicz– resgatará sob o lema da «perspectiva exterior»²¹).

Voltando ao caso do tango. Se Borges prefere o tango, como fábula de um Palermo que poderia ter sido, e que seria de vital importância que fosse, é porque o passado militar cunhado nas histórias oficiais não funda uma conexão produtiva com a gente, isto é, não constitui uma memória comum onde os homens se reconheçam para a organização ou a estilização da vida, porque:

o argentino, na hora de se pensar valente, não se identifica com ele (apesar da preferência que nas escolas se dá ao estudo da história), mas com as vastas figuras genéricas do *Gaucha* e do *Compadre*.²²

Do *gaucha* e do *compadre*, aclaremos, tal como estes aparecem depois da sua reformulação pela música popular e a literatura *gauchesca*, enquanto contrapontos às ficções hegemónicas do Estado e do poder em geral. Borges escreve:

O argentino encontraria o seu símbolo no *gaucha* e não no militar porque o valor cifrado naquele pelas tradições orais não está ao serviço de uma causa e é puro. O *gaucha* e o *compadre* são imaginados como rebeldes; o argentino, ao contrário dos americanos do norte e de quase todos os europeus, não se identifica com o Estado. Isto não se pode atribuir ao facto geral de que o Estado é uma inconcebível abstracção; o certo é que o argentino é um indivíduo, não um cidadão. Aforismos como o de Hegel: «O Estado é a realidade da ideia moral» parecem-lhe piadas sinistras.²³

¹⁹ Cf. Borges, «Thomas de Quincey. Los últimos días de Emmanuel Kant y otros escritos», Biblioteca personal, Hyspamérica, Buenos Aires, 1987: “De la suma de páginas que componen el libro de *Las mil y una noches*, De Quincey, al cabo de los años, rememoraba aquella en que el mago, inclinado el oído sobre la tierra, oye el innumerable rumor de los pasos que la recorren y sabe de quién son los de la única persona, un niño en la China, predestinada a descubrir la lámpara maravillosa. En vano busqué ese episodio en las versiones de Galland, de Lane y de Burton; comprobé que se trataba de un involuntario don de De Quincey, cuya activa memoria enriquecía y aumentaba el pasado”.

²⁰ Roberto González Echeverría, *Alejo Carpentier: The pilgrim at Home*, p. 28 (citado em Lelia Madrid, *La fundación mitológica de América Latina*, Madrid, Espiral Hispano Americana, 1989; p. 11).

²¹ Cf. Juan José Saer, *El concepto de ficción*, Buenos Aires, Seix Barral, 2004; pp. 17-29. Cf. Borges, «El escritor argentino y la tradición» em *Obras Completas*, tomo I, pp. 267-274.

²² Borges, *Evaristo Carriego*, em *Obras Completas*, tomo I, pp. 162-163.

²³ Borges, *Evaristo Carriego*, em *Obras Completas*, tomo I, pp. 162-163.

Colaborando na postulação da realidade destas «figuras genéricas do *gaucho* e do compadre» enquanto ficções alternativas, em todo o caso, Borges vem somar-se à empresa deicida que Vargas Llosa atribui ao escritor na sua análise da obra de Gabriel García Márquez. Só que o Deus morto por Borges não é o demiurgo platónico nem a palavra feita carne dos livros sagrados, mas o espírito absoluto hegeliano que se realiza no mundo sob a forma do Estado moderno. Neste sentido, talvez fosse mais correcto inscrevê-lo na linha dos deicidas nietzscheanos.

Borges, com efeito, não cria do nada estes tipos existenciais, mas resgata-os de uma tradição que tende a fixá-los para a reprodução de certos ideais nacionalistas, para tratar, por sua vez, de dar-lhes uma segunda natureza. Ao contrário de Lugones, de Rojas ou de Estrada, que tendem a reterritorializar os argentinos, a partir destas figuras, em arquétipos míticos que remetem para uma origem esquecida, Borges –como Zarathustra– não conhece mais terra que a dos seus filhos (uma terra sempre por descobrir, ou, melhor, por inventar²⁴). Terra que não implica uma territorialização sobre o futuro sem ser, ao mesmo tempo, uma desterritorialização do passado.

Falamos, não da revisitação de um passado monumental (oficial ou revisionista), que procuraria o reconhecimento ou a iluminação do leitor (alienação ou tomada de consciência), mas de uma reconstituição útil da memória, capaz de pôr em questão as representações existentes e abrir o leque das possibilidades futuras. Como diria Foucault, a literatura “pensa [assim] a sua própria história (passado), mas para libertar-se do que pensa (presente), e poder finalmente pensar «de outra maneira» (futuro)”²⁵.

Tem-se tornado habitual a afirmação de que a obra de Borges aposta sistematicamente na inversão de perspectivas instituídas e na destituição de vectores temporais, mas é necessário lembrar as consequências que estes procedimentos têm ou podem chegar a ter a nível dos dispositivos que os constituem como sujeitos éticos, culturais e políticos. Para Nietzsche, ao fim e ao cabo, uma política expressiva deste tipo podia significar, através da transfiguração do passado, o caminho para um homem e um povo futuros²⁶.

²⁴ Nietzsche, «Del país de la educación», *Así hablaba Zarathustra*: “já só amo a terra dos meus filhos, a terra ainda não descoberta no mar mais longínquo; é por ela que mando as minhas velas a procurar e voltar a procurar. É nos meus filhos que quero remediar o facto de ser filho dos meus pais: e compensar todo o futuro... por este presente!”.

²⁵ Deleuze, *Foucault*, versão castelhana de José Vasquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1987; pp. 149-155.

²⁶ “Wagner será para este povo [por vir] (...) não o vidente que perscruta o futuro, como quiçá temos a impressão, mas o intérprete que transfigura um passado” (Nietzsche, *Considérations Inactuelles, I et II*, versão francesa de Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 1990; IV - § 11).

Isto é, a destruição do conceito de verdade histórica por uma instrumentalização da potência do falso, poderia propiciar a oposição de ficções alternativas às ficções dominantes, como agenciamentos colectivos de enunciação que apelam à constituição de um povo que aparece como ausente.

O que aqui está em jogo é uma erosão dos limites entre o factual e o ficcional, que desloca o critério da objectividade escolar (como parte de um aparelho de Estado) ao da criação do novo (enquanto propriedade de um povo que falta). E este último é o mais importante. Porque estes procedimentos literários são controversos, não pela sua mistura de ficção e história, mas pelo uso que fazem da ficção para desafiar os pontos de vista consagrados pela história (política ou literária)²⁷.

Trata-se de uma conjugação muito especial do estético e do político, que pode chegar a tornar indecível uma situação sem saída, bifurcar o tempo, ou mesmo diferenciar uma nova sensibilidade, através de um reordenamento do real (actual) e uma reformulação do passado (virtual), contra a postulação de uma representação ideal como reguladora de um estado de facto (utopia).

Neste sentido, e acredito que isto talvez não desgostasse a Borges, podemos ver na ficção um sucedâneo da “função do trabalho do sonho e, por extensão, dos momentos de reordenação selectiva que marcam as descontinuidades históricas”²⁸.

Do mesmo modo que Nietzsche, Borges compreende que quando a história falha na empresa de fazer da cultura uma força vital, cabe à arte pôr em jogo o passado, mesmo quando para isto tenha que dismantelar antigas estruturas de sentido.

Sabemos que Borges era um exímio artista da transvaloração. Penso, para mencionar apenas alguns exemplos, em «A esfera de Pascal», em «Kafka e os seus precursores», em «Pierre Menard, autor do Quixote». Mas penso também, para voltar onde começámos, na transvaloração da poesia *orillera*, do tango, e da história argentina, que seguramente conhece o seu ponto de máxima exposição na redefinição borgeana do *Martín Fierro* como livro nacional²⁹. Quero dizer, o *Martín Fierro* já tinha sido consagrado por Lugones como epopeia nacionalista de um povo mítico³⁰, mas Borges vai reinscrever o poema numa genealogia diferente, para lhe dar um outro uso, outro sentido, outra essência (outra vida, se preferem)³¹.

²⁷ Burgoyne, *Film nation*, p. 5.

²⁸ Lambert, *The non-philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum Books, New York, 2002; pp. 137-138.

²⁹ Cf. Borges, «José Hernandez. Martín Fierro», Editorial Sur, Buenos Aires, 1962: “En el autor de *Martín Fierro* se ha repetido, *mutatis mutandis*, la paradoja de Cervantes y de Shakespeare; la del hombre inadvertido y común que deja una obra que las generaciones venideras no querrán olvidar”.

³⁰ Cf. Borges, «La poesía gauchesca», em *Obras Completas*, tomo I, p. 188: “...si atendemos al propósito

Borges reconhece que para além da sua hipotética intenção original, o livro de Hernández tem sido sucessivamente transvalorado –e neste mesmo sentido traído, mas também enriquecido– pela crítica³². Logo, quando ataca as interpretações ou os usos instituídos do livro, não é para defender um eventual retorno ao texto, mas para –contra a sua canonização³³– propor uma leitura diferente. Exemplo:

O *Martín Fierro* (apesar do projecto de canonização de Lugones) é menos a epopeia das nossas origens – em 1872!– do que a autobiografia de um *cuchillero*, falseada por bravatas e por queixumes que quase profetizam o tango.³⁴

Borges não ignora o que está em jogo nesta reapropriação:

É como se cada país pensasse que tem que ser representado por alguém diferente, por alguém que pode ser uma espécie de remédio, uma espécie de droga, uma espécie de contraveneno dos seus defeitos. Poderíamos ter escolhido o *Facundo* de Sarmiento, que é o nosso livro, mas não; nós, com a nossa história militar, nossa história de espada, escolhemos como livro a crónica de um desertor, escolhemos o *Martín Fierro*, que mesmo merecendo ser escolhido como livro, como pensar que a nossa história esteja

nacionalista de Lugones, que era exaltar el *Martín Fierro*”. Cf. Borges, «Versos de Carriego», em *Obras Completas*, tomo IV, p. 42: “Martín Fierro no había sido canonizado aún por Lugones”.

³¹ Cf. Borges, «La poesía gauchesca», em *Obras Completas*, tomo I, p. 193: “Tres profusiones ha tenido el error con nuestro *Martín Fierro*: una, las admiraciones que condescienden; otra, los elogios groseros, ilimitados; otra, la digresión histórica o filológica”. Cf. Borges, «El matrero», em *Obras Completas*, tomo IV, p. 105: “El culto de la obra de Hernández, iniciado por *El payador* (1916) de Lugones y abultado luego por Rojas, nos ha inducido a la singular confusión de los conceptos de matrero y de gaucho. Si el matrero hubiera sido un tipo frecuente, nadie seguiría recordando, al cabo de los años, el apodo o el nombre de unos pocos: Moreira, Hormiga Negra, Calandria, el Tigre del Quequén. Hay distraídos que repiten que el *Martín Fierro* es la cifra de nuestra complejísima historia. Aceptemos, durante unos renglones, que todos los gauchos fueron soldados; aceptemos también, con pareja extravagancia o docilidad, que todos ellos, como el protagonista de la epopeya, fueron desertores, prófugos y matreros y finalmente se pasaron a los salvajes. En tal caso, no hubiera habido conquista del desierto; las lanzas de Pincén o de Coliqueo habrían assolado nuestras ciudades y, entre otras cosas, a José Hernández le hubieran faltado tipógrafos. También careceríamos de escultores para monumentos al gaucho”.

³² Cf. Borges «El libro», em *Borges Oral*, Buenos Aires, Alianza, 1980; p. 26: “He hablado en contra de la crítica y voy a desdecirme (pero qué importa desdecirme). (...) Igual sucede con Lugones y Martínez Estrada, el *Martín Fierro* no es el mismo. Los lectores han ido enriqueciendo el libro. (...) Así nació aquel libro que ni los contemporáneos ni Hernández penetraron del todo y que sería enriquecido, después, por las vigiliias de Lugones y de Ezequiel Martínez Estrada.”

³³ Borges deplorava a canonização do *Martín Fierro*, exactamente como deplorava a de *Dom Quixote*, por exemplo, no «Pierre Menard», isto é, a sua redução a símbolo pátrio ou curiosidade gramatical, mas também a sua fixação numa história bem centrada: “el *Martín Fierro* no tolera otro precursor que Lussich ni otro continuador que Gutiérrez. Nos propone un orbe limitadísimo, el orbe rudimental de los gauchos. Sus glosadores son apenas (lo temo) una especie más pobre de cervantistas: devotos de refranes, de coplas, de barbarismos ínfimos, de mediocres enigmas topográficos” (Borges «El libro», em *Borges Oral*, Buenos Aires, Alianza, 1980; p. 26). Contra esta esclerotização do objecto literário, Borges procura reinscrever o livro numa nova corrente de vida. Procura restituir-lhe a sua vitalidade, o que o torna importante para a vida dos homens, da cultura, do povo; procura aquilo que fez com que, em seu momento, o *Martín Fierro* chegasse a impor-se sobre outros livros possíveis, mas procura-o onde não está e acaba por situá-lo onde não se encontra.

³⁴ Borges, «Sobre The purple land», em *Obras Completas*, tomo II, p. 111.

representada por um desertor da conquista do deserto? Contudo, é assim; como se cada país sentisse esta necessidade.³⁵

Agora, como qualquer bom deícida, Borges joga connosco, porque a escolha da qual fala não recai na gente, mesmo se o livro foi apreciado no seu momento, nem recai noutros escritores que, mesmo coincidindo na escolha do *Martín Fierro* como livro nacional, aduzem critérios diferentes³⁶, mas na ficção-crítica pela qual ele próprio (Borges) propõe certos vectores singulares para o agenciamento de novas subjectividades; neste caso, «a ética do poema» e os seus valores associados (marginalidade, audácia, amoralidade, alegria, individualismo, coragem, estoicismo)³⁷.

³⁵ «El libro», em *Obras Completas*, tomo IV, p. 169. Cf. Borges, «El Matrero», em *Obras Completas*, tomo IV, p. 105: “Una curiosa convención ha resuelto que cada uno de los países en que la historia y sus azares han dividido fugazmente la esfera tenga su libro clásico. Inglaterra ha elegido a Shakespeare, el menos inglés de los escritores ingleses; Alemania, tal vez para contrarrestar sus propios defectos, a Goethe, que tenía en poco a su admirable instrumento, el idioma alemán; Italia, irrefutablemente, al alígero Dante, para repetir el melcólico *calembour* de Baltasar Gracián; Portugal, a Camoens; España, apoteosis que hubiera suscitado el docto escándalo de Quevedo y de Lope, al ingenioso lego Cervantes; Noruega, a Ibsen; Suecia, creo, se ha resignado a Strindberg. En Francia, donde las tradiciones son tantas, Voltaire no es menos clásico que Ronsard, ni Hugo que la *Chanson de Roland*; Whitman, en los Estados Unidos, no desplaza a Melville ni a Emerson. En lo que se refiere a nosotros, pienso que nuestra historia sería otra, y sería mejor, si hubiéramos elegido, a partir de este siglo, el *Facundo* y no el *Martín Fierro*”.

³⁶ Cf. Borges, «José Hernández. *Martín Fierro*», em *Obras Completas*, tomo IV, p. 90: “Después del *Facundo* de Sarmiento o con el *Facundo*, el *Martín Fierro* es la obra capital de la literatura argentina. Su valor humano y estético (tal vez ambo epítetos son fundamentalmente iguales) es innegable. Así lo han declarado, de éste y del otro lado del mar, muchos autorizados críticos y, lo que sin duda es más importante, muchas generaciones de lectores (...) En su pieza de hotel, el hombre solitario escribía y un hecho singular ocurrió; *Fierro*, que al principio no era otra cosa que un sonido apto para la rima, se impuso a José Hernández. Se convirtió en el hombre más vívido que nuestra literatura ha soñado, en un hombre tan vívido y tan complejo que ha sufrido interpretaciones contrarias. Para Oyuela un forajido, un Moreira con menos muertes; para Lugones y para Ricardo Rojas, un héroe”.

³⁷ Borges, certamente, procura confrontar a afirmação de uma ética nacionalista (saudosista e purista), como a que se segue da leitura de Lugones, mas enfrenta o seu inimigo sobre o terreno proposto, e procura menos uma negação de toda a ética, que um deslocamento da mesma; cf. Borges, «La poesía gauchesca», em *Obras Completas*, tomo I, p. 180: “Ya veremos después que de todos los héroes de esa poesía, *Fierro* es el más individual, el que menos responde a una tradición. El arte, siempre, opta por lo individual, lo concreto; el arte no es platónico (...) La verdadera ética del criollo está en el relato: la que presume que la sangre vertida no es demasiado memorable, y que a los hombres les ocurre matar” (cf. Cristina Piña, «Borges y la reivindicación del margen: Buenos Aires como arrabal de Occidente», VII Jornadas «Borges y los otros», Buenos Aires, 21 de Agosto de 2007, sem publicar). Borges acreditava sinceramente que o povo preferia intimamente essa versão da sua história? Ou simplesmente aspirava a que, através da sua oposição às histórias oficiais, pudesse dar lugar ao surgimento de um povo capaz de se unir em torno desta ideia da coragem e de honra? Como vemos, chegados a este ponto, torna-se difícil estabelecer os limites daquilo que consideramos um agenciamento colectivo de expressão. O que manifesta, com efeito, a existência de uma necessidade comum por detrás de um agenciamento de expressão colectiva? Em que se diferencia, em todo o caso, dos eventuais agenciamentos expressivos de controlo do tipo propaganda? Não me parece, certamente, que possamos estabelecer um critério formal. Porque quando o povo, a necessidade de uma expressão só se pode mostrar *a posteriori*, quando é abraçada por gente que se encontrava até então em condições de minoridade. A expressão tem sempre preeminência, e se o povo e o artista se encontram na criação de uma ficção comum, não é certamente porque trabalhem em colaboração, senão porque, enquanto que um põe a expressão, o outro põe o corpo. Claro que o corpo implica sempre uma certa expressão, ainda que virtual, que impõe resistência ao acto expressivo (não é possível fabular qualquer coisa); e claro que a expressão comporta o seu corpo subtil, que exerce à sua maneira uma força, uma coacção mais ou menos importante sobre a comunidade que convoca (não é possível fabular sem certa perspectiva). Mas, apesar

Fascinação de Borges por esse momento crucial no qual Cruz –sargento da polícia rural, comissionado para deter o *gaucho* rebelde–, ao ver a desesperada resistência de Fierro, grita que não consentirá o delito de que se mate um valente e passa a pelear contra os seus soldados, junto ao desertor³⁸. Cito Borges:

É natural e acaso inevitável que a imaginação escolha o matreiro e não os *gauchos* da partida policial que andavam à sua procura. Atrai-nos o rebelde, o indivíduo, mesmo inculto ou criminoso, que se opõe ao Estado; Groussac assinalou esta atracção em diversas latitudes e épocas.³⁹

Borges lamentava que Hollywood propusesse repetidamente o caso do traidor e do herói do modo contrário: “o caso de um homem (geralmente um jornalista) que procura a amizade de um criminoso para entregá-lo a polícia”⁴⁰. Chegou mesmo a tentar a sorte de levar a sua própria versão ao cinema (falo de *Los orilleros*, esse roteiro que Borges escreve em colaboração com Bioy Casares, entre 1951 e 1957⁴¹).

A releitura do *Martín Fierro*, como a vindicação do tango *orillero* ou a poesia de Carriego, implicam, neste sentido, uma aposta política genérica, que cifra –na transmutação inteligente do passado pela expressão– a constituição de novas possibilidades de pensamento e de vida, isto é, novos modos de agenciar as multiplicidades que somos, novos hábitos de dizer eu e nós⁴²:

de se retro-alimentar, a função fabuladora implica para Deleuze, e necessariamente, uma certa polaridade da perspectiva da mudança possível: a primazia efectiva da expressão.

³⁸ Cf. Borges, «Biografía de Tadeo Isidoro Cruz (1829-1874), em *El Aleph*, Buenos Aires, Emecé, 1993.

³⁹ Borges, «El matrero», em *Obras Completas*, tomo IV, p. 106. Cf. Borges, «Los laberintos policiales y Chesterton», em *Revista Sur*, Nº 10, Buenos Aires, Julio de 1935, pp. 92-94: “Martín Fierro, santo desertor del ejército, y el aparcerero Cruz, santo desertor de la policía, profesarían un asombro no exento de malas palabras y de sonrisas ante la doctrina británica (y norteamericana) de que la razón está con la ley, infaliblemente: pero tampoco se avendrían a imaginar que su desmedrado destino de cuchilleros era interesante o deseable. Matar, para el criollo, era *desgraciarse*. Era un percance de hombre, que en sí no daba ni quitaba virtud”.

⁴⁰ Cf. Borges-Bioy Casares, «Prólogo» [a *Los orilleros e El paraíso de los creyentes*], em J.L.Borges, *Obras completas en colaboración*, Madrid, Emecé, 1997; pp. 1999-200.

⁴¹ Uma nota: Num pós-data de 1974, Borges viria a criticar justamente alguns destes rasgos do *Martín Fierro* que ele próprio exaltara, atribuindo a culpa a Lugones: “El *Martín Fierro* es un libro muy bien escrito y muy mal leído. Hernández lo escribió para mostrar que el Ministerio de la Guerra –uso la nomenclatura de la época– hacía del gaucho un desertor y un traidor; Lugones exaltó ese desventurado a paladín y lo propuso como arquetipo. Ahora padecemos las consecuencias” (Borges, «José Hernández. Martín Fierro», em *Obras Completas*, tomo IV, p. 93).

⁴² Cf. Rajchman, *As ligações de Deleuze*, vers. portuguesa de Jorge P. Pires, Lisboa, Temas e Debates, 2002; p. 106: “Na obra moderna encontramos, portanto, o problema de «fazer uma multiplicidade» –a tentativa de criar espaços a-centrados anteriores às identidades personalizadas e às identificações, inventado assim novos «hábitos de dizer eu e nós» que já não se referem à identificação ou à representação”.

A história universal é a memória das ulteriores gerações e esta, segundo se sabe, não exclui a invenção e o erro, que é talvez uma das formas da invenção. O ginete acossado que se oculta como por arte mágica, na mera variedade da pampa ou nos emaranhados labirintos do monte ou da *cuchilla*, é uma figura patética e valente da qual de algum modo precisamos. (...) Menos que indivíduos, a história dos tempos que foram é feita de arquétipos; para os argentinos, um de tais arquétipos é o matreiro. Hoyo e Moreira podem ter capitaneado bandos de foragidos e ter manejado o trabuco, mas nós gostamos de imaginá-los pelejando sozinhos, a poncho e faca.⁴³

Por desconhecimento ou por impostura, Borges detestava a ideia do escritor comprometido, mas isto não significa que a sua literatura não implicasse apostas políticas. A sua reapropriação do *Martín Fierro*, deste ponto de vista, é exemplar. Só que a política da expressão não depende, para Borges, da capacidade da literatura para dar testemunho do verdadeiro, mas de uma potência do falso que lhe é intrínseca e exclusiva. A sua missão não é apreender a essência mas produzir estrategicamente a aparência, não é representar o existente mas postular a realidade, não é restituir a necessidade à história mas reintroduzir a contingência no passado, não é revelar a natureza dos homens (neste caso dos argentinos) mas propor naturezas alternativas.

É neste sentido que Borges dizia que “uma função da arte é legar um ilusório ontem à memória dos homens”, e é neste sentido também que, para Borges, “de todas as histórias que sonhou a imaginação argentina, a de Fierro, a de Cruz e a dos seus filhos é a mais patética e firme”.

Ideia de uma política que Borges encontrava cunhada na sentença de Andrew Fletcher que fechava a sua «História do tango», e que bem poderia definir, para além do testemunho e da denúncia, da sublimação ou da utopia, as apostas de uma verdadeira política da expressão:

Se me deixam escrever todas as baladas de uma nação, não me importa quem escreva as leis.⁴⁴

⁴³ Borges, «El matrero», em *Obras Completas*, tomo IV, p 106.

⁴⁴ Borges, *Evaristo Carriego*, em *Obras Completas*, tomo I, p. 164.

EL HUMOR O LA FATALIDAD DE LA HERMENÉUTICA

Francisco López Corral*

Resumen:

El artículo pretende aportar algunos elementos en vistas a una indagación acerca de los límites de la aventura hermenéutica. A tal fin, se propone un recorrido con la intención de reconstruir la intuición que guía a la hermenéutica en su pretensión de convertirse en horizonte de toda experiencia posible (tal como se propone en el proyecto gadameriano). A continuación, se realiza un examen de la experiencia humorística, a partir del cual se desanda el camino hermenéutico para explorar la relación paradójica entre sentido y sinsentido que atraviesa el humor. Finalmente, esta contraposición entre la experiencia hermenéutica y la humorística, es planteada como línea de ensayo para una problematización sobre las posibilidades y los límites de la propia filosofía.

Palabras clave: hermenéutica, humor , sentido

“Eso del humor no tiene ni puta gracia”

Alex de la Iglesia

I

A partir de la década del ‘80, la hermenéutica se ha presentado como un punto neutral, una escena de diálogo, un «suelo común, no hollado por nadie y reconocido por todos» a partir del cual es factible reunir a autores de gran diversidad en un mismo aire de familia. Tal es el diagnóstico realizado por Vattimo (1991, 1993), quien la destaca como la nueva *koiné* del pensamiento contemporáneo, llamada a reemplazar el marxismo de los ‘50 y ‘60, y el auge estructuralista de los ‘70. Vattimo señala que ese pasaje de la hermenéutica a “genérica filosofía de la cultura”, entraña una vacuidad, una inocuidad que no hace honor al auténtico sentido filosófico de la hermenéutica (VATTIMO, 1991, p.43).

* Universidad Nacional del Sur, Buenos Aires – Argentina, flopezcorral@yahoo.com.ar .

Lo que posibilita el mencionado “pasaje”, es “la pretensión, totalmente metafísica, de presentarse como una descripción finalmente verdadera de la (permanente) «estructura interpretativa» de la existencia humana” (VATTIMO,1991 , p.43). El doble filo de la hermenéutica: mientras que por un lado postula que todo es una interpretación, que las cosas no tienen un sentido único, por lo que no existe un mundo en sí, por su parte se autopostula performativamente como verdad, como condición trascendental de todo sentido, como la base común de todas las diferencias, la cual opera una reducción absoluta de toda experiencia a acepción lingüística del mundo. No hay hechos, sólo un hecho: la estructura interpretativa de la existencia.

Inaceptable para Vattimo: una fundamentación genuina de la hermenéutica no puede recaer sobre una descripción fáctica de la estructura objetiva de toda interpretación, esto es, de toda experiencia posible del mundo. Si ha de sostenerse (hermenéuticamente) que no hay hechos, sólo interpretaciones, pues bien, la hermenéutica misma ha de tomarse como una interpretación. Por lo cual, para legitimar la hermenéutica, considera Vattimo, no cabe otra alternativa que entenderla meramente como la interpretación más persuasiva de una época, en cuanto se interpreta a sí misma como el resultado lógico de una historia de la cual proviene. Vattimo pretende rescatar la «vocación nihilista de la hermenéutica» proponiendo como «prueba» de la «verdad» de la hermenéutica su propio acaecimiento histórico: si hoy se comparte la evidencia de que toda experiencia de verdad es interpretativa, ello encuentra su sentido en la historia-destinal de occidente, como una respuesta a un envío (*Ge-Schick*). La transición de la metafísica de la presencia a la hermenéutica no debe ser entendido como la corrección de un error histórico, sino como el acaecer del ser mismo: la disolución de la verdad como evidencia perentoria, el debilitamiento del ser. La hermenéutica es así un momento de la historia del ser, como continuidad viviente de una tradición. De este modo, esta «prueba», esta legitimación de la hermenéutica, abandona la pretensión metafísica de posicionarse fuera de todo contexto histórico y realizar una descripción perentoria de los hechos, para formular un relato, un mito: la hermenéutica, como toda interpretación (indefectiblemente histórica), pretende validez sólo hasta que una interpretación más competente la desmienta.

No nos detendremos demasiado en esta interpretación de Vattimo. Simplemente comentaremos algunas cuestiones puntuales. En primer lugar, el cuestionamiento de utilizar una argumentación metafísicamente fundada del que puede ser objeto la hermenéutica, parece recaer sobre Gadamer, en cuanto el autor de *Verdad y Método* sostiene su proyecto en una

suerte de descripción fenomenológica de toda interpretación, hasta hacerla coincidir con toda experiencia humana del mundo. Lo interesante es que Vattimo, no obstante a la objeción, sigue a Gadamer en una de las líneas posibles de desarrollo abiertas por la ontología heideggeriana: la de una reducción del ser al *Ge-Schick*, al envío: el ser como acontecer de los horizontes histórico-epocales que posibilitan toda interpretación, horizontes que se cristalizan en una lengua histórica y en ciertos monumentos que otorgan un hilo conductor a la tradición. Situándonos en este punto, confesamos no llegar a comprender en qué medida la interpretación de Vattimo sobre la hermenéutica efectivamente comporta una diferencia significativa: el relato que propone Vattimo, la historia del ser, cumple el papel de fundamentador, sólo con la aclaración de que no se observa a sí misma como una efectiva descripción de los hechos, sino como un mito. Con esto, Vattimo pretende satisfacer un cierto principio de racionalidad, sin caer en la violencia metafísica, ni en el relativismo. Ahora bien, más allá de permitirnos dudar acerca de las ventajas de tal alternativa, lo que resulta al menos cuestionable, desde nuestra mirada, es que ese relato de mito tiene poco: el mito, en cuanto tal, es parcial, contradictorio, confuso, lleno de contramarchas y retornos: en definitiva, no es idéntico a sí mismo. Muy diferente a esta «paradójica» (y eurocéntrica) filosofía de la historia que culmina (autoritariamente) con toda filosofía de la historia⁴⁵.

Pero, además, en todo caso, la observación de Vattimo no agrega ni quita nada a la hermenéutica como interpretación del mundo, y además, en todo caso, es cuestionable la «racionalidad» que pretende otorgarle: al rechazar la interpretación de la hermenéutica como “metateoría de la universalidad del juego de las interpretaciones”, Vattimo hace explícita la paradoja, que, justamente, es lo que el proyecto hermenéutico de Gadamer «resuelve» especulativamente. La paradoja consiste aquí en una fuga de metalenguajes. La hermenéutica dice que todo es interpretación. Vattimo dice que la hermenéutica misma entra en el conjunto de las interpretaciones. ¿Desde dónde dice Vattimo que la hermenéutica también es una interpretación? Desde un metalenguaje. ¿Y no es acaso ese metalenguaje una interpretación? Por supuesto que sí (dice el mismo Vattimo). ¿Y desde dónde decimos que es una interpretación? Desde otro metalenguaje. ¿Y no es acaso ese metalenguaje una interpretación? Lo es. ¿Pero desde dónde decimos...? Los sucesivos intentos metateóricos de toda fundamentación recaen cíclicamente en el propio lenguaje que intenta fundamentarse mostrándose a sí mismo como algo distinto de sí (hechos), y sucesivamente develado como mero lenguaje (meras interpretaciones). Metalenguaje que habla del lenguaje como si no fuera

⁴⁵ Al respecto, véase la inexplicable explicación de Vattimo (1991, p.35) sobre esta «paradójica» postulación de la historia del ser como fin de toda metafísica.

lenguaje, metalenguaje que se ofrece como un más allá del lenguaje. Si tiene algún sentido el llamado «fin de los metarrelatos», es esta incredulidad en la posibilidad de un hecho fundante independiente al lenguaje. Pues bien, esta misma «especularidad», esta imposibilidad del lenguaje de ir más allá de sí mismo, es lo que se ofrece como un hecho incontestable (literalmente) y evidente: si no hay hechos más allá de las interpretaciones, si no hay cosas más allá de las palabras, sólo «hay» (*es gibt*) lenguaje como unidad del yo y el mundo. Esa unidad no es un dato objetivo; todo lo contrario, es el horizonte de toda comprensión, el horizonte de toda objetualidad. Cualquier cuestionamiento de tal unidad, no podrá ser realizado sino *dentro* de la propia unidad; cualquier cuestionamiento a la «verdad» de la hermenéutica, será una «prueba» de la «verdad» de la hermenéutica⁴⁶. La fuerza de la hermenéutica justamente reside en esta unidad radical entre lingüisticidad y mundo, entre interpretación y hecho. Fuerza que es lo que posibilita que la hermenéutica abra el juego de las interpretaciones, constituyéndose en «*koiné*». Lo que aquí está en juego es la propia unidad especulativa del lenguaje, la lingüisticidad que postula Gadamer a modo de fundamentación de la hermenéutica, lo cual redundará en la evidencia de que no hay experiencia del mundo fuera del lenguaje, la evidencia de que la apertura al mundo es y sólo es lingüística. Toda posible «prueba» de la «verdad» de la hermenéutica deberá aceptar en su radicalidad esta intuición fundamental. Por la misma razón, todo posible cuestionamiento deberá lidiar en esa misma arena.

Nos interesa dar cuenta aquí de los posibles límites de la tesis gadameriana acerca de la «absoluta lingüisticidad de la experiencia», los cuales no serán indagados en una posible fundamentación metateórica, sino en, al menos, una experiencia en donde ella no se cumple. A modo de caso testigo para dar cuenta de tal contrariedad, tomaremos un ejemplo que en primera instancia asoma como característicamente lingüístico: el *humor*. La experiencia del humor nos proporcionará un interesante marco para discutir los límites de la experiencia hermenéutica, así como los límites de la propia experiencia lingüística.

No obstante, antes bien, es preciso realizar un breve recorrido de la mencionada tesis gadameriana, recorrido que estará centrado en el desarrollo acerca de la apertura lingüística al mundo que encontramos en *Verdad y Método*.

II

⁴⁶ Así lo sugiere el propio Gadamer (1977, p.481).

6 pasos para ordenar nuestro recorrido:

1.- “El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente” (GADAMER, 1977, p.531).

Lo que se entrevé aquí es la clásica distinción de la antropología filosófica entre mundo y ambiente⁴⁷. El ambiente, o entorno, no es otra cosa que un *hábitat*, con el cual el animal se vincula de modo unívoco, preciso y definitivo. El mundo, por su parte, puede ser entendido como un *contexto genérico*, en el cual, por definición, es necesario que el hombre “se mantenga tan libre frente a lo que sale al encuentro desde el mundo que logre ponerlo ante sí tal como es” (GADAMER, 1977, p.531). Lo que posibilita esa libertad de «poner el mundo ante sí tal como es», es, precisamente, el lenguaje. El animal vive en un sistema consistente en un recorte específico de elementos sensorialmente significativos; por el contrario, el lenguaje humano, a partir de la conformación de constelaciones objetivas, faculta al hombre con la capacidad de ir más allá de esa especificidad, la capacidad de habitar en una diversidad de sistemas variados, sin estar constreñido a connotaciones rígidas propias de un ambiente particular. Por eso dice Gadamer que el lenguaje es “una posibilidad variable de uso completamente libre” (GADAMER, 1977, p.533), porque permite tanto una diversidad de lenguas como una diversidad de expresiones para una misma cosa en una misma lengua, lo que resulta un síntoma de que el mundo sea mundo. Esto nos remite a que

2.- “No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje, significa, al mismo tiempo, la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre” (GADAMER, 1977, p.531).

Por un lado, el lenguaje es lenguaje sólo porque habla del mundo; por el otro, el mundo es mundo sólo porque está construido por el propio lenguaje. La objetividad del mundo no consiste en que el mundo sea objeto del lenguaje, sino en que el lenguaje es el

⁴⁷ Distinción ya prefigurada casi de modo idéntico en Herder (1982, *passim*), autor al que el mismo Gadamer cita y retoma.

horizonte donde el mundo se representa, donde todo ente encuentra su propia determinación. Siendo el lenguaje la condición de todo reconocimiento óptico, toda percepción esta precedida por una experiencia lingüística: argumento tomado de Herder (1982, p.155-156), siempre que se percibe algo, se percibe «algo como algo»; la percepción de una cosa es un reconocimiento reflexivo de esa cosa, reconocimiento que se da, en efecto, en el lenguaje. No hay un mundo independientemente del lenguaje, así como no hay un lenguaje independientemente del mundo. El mundo no es en sí nada distinto a la totalidad de sus interpretaciones, pero las interpretaciones sólo son tales porque hablan de un mundo. Tanto lenguaje como mundo carecen de existencia ontológica autónoma, de allí la definición que ofrece Gadamer:

3.- “El lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria” (GADAMER, 1977, p.567).

Esa unidad originaria, es unidad en tanto reúne especulativamente al yo y el mundo: Gadamer no niega que lo que accede al lenguaje sea algo distinto a la propia palabra, sino que es en la palabra donde arriba a su determinación, a su sentido, y, por ende, a su constitución como propio de un mundo; de allí que Gadamer (1977, p.493) conceda cierta verdad a Cratilo cuando en diálogo con Sócrates postula una “perfección absoluta de la palabra”, ya que no hay distinción posible entre su aparición sensible y su significado: equivalencia entre significante y significado, no hay distancia que permita una manipulación del significante como mera designación⁴⁸, en cuanto, así como la palabra no es palabra sino a partir de lo que accede a ella, no hay cosa más allá de la palabra que le brinda a la cosa su determinación como cosa. Si aceptamos que percibir, experimentar, pensar las cosas, es pensar las palabras, entonces “el lenguaje es el lenguaje de la razón misma” (GADAMER, 1977, p.481), y, por lo tanto, “es forzoso reconocer que toda comprensión está íntimamente penetrada por lo conceptual y rechazar cualquier teoría que se niegue a aceptar la unidad interna de palabra y cosa” (GADAMER, 1977, p.484). La palabra lingüística no es copia más o menos adecuada de algo previo al propio lenguaje, sino que es un acontecer de sentido en el lenguaje mismo: de allí su perfección, de allí su espiritualidad, su «verdad». El yo que piensa las cosas del mundo, el yo abierto al mundo, es un yo siempre inserto en un todo lingüístico; por ello dice Gadamer que

4.- “La experiencia lingüística del mundo es «absoluta»” (GADAMER, 1977, p.539).

⁴⁸ Como sucede en los proyectos de lenguas artificiales a los que Gadamer (1977, p.494) acusa de moverse “en una dirección que nos aparta de la esencia del lenguaje”.

Esto es, toda experiencia en el mundo es lingüística, la lingüisticidad precede a todo reconocimiento óptico, siendo el lenguaje el horizonte en el cual es posible la experiencia de todo objeto. El lenguaje no es algo ajeno a la propia experiencia, a la que se añade subsumiéndola a una red de palabras genéricas, sino que “es parte de la experiencia misma el buscar y encontrar las palabras que la expresen. Uno busca la palabra adecuada, esto es, la palabra que realmente pertenezca a la cosa, de manera que ésta adquiera así la palabra” (GADAMER, 1977, p.494). Esto ya lo habíamos sugerido en el paso (2), pero vale citarlo nuevamente aquí para dar lugar a una aclaración acerca de la noción de ‘experiencia’, fundamental en la formulación gadameriana. Realizando una lectura de Hegel, Gadamer (1977, p.430) comenta: “La experiencia es en primer lugar algo que se queda en nada: que algo no es como habíamos supuesto. Cara a la experiencia que se hace luego con otro objeto se alteran las dos cosas, nuestro saber y su objeto. Ahora sabemos otra cosa y sabemos mejor, y esto quiere decir que el objeto mismo no se sostiene. El nuevo objeto contiene la verdad sobre el anterior”. De rasgos claramente dialécticos, la experiencia consta, en primera instancia, de una negatividad que produce el conocimiento del objeto, de manera que “se llega a producir esta unidad consigo mismo” (GADAMER, 1977, p.431). Hasta aquí sigue Gadamer la concepción hegeliana de experiencia. La diferencia, clave para la hermenéutica, es que la experiencia es *insuperable*: “La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma” (GADAMER, 1977, p.432). Sin dejar su lugar a la ciencia, la consumación de la experiencia no puede ser más que la permanente apertura a nuevas experiencias. La unidad nunca es definitiva, y por ello es “algo que forma parte de la esencia histórica del hombre” (GADAMER, 1977, p.432). Justamente por ello, la experiencia es el auténtico límite del dogmatismo y la voluntad de planificación, en cuanto “la experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana” (GADAMER, 1977, p.433). El aprendizaje que proporciona la experiencia es doloroso, supone una decepción, una renuncia constante al mundo construido para aceptar el nuevo. La verdadera experiencia es experiencia de los límites humanos, de los límites de la propia experiencia humana. Es lo que Gadamer (1977, p.432) llama ‘buen juicio’, que “es algo más que conocimiento de este o aquel estado de cosas. Contiene siempre un retornar desde la posición que uno había adoptado por ceguera”. Ahora bien, estas sucesivas experiencias del mundo siempre se van dando en el lenguaje; de allí que toda experiencia sea lingüística. Así pues, podemos decir que “la experiencia enseña a reconocer lo que es real. Conocer lo que es, es pues, el auténtico resultado de toda experiencia

y de todo saber en general” (GADAMER, 1977, p.433). Pero este conocimiento finito, «situado», es posible, sólo porque

5.- “La relación humana con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio” (GADAMER, 1977, p.568).

Con esta afirmación, se advierte la radicalidad de la hipótesis gadameriana acerca del significado ontológico universal propio del modo de ser especulativo del lenguaje. A partir de la formulación de la unidad especulativa entre yo y mundo, entre representarse y ser, la «comprensibilidad» del mundo es constitutiva, en tanto se condice con la determinación ontológica del mundo. Por ello, “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (GADAMER, 1977, p.567), motivo por el cual puede hablarse de un lenguaje de la realidad, de la naturaleza, de las cosas, que no es otra cosa que el acontecimiento lingüístico de la comprensión de la realidad, de la naturaleza, de las cosas; acontecimiento que, a diferencia que en Hegel, siempre se da de un modo históricamente finito: aspecto clave del fenómeno hermenéutico, la finitud del ser es lo que imposibilita la absoluta autotransparencia (GADAMER, 1977, p.549), y por ende, el acaecer de un sentido último, un saber absoluto. El mundo «habla» un lenguaje, y está constituido por un infinito de sentido a desplegar por un intérprete, pero siempre en relación de pertenencia a un acaecer lingüístico histórico finito, a una tradición constantemente en formación (GADAMER, 1977, p.569). Esa es la razón por la cual no hay superación posible de la experiencia, pues siempre se «descubren» nuevos sentidos, porque el conocimiento de lo real es inagotable, porque la comprensión es siempre acontecimiento. Concluyendo, en palabras de Gadamer, “el que comprende está siempre incluido en un acontecimiento en virtud del cual se hace valer lo que tiene sentido” (GADAMER, 1977, p.585). Pero aún nos queda un último paso, por cierto, relevante:

6.- “Sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido” (GADAMER, 1977, p.363).

Gadamer habla de esta «anticipación de la perfección» en los fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica. Toda comprensión supone siempre una perfección de sentido en aquello a ser comprendido, si se quiere, a modo de «condición de posibilidad» de la comprensión: “el prejuicio de la perfección contiene pues no sólo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también de que lo que dice es una perfecta verdad” (GADAMER, 1977, p.363). Esto es, aquello que se comprende no sólo debe tener

sentido, sino que ese sentido debe poder ser comprendido en la apertura en la que se experimenta como verdad. Ahora bien, el hecho de que la comprensión haga aquí referencia particularmente a los textos históricos no debería ser un impedimento para extender esta conclusión hacia toda experiencia hermenéutica, dado el alcance ontológicamente universal de la lingüisticidad: “ser especulativo, distinguirse de sí mismo, representarse, ser lenguaje que enuncia un sentido, todo esto no lo son sólo el arte y la historia, sino todo ente en cuanto puede ser comprendido” (GADAMER, 1977, p.570). En efecto, la anticipación de la perfección de sentido es el correlato de la absoluta lingüisticidad de toda experiencia: sólo es comprensible aquello a lo que se le atribuye un sentido, prejuicio fundamental para la apertura del esfuerzo hermenéutico⁴⁹. De este modo, la realidad es lingüística, y en tanto tal, no es sino un «texto» cuyo sentido está constantemente desplegándose a un intérprete⁵⁰.

III

Recorrido breve, sucinto, y aún así repetitivo; pero, sin embargo, necesario. En efecto, podríamos aventurar que todos los pasos son un largo y mismo paso; pero en cada uno de esos pasos se encuentra un matiz diferente que nos adentra en la intuición fundamental: entendemos que el sendero que conduce desde la inserción lingüística del mundo a la anticipación de sentido es uno, pero, sin embargo, es necesario rastrearlo en toda la obra, y cada paso tiene su aporte diferencial.

Ahora bien, la pregunta para comenzar a adentrarnos en nuestro tema sobre los límites de la hermenéutica, y un contundente más allá de la interpretación, no podrá estar en el horizonte de la comprensión, en el horizonte de la interpretación (donde Vattimo busca la prueba de la hermenéutica, cayendo en la inevitable especularidad del lenguaje), sino *fuera* de ese horizonte.

Siguiendo el modelo de la dialéctica platónica, Gadamer sostiene que el horizonte de la comprensión adviene dado por la pregunta, en cuanto, precisamente “preguntar quiere decir abrir” (GADAMER, 1977, p.440). Todo sentido se entiende como orientación del sentido: el sentido es siempre direccional, y tal dirección está dada por la pregunta. La pregunta establece

⁴⁹ Para un desarrollo pormenorizado de este punto, véase GADAMER, 1992, pp.63-70.

⁵⁰ Lo cual se condice con el hecho de que “lo escrito es siempre objeto preferente de la hermenéutica” (GADAMER, 1977, p.474).

un horizonte que marca la dirección de la respuesta. Las afirmaciones que tienen sentido son aquellas que responden a una pregunta «válida»: es decir, aquella que abre hacia una suspensión, esto es, la cuestionabilidad de lo preguntado, de manera tal de poder recibir su determinación: “sólo hay pregunta cuando la fluida indeterminación de la dirección a la que apunta se convierte en la determinación de un «así o así»” (GADAMER, 1977, p.441). La apertura es situación de suspensión: “la verdadera pregunta requiere esta apertura, y cuando falta no es en el fondo más que pregunta aparente que no tiene sentido real de la pregunta” (GADAMER, 1977, p.440). La pregunta «auténtica», «válida», «verdadera», abre a la disyunción, a la posibilidad de que algo sea o no sea de una manera, o sea de una manera o de otra. La apertura de la pregunta tiene un límite, esto es la dirección, el horizonte de sentido de la pregunta que indica lo que puede ser respondido. Sin ese horizonte que permite la determinación, no hay sentido: “una pregunta sin horizonte es una pregunta en el vacío” (GADAMER, 1977, p.441).

En definitiva, siguiendo a Gadamer, una pregunta válida, con sentido, es aquella que brinda un marco donde es posible la determinación de la respuesta, es decir, posibilita una respuesta con sentido. En cambio, una pregunta inválida, sin sentido, es una pregunta sin orientación, sin «auténtica apertura», por lo que hace imposible toda respuesta determinada. En esos límites se encuentra enmarcada toda comprensión. La pregunta (no tan válida como justa) que deberá guiarnos para desandar el camino de la hermenéutica, para llegar a un más allá (que en realidad es un más acá) de la interpretación es la siguiente: ¿Qué «acontece» cuando algo no tiene sentido? O mejor, ¿algo «acontece» cuando algo no tiene sentido? O mejor aún, ¿qué «acontece» cuando algo no puede tener sentido?

Pues bien, lo que acontece, y esta es nuestra tesis, es el *humor*.

IV

6 pasos hacia atrás:

6.- Las «verdaderas», «auténticas» preguntas de Gadamer son aquéllas en las que ya ha operado el «buen sentido», esto es, la determinación de un sentido preferente. En esas preguntas, el sentido de lo respondido está en lo preguntado. Lo que nos interesa aquí, por el

contrario, son aquellas preguntas que construyen un vacío, donde el sentido no está determinado, donde opera el «sin sentido», donde la respuesta no tiene forma de encontrarse en lo preguntado, donde toda respuesta posible asoma como «sin sentido», y, por ende, donde el (buen) sentido asoma como imposible. Es justamente esa imposibilidad del (buen) sentido lo que origina la risa del humor: no el mero «sin sentido», sino la imposibilidad de todo (buen) sentido, imposibilidad que se genera desde el lenguaje mismo. Aquí puede resultar útil una distinción, entre la ironía y el humor. La ironía es la instauración de un significado a partir de la evidencia del sentido de su opuesto: la ironía subvierte el significado, de manera que, diciendo algo, se está afirmando lo contrario. La subversión de ese significado supone una crítica a lo real, supone la alteridad de un estado ideal, respecto a la cual la ironía es un movimiento vertical que desciende, de arriba hacia abajo: es la ironía socrática (en cuanto la referencia siempre es el arriba hacia donde se asciende), o la risa como castigo social de la que habla Bergson (1942) (risa que es siempre reírse de alguien). Movimiento moral por excelencia, se apropia de lo extraño, lo ajeno a la identidad entre ideas y mundo para generar un significado por subversión. El humor, por su parte, es la reversión del sentido como movimiento extramoral: ya no la instauración implícita de un orden moral, sino la desaparición de la moralidad misma, la desaparición de la propia realidad. No hay significación aquí (mucho menos designación): el sentido ha dejado de ser «bueno», ya no acepta la determinación de la significación; ha dejado de ser aquel que reconocíamos fácilmente a partir de las «auténticas» preguntas del discurso, y ahora deviene objeto de la risa ante lo que no puede ser, y sin embargo es. En el humor, el (buen) sentido se muestra como imposible, pero esto no nos deja fatídicamente librados al «sin sentido» como “infierno oculto del sentido”⁵¹, a la aparición de un sentido más profundo, incomprensible en su oscura profundidad, sino a un aniquilamiento, a una exterminación del sentido a partir de la reversión, de la doble circulación simultánea de dos sentidos. Lo contrario al «buen sentido», a la determinación de la dirección del sentido, no es el «sin sentido» como la otra dirección, sino la simultaneidad de ambas direcciones⁵². La paradoja del humor es el humor de la paradoja. El «sin sentido» no es así una instancia excluyente del sentido, sino que es el sentido que se revierte a sí mismo, que pone en evidencia la inseparabilidad de las dos direcciones, y por ende, la imposibilidad de su determinación. Sin ésta, toda exigencia de «buen sentido» queda abolida, y por ende, toda referencia a la realidad es *anihilada*: brota la

⁵¹ Siguiendo la expresión de Baudrillard, (1992, p.263).

⁵² En este punto guiamos por la noción de paradoja de Deleuze (2003, p.94), quien la entiende a partir de una doble circulación de sentido.

risa ante la desintegración de la realidad construida, ante la evidencia de la insensatez del sentido.

5.- El humor es así una demostración de la reversibilidad de todo sentido, de la reversibilidad radical de la realidad: ausencia de «seriedad», esto es, de unilateralidad en el sentido. En efecto, para reírse, es preciso ser capaz de suspender la moralidad implícita en todo sentido, en toda comprensión de la realidad. Es precisamente la suspensión del principio de realidad que opera en el humor lo que posibilita la evidencia de la reversibilidad del sentido. La suspensión del principio de realidad, es la suspensión del lenguaje mismo: el humor desgarrar el «tejido» de la realidad que construye el lenguaje, pero no para mostrarnos una realidad más allá, sino que lo que muestra es precisamente que no hay un más allá. Lo que el humor muestra, en efecto, es la ausencia de secreto: todo está en la superficie, todo está a la vista, no hay sentido oculto que desentrañar, no hay significado detrás del humor. El juego de lo oculto, implícito en el humor, se expande en la superficie de la reversibilidad. Lo oculto ya no es sentido a interpretar. Es por ello que el humor no admite ninguna hermenéutica: a diferencia de la partícula que es alterada por la observación misma (según el principio de incertidumbre, cercano en su intuición a la hermenéutica), el humor directamente desaparece cuando se lo interpreta, cuando se lo explica, cuando se «despliega su sentido». En el humor se anula el tiempo lógico de enunciación discursiva, el «principio de linealidad del significante»⁵³: el sentido circula en doble dirección simultáneamente, negando la sucesión de significantes que posibilita el desarrollo del (buen) sentido, y así, la comprensión de un significado. El humor es una explosión instantánea del sentido. «Desplegar el sentido», es hacerlo unilateral, someterlo a las leyes de la comprensibilidad discursiva. Un «mundo comprensible por principio», es un mundo «serio», «aburrido», donde el humor no es posible: si todo es comprensible, si todo es inteligible, no hay humor. El humor requiere de la equivocidad en juego con la univocidad: dar cuenta de una dirección, una orientación, una lógica, y luego romper esa lógica, aniquilarla con toda la fuerza del error; un error *efectual*, resultado de seguir rigurosamente el sentido; un error incomprensible, gratuito, dado que su aparición es inconcebible justamente por la fuerza de la comprensibilidad del sentido al que se opone. Oposición que se muestra sin peso, sin significación alguna, meramente como demostración de la reversibilidad del sentido que se extermina a sí mismo. Simplemente «porque sí». O simplemente «¿por qué no?». Tal como en los *koan*, las preguntas-problema

⁵³ Nos referimos al principio de la lingüística saussuriana (SAUSSURE, 1971, p.133).

del budismo *zen*, no hay nada que descifrar. Efecto de superficie, pero porque “lo más profundo es la piel” (Valéry). Ausencia de secreto, pero porque “el sentido oculto de las cosas son las cosas mismas” (Pessoa). Comprender es comprender que no hay nada que comprender.

4.- Porque lo que acontece en el humor es la anulación de la experiencia hermenéutica: no el mero comprender la finitud de cada interpretación, el comprender que toda interpretación es histórica, y por ende, finita, sino la comprensión de la insensatez de toda interpretación, donde cada interpretación queda anulada, ni siquiera aceptable provisoriamente, sino inaceptable en su unilateralidad de sentido. Negatividad en que nada niega. «Allí donde había algo, no queda nada». Experiencia en la que se afirma la nulidad de toda experiencia: la negatividad queda anulada, puesto que nada hay que niegue: experiencia del vacío, en cuanto desaparece la esencia constitutiva de la experiencia, la historicidad, cuya marca siempre es el sentido. Por supuesto que el humor es parte de una tradición, pero lo es respecto al sentido, a la lengua, a la «acepción del mundo»; en efecto, no todo el mundo, ni siquiera en una misma cultura, se ríe de lo mismo. Pero la reversibilidad, en cambio, es transhistórica: es no-historicidad, fuera de contexto: experiencia inapropiable. El yo no se ve como finito, finitud que es experiencia ante el sentido, sino que evidencia la desaparición de la distinción entre finito e infinito. Porque, en todo caso, la libertad de la experiencia no consiste simplemente en que las cosas podrían ser de otro modo, sino en la reversibilidad del sentido atribuido, es decir, en que no hay ninguna razón para que sean o dejen de ser lo que son. Ninguna. «¿Por qué las cosas son así?» Reversibilidad de la pregunta: «¿y por qué no habrían de ser así?». «¿Por qué el ser y no más bien la nada?» «¿Pues por qué no? Sea». Razón por la cual, una vez más, el humor no puede ser objeto de la hermenéutica, porque, simplemente, es sentido que se abre al no-sentido. Experiencia del sentido puro, indeterminado, que no puede ser sino *efecto* del auto-sacrificio, del que no queda nada, ningún resto de sentido, ni superación, ni enriquecimiento alguno: sólo el placer inmediato de la risa, la celebración ritual de la risa. El «experimentado» queda expuesto como un niño que ríe por primera vez, ante la desaparición de la realidad, de las identidades fijas. Se ríe ante el vacío dejado por el sentido que se anula a sí mismo, se ríe ante la imposibilidad de comprensión, se ríe ante la abolición de la realidad del lenguaje, se ríe ante la abolición de la identidad del yo y de la cosa.

3.- El humor es la catástrofe del sentido común como principio de realidad. El sentido común subsume la diversidad de las facultades en un yo, así como la diversidad de las propiedades en un objeto: remite a una unidad, a una identidad, en donde la cosa y el yo se reúnen: la *cosa* deviene una, se identifica, es *algo*, porque cada una de *mis* facultades la reconocen como *algo*. Esa unidad, en última instancia, no es sino el lenguaje, unidad especulativa en la que se encuentran yo y cosa. Unidad de elementos distintos, pero a su vez indistinguibles. Visto desde aquí, el lenguaje parece imposible si no es por esta unidad en la que reposa un sujeto que manifiesta, un objeto que es designado y unas propiedades que son significadas. Y el mundo parece imposible si no es construido como realidad conformada por estas identidades lingüísticas. Y sin embargo sucede: quiebre de la unidad especulativa: en la experiencia del humor se abre un vacío entre la palabra y la cosa. La cosa (ya) no es comprensible, su sentido elude toda identificación. No-experiencia de un no-lenguaje, no-experiencia de lo no-real. Pensamiento imposible, más allá de las identidades que fija el sentido común. La cosa desaparece, o mejor dicho, desaparece en su objetividad, desaparece como reflejo especulativo del lenguaje, se resiste a ser reflejo, y sin reflejo, el yo también se disuelve: la risa del humor es una risa que nadie ríe, en la que, en su superficialidad, la apercepción se desintegra. No hay yo, no hay sujeto detrás, *debajo* de la risa, sino que es la risa la que habla sin hablar, la que anuncia la disolución de algo, la destrucción de la realidad, diciendo sin palabras, escondiéndose de las designaciones y de las significaciones, y, sin embargo, diciendo. La risa como atentado disolutivo contra la realidad, acontecer extramoral, en cuanto lo que desaparece con ella es la moral inherente a todo sentido, la realidad como moral y la moral como realidad: desaparición del sentido de la moral y de la moral del sentido. Abolición del imperativo moral de la identidad de las palabras, de las cosas, y del sujeto. Todo aquello que se evade a la identificación del sentido común, todo aquello que se resiste a la unidad especulativa del lenguaje aflora, y se reúne sin determinación: desaparición de toda barrera, de todo límite, cielo abierto en el que se encuentra lo antes escindido, supresión del esfuerzo de mantener la realidad y la racionalidad del sentido: explosión de placer por la exterminación de la especulativa unidad de *lo que es lo que es*, seguido de un cierto sentimiento melancólico, debido al inevitable retorno a la realidad del sentido, similar al día de resaca luego de una noche de borrachera⁵⁴.

⁵⁴ No por nada, Dionisos es también el dios de la risa.

2.- Pero antes de ese retorno, en el instante trans-temporal de la risa, en la suspensión de la realidad, en la exterminación del sentido, se señala una realidad no-real, donde toda experiencia se anula a sí misma por imposible: instante en que aparece un mundo de «singularidades nómades», en el que el lenguaje se muestra impotente para designar y significar, para denotar y connotar. Instante en el que toda «hipótesis perceptiva» del lenguaje queda al margen. Instante en el que el «algo» ya no se percibe «como algo». Instante en el que la percepción excede a la apercepción. Instante en el que toda determinación lingüística del mundo desaparece. Instante en el que el mundo se muestra sin lenguaje: no es la *parousía* de las «cosas en sí», meros reflejos del lenguaje que aparecen como alteridades que el mismo lenguaje requiere para operar, sino el acontecer abierto de lo que Leibniz (1946) llamó «pequeñas percepciones»: una multitud de variaciones que no van acompañadas de apercepción ni reflexión, de las que no somos conscientes, porque sus impresiones son, o bien demasiado débiles y numerosas, o bien demasiado uniformes, sin ninguna nota que permita diferenciarlas, individualizarlas. Pequeñas percepciones que acontecen en todo momento, alega Leibniz, pero que en la borrachera del humor no dejan lugar a nada más, agregamos nosotros. Inabarcables, indistinguibles, infinitesimales; no hay aquí unidad armónica entre yo y cosa, entre determinación lingüística y experiencia del mundo: reina la desproporción, la heterogeneidad. Percepción de lo «sensible no-empírico», percepción en la que no se cumple aquello de que “la percepción acoge siempre significación” (GADAMER, 1977, p.133). Singularidades «pre-individuales», ajenas al principio de realidad, extranjeras al sentido común como principio identificador. Percepciones que se escapan, mutan, viajan, de manera tal que no son cosas en un espacio, sino que son espacio abierto, vacío de determinación, apertura total que no admite limitaciones, risa y encuentro silencioso de toda palabra, encuentro de todas las cosas en la carcajada.

1.- Porque una vez eliminadas las barreras de la determinación lingüística, una vez abolidas la significación y la designación, una vez suspendidas las hipótesis perceptivas de identificación, se abre la total vinculación de las cosas (que ya no lo son) y del yo (que ya no lo es) con el mundo (que ya no es lo que era). Esa percepción de la diversidad, de la heterogeneidad sensible, es justamente lo que posibilita que el mundo sea mundo, y no mero ambiente. Es la impotencia de la palabra para abarcar aquello que se muestra totalmente distinto de sí, al mismo tiempo que sin distinción; es el límite del lenguaje lo que muestra un más allá (que es también un más acá) del lenguaje, un más allá (que es también un más acá)

de la determinación y un más allá (que es también un más acá) del (buen) sentido. Aquello no-lingüístico, inabarcable, es lo que nos posiciona constantemente por adaptarnos, nunca integrados al ambiente específico de manera determinada, sino orientados de modo inadecuado⁵⁵. La realidad a la que el lenguaje refiere es sólo el reflejo del propio lenguaje, incapaz de determinar todas las percepciones para adaptarse de modo definitivo a lo que rodea al sujeto. El lenguaje sólo puede comprender al lenguaje, pero eso no significa que todo sea lenguaje, que toda experiencia sea lingüística. Si algo como la «libertad humana» tiene sentido, es justamente porque no todo tiene sentido, porque no todo es comprensible, porque no todo es apropiable. La búsqueda de un todo de sentido acabado, perfecto, definido (ya no la existencia de un sentido único y último, sino el solo intento de posicionar toda experiencia como comprensión de un sentido de lo real), es la anulación de la «libertad», y, en última instancia, transforma el mundo en «entorno cultural». Poco importa que nos digamos «somos libres, porque el sentido podría ser otro», porque de hecho nunca es otro: en toda interpretación, el sentido siempre es *un* sentido, y eso implica que no sea *otro*. El sentimiento de libertad que sucede en el humor, en cambio, es el sentimiento de liberación de la realidad de sentido que construye el lenguaje, de lo aparentemente ya establecido; la reversibilidad de todo sentido recuerda no sólo que no hay sentido definitivo, verdadero y último de las cosas, sino que no hay sentido sin un doble movimiento, es decir, que el sentido es siempre «sin sentido».

V

Algo que es necesario aclarar para la comprensión de lo aquí expuesto: el humor no es un chiste, y tampoco se confunde con lo cómico. El humor es la anulación del sentido que hace desaparecer la orientación. Es una actitud ante la realidad, las cosas, la vida. Reversión del sentido, de lo real. Reversión como efecto instantáneo, ineludible, fatal: no alcanza con relativizar la verdad, no basta con decir discursivamente que la verdad es relativa: hace falta otro lenguaje para decirlo: lenguaje que siempre se para en el límite, que se abre a lo que le excede al anularse a sí mismo. En efecto, la realidad nunca puede ser la alteridad del lenguaje, sino que en el lenguaje está su propia alteridad: la exterminación de su sentido. La propia

⁵⁵ Para esta relación entre los límites del lenguaje y vínculo con el mundo, véase, VIRNO, 2004, *passim*.
SABERES, Natal – RN, v. 1, n.1, dez. 2008

anulación del lenguaje es lo que abre a un mundo «libre», tan fatal como imposible, dado por la desorientación de toda categoría, por la ruptura de todo sentido al hermanarlo con su contrario.

Esto es lo más cuestionable de la hermenéutica: llevar a la interpretación hasta el punto de identificarla con toda experiencia posible. Insoportable pretensión de desplegar sentido constantemente, insoportable pretensión de comprender todo lo que ocurre. Pero ese mundo comprensible por principio, ese mundo «hermenéutico» en el que todo humano es un intérprete permanente y sin descanso, es un mundo reflejo, construido por *un* lenguaje: el discurso⁵⁶. Lo objetable, en efecto, es llevar el discurso a modelo de todo lenguaje: un mundo en el que el lenguaje es sólo discursivo, es un mundo insoportable, tanto como un mundo en el que todo lenguaje es humorístico. Justamente, el humor, a diferencia del discurso, se autorregula: no moralmente, no como necesidad de retorno a la realidad, sino según sus propias reglas: el humor tiene su *kairós*, fuera del cual pierde efecto: deja de tener gracia. El discurso, por su parte, encuentra su sentido en su contexto, pero su productividad es ilimitada⁵⁷, y su sentido, si bien no único, es eminentemente unilateral.

En tal sentido, el humor opera como un ritual de sacrificio, tiempo sagrado en el que lo sacrificado es precisamente aquello que le da sentido: el sentido mítico propio del tiempo profano, que, por su parte, sólo adviene sentido en su reversibilidad, en su propia anulación ritual, cuya marca es la celebración de la risa. Por ello, *el humor es lo imposible*, porque atenta contra el valor, contra el sentido, lo cual resulta insostenible. Salida de la subjetividad, de la identidad, salida de todo sentido: lo humorísticamente risible es fuera de contexto, está siempre des-ubicado. Precisamente por ello, todo humor es paradójico, perverso y seductor, simplemente porque simula una inocencia, lo cual es sencillamente imposible. La experiencia del humor es una experiencia de lo comprendido en su imposibilidad: «comprendo, pero no puede ser». Esta imposibilidad es la misma que padece toda hermenéutica del humor: la mostración de la inocencia en el humor desaparece en su apercepción comprensiva: el sólo hecho de interpretar algo lo destruye. La comprensión de un «sin sentido», en cambio, tiene su correlato en la risa, que es el anuncio de que algo se ha roto, que la fórmula lenguaje-comprensión-sentido ha desaparecido. Y con ella, el matiz moral intrínseco: el humor, como

⁵⁶ Incluso cuando Gadamer sostiene en repetidas ocasiones que su punto de partida es el arte, y en especial, el arte escrito, aún así, su trato es discursivo: el placer del arte radicaría más que nada en su interpretación, en el despliegue inagotable de sentido. Anticipación de la perfección, prejuicio que no se abre a la posibilidad de que una obra pueda pretender no decir nada, no expresar ningún sentido, y que el placer surja justamente desde allí.

⁵⁷ Para esta idea de una productividad ilimitada del discurso, véase BAUDRILLARD, 1992, p.227 et seq..

el amor⁵⁸, está más allá del bien y del mal: puede estar imbuido de un valor moral, puede ser vehículo de sentido, pero sólo como agregado, como gratuidad. Y en efecto, el sentimiento es mucho más desbordante cuando no hay alusión al sentido, cuando se opone a él para marcar su alteridad, y así, su «co-presencia vacía»: el sentido sin significación, sin determinación alguna: estar en el «sin sentido».

De este modo, pensar el «sin sentido» como mero «sin sentido», carente de toda relación con el sentido, es lo que no tiene sentido alguno. En efecto, lejos de mostrarse como algo ajeno, opuesto al sentido, el «sin sentido», la «no dirección», la «no determinación», es fuente de sentido, lo que posibilita todo contexto, constituyente de toda determinación, sin ser nunca determinado, sin agotarse jamás en una síntesis abarcadora. La apertura al «sin sentido» no es un «sin sentido». Por el contrario, es la eliminación del «sin sentido» lo que lleva al «sin sentido». El «sin sentido» es la totalización del sentido mismo. Cuando se pretende la exterminación del «sin sentido», es decir, cuando se niega la reversibilidad del sentido, sólo queda el «sin sentido». La reversibilidad es fatal.

Ser creador de sentido es estar en el «sin sentido», sacrificando ya no lo más valioso, sino el propio valor, que es el sentido mismo. Ya lo hemos dicho, pero lo repetimos: esto no nos deja en caída libre por el abismo del «sin sentido»: sacrificar el sentido, notar su reversibilidad, es preservar el sentido. Porque lo que no tiene sentido es la distinción entre el sentido y el no sentido. El mal es la distinción misma entre el bien y el mal. En efecto, es la misma distinción, para la razón, para la moral. Por ello es inevitable pensar en una ética de la interpretación. Pero por ello también es inevitable pensar en un más allá de ella, en un más allá del bien y del mal, en un más allá del sentido y el no sentido. Un más allá que es también un más acá. Pensar en el límite hasta hacerlo desaparecer.

Sin embargo, la hermenéutica es posible sólo a partir de esa barra que distingue sentido del «sin sentido». La hermenéutica, así como es la consagración de la distinción del yo y del mundo, distinción que encuentra su consumación en la unidad que los reúne, el lenguaje, es justamente la consagración de esa barra entre el sentido y el «sin sentido»: sin límite, sin orientación, desaparece, es imposible. Sólo es posible a partir de una petición de principio: el mundo es racional, el mundo es comprensible, el mundo es interpretable, el mundo tiene sentido. El sentido de todas esas fórmulas es el mismo, e implica que el «sin sentido» no es verdadero, no conduce a nada, no es una orientación, no es. Y sin embargo, el humor reúne, anula la distinción: por eso no hay hermenéutica posible del humor: la hermenéutica es la luz de la apercepción lingüística que desintegra la ambivalencia y produce sentido, infinitamente, inagotablemente. Si no hay «sentido que desplegar», si todo está allí, a

⁵⁸ Véase NIETZSCHE, 1999, 107, aforismo §153.

la vista de todos y de nadie, compartido por todos y comprendido por nadie, si no hay resto de sentido que interpretar, la hermenéutica como teoría de la interpretación y (por ende) de toda experiencia humana en el mundo, es fatal y graciosamente imposible: no tiene sentido.

El humor es el fracaso de toda hermenéutica, de toda construcción de sentido, de todo valor, de todo principio de realidad. El humor es la desaparición de la filosofía, la exterminación del sentido, la nulidad de toda pregunta en su fatal reversión. Si exterminamos el «sin-sentido», quedará el «sin-sentido». Si exterminamos el sentido, ¿quién sabe?

REFERÊNCIAS

BAUDRILLARD, Jean. *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Ávila, 1992.

BERGSON, Henri. *La risa*. Buenos Aires: Losada, 1943.

DELEUZE, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1977.

_____. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1992.

HERDER, Johann Gottfried. “Ensayo sobre el origen del lenguaje,” en *Obra Selecta*. Madrid: Alfaguara, 1982.

LEIBNIZ, G.W. *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*. Madrid: Aguilar, 1946.

NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Navarra: Folio, 1999.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada, 1971.

VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991.

_____. *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1995.

VIRNO, Paolo. *Palabras con palabras*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

UMA REVISÃO CRÍTICA SOBRE A LEITURA HABERMASIANA DA *DIALÉCTICA DO ILUMINISMO* DE ADORNO E HORKHEIMER

João Pedro Cachopo*

Resumo:

O artigo visa levar a cabo uma revisão crítica da leitura habermasiana da *Dialéctica do Iluminismo* de Adorno e Horkheimer, tendo como pano de fundo a perspectiva de uma reavaliação do potencial da filosofia adorniana, para lá das fronteiras teóricas da chamada segunda geração da Escola de Frankfurt. Face ao teor crítico da leitura proposta por Habermas, tratar-se-á de discutir dois aspectos que lhe estão subjacentes: a identificação da dimensão mítica do iluminismo com a “racionalidade instrumental”, por um lado, e, por outro, o diagnóstico segundo o qual estaria em causa na *Dialéctica do Iluminismo* uma totalização da crítica que conduziria inevitavelmente a filosofia a uma situação aporética que ameaça conduzi-la ao beco sem saída do cepticismo. Face a este duro diagnóstico, sugere-se que a dimensão paradoxal do pensamento de Adorno pode constituir – permanecendo fiel à sua definição enfática da filosofia como “pensamento que não se deixa travar” – uma vertente imprescindível do pensar filosófico capaz de desencadear, com o seu carácter perturbador, uma crítica imanente da razão.

Palavras-chave: Iluminismo, Escola de Frankfurt, Adorno

A Escola de Frankfurt – cuja influência há muito se expandiu para lá das fronteiras alemãs, tendo vindo a suscitar o interesse de filósofos e investigadores na área das ciências sociais e humanas um pouco por todo o mundo – está longe de constituir um todo unitário que permitisse uma abordagem interpretativa linear. Numerosas publicações têm vindo a lume sobre o tema, tendo a maior parte dos autores que a ele se dedicaram procurado transmitir uma imagem, senão unitário, pelo menos coerente da Escola de Frankfurt, mesmo quando é posta em evidência a diversidade da produção teórica dos seus representantes, entre os quais se contam pensadores tão diversos como Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse, Fromm, Habermas, Wellmer ou, mais recentemente, Honneth, Bürger, Negt, Menke⁵⁹.

* Universidade Nova de Lisboa, Lisboa – Portugal, jpcachopo@gmail.com.

⁵⁹ Pela exaustividade e rigor, destacaríamos duas de entre as várias obras dedicadas à Escola de Frankfurt: *A imaginação dialéctica. A história da Escola de Frankfurt e do Instituto de investigação social, 1923-1950*, da autoria de Martin Jay e *A Escola de Frankfurt. História. Desenvolvimento teórico. Significado político* escrito por Rolf Wiggershaus. Na primeira destas obras – acolhida com entusiasmo por Horkheimer em 1971 –, o

SABERES, Natal – RN, v. 1, n.1, dez. 2008

No presente artigo, não pretendemos argumentar *a contrario sensu*, reclamando a ilegitimidade da designação de «Escola de Frankfurt», ou alegando que só forçadamente esta poderia abranger uma tão vasta pluralidade de perspectivas teóricas. Uma tal pretensão seria tão contrária à consciência filosófica contemporânea – habituada à constelação formada por «Escola de Frankfurt», «Teoria Crítica», «Crítica da Ideologia» –, como improdutiva filosoficamente, por nela se radicalizar drasticamente a crítica a uma perspectiva unitária sobre o *corpus* teórico da Escola de Frankfurt que, sendo do nosso ponto de vista pertinente, só através de mediações terá sucesso. Trata-se, isso sim, de sublinhar o carácter problemático da “etiqueta” geral de «Escola de Frankfurt» – não só ressalvá-lo, mas desenvolvê-lo e explicitá-lo – e, sobretudo, de realçar a ilegitimidade da redução do pensamento de alguns dos seus representantes (pensamos, particularmente, em Adorno) ao quadro teórico de uma tradição que, para se compreender enquanto tal, tende a reter da filosofia dos seus representantes unicamente o mínimo múltiplo comum.

Este problema agrava-se quando nos deparamos com o hiato que separa as chamadas primeira e segunda gerações da Escola de Frankfurt. Com efeito, o paradigma emergente nos anos 70, em torno do trabalho desenvolvido por Habermas, implicou um conjunto de revisões conceptuais que, transformado numa grelha de leitura dos autores da primeira geração, arrastou um conjunto de desacertos interpretativos. A questão fundamental que serve de pano de fundo a este curto estudo é portanto a de saber até que ponto a progressiva afirmação do paradigma comunicacional preconizado por Habermas não agravou o nivelamento da compreensão do pensamento dos representantes da primeira geração da Escola de Frankfurt, chegando mesmo a constituir presentemente um obstáculo à sua leitura.

A esta questão de carácter geral, acrescentaremos um propósito concreto, que constitui o fito deste curto estudo, a saber, a revisão crítica da leitura habermasiana da

problema da coesão teórica da Escola de Frankfurt (problema que fará sentido colocar-se a partir da transição para a década de 70) só circunstancialmente é trazida à discussão, dado tratar-se de uma investigação cujo âmbito de análise termina com o retorno gradual dos membros do instituto à Alemanha do pós-guerra em meados do séc. XX. Em todo o caso, no prefácio da edição de 1996, pode ler-se: «Apesar da sua coerência enquanto escola monolítica possa parecer hoje menos evidente do que parecia quando procurei escrever a sua história, os impulsos gerais da Teoria Crítica são ainda identificáveis após um quarto de século, mesmo tendo em conta o carácter híbrido do seu trabalho e o facto de ter sido amalgamado com outras tendências teóricas.» (JAY, 1996 (1973), p. xv) Uma perspectiva similar é apresentada por Wiggershaus. Embora reconheça o carácter não unitário da Escola de Frankfurt e dê conta da tensão entre uma primeira e uma segunda gerações, o autor termina afirmando: «Por maiores que tenham sido a abertura e a capacidade de assimilação da teoria crítica, por mais diversas que tenham sido e sejam os impulsos que ela forneceu graças à sua diversidade de formas e de fases, por mais imperceptíveis que se tenham tornado entretanto muitas das suas fronteiras com o contexto sociológico e filosófico que, por seu lado, se diversificou – não deixa de haver uma face reconhecível da Teoria Crítica que “filósofos” como Habermas e Negt representam diferente e exemplarmente na sua atitude não dogmática e contudo decidida.» (WIGGERSHAUS, 1993 (1986), p. 638)

Dialéctica do iluminismo, exposta pelo filósofo numa conferência intitulada «O entrelaçamento de mito e iluminismo: Horkheimer e Adorno», incluída na sua obra *O discurso filosófico da modernidade*. Como sabemos, a obra escrita a quatro mãos por Adorno e Horkheimer foi, sem margem para dúvidas, uma referência incontornável para os teóricos de Frankfurt, senão mesmo *a obra* desta escola durante mais de duas décadas, pelo que tocamos num ponto sensível no que concerne à frágil coesão da *escola*.

Trata-se, é verdade, de um tema que não podemos considerar totalmente novo, e em cuja exploração não aspiramos a nenhum pioneirismo. Com efeito, de forma mais ou menos explícita, tem sido feito o luto do divórcio, nem sempre assumido, entre a primeira e a segunda gerações da Escola de Frankfurt, tendo a leitura habermasiana de Adorno ocupado um lugar central neste diagnóstico. Considere-se, a título de exemplo, a convicção formulada por Claudia Rademacher relativamente à leitura habermasiana de Adorno, numa obra justamente intitulada *Reconciliação ou entendimento? Crítica da revisão habermasiana de Adorno*: «Subjaz à crítica habermasiana a Adorno, como a análise demonstrou, uma leitura evidentemente nivelador e reduccionista, que se baseia numa petição de princípio. A crítica a Adorno pressupõe o que pretende fundar: a mudança de paradigma para uma teoria da comunicação.» (RADEMACHER, 1993, p. 108) O diagnóstico desta autora, expresso numa obra relativamente marginal no contexto editorial alemã (longe dos escaparates das edições Suhrkamp), constitui na verdade uma tentativa corajosa (tanto mais tratando-se de uma obra de 1993) e rara (ainda hoje) de fazer justiça ao pensamento de Adorno, confrontando-o com as tendências da teoria crítica a partir da década de 70. Apresentamo-lo aqui, simplesmente, como um indício do desconforto experimentado pelo investigador avançado na obra de Adorno que se confronte com a leitura que da sua obra propõe Habermas. O nosso objectivo, porém, convém lembrá-lo, cinge-se à conferência dedicada por Habermas à *Dialéctica do iluminismo*. Detenhamo-nos então nela.

Logo no início da conferência, Habermas refere-se ao suposto “processo de auto-destruição do iluminismo” (*Selbsterstörungsprozeß der Aufklärung*), do qual a obra escrita por Adorno e Horkheimer constituiria o diagnóstico, e acrescenta: «Conduzidos [Adorno e Horkheimer] pela esperança benjaminiana tornada irónica dos sem-esperança, não quiseram todavia abandonar o trabalho, tornado paradoxal, do conceito. Esta disposição de espírito, esta atitude, já não é a nossa.» (HABERMAS, 1988 (1983), p. 130) Caberia discutir, entre outros pontos, em que medida a dimensão paradoxal do pensamento corresponde realmente à ausência de esperança (voltaremos a esta questão mais à frente) mas, por ora, retenhamos a

ideia de um processo auto-destrutivo do iluminismo e indaguemos até que ponto a sua exploração corresponde ao escopo da obra em debate. Neste contexto, não é de todo despidendo citar uma frase do prefácio à *Dialéctica do iluminismo* que, maugrado a suspeita de obscuridade que pesa sobre esta obra e, genericamente, sobre os textos de Adorno, nos parece particularmente clara a este respeito. «A crítica aqui formulada ao iluminismo deve preparar um conceito positivo deste, que o liberte do seu envolvimento com uma dominação cega.» (ADORNO; HORKHEIMER, 2003 (1944), p. 16) À crítica cabe, importa retê-lo, preparar um conceito positivo de “iluminismo”. É certo que uma tal preparação nunca assume a forma de uma definição positiva do conceito. Contudo, tê-lo permanentemente em vista – a esse conceito positivo –, permanecer em tensão para ele, acha-se contido no projecto crítico inerente a esta obra e verificar uma tal inerência não pode estar ausente de uma leitura que se pretende retrospectiva e crítica.

A análise proposta por Habermas desdobra-se em quatro etapas:

Esclarecerei por isso primeiramente as duas teses centrais [da *Dialéctica do Iluminismo*] (I). Da apreciação da modernidade resulta o problema que me interessa em vista da situação actual: por que motivo Horkheimer e Adorno pretendiam iluminar sobre si próprio o iluminismo (II). O grande modelo para a auto-ultrapassagem totalizadora da crítica à ideologia foi Nietzsche. A comparação de Horkheimer e Adorno com Nietzsche instrui não apenas acerca das direcções contrárias, nas quais os dois lados levam a cabo a sua crítica da cultura (III), ela suscita também dúvidas quanto ao devir-reflexivo repetido do próprio iluminismo (IV). (HABERMAS, 1988 (1983), p. 131)

Ganhando assim uma perspectiva prévia da estrutura da conferência de Habermas – de que não faremos uma análise *pari passu* –, partiremos para a discussão de dois aspectos da leitura proposta pelo filósofo, cuja revisão pretendemos encetar neste artigo que, como se disse, não seguirá ponto por ponto a argumentação habermasiana, procurando, em contrapartida, fixar e discutir alguns dos seus nexos estruturais.

A viragem transcendental da crítica

O primeiro aspecto da leitura habermasiana da *Dialéctica do iluminismo* que gostaríamos de considerar com algum detalhe diz respeito à interpretação da tese do

entrelaçamento entre “mito” e “iluminismo” – tese que constitui a espinha dorsal da obra em análise – que parece presidir à exegese de Habermas. Com efeito, o autor tende a operar a partir de uma identificação da dimensão mítica do iluminismo com a ideia de “racionalidade instrumental”, para, logo no primeiro ponto da sua conferência, defender que o potencial da razão – a sua capacidade de constituir esferas autónomas de valor e validade – nomeadamente no âmbito “modernidade cultural”, não se reduz à “racionalidade instrumental” denunciada por Horkheimer e Adorno, e, conseqüentemente, afirmar que a leitura destes autores não faz justiça ao legado da “modernidade cultural”, constituindo uma leitura próxima do diagnóstico niilista de Nietzsche.

Começamos então – mesmo antes de nos debruçarmos mais detidamente sobre a conferência de Habermas – por explicitar as duas teses matriciais da *Dialéctica do iluminismo*, cuja articulação constitui o âmago desta obra. O seu esclarecimento permitir-nos-á ver claro no que diz respeito ao sentido da noção de “iluminismo” que lhe está subjacente. As duas teses são as seguintes: «O mito é já iluminismo e: o iluminismo recai na mitologia.» (ADORNO; HORKHEIMER, 2003 (1944), p. 16) A primeira tese apoia-se, a nosso ver, em dois argumentos desenvolvidos pelos autores no ensaio sobre o conceito de «iluminismo». Em primeiro lugar, é possível afirmar que o mito é já iluminismo no sentido em que o primeiro, nos primórdios das sociedades humanas, superando o carácter arbitrário de uma visão mágica do mundo dominada pela superstição, visa já uma certa compreensão “racional” da realidade. O mito apresenta-se como uma explicação das origens, como uma tentativa de ordenação de fenómenos aparentemente caóticos e imprevisíveis de uma natureza hostil. Em segundo lugar, o mito favorece a dominação da natureza, com a qual se espera que a vulnerabilidade dos homens diminua. Ela associa-se já ao poder, à disciplina, à constituição de hierarquias sociais. Contudo, todo este processo – em que se espera que o medo e a insegurança dos homens decresçam com o aumento do seu domínio sobre a natureza – se acha atravessado por uma contradição latente: «O mito transforma-se em iluminismo e a natureza em pura objectividade. Os homens pagam o incremento do seu poder com a alienação daquilo sobre o qual exercem o poder.» (ADORNO/HORKHEIMER, 2003 (1944), p. 25) Ou seja, paga-se a dominação com a alienação daquilo mesmo que se domina – a própria natureza: «O domínio do homem sobre si próprio, que funda o seu “si” [*Selbst*] é sempre virtualmente o aniquilamento do sujeito, ao serviço do qual se dá um tal domínio, pois a substância dominada, subjugada, e dissolvida pela conservação de si não é senão o que vive [*das Lebendige*] – algo em função do qual se determinam unicamente os esforços da conservação

de si, no fundo justamente aquilo que deve ser conservado.» (ADORNO/HORKHEIMER, 2003 (1944), p. 73) Tal é a contradição subjacente ao processo iluminista: visando superar o medo, o qual só seria realmente ultrapassado se uma efectiva reconciliação entre o homem e a natureza tivesse lugar, ele apenas o escamoteia, alienando a natureza ao tentar submetê-la. Com efeito, a natureza – não só a exterior, mas também a interior não menos capaz de inquietar os homens – furta-se ao poder que sobre ela se exerce. O medo que a dominação visava superar é afinal simplesmente recalcado, se não mesmo reproduzido com a violência da dominação. A superação é meramente aparente, permanecendo o medo no coração dos homens. O seu ressurgimento ameaça constantemente o processo do iluminismo até à contemporaneidade. A esta luz, o anti-semitismo, cuja análise ocupa uma das secções da *Dialéctica do iluminismo*, não é senão uma variante extrema, interpretada como delírio paranóico, dum medo até então subliminar.

Assim se nos torna clara a segunda tese acima enunciada – a de que o iluminismo recai na mitologia. Com efeito, é o entrelaçamento constitutivo entre “iluminismo” (visando a libertação do medo) e “dominação” (da natureza exterior e interior que, no entanto, se traduz na alienação daquilo que pretende dominar e na reprodução do medo) que torna o processo civilizacional contraditório e conduz a que o “iluminismo” se degrade como “mitologia”. Ao longo da história, a dominação foi-se traduzindo numa racionalização absoluta do real. Importava dominar os fenómenos naturais, tanto quer dizer, torná-los inteligíveis, manipuláveis e previsíveis. A razão tornou-se um instrumento deste processo. Esquecida da sua finalidade inicial – a superação do medo – a racionalidade passa a servir exclusivamente a dominação do real, favorecendo uma visão objectivista deste. O iluminismo transforma-se em mitologia na justa medida em que a total dominação racional da natureza conduz a uma absolutização da objectividade que tende a sancionar um estado de coisas. O mundo transforma-se assim num «gigantesco juízo analítico» (ADORNO; HORKHEIMER, 2003 (1944), p. 44).

A leitura de Habermas, também ela focando desde o início a tese de um entrelaçamento constitutivo entre “iluminismo” e “mito”, desemboca, logo no primeiro ponto, na ideia de que o diagnóstico avançado por Adorno e Horkheimer sobre o iluminismo seria incompleto e unilateral.

A *Dialéctica do iluminismo* não faz justiça ao conteúdo racional da modernidade cultural que se fixou nos ideais burgueses (e que com eles foi

também instrumentalizada). Refiro-me à própria dinâmica teórica que leva as ciências e também a auto-reflexão das ciências sempre para lá da produção de um saber tecnicamente aproveitável; refiro-me, além disso, aos alicerces universalistas do direito e da moral que, nas instituições dos Estados constitucionais, nas formas de formação democrática da vontade, nos modelos individualistas de formação da identidade, também encontraram personificação (como sempre distorcida e imperfeita); refiro-me finalmente à produtividade e à força explosiva das experiências estéticas fundamentais, que subtrai ao seu próprio descentramento uma subjectividade liberta dos imperativos da actividade orientada para fins e das convenções da percepção quotidiana [...] (HABERMAS, 1988 (1983), pp. 137s)

Do seu ponto de vista, nem a ciência moderna, nem a moral, nem a arte se reduzem à imagem que delas transmitem, respectivamente, o ensaio sobre o conceito de iluminismo, a segunda digressão sobre a *História de Julieta* de Sade e a *Genealogia da moral* de Nietzsche, e a secção sobre a indústria cultura. O potencial da modernidade estaria menosprezado nas análises levadas a cabo nestes momentos da *Dialéctica do iluminismo*, cabendo hoje recuperar esse potencial – retomando assim o projecto da modernidade – e impedir a generalização filosófica do diagnóstico niilista apontado por Nietzsche.

Sendo vários os aspectos que merecem ser trazidos ao debate, comecemos por uma perplexidade: estando em causa na *Dialéctica do iluminismo* uma crítica ao “iluminismo” (entendido como processo concomitante com a constituição da civilização ocidental), não deixa de ser um pouco desconcertante que Habermas se centre na questão da “modernidade cultural”, de que a obra de Adorno e Horkheimer constituiria uma “apresentação niveladora” (*nivellierende Darstellung*), baseada na redução do potencial da razão ao âmbito da “racionalidade instrumental”. Acontece, porém, que nem a “modernidade cultural”, tal como Habermas a compreende, constitui o problema central dos autores da *Dialéctica do iluminismo* (nem, tampouco, coincide cronologicamente com a acepção de “iluminismo” empregue por Adorno e Horkheimer), nem a chamada “racionalidade instrumental” esgota a compreensão do que está em causa na dimensão mítica do processo iluminista. Habermas não ignora o carácter lato da acepção de iluminismo empregue pelos autores, mas parece reduzi-lo, na sua vertente mítica ligada à ideia de razão instrumental, a uma generalização antropológica e histórica da crítica à reificação. A racionalidade instrumental revelar-se-ia

uma condição da reificação, cuja lógica seria assim generalizada retrospectivamente e de modo ilegítimo pelos autores.⁶⁰

Ou seja, o aspecto central neste debate, prende-se com a questão de saber em que plano se joga a crítica dirigida por Horkheimer e Adorno à razão ocidental de que o “iluminismo” representaria o desdobramento histórico. Fazendo justiça à radicalidade do esforço crítico dos autores na *Dialéctica do iluminismo* arriscaríamos a tese de que a crítica, visando as condições de possibilidade do devir histórico da razão e, por arrasto, da experiência humana, se joga num plano transcendental.⁶¹ É claro que não se trata de fazer abstracção da história, nem de esquecer a historicidade da razão e, com ela, a contingência (a não necessidade teleológica) do seu devir histórico, mas trata-se de realçar o facto de, na análise levada a cabo pelos autores da *Dialéctica do iluminismo*, se visar, de um ponto de vista geneológico, a própria historicidade da razão e da categoria do sujeito, enquanto transcendentais. Não é por caso que o mito homérico opera nela como uma pedra de toque decisiva para empreender uma pesquisa geneológica acerca da história originária da subjectividade (*Urgeschichte der Subjectivität*). Esta acha-se esboçada na primeira digressão: «Ulisses ou mito e iluminismo», mas não só. Com efeito, numa passagem de grande penetração analítica incluída na secção «Elementos do antisemitismo», vemos explorada a lógica do mecanismo de projecção, constitutiva, segundo os autores, de toda actividade perceptiva, a qual, degenerando em paranóia, viria a constituir a matriz da psicologia anti-semita:

⁶⁰ Que o ponto de vista crítico de Horkheimer e Adorno surja aos olhos de Habermas como uma generalização retrospectiva da crítica à reificação nas sociedades capitalistas ocidentais (na esteira de Lukács), acha-se particularmente explícito na seguinte passagem da *Teoria do agir comunicacional*: «Em Horkheimer e Adorno, o conceito [de valor de troca] não é apenas destacado do contexto histórico específico de emergência do sistema de economia capitalista, ele separou-se totalmente da dimensão das relações interpessoais, e sofre assim uma generalização no tempo (ele interessa à história global da espécie), assim como no campo do real (pelo facto de a cognição posta ao serviço da conservação de si e a repressão da natureza pulsional serem imputadas à mesma lógica da dominação). Esta dupla generalização do conceito de reificação conduz a um conceito de razão instrumental que reenvia a história das origens da subjectividade e o processo de formação de identidade do “eu” a uma perspectiva englobante da filosofia da história.» (HABERMAS, 1987 (1981), p. 384)

⁶¹ Naturalmente, entendemos aqui a noção de transcendental numa acepção sensivelmente distinta da kantiana (mas conservando o traço fundamental da “condição de possibilidade da experiência” que lhe é cara), no sentido em que, ao contrário de Kant, não se trata de pensar o transcendental como *a priori*, mas como histórico. Por outras palavras, a rede conceptual através da qual pensamos, agimos ou sentimos, sendo para nós necessária (sendo prévia à nossa experiência e, nesse sentido, *a priori*), não deixa por isso de ser analisável no seu devir histórico. A um tal empreendimento corresponde, aliás, a estratégia geneológica avançada por Nietzsche, recuperada no século XX por Foucault e, antes ainda, retomada em larga medida pelos autores da *Dialéctica do iluminismo*.

Num certo sentido, toda a percepção é projecção. A projecção de impressões dos sentidos é uma herança da pré-história animal, um mecanismo com os fins da protecção e da alimentação, um órgão prolongado da combatividade, com o qual as espécies animais superiores reagiam, querendo ou não, ao movimento, independentemente da intenção do objecto. A projecção é automatizada no homem como outras funções de agressão e protecção, que se tornaram reflexos. Assim se constitui o seu mundo objectivo, como produto daquela “arte escondida nas profundezas da alma humana, cujas verdadeiras manobras dificilmente arrancaremos alguma vez à natureza, pondo-as a descoberto perante os olhos.” O sistema das coisas, o universo fixo, do qual a ciência constitui simplesmente a expressão abstracta, é, ao empregar-se antropológicamente a crítica kantiana do conhecimento, o produto [...] de uma tal projecção espontânea.» (ADORNO; HORKHEIMER, 2003 (1944), pp. 212s)

A referência a Kant, com uma citação da secção da *Crítica da razão pura* intitulada «Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento» (B 176-187), não deixa margem para dúvidas quanto ao facto de se tratar de uma pesquisa que visa a dimensão transcendental da razão. Torna-se assim patente como a estratégia analítica dos autores consiste em algo próximo do que poderíamos chamar uma “genealogia empírica do transcendental”. O mecanismo de projecção é constitutivo da percepção, isto é, está na base do desenvolvimento de uma concepção racional do mundo, baseada no domínio da natureza exterior. Neste sentido, “mecanismo de projecção” e “introversão do sacrifício” constituem as duas faces ocultas do processo histórico iluminista, como dominação da natureza externa e interna, na qual a violência mítica persiste subrepticamente.

Habermas alega, contudo, que a redução do potencial da razão moderna a uma racionalidade instrumental, submetida a fins, constitui um nivelamento ilegítimo:

A capacidade crítica de tomar posição com “sim” ou com “não”, de distinguir afirmações válidas de inválidas, é escamoteada na medida em que as exigências de poder e validade sofrem uma fusão sombria. Se se reduz a crítica da razão instrumental a este núcleo, torna-se claro por que razão a *Dialéctica do iluminismo* tem de nivelar de modo espantoso a imagem da Modernidade. (HABERMAS, 1988 (1983), p. 136)

Admitindo que seja assim – que não se possa reduzir o potencial da razão moderna à lógica de uma racionalidade instrumental –, não resulta claro, no entanto, em que medida essa alegação se traduz numa crítica efectiva ao ponto de vista de Adorno e Horkheimer expresso na *Dialéctica do iluminismo*. Tal só aconteceria se os autores restringissem a crítica ao “iluminismo” à crítica à “racionalidade instrumental”, isto é, se confundissem a “instrumentalização da razão” (um processo essencialmente moderno), com a dimensão constitutivamente dominadora desta (desde a sua génese pré-histórica) ou se analisassem o carácter instrumental da razão restringindo-o ao princípio da conservação de si e incorressem, por essa via, numa simples generalização da crítica à reificação. Que assim não acontece torna-se evidente a partir do que se disse relativamente ao carácter transcendental dos processos submetidos a análise pelos autores da *Dialéctica do iluminismo*. O problema de uma “geneologia empírica do transcendental” obriga a um maior recuo – e não exclusivamente em sentido histórico. Interroga-se a matriz dominadora da razão: a redução de diferença à identidade, da multiplicidade à unidade, do outro ao mesmo, o que implica, reportando-nos às noções de dominação da natureza exterior e interior, uma análise da matriz da percepção como aglutinação projectiva de uma multiplicidade dada, e da consciência interna como subsunção sacrificial de tendências e faculdades diversas.

Neste sentido, ao acusar Adorno e Horkheimer de desvalorizar os aspectos positivos da racionalidade moderna, Habermas desvia-se do problema fundamental que visa a crítica das próprias condições de possibilidade do pensamento moderno, mais do que das diversas vertentes da sua realização efectiva. A estratégia de Habermas parece, com efeito, consistir no seguinte itinerário: reconduzir o problema do “iluminismo” (i.e. do devir histórico do entrelaçamento entre razão e mito), à questão da “modernidade cultural”, para, em seguida, acusar os autores da *Dialéctica do iluminismo* de terem menosprezado o seu potencial, o qual, segundo Habermas, não se reduz a uma racionalidade instrumental submetida à auto-conservação. Contudo, vimos já que o âmago do problema não se reduz nem à instrumentalização da razão, nem à crítica à reificação com base na associação entre “racionalidade instrumental” e “conservação de si”, mas mergulha, antes mesmo desse problema se colocar, “nas profundezas da alma humana”, quer dizer, na pré-história do sujeito e da racionalidade transcendentais, cuja genealogia se enceta. Com efeito, mais do que discutir e avaliar os aspectos científicos, morais ou estéticos que caracterizaram o projecto da modernidade, importava lançar luz sobre o que a eles subjazia, o seu solo transcendental, não menos histórico, porém, não menos contingente, portanto, e, nessa medida, não menos

passível de crítica: a “geneologia empírica do transcendental” deverá, com efeito, tornar-se crítica. E um tal projecto era tão mais pertinente, quanto aos aspectos positivos da modernidade, realçados por Habermas, se associavam, desfilando perante os olhos de Horkheimer e Adorno, tantos outros, menos positivos por certo – quando não totalmente catastróficos, como a história se encarregou de lhes mostrar – a cuja análise estes autores não podiam, nem queriam esquivar-se.

A radicalização da crítica e o perigo do niilismo

Com o que acabamos de dizer, tocamos o segundo aspecto da crítica habermasiana à *Dialéctica do iluminismo* que gostaríamos de discutir: nesta obra, herdeira da crítica da ideologia (em que o iluminismo se tornara pela primeira vez reflexivo⁶²), assistir-se-ia, segundo Habermas, a uma radicalização totalizadora da crítica, cujo maior risco residiria no aniquilamento dos seus próprios fundamentos e no conseqüente mergulho da filosofia num cepticismo sem saída. Tal acontece quando o repto é lançado, tal como se verifica em Nietzsche (embora, segundo Habermas, de modo distinto), à própria razão:

A dúvida estende-se então também à razão, cuja bitola a crítica da ideologia tinha encontrado nos ideais burgueses e levava simplesmente à letra. A *Dialéctica do iluminismo* dá este passo – autonomiza a crítica mesmo face aos seus próprios fundamentos. Por que é que Horkheimer e Adorno se vêem obrigados a dar este passo? (HABERMAS, 1988 (1983), p. 141)

Para responder a esta pergunta, Habermas detém-se em alguns momentos da história do pensamento crítico na órbita da antiga Escola de Frankfurt para elucidar o enraizamento inicial da crítica à ideologia nas ciências sociais e humanas que, como Habermas refere, teria deixado de constituir, na óptica dos autores da *Dialéctica do iluminismo*, um fundamento suficiente do projecto crítico. Para Habermas, justamente, uma tal “auto-ultrapassagem da crítica da ideologia” (*Selbstüberbietung der Ideologiekritik*) lança a crítica num impasse que motiva a comparação com o projecto filosófico nietzschiano. A crítica ver-se-ia despojada de

⁶² Cf., a este respeito, a seguinte passagem da conferência de Habermas: «A crítica torna-se crítica da ideologia quando quer mostrar que a validade da teoria não se libertou suficientemente do contexto da sua génese, que por trás da teoria se esconde uma mistura inadmissível de poder e validade e que é a esta que ela ainda por cima deve a sua reputação. [...] Com este género de crítica, o iluminismo torna-se pela primeira vez reflexivo [...]» (HABERMAS, 1988 (1983), pp. 140s)

critérios, por meio dos quais pudesse exercer-se. Com efeito, se, na filosofia de Nietzsche tal como a apresenta Habermas, a totalização da crítica abandona por completo a tradição iluminista, contentando-se afinal com um critério de “gosto”, no caso de Horkheimer e Adorno – críticos da razão *à contre cœur* – trata-se de uma auto-crítica do iluminismo, chamado, paradoxalmente, a *iluminar-se* sobre si próprio. Habermas apresenta o carácter paradoxal de uma tal estratégia da seguinte forma: «O devir totalitário do iluminismo denuncia-o pelos seus próprios meios. Adorno estava por certo consciente desta contradição performativa da crítica totalizada.» (HABERMAS, 1988 (1983), p. 144) E prossegue, estabelecendo a ponte com uma obra tardia de Adorno:

A *Dialéctica negativa* de Adorno lê-se como a explicação continuada da razão pela qual temos de andar em círculos nesta *contradição performativa* e, mais do que isso, persistir nela, por que razão somente o desdobramento insistente, incansável do paradoxo abre uma perspectiva de “recordação da natureza no sujeito” quase magicamente incómoda, “em cuja realização está encerrada a verdade mal compreendida de toda a cultura” (DA, 55). Durante os vinte e cinco anos após a conclusão da *Dialéctica do iluminismo*, Adorno manteve-se fiel ao impulso filosófico, não abdicando da estrutura paradoxal de um pensar da crítica totalizada. (HABERMAS, 1988 (1983), p. 145)

Contudo, não menos do que a perspectiva nietzschiana – que, segundo Habermas, só aparentemente escaparia ao impasse que a caracteriza enquanto totalização da crítica por meio da teoria deleuziana que distingue entre forças activas e reactivas – não menos do que a nietzschiana, dizia, a estratégia levada a cabo pelos autores da *Dialéctica do iluminismo* soçobra de modo igualmente indiscutível, não apresentando qualquer saída filosoficamente plausível e ameaçando mesmo confundir-se com um cepticismo desencantado:

Quem persiste num lugar que a filosofia outrora ocupava com as suas fundamentações últimas, num paradoxo, não adopta simplesmente uma posição incómoda; ele só pode manter essa sua posição, tornando pelo menos plausível que não existe *nenhuma saída*. Também o retorno de uma situação aporética tem de ser barrada, senão existe uma saída, simplesmente o de regresso. Tal, parece-me, é justamente o caso. (HABERMAS, 1988 (1983), p. 155)

A possibilidade de um tal retorno – nesse ponto, o diagnóstico de Habermas está correcto –, não poderia estar mais longe do espírito da filosofia de Adorno, que recusa, em geral, qualquer forma de revisionismo. Da análise que encetámos resulta que ela não é menos estrangeira à *Dialéctica do iluminismo*. Que haja uma saída para a filosofia – que Adorno definiu na *Teoria Estética* como «o pensamento que não se deixa travar» (ADORNO, 2003 (1970), p. 391) – parece depender da resposta à questão de saber se uma crítica imanente da razão é efectivamente possível. Para Adorno, em todo o caso, uma tal crítica não pode ater-se ao âmbito deste ou daquele aspecto da operacionalidade racional. Num certo sentido, a questão nunca é se a crítica pode ou deve visar os fundamentos da razão, pelo simples facto de que ela não chega sequer a ser crítica se o seu alcance não for total, isto é, se a crítica não tomar como foco a dimensão transcendental da razão, de que o núcleo parece ser a prevalência da identidade sobre a diferença, da unidade sobre o múltiplo, do mesmo sobre o outro, bem como a violência conceptual que tais primazias implicam. Para Habermas, porém, a radicalização da crítica, bloqueando o acesso à noção de verdade, confunde-se com a sua totalização contraditória. A filosofia, pretendendo-se crítica, ver-se-ia enredada numa situação aporética: contradição, paradoxo, aporia, negatividade constituiriam assim pontos de uma constelação conceptual cujas limitações filosóficas caberia hoje ultrapassar por uma teoria da comunicação. O que fica por compreender é como poderá escapar a comunicação às contradições intrínsecas da racionalidade que a sustenta e cuja crítica se pretende levar a cabo. Não será este o lugar oportuno para uma discussão exaustiva da filosofia de Habermas – o que implicaria, neste contexto, trazer à colação a distinção entre “acção comunicativa” e “acção estratégica” –, em todo o caso, à luz do que se apurou acerca do carácter transcendental do projecto crítico avançado na *Dialéctica do iluminismo*, não será despropositado inverter a ordem dos problemas e questionar-se sobre se mais preocupante do que o pretenso niilismo dos autores desta obra, não será a possibilidade de ver a filosofia transformada no último avatar do optimismo teórico denunciado há muito por Nietzsche, de que a perspectiva habermasiana, com a sua crença no potencial da acção comunicativa, não parece estar longe.

A saída supostamente inexistente na filosofia de Adorno – que assim se tornaria suspeita de niilismo –, talvez resida onde justamente se julga encontrar o escolho do pensamento crítico: no paradoxo. Ao mergulhar a razão numa crise, o paradoxo – e, particularmente em filosofia, o desdobramento paradoxal de conceitos – forçaria de modo fértil os limites da razão abrindo a outros modos de pensar. Explorar esse potencial do

pensamento adorniano, relacionando-o com o de outros filósofos, em cujo trabalho o paradoxo desempenha similarmente um papel preponderante – veja-se, por exemplo, a teoria do paradoxo desenvolvida por Deleuze na *Lógica do sentido* como meio de subversão do “bom-senso” e do “senso comum” –, constitui uma via de reflexão certamente inédita, mas porventura promissora, por nela se vislumbrar uma saída filosófica concreta para o impasse de um pensamento crítico asfixiado entre o entusiasmo prematuro do optimismo e a desistência sempre iterada do niilismo.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003 (1944).

_____. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003 (1970).

DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.

HABERMAS, Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel* (tome premier) [Theorie des kommunikativen Handelns]. Paris : Fayard, 1987 (1981).

_____. *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988 (1983).

JAY, Martin. *The Dialectical Imagination: A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Los Angeles: University of California Press, 1996 (1973).

RADEMACHER, Claudia. *Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision*. Lüneburg: Dietrich zu Klampen, 1993.

WIGGERSHAUS, Rolf. *L'École de Francfort : Histoire, développement, signification* [Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung]. Paris: PUF, 1993 (1986).

A DIALÉTICA PRESENTE NA ESTRUTURA TEXTUAL D'O SOFISTA DE PLATÃO

Jorge dos Santos Lima*

Resumo:

O objetivo deste artigo é resolver uma simples pergunta: como é possível apresentar a trama filosófica que se desenvolve no Diálogo *O Sofista* de Platão sem subtrair a dialética, mobilidade e fluidez dinâmica de seu texto? Com esse intuito, pressupõe-se de imediato que há uma trama filosófica no Diálogo e que é dialética. Assim, optou-se por seguir seis passos que, metodologicamente, estruturam este estudo e resumem, ao mesmo tempo, esse escrito de Platão: o primeiro é a introdução responsável pela delimitação deste estudo; depois se descreve em conjunto, a introdução que Platão faz à obra e as primeiras tentativas de definição do sofista; em seguida mostra-se como Platão interpreta as discussões existentes na história acerca do ser e não-ser e os resultados dessa interpretação; logo adiante, enfatiza-se a retomada de Platão do debate sobre ser e não-ser que culmina na afirmação do não ser como alteridade no contexto da linguagem; depois, expõe-se as conclusões que Platão escreve sobre o autêntico sofista para, por fim, assinalar algumas considerações sobre o caráter dialético e móbil da trama ou idéias principais desse Diálogo.

Palavras-chave: O Sofista, Platão, trama filosófica, dialeticidade.

1 INTRODUÇÃO

Ficaria demasiado cansativo analisar o Diálogo *O Sofista* de Platão sem considerar a possibilidade de dividi-lo em partes menores. Jorge Paleikat e Costa (1987) já dividem esse Diálogo em vinte e quatro partes, porém tantas divisões perdem muito o caráter dialético do texto platônico. Nesse sentido, convém lembrar que o próprio texto d'*O Sofista* indica, em sua dialeticidade, mudanças na forma de análise da questão sobre “o sofista” que confere continua mobilidade e fluidez no pensamento de quem o lê.

Assim, metodologicamente, seguindo os passos dessa mobilidade, resolve-se aqui para melhor análise, dividir *O Sofista* apenas em cinco pontos: o primeiro é a (1) introdução que Platão faz à obra quando, ao apresentar os personagens que a compõem, diz qual questão

* Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal / Rio Grande do Norte – Brasil, prof.jorge@ufrnet.br.

será problematizada; depois (2) há seis tentativas de definição do sofista que culminam numa exposição sobre as artes ilusionista, mimética, como prática do ser sofista; então (3) Platão expõe as discussões existentes na história acerca do ser e não-ser para concluir que tanto o dito sobre o ser como sobre o não-ser imerge em grandes dificuldades e profundas incoerências. Assim, (4) o debate sobre ser e não-ser é retomado em outro tópico para que Platão estabeleça suas próprias considerações que culminam na afirmação do não ser como alteridade no contexto do discurso, linguagem. Por fim, (5) retoma-se a definição do sofista para concluir o que é o autêntico sofista.

Dessa forma, neste artigo, não se tem o objetivo de levantar críticas sobre traduções, interpretações ou até mesmo expor um debate inovador sobre qualquer questão *n'O Sofista*, mas apresentar essa mobilidade, fluidez e flexibilidade do pensamento que se dá no contato com o texto. O problema que aparece amarrado a esse objetivo se resume na pergunta: Como é possível apresentar a trama filosófica, ou seja, as idéias principais do Diálogo *O Sofista* sem alterar a fluidez e dinâmica de seu texto? Acredita-se, aqui, que a enumeração acima é suficiente para tal apresentação e antecipa a resposta ao problema. Para tanto, este estudo necessita apenas expor as idéias principais desse Diálogo de acordo com os tópicos que foram enumerados acima na medida em que faz uso da interpretação de alguns comentadores em geral e algumas traduções específicas da língua portuguesa a exemplo da citada de Paleikat e Costa. Mesmo entendendo as limitações e falhas dessas traduções e comentários no que se refere as interpretações sobre alguns termos utilizados por Platão como o que é traduzido por “não-ser”, “ser”, o próprio nome “Estrangeiro” e outras expressões, optou-se por seguir a convenção dessas traduções para demonstrar que o texto platônico em qualquer condição impõe forte dialética no processo de sua leitura.

Essa dialética é nada mais que o próprio ir e vir da discussão que se emerge como representante de uma questão fundamental que permeia o sentido de todo o Diálogo. Qual é essa questão fundamental? Essa é mais uma pergunta essencial nesta pesquisa, pois com ela surge outro parâmetro utilizado na interpretação do que se chamou acima de “trama filosófica” ou “idéias principais”. Como mais um componente necessário para interpretar e expor as idéias principais no contexto da delimitação dos cinco pontos indicados na metodologia escolhida devido a forma como a mobilidade do pensamento se expressou aqui neste estudo, entende-se que a questão fundamental d'*O Sofista* e que se fixa fortemente na obra uma vez que Platão argumenta sobre o ser do sofista, é a questão da linguagem. Não há como tratar o conteúdo d'*O Sofista* fora do contexto da linguagem ou mesmo, seguindo o

dizer de Santos (1999;2003), da filosofia da linguagem. Portanto, *O Sofista*, ao abordar uma discussão metafísica, ou seja, a discussão do ser do sofista e sobre ser e não-ser, debruça-se sobre o campo da linguagem.

2 A INTRODUÇÃO D'O SOFISTA: A QUESTÃO PROBLEMATIZADA E AS PRIMEIRAS E LIMITADAS DEFINIÇÕES SOBRE O SOFISTA

Os personagens principais são Teodoro, Sócrates, um Estrangeiro de Eléia e Teeteto. Teodoro é o primeiro que fala dirigindo-se a Sócrates e apresentando-lhe o Estrangeiro como filósofo, homem divino, do círculo de Parmênides e Zenão. Sócrates, voltando-se para Teodoro e os presentes, faz menção as interpretações que dão ao gênero divino e, só então, dirige-se ao Estrangeiro perguntando-lhe sobre o que se entende por filósofo em Eléia, e se ser filósofo é o mesmo que ser político ou sofista e vice-versa. O Estrangeiro responde que são coisas pertencentes a gêneros distintos e, assim, Sócrates o convida a explicar o que é cada um desses gêneros (filósofo, político, sofista). O Estrangeiro se propõe a explicar um deles, o sofista, com o intuito de "saber e definir claramente o que ele é" (218b 15). Cornford (1983) ressalva que o Estrangeiro de Eléia não dá explicações do porquê escolhe primeiro o sofista, mas, para essa empreitada na busca do ser sofista, apenas segue o método interrogativo proposto por Sócrates e adota Teeteto como seu interlocutor.

Platão inicia a apresentação sobre o sofista definindo-o de seis formas: (1) "um caçador interesseiro de jovens ricos"; (2, 3 e 4) produtor, negociante e comerciante das ciências; (5) erístico mercenário: é aquele que recebe dinheiro para praticar a erística, ou seja, é aquele que recebe dinheiro por combater e ensinar a combater argumentos contra argumentos através de perguntas e respostas organizadas artisticamente, sejam sobre temas relativos ao justo em si ou ao injusto em si ou sobre quaisquer outras determinações - Para Kerferd (2003), erística deriva do termo *eris* igual a luta, combate, e, desse modo, Platão o utiliza para indicar que a erística é apenas uma disputa na qual o objetivo é unicamente vencer independente dos métodos utilizados, mesmo que mascarem o ser e se sustentem na falsidade; (6) refutador, porque é o sofista que, pela refutação, "purifica as almas das opiniões que são um obstáculo às ciências" (222a-231e). Esta última definição é aceita pelo Estrangeiro e por Teeteto, mas com estranheza porque ela colocaria a prática refutativa dos sofistas como

método autêntico e verdadeiramente nobre (231b13-17). Faz-se necessário, então, continuar no "encalço" do sofista para emboscá-lo de modo que não haja condições de fuga.

O Estrangeiro reconhece que a sofística se propõe a discutir sobre qualquer assunto, porém, para que se discuta e ensine algo é preciso, comenta ele, conhecer e saber o que é este algo. Se, no entanto, discute-se sobre qualquer questão, é forçoso admitir que aquele que expõe a discussão conheça tudo em suas características, aspectos, definições. É possível que um homem saiba tudo? Isto é impossível. Então, como o sofista se propõe a discutir sobre tudo? E porque consegue mérito diante da juventude? Os jovens sofrem essa atração, exatamente porque os sofistas dão a "impressão de serem oniscientes" (233c9). Como é impossível um homem ser onisciente, o sofista cria, através do domínio do discurso, a aparência de deter a universalidade do saber. Uma das técnicas que o discurso revela na construção dessa aparência de saber absoluto é a técnica da construção de "ficções verbais" a partir da inexperiência da juventude e do uso de "palavras mágicas". Essas ficções verbais criam a ilusão de que todo o discurso é verdadeiro e, desse modo, de que os sofistas conhecem tudo. Nesse contexto, o Estrangeiro compara o sofista a um produtor de imagens, um mimético.

Platão escreve que a mimética divide-se em duas partes: a arte de copiar e a arte de simulacro. A primeira reproduz o objeto tentando manter-se o mais fiel possível àquilo que é copiado; a outra parte, a arte do simulacro, ao simular a cópia do objeto sem o ser, reproduz sua imagem distorcendo e alterando as características para fins de produzir uma ilusão.

Agora, pode-se esperar que o Estrangeiro compare o sofista à arte do simulacro, mas na hora dessa comparação cria-se uma pausa, pois, ao olhar mais atento, surge um novo problema. É possível dizer que o sofista, semelhante ao mimético, não se refere a algo tal como ele é, ou não diz a verdade sobre as coisas? Até agora, parece que o sofista faz o falso ser real, porém, pensar de tal forma não é entrar em contradição? Dizer que os sofistas tratam de ilusões e, conseqüentemente, de falsidades, não seria afirmar que eles expõem algo que não é? Porém, como é possível dizer algo do que não-é? Assim, o Estrangeiro demonstra a Teeteto que é impossível aplicar um objeto ao nome "não-ser". O ser pode ser unido a outro ser, mas é impossível unir um ser a um não-ser. O não-ser não pode ser atribuído a qualquer ser. Se, não há um ser no qual o não-ser possa fazer referência, conseqüentemente é impossível dizer alguma coisa do não-ser. Quem não diz alguma coisa, nada diz, argumenta Platão através do Estrangeiro. Portanto, como os sofistas pronunciam discursos falsos, se a falsidade é produto do não-ser? Lembre-se que não se pode dizer algo que seja não-ser, o discurso pode se referir

apenas a algo que é. Dizer que a cópia é algo falso, que não é um objeto verdadeiro, que é um não ser, é contrariar os princípios racionais postulados desde Parmênides. Segundo Wilmet (1990), em seus comentários sobre O Sofista, de alguma forma, a linguagem discursiva força o Estrangeiro a se comprometer com o que queria negar: que o não-ser tenha ser, ou seja, "o não-ser é". Assim, com o surgimento dessas questões sobre a falsidade que hipoteticamente caracteriza o discurso do sofista, este, a saber, esconde-se, mais uma vez, deixando seus "caçadores" ocupados com outros problemas.

3 O SOFISTA SE ESCONDE: GRANDES DIFICULDADES E PROFUNDAS INCOERÊNCIAS NA DISCUSSÃO “SER” X “NÃO SER”

A saída desses problemas encontrada pelo Estrangeiro é recorrer às teorias que discutem a questão do ser e não-ser para ver se de algum modo “o não-ser é” e o “ser não é” para que se possa atribuir o discurso falso ao sofista.

Kraut (1992) comenta que na compreensão de Platão os problemas sobre o não-ser só serão resolvidos com o claro entendimento do conceito de ser, por isto é necessário retomar o debate das teorias sobre o ser. Platão apresenta um histórico sobre o ser em quatro pontos: (1) as doutrinas pluralista; (2) as unitárias; (3) os materialistas e (4) os amigos das formas.

Segundo *O Sofista* alguns teóricos que defendem as doutrinas pluralistas afirmam que tudo o que existe é formado pela combinação ou separação de dois princípios: quente e frio ou úmido e seco. Outros dizem que o ser é ao mesmo tempo uno e múltiplo, também há os que falam de um todo que é um único ser e, ainda, há os que dizem que o Todo é uno, mas múltiplo. Para o Estrangeiro, o certo sobre esses teóricos é que nenhum deles expõe a questão do ser de forma plausível. Antes aumentam a dificuldade na compreensão do ser. Por exemplo, o que significa dizer que o todo é quente e frio? O que é, neste caso, "ser"? Ou ser é o mesmo que quente ou o mesmo que frio ou é outra coisa diferente dos dois. Se o frio é, então o quente, como é o contrário de frio, não é. Portanto, o Todo não seria formado pela relação entre dois princípios diferentes. Se, porém, ser é outra coisa que quente e frio, ou seja, um terceiro princípio independente dos outros dois, então o todo é formado por três princípios e não por dois, mas nesse caso não há como dizer que os outros princípios são, pois o terceiro é que é, isto porque se um deles é, os outros não são. E, ainda, se houvesse alguma forma do

todo ser formado por dois, é forçoso admitir que o dois é um. Desse modo, o todo não poderia ser formado por mais de um princípio.

O que então, os teóricos das doutrinas unitárias entendem pelo ser? Aqui se encontra a teoria de Parmênides: o ser é uno. Platão questiona essa teoria apresentando em dois tópicos o seguinte: não se pode dizer "o ser é uno" sem cair na multiplicidade. (1) Primeiro, afirmando-se que o ser é o uno, há o emprego de dois nomes para um mesmo objeto. O nome ser e o nome uno se referem a uma mesma coisa. Se, como defende os unitaristas, o nome se refere a uma coisa, então o nome ser se refere a uma coisa na mesma medida que o nome uno se refere à coisa, assim, se só existe o uno, porque há dois nomes? Se o nome é "uno", ele não pode ser nome de nenhum outro nome a exemplo do nome "ser", ou seja, não pode haver um nome para uno e outro para ser. E caso se admita que o nome é idêntico à coisa que ele nomeia, então o nome não é mais nome, mas é a própria coisa, assim, ser e uno seriam duas coisas e não só dois nomes. Como consequência, o nome e a coisa não são mais uno, mas múltiplos. E, em último caso, se a multiplicidade não existe, mas se sabe que há um nome para ser e outro para uno, então o nome é nada porque ele é múltiplo. Se o nome é nada então nada nomeia, e como o nome é idêntico à coisa, nada é idêntico à coisa, o que é impossível. (2) No segundo tópico, os unitaristas afirmam que o todo é idêntico ao uno. As contradições começam porque de um lado o todo para ser todo reúne em si partes, e por outro lado o uno não pode ter partes apesar da unidade do todo presente no conjunto de suas partes apresentar-se como uno. O Uno é indivisível. O ser, portanto, ou é uno ou é todo uma vez que cada um deles possui naturezas distintas. Se for uno, não é todo, e se o ser é todo, ele possui partes, e não é uno. Então, há o ser que é uno e não é todo e há o ser que é todo e não é uno. Desse modo, como uno e todo são distintos em suas naturezas, o ser não é mais uno em si mesmo, ele é múltiplo porque há uno e todo.

Nessa análise histórica sobre o ser, o Estrangeiro admite que a compreensão sobre o ser tem se mostrado na igual dificuldade do não-ser. A investigação deve continuar, e os próximos investigados são outras duas teorias rivais: as teorias materialistas quando dizem que "só existe o que oferece resistência e o que se pode tocar" (246b 1); e a teoria dos amigos das formas ao esforçar-se "por demonstrar que certas formas inteligíveis e incorpóreas são o ser verdadeiro" (346b 14-16).

Os materialistas fogem de qualquer discussão que apresente o ser como realidade invisível e imaterial. Eles dizem que até a alma é corpórea e qualquer outra coisa que possa se demonstrar como incorpórea, a exemplo do conceito de sabedoria, não existe ou

simplesmente não querem comentar sobre essas questões. Mas essa teoria cai no absurdo, pois, além de serem forçados a aceitarem que existem coisas imateriais como "justiça", se só há coisas corpóreas, elas estão em constante devir e, portanto, seria difícil ou impossível explicar como se pode conhecer algo.

O Estrangeiro, então, observa que a natureza do ser tem em si o poder de agir ou sofrer ação de outra coisa. Desse modo, os amigos das formas, ao contrário dos materialistas, admitem a existência de seres incorpóreos, mas como um ser incorpóreo pode agir e sofrer por ação e reação? As coisas que mudam, o devir, é distinto do ser, só é ser o que não muda. Então, o problema da doutrina dos amigos das formas é que o ser, para eles, é imóvel e, sendo assim, não pode nem sofrer nem causar reação. Porém, se o ser sofre e age, ele é móvel, o que exige conceder o ser "ao que é movido e ao movimento" (349b). Mas o que está em movimento é devir constante, fato este que invalida a possibilidade da permanência de estado, de modo e de objeto porque não há repouso. Assim, pensar o ser como móvel ou como imóvel frustra a possibilidade do conhecimento.

As teorias que discutem o ser, sempre caem em contradições insolúveis gerando uma autodestruição de seus próprios princípios. O Estrangeiro se vê forçado a propor uma nova solução para fugir dessas contradições. Pelas contradições geradas nas teorias sobre o ser, o que se apresenta é a necessidade de admitir que tudo coexiste ao mesmo tempo, ou seja, o uno e o múltiplo, que tudo é imóvel e móvel, o ser e o Todo. Portanto, o problema que surge agora e que precisa ser solucionado é como se pode admitir que coisas contraditórias existam ao mesmo tempo sem cair na contradição.

4 A ALTERIDADE: O DISCURSO FALSO É POSSÍVEL, “O NÃO SER É”

Na discussão sobre o sofista, viu-se a impossibilidade de dizer o ser do não-ser o que proibiu o Estrangeiro de falar da existência de um discurso falso, pois, desse modo, se existisse o falso, seria necessário aceitar a combinação entre ser e não-ser, ou seja, seria preciso aceitar algo absurdo e incognoscível. Mas toda a exposição da discussão sobre ser e não-ser e das outras coisas contrárias, demonstrou que há sempre uma combinação entre o que é e o não-ser desta coisa que é. Assim, faz-se preciso seguir o curso do rio para ver se é possível que tal contradição seja cognoscível.

Para Platão o problema da impossibilidade da combinação entre coisas aparentemente contrárias, não é um problema imposto pela linguagem, mas pelas teorias. Só no uso da linguagem como paradigma na compreensão do ser e não-ser e de outros gêneros que se combinam e se relacionam, será possível sair dos impasses gerados pelas teorias examinadas.

Anteriormente se afirmou que há coisas que não podem se associar em nenhum aspecto sem se negarem mutuamente, por exemplo, o repouso e o movimento. Mas como as coisas podem se associar? Como pode acontecer que uma única coisa seja designada por uma pluralidade de nomes? Platão vai propor três hipóteses: (1) não se pode unir ser ao repouso e ao movimento assim como é impossível unir qualquer coisa uma a outra; (2) a combinação entre coisas é livre, cada uma pode combinar-se com qualquer outra; (3) algumas coisas se combinam entre si, enquanto outras não se combinam. Qual das três hipóteses é mais viável para explicar a forma que a linguagem expressa as relações de combinação entre coisas? A primeira é impossível, pois se algo existe, sua existência já implica em associação combinatória do existir com o algo; a segunda também é impossível porque o ser não pode combinar-se com o que é oposto a seu ser a exemplo do movimento e repouso. O movimento não participa da mesma comunidade do repouso, isto porque, acaso assim ocorresse, o movimento seria repouso e o repouso seria movimento, coisa absurda para o entendimento e para a linguagem. A terceira hipótese é a mais plausível e, conseqüentemente, a que será adotado pelo Estrangeiro. Nessa hipótese, admite-se que há coisas que se combinam, enquanto outras não. Aqui, as coisas não estão fora da linguagem, elas fazem parte do discurso e devem ser compreendidas como gêneros discursivos.

Agora, Platão leva a discussão metafísica n'*O Sofista* para uma discussão no campo da linguagem. O Estrangeiro deixa bem claro que os gêneros são coisas de dentro do discurso (253b13) e os mais importantes são apenas cinco. Desses cinco, os primeiros são o "próprio ser, o repouso e o movimento" (254d7-8). Como explica Santos (2003), a definição que Platão faz das relações entre os "sumos gêneros" separa os vários sentidos do Ser em cada um dos sentidos do verbo 'ser'. O movimento, por exemplo, não pode associar-se ao repouso, como foi dito, mas ambos podem associar-se ao ser, assim, há três gêneros distintos em que cada um é um em si mesmo e distingue-se dos outros dois, sendo o outro em relação aos outros. Portanto, cada um deles se relaciona com o mesmo, mas também com o outro. Dizer que o movimento se relaciona com o mesmo e com o outro, assim como o repouso, não implica em dizer que o movimento participa do repouso, mas que "ambos participam, quer do mesmo,

quer do outro" (255b4-5). O movimento e o repouso participam do mesmo, sem ser o mesmo, assim como participa do outro sem ser o outro, pois caso fossem o mesmo e o outro, o repouso poderia ser o movimento, e o movimento o repouso, sobre esta associação já se demonstrou que é impossível. Desse modo, é necessário que o mesmo seja mais um gênero por manter-se distinto dos outros gêneros mesmo participando deles. Assim, acontece também com o outro. A natureza do outro implica que o outro só é outro em relação aos outros, por isto o outro é colocado pelo Estrangeiro como o quinto gênero. Desse modo, é que o movimento é outro que o repouso, mas na medida em que é o outro, é o mesmo que si mesmo.

Assim, o mesmo é diferente do outro, e, quando é o mesmo, ele é o outro do outro. Dizer que o movimento e o repouso são, não é dizer que eles são iguais, sim que são diferentes um do outro e mantêm-se idênticos a si mesmo. Trevaskis (1966) resume os resultados obtidos pelo Estrangeiro do seguinte modo: (1) o movimento é "absolutamente outro" que o repouso; (2) o movimento "é" por participar do ser, por existir; (3) o movimento é outro que o mesmo, ele não é o mesmo; (4) mas movimento também é o mesmo, pois tudo participa do mesmo: movimento é o mesmo que si próprio; (5) movimento não é o outro; (6) o movimento é outro que outra coisa; Portanto, (7) o movimento é outro em certa relação, e não é outro em outra relação. A conclusão obtida é que o gênero, seja movimento ou outro qualquer, em certas relações é outro que não o ser, ou seja, é não-ser, mas, considerando outras relações, participa do ser, é também ser.

Na medida em que um gênero é outro, ele não é si mesmo, e se ele é si mesmo, ele não é o outro, assim, como o gênero "é" por participar do ser, ele é e não é. O gênero "é" quando diz de si mesmo o que ele é, e ele não é quando diz de si mesmo que é o outro. O não-ser, assim, não é o contrário de ser, mas é o outro que o ser não é. O ser e o não ser, nesse contexto, podem ser pensados sem contradição, o que obriga, como diz novamente Santos (1999), a "redefinir a negação, de contrariedade em alteridade, tornando possível a falsidade". O não-ser é possível enquanto outro, por isto pode-se falar da falsidade.

Até o momento, Platão dá um passo significativo na discussão sobre o não-ser, demonstrando que ele é um gênero determinado entre os demais gêneros, porque o não-ser "é" enquanto é outro. Mas para dizer que o sofista está preso ao não-ser, será preciso demonstrar que o não-ser está associado ao discurso. Então, o discurso surge como gênero em que alguns gêneros se prestam a ele e outros não. Porém, dizer que há gêneros que não se associam ao discurso é dizer que há gêneros que não podem ser pronunciados discursivamente. No que surge a pergunta: o que faz um discurso ser discurso? Para o

Estrangeiro, o discurso é fruto da combinação entre um nome e um verbo. Combinação que produz significado pelo fato do verbo ser ação e o nome sofrer a ação do verbo no qual está associado. Assim, o nome e o verbo se combinam no discurso, e o que não pode se combinar com o discurso, são os pronunciamentos de nomes separados de verbos ou de verbos dissociados de nomes. Mas como um discurso pode ser falso, pronunciando o não-ser, se o discurso é sempre sobre alguma coisa? A resposta está dada na interpretação que Platão faz sobre o não-ser, isto é, entender o não-ser como alteridade, o outro que não é si mesmo. Portanto, nesse aspecto, o discurso pode pronunciar o não-ser porque o não-ser é. Por exemplo, ao dizer que "Teeteto está sentado", é um discurso que é verdadeiro se de fato Teeteto está sentado, porém, se Teeteto está em pé, então o discurso é falso por se dizer de algo que é, o que ele não é. Segundo *O Sofista*, o discurso falso é tido por alguns como verdadeiro porque possui significado, mas sua falsidade consiste no fato de que ele não diz das coisas o que verdadeiramente são tal como são.

Platão aprofunda mais o tema com o objetivo de detalhar a natureza do discurso. Distingue o discurso enquanto pensamento, opinião e imaginação. O primeiro, é o diálogo interior da alma consigo mesma; a opinião acontece quando esse diálogo interior é concluído pela afirmação ou negação do pensamento, por fim, a imaginação é a junção da opinião e da sensação. O discurso, no entanto, é o pensamento pronunciado. Assim, há discursos falsos e também opiniões quando estas concluem o pensamento erroneamente. Os discursos falsos não dizem que algo não-é no sentido que "não-ser" é o oposto, contrário do "ser", se assim fosse a única coisa a fazer diante do não-ser é se calar, uma vez que não se pode dizer algo, e quem não diz algo, nada diz. Logo, os discursos falsos, ele dizem que o não-ser é, no sentido de que o não-ser é o outro diferente do ser que é enquanto é si mesmo.

5 A CONCLUSÃO: O AUTÊNTICO SOFISTA É ENCONTRADO

O Estrangeiro, após concluir que o discurso e a opinião falsa existem, retoma agora a definição sobre o sofista para ver se, como havia dito anteriormente no surgimento do problema sobre a impossibilidade de um discurso falso, ele (sofista) pode ser associado a tal discurso ou ao discurso verdadeiro.

O sofista tinha se apresentado como alguém que possui uma prática semelhante ao mimético. A mimética compreendia dois gêneros: produção de cópias e a de simulacros. A produção de simulacros consiste em criar simulações de cópias, "mas que de forma alguma o é" (236b13). O Estrangeiro divide ainda a prática do simulacro em duas partes: primeiro o simulacro se faz por instrumentos, depois o próprio corpo humano se presta como instrumento. Assim, o Estrangeiro chama essa segunda de mímica e diz que a outra não merece atenção no momento. Depois divide ainda a mímica entre os que conhecem o objeto que imitam e os que não o conhecem. Imitar alguém, por exemplo, é imitação de algo que se conhece, mas pode-se querer imitar algo como a prática da justiça e das virtudes sem que os conheça, antes, possuem apenas qualquer tipo de opinião. Ao ato de imitar o que se conhece, o Estrangeiro chama de mimética sábia porque se fundamenta no conhecimento ou ciência de algo, mas ao outro ato, o de imitar o que não se conhece, o estrangeiro denomina-o de doxo-mimética (doxo = opinião) por se fundamentar em qualquer opinião. Como o sofista não pode conhecer aquilo que diz saber devido a impossibilidade de que alguém possa deter o conhecimento absoluto, ele não pode praticar a mimética sábia.

Porém, a doxo-mimética ainda se divide em outras duas: há os imitadores ingênuos que acreditam limitar-se no campo da opinião, este é o simples imitador; e há o que diz tudo saber, inclusive sobre assuntos que não conhece, criando a imagem de que é um verdadeiro sábio, estes são os imitadores irônicos. Os imitadores irônicos dividem-se em dois tipos: os que se ocupam de longos discursos em público, ou seja, os oradores populares; e os que se limitam em proferir seus discursos em argumentos breves com fins de contradizer e refutar seus interlocutores ou quem queira contradizê-los, este é o sofista. O autêntico sofista domina o discurso produzindo ilusões ao fazer que "o não-ser" seja posto no lugar do "ser".

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os cinco pontos que dividem este estudo reforçam, portanto, o caráter flexível da escrita platônica n' *O Sofista*. Platão, através dos personagens nesse Diálogo, provoca um ir e vir do pensamento não apenas na questão sobre o sofista, mas na própria discussão filosófica anterior a seu Diálogo. Assim, segue da reflexão sobre o cotidiano corriqueiro das pessoas, para a prática do sofista, e, depois, da prática intelectual sofisticada para a prática filosófica nos

moldes da filosofia predominante na sua época, para logo em seguida reinterpretar o debate filosófico existente a fim de delimitar claramente a prática do sofista.

Nesse ir e vir n' *O Sofista* todas as questões presentes na discussão se transformam semanticamente sem perder seu conteúdo essencial. Não apenas a questão específica do sofista, mas principalmente o debate sobre o ser e não ser e, também, os temas que envolvem esse debate. Assim, nessa mobilidade que se mantém do início ao fim da obra e do fim para o início mergulhando demoradamente em seus termos médios para depois retomar seus movimentos contínuos e não lineares, o tema do ser metafísico que tem sua *genes* em Parmênides, transforma-se na questão do ser na linguagem. Logo a metafísica e a linguagem rodeiam e compartilham um mesmo objeto num movimento dialético e móbil de mútua participação entre si.

REFERÊNCIAS

CASSIN, Bárbara. *Ensaio Sofísticos*. São Paulo: Siciliano, 1990.

_____. *O Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.

CORNFORD, F. M. *La teoria platonica del conocimiento*. Buenos Aires: Paidós, 1983.

_____. *Platón y Parmenides*. Madrid: Visor, 1989.

KAHN, C. H. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1997.

KETCHUM, R. J. 'Participation and predication in the Sophist 251-260'. *Phronesis* 23, 1978, p.42-62

KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2003.

KOSTMAN, J. P. 'The ambiguity of partaking in Plato's Sophist'. *Journal of the History of Philosophy* 27, 1989, p.343-363

KRAUT, R. (Org.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. 'Introduction to the study of Plato'. In: _____. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MORAVCSIK, J. M. E. 'Being and meaning in the Sophist'. *Acta Philosophica Fennica* 14, 1962, p.23-78

PLATÃO. *O Sofista*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____. *O Sofista*. Trad. Sebastião Paz. São Paulo: DPL, 2005.

_____. 'Sofista'. Trad. e Notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: _____. *Diálogos*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 126-195. (Coleção *Os Pensadores*)

SANTOS, José Trindade . Do Crátilo ao Sofista: a descoberta da Filosofia da Linguagem. Atti Dell'accademia Delle Scienze Morali e Politiche, Napoli, v. CIX, p. 55-67, 1999.

SANTOS, José Trindade . *Parmênides*: da natureza, tradução, introdução e comentário. São Paulo: Loyola, 2003.

TREVASKIS, J. R. 'The mégista géne and the vowel analogy of Plato, Sophist 253'. *Phronesis* 11, 1966, p.99-106.

WILMET, R. 'Platonic forms and the possibility of language'. *Revue de Philosophie Ancienne* 8, 1990. p.97-118.

AUTENTICIDAD Y FRÓNESIS. DE FERRARA A VILORO

Mario Teodoro Ramírez*

La necesidad de realizar una especie de negociación con la modernidad clásica, donde podamos superar sus defectos y sin embargo guardar sus logros, abandonar sus ilusiones y no obstante mantener sus conquistas, escapando de esta manera a la alternativa simplista que nos impele bien a afirmarla de modo tajante o bien a negarla de modo igualmente tajante (esto es, a la alternativa entre neo-modernismo y posmodernismo), se ha convertido en una divisa de algunos planteamientos recientes de la reflexión filosófica que tienen que ver con cuestiones epistemológicas, pero sobre todo de filosofía práctica, filosofía política y filosofía de la cultura. Varios pensadores contemporáneos como Albrecht Wellmer, Michel Onfray, Martha Nussbaum, Axel Honneth, Giorgio Agamben y Alessandro Ferrara han estado abriendo, o quizá sólo precisando, esta línea de investigación. Nos ocuparemos aquí de las tesis del último⁶³.

Por otra parte, cabe señalar que la búsqueda de una alternativa a la oposición entre modernismo y posmodernismo se ha estado planteando en Latinoamérica y en México desde hace varios años. En la tarea de cuestionar las formas del colonialismo cultural subsistente –la dependencia mental e intelectual de nuestras sociedades respecto a las antiguas metrópolis coloniales–, pero tratando de evitar las soluciones acríticamente nacionalistas, meramente anti-modernas, algunos filósofos latinoamericanos han tenido que ir delineando una tercera vía, más allá del modernismo –históricamente vinculado de forma íntima a los procesos de colonización– y más allá del posmodernismo –cuyas respuestas no se adecuan al grado de sobredeterminación de las estructuras de dominación que privan en nuestros países. Esta vía pasa, desde el punto de vista epistemológico, político y cultural por una crítica del universalismo y del racionalismo formal, pero evita quedarse en un mero relativismo particularista, y rechaza cualquier clase de irracionalismo; más bien se plantea una reformulación crítica de los conceptos de universalidad y racionalidad (y otros como verdad, valor, poder, etc.) en vistas a construir la opción de pensamiento adecuada a las condiciones

* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia / Michoacán - México.

⁶³ De Alessandro Ferrara nos referiremos a su único libro traducido al español: Ferrara, 2002. Otras obras de este profesor de “La Sapienza” son: Ferrara, 1993 y 1998. En español puede consultarse también Ferrara, 1994.

histórico-culturales de Latinoamérica. Dos figuras paradigmáticas de este programa crítico lo son Enrique Dussel y Luis Villoro. Diferentes en sus trayectorias intelectuales y en sus perspectivas filosóficas, ambos pensadores convergen claramente en la necesidad de construir esa tercera vía que hemos mencionado. Nos ocuparemos en esta ocasión de la propuesta presentada por Luis Villoro.⁶⁴

Así, con el propósito de vincular la reflexión filosófico-crítica desarrollada en Europa con la realizada en nuestros países, proponemos aquí un análisis de las relaciones entre algunos planteamientos, significativamente semejantes o análogos, del filósofo italiano Alessandro Ferrara y del filósofo mexicano Luis Villoro. Nos centraremos en los puntos que resultan más cercanos entre ambos pensadores, con la aclaración de que, hasta donde sabemos, ninguno de ellos ha tenido conocimiento del otro (es decir, que la cercanía resulta de una feliz coincidencia, o bien, que da prueba de la clara pertinencia de sus propuestas).

De esta manera, exponemos a continuación (1) la recuperación del concepto de autenticidad que, en el marco de la reflexión sobre el sentido de la modernidad y de la racionalidad, propone Ferrara; (2) damos cuenta posteriormente de la idea de filosofía auténtica y cultura auténtica que Luis Villoro ha defendido en contraposición tanto a las posturas universalistas, meramente legitimadoras del colonialismo cultural, como a los particularismos nacionalistas, meramente ideológicos. Una vez expuestas las concepciones generales de cada uno de estos pensadores sobre los temas en cuestión, en los dos siguientes apartados mostramos de manera más precisa la coincidencia entre ellos en torno a (3) la naturaleza de las identidades colectivas y (4) la recuperación del concepto de *frónesis* como alternativa al racionalismo generalizador de la modernidad, que se ha mostrado a todas luces incapaz de resolver los problemas de la praxis vital, la acción socio-política y la integración intercultural. Finalmente, recapitulamos en las conclusiones (5) las coincidencias y las diferencias persistentes entre nuestros pensadores, como medio para vislumbrar una mejor y más adelantada comprensión de las cuestiones disputadas.

En fin, nuestro ensayo de contrastación entre estos autores quiere contribuir a la necesaria tarea de vincular diversas perspectivas críticas de hoy día, particularmente entre aquellas producidas en Europa y aquellas producidas en ámbitos antaño considerados geopolíticamente periféricos. En último punto, queremos que en la expresión usada hace unos años por Habermas de “descolonización del mundo de la vida” –para designar la tarea crítica

⁶⁴ Cfr. de Dussel, particularmente 1992 y 1998. De Villoro ver bibliografía citada adelante.

de nuestro tiempo⁶⁵–, la palabra “descolonización” no tenga sólo un sentido metafórico, y el concepto de “mundo de la vida” se reconozca y se diga en plural. En otras palabras, consideramos, con Habermas y más allá de Habermas, que es necesario avanzar hacia una histórica y efectiva descolonización de los diversos y plurales mundos de la vida socio-políticos y culturales que conforman el mundo humano real.

I. Más allá de la modernidad clásica

En el primer capítulo de *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, Alessandro Ferrara empieza haciendo un breve diagnóstico del estado de la cuestión en torno al problema de los límites y posibilidades de la modernidad, particularmente en torno a la concepción y el sentido de la racionalidad. Como sabemos, la crítica a la modernidad, ilustrada, universalista y formalista, comenzó a hacerse, casi con la propia modernidad, desde los inicios del siglo XIX (con el romanticismo). Esta crítica se agudizó en diversas líneas del pensamiento del siglo XX hasta llegar a las posturas radicalmente anti-modernas del llamado posmodernismo. Al mismo tiempo, varias corrientes filosóficas del siglo XX (el positivismo, el neopositivismo, el neokantismo, etc.) mantuvieron parcialmente o de forma desleída algunos principios de la Ilustración. No obstante, pensadores importantes de las últimas décadas han buscado retomar en serio el paradigma ilustrado, llamando a su reformulación o a su cumplimiento efectivo (Habermas, Apel, Rawls). La propuesta habermasiana de una reconstrucción en términos de intersubjetividad comunicativa del concepto clásico de razón y su pretensión de validez transcontextual (universalista) ha generado una serie de ricas polémicas y desarrollos críticos en los últimos años⁶⁶. La perspectiva de Ferrara se ubica en este ámbito. Asumiendo, con Habermas, el giro lingüístico y la condición posmetafísica del pensar actual, y reconociendo y respetando siempre el “hecho del pluralismo” apuntado por Rawls, Ferrara considera que la propuesta habermasiana resulta todavía insuficiente, abstracta o no suficientemente radical en su propósito de llevar hasta sus últimas consecuencias el proyecto de la modernidad. El problema principal que el filósofo italiano encuentra –de alguna manera observado por otros

⁶⁵ Cfr. Habermas, 1987, Ver capítulo VIII, final.

⁶⁶ Sobre Habermas, ver: Varios, 1998; y Dubiel, 2000.

críticos de la habermasiana teoría de la acción comunicativa– es su dificultad para “aterrizar” en la compleja y disímbola realidad social concreta. De ahí que Ferrara proponga explorar otra vía para llevar a cabo la reformulación del proyecto ilustrado.

Esta vía pasa por una crítica a la “filosofía del sujeto” –sustento del racionalismo clásico y la Ilustración– distinta a la crítica habermasiana, y a toda la tradición de filo más sociológico que, desde Marx, ha señalado hacia el ámbito de las interrelaciones sociales como el referente descentrador de todo subjetivismo idealista. Ferrara retoma otra línea de la crítica al sujeto, que remite más a la conciencia de las condicionantes existenciales, no intelectivo-racionales, es decir, afectivas y hasta materiales de la vida subjetiva⁶⁷. Es la línea que tendría su punto de partida en la obra de Kierkegaard, con importantes referencias al psicoanálisis freudiano y a diversos desarrollos del existencialismo. Conceptualmente, la distinción entre estas dos líneas de crítica del sujeto se expresa en la contraposición entre los conceptos de “autonomía” y “autenticidad” para la definición del ser de la subjetividad. La discusión ha estado centrada hasta ahora en el primero; Ferrara propone una inversión: la autonomía sólo es posible, o, más bien, sólo es real y concreta, si la pensamos desde la idea de subjetividad auténtica. El propio concepto de “intersubjetividad”, privilegiado por diversas teorías contemporáneas, resulta también insuficiente si no lo definimos desde la idea de autenticidad, esto es, desde la idea, según la definición de Ferrara, de “la capacidad de ser yo mismo”, es decir, del principio de la *individualización*, de la singularidad, que es el principio de la consistencia de la identidad de un ser consigo mismo –sea este ser individual o colectivo. Pensar, y razonar, desde y hacia este ser concreto de la subjetividad es lo que ha escapado a las diversas fórmulas de la modernidad, cuya concepción de lo subjetivo ha sido más bien “objetiva” y formal-abstracta.

No obstante, Ferrara marca también su distancia respecto a las concepciones existencialistas tradicionales, rehuendo la “jerga de la autenticidad” (según la crítica de Adorno⁶⁸) y sus implicaciones meramente dogmáticas e irracionalistas. Por una parte, el entendimiento de la autenticidad no tiene por que aceptar los supuestos atomistas, sustancialistas y estaticistas de las concepciones modernas del sujeto. La autenticidad también puede y debe ser pensada desde supuestos más relacionales, contextuales y dinámicos. Es el *modo* como la subjetividad auténtica vive sus relaciones con lo otro y lo demás lo que la

⁶⁷ En realidad, la propuesta de Ferrara consiste en vincular ambas líneas de crítica del sujeto: la sociológica y la existencialista. Sobre las convergencias y diferencias entre estas dos líneas (en torno a la problemática feminista), ver nuestro texto: Ramírez, 2001.

⁶⁸ Se refiere a la famosa crítica de Adorno a Heidegger, y al carácter ideológico y anti-racionalista de la idea de autenticidad en el pensamiento alemán de las primeras décadas del siglo XX. Cfr. Adorno, 1971.

distingue como tal –no un ser metafísicamente autosustentado, ni tampoco la determinación de las “puras relaciones” externas.⁶⁹ Ese modo viene definido por el *proyecto* del sujeto, que es de donde se define lo que vale como necesidad, realidad e identidad para una vida subjetiva, individual o colectiva. Por otra parte, como propone el filósofo italiano, la autenticidad debe ser considerada como el criterio para un tipo de ejercicio de la racionalidad distinto del racionalismo “generalizador”, paradigmático desde la modernidad clásica. El ser auténtico es el ser de una totalidad concreta –como la historia de una vida o la unidad de una obra de arte–, cuya captación y valoración sólo puede ser afrontada mediante un ejercicio “particular” de la razón, tal y como la *frónesis* aristotélica o el juicio reflexionante (el juicio del gusto) de Kant. Estos procedimientos ponen en juego otro tipo de universalismo, el de la “universalidad ejemplar”, o, dicho a la manera de Hegel y Sartre, el del “universal concreto”: esto es, un ser particular contiene o *expresa* en su realidad concreta todo aquello de esencial y verdadero que supuestamente sólo existiría como fórmula o concepto universal; la “humanidad” se expresa en cada ser humano individual; el ser y el valor de la cultura en cada cultura particular; y el concepto de lo “bello” en cada objeto natural o artístico que juzgamos así. De esta manera, una opción que rehúye el universalismo generalizador y el racionalismo formal de la modernidad clásica no tiene porque implicar la imposibilidad de toda clase de validez, racionalidad y universalidad.

II. Más allá del colonialismo y del nacionalismo

Desde los inicios de su trayectoria intelectual Luis Villoro se vio en la necesidad de encontrar una vía de escape frente a la aciaga alternativa que su condición histórico-social le planteaba: o bien un quehacer filosófico condenado a la repetición mecánica, a la mera imitación de la tradición filosófica occidental, sin ningún vínculo relevantemente significativo con su propio mundo cultural, o bien un ejercicio del pensamiento sometido a los vaivenes de los procesos político-sociales nacionales que termina renunciado a la idea de verdad y disolviéndose en alguna de las ideologías en boga.

Asumiendo la exigencia existencialista (sartriana) del “compromiso” del intelectual con su realidad y su tiempo, Villoro propone desde sus primeros textos la idea de un “compromiso reflexivo” y “autocrítico”, donde el sujeto realiza un acto de identificación racional con aquello que valora, y está dispuesto a asumir consecuentemente las implicaciones

⁶⁹ Esta concepción relacional de la subjetividad se encuentra ya adelantada por el pensador “existencialista” menos doctrinario: Merleau-Ponty, 1972. Ver nuestro texto: Ramírez, 1994.

de esta valoración, es decir, a someter su propia condición existencial, sus intereses, motivaciones y propósitos a las orientaciones de aquello que objetivamente tiene por valioso.⁷⁰ La vía de la *autenticidad* implica, así, un proceso de “conversión”, de “transfiguración” de la existencia propia por obra del acto reflexivo. La autenticidad no es un hecho, un dato inescrutable, una “esencia” inobjetable. Es un proceso, y se alcanza mediante el ejercicio de la razón. Se trata, al igual que en Ferrara, de una “autenticidad reflexiva”.

Respecto a la alternativa que mencionamos antes, entre repetir la filosofía europea o elaborar una filosofía “propia”, Villoro propone como solución el concepto de “filosofía auténtica”. Es en la discusión con Leopoldo Zea donde emerge de forma explícita en el pensamiento de Villoro el concepto de autenticidad. Frente a Zea, Villoro juzga importante realizar antes que nada un trabajo de precisión conceptual. Propone, así, distinguir entre lo “propio” o “peculiar” y lo “auténtico”. Según él, Zea yerra el objetivo al señalar como tarea del filosofar latinoamericano hacer una filosofía que sepa atender a nuestras realidades y circunstancias “propias” –aunque, según Zea: sin olvidar el sentido y las tareas universales del pensamiento filosófico. No obstante, según Villoro, Zea no logra superar en definitiva la contradicción entre ambos momentos –lo particular y lo universal, lo propio y lo ajeno–, y esto en razón de los supuestos historicistas, sociologistas e ideológico-nacionalistas que orientan su postura. Villoro opta mejor por dilucidar el concepto de autenticidad –en oposición al de peculiaridad– como la vía adecuada para responder a la cuestión sobre la posibilidad de un filosofar latinoamericano válido.

Según Villoro, la autenticidad puede entenderse en dos sentidos: como “autonomía de la razón” y como “congruencia de pensamiento y vida”. El primer sentido se refiere a la función crítico-reflexiva del pensamiento, esto es, a la capacidad de sustentar en razones objetivas las propias creencias, en no admitir y dar por válidas ninguna –doquiera que sea su proveniencia, “ajena” o “propia”– sin hacerlas pasar previamente por el tamiz del análisis racional. De esta manera, subraya Villoro, “tan inauténtico es un pensamiento que reitera, sin ponerlas en cuestión, ideas heredadas de la propia cultura nacional, como el que repite ideas importadas” (Villoro, 1995, p. 99). Y más allá de la alternativa superficial e ideológica entre pensar lo “propio” y “particular” o pensar lo “ajeno” y “universal”, la verdadera autenticidad del pensamiento consiste “en lograr las condiciones que permitan el desarrollo de una actividad filosófica autónoma” (Villoro, 1995, p. 100).

⁷⁰ “La vida filosófica comienza en el momento en que el hombre deja de utilizar su verdad y se dispone a seguirla”. Villoro, 1962, p. 93.

Sin embargo, de acuerdo con la teoría del conocimiento de Villoro (Cfr. Villoro, 1982), nuestras creencias no sólo se sustentan en *razones* sino también en *motivos*, esto es, en necesidades, deseos y propósitos, que remiten a la dimensión vital y práctica de nuestra existencia. Autenticidad significa aquí que un pensamiento es consistente con la vida real del sujeto. En contra, un pensamiento inauténtico es el que se encuentra abstraído, enajenado de la situación concreta del sujeto que lo elabora, que muestra la incongruencia –el desfase y hasta la contradicción– entre lo que él piensa y lo que vive y hace. “Su consecuencia, define nuestro filósofo, es la superficialidad o el filisteísmo; el frío malabarismo de los conceptos o la falsa seriedad académica” (Villoro, 1995, p. 102). Igualmente, la inautenticidad tampoco tiene que ver, en este segundo sentido, con el hecho de adoptar ideas o creencias externas a la propia cultura sino con que se asuman aquellas “que no responden a nuestras necesidades e intereses reales” (Villoro, 1995, p. 103), o con que el sujeto no las sepa vincular vívidamente con su situación concreta (y en este caso pueden caer también ideas y creencias anacrónicas y desdibujadas de la propia tradición nacional que sólo se sostienen por inercia y atavismo). Así pues, no es la proveniencia de las creencias, sino su relación con nuestra capacidad de pensar y razonar y, también, con nuestra situación vital y práctica, lo que las hace auténticas o no. La autenticidad tiene que ver con nuestra capacidad para asumir y comprender racionalmente nuestras creencias y no con su genealogía geográfico-cultural.

Los dos sentidos de autenticidad (y, correlativamente, de inautenticidad) no se implican de forma necesaria. Villoro explica que puede darse la autenticidad en el segundo sentido –el de la congruencia de un pensamiento con las necesidades reales– sin que se dé en el primer sentido –el de la comprensión racional de las creencias–: es el caso de las formas de pensamiento ideológico y las del sentido común, esto es, las formas del pensamiento acrítico y asistemático. “Parece, en cambio, imposible una situación en que se diera una filosofía auténtica en el primer sentido (autonomía de la razón) que no lo fuera también en el segundo (congruencia con la vida)” (Villoro, 1995, p. 105). Sólo en este caso, el primer sentido de autenticidad implica al segundo, es decir, el libre examen de las propias creencias responde necesariamente a las motivaciones propias del pensador. Pensar por sí mismo implica necesariamente pensar para sí mismo, en relación con su condición existencial y vital. Es claro que para Villoro el ejercicio de la razón autónoma es la condición para un pensar auténtico y una vida auténtica, para una vida independiente y libre. Según él, la función libertadora de la filosofía se encuentra, en principio, en su capacidad de crítica racional de aquellas creencias que contribuyen a mantener y legitimar un orden de dominación

establecido; esto es, en la función disruptiva del pensamiento filosófico. La filosofía no puede renunciar a su tarea primordial: el ejercicio riguroso, cuidadoso, del pensamiento crítico-racional.⁷¹ Ella es vía para la emancipación, y es desde la autenticidad que se construye la libertad. Sólo una filosofía auténtica, que es auténtica filosofía, puede ayudarnos a pensar adecuada y congruentemente nuestra realidad, sólo ella puede abrirnos el camino para una cultura auténtica, y para una vida autónoma, libre y racional.

Más allá de la discusión sobre las tareas de la filosofía latinoamericana, Villoro extiende el uso del concepto de autenticidad para abordar el problema cultural, particularmente el conflicto entre universalismo y particularismo culturales. En lo fundamental, nuestro filósofo aplica los planteamientos que hemos referido –lo cual no deja de ser significativo: el tema de la cultura y el concepto de autenticidad sólo pueden ser analizados válidamente, según él, sobre la base de una teoría del conocimiento y de una reflexión sobre la función personal, práctico-vital, del pensamiento.

Respecto al tema cultural, Villoro cuestiona por igual las posturas universalistas, que asumirían sin más la vía de una uniformización cultural del planeta bajo las directrices de la cultura occidental, como las posturas particularistas, que plantearían la defensa a ultranza de los rasgos particulares “propios” de determinada cultura. Ambas posturas terminan negando la posibilidad de la comunicación armónica y productiva entre las diversas culturas: la primera porque niega esta diversidad, la segunda porque cierra a las culturas particulares sobre sí mismas. El concepto de autenticidad es utilizado por Villoro para salir de esta alternativa. Más que someterse a las fórmulas vacías de una supuesta cultura universal, o de quedarse en la afirmación acrítica de la cultura “propia”, se trata de construir una cultura auténtica: será igualmente aquella que contenga los rasgos de *autonomía* de la razón y de *congruencia* entre contenidos culturales y vida efectiva. Cultura auténtica es esa donde el sujeto puede dar cuenta de sus creencias, valores, obras, ideas, etc., las cuales son, además, consistentes con sus deseos, propósitos, necesidades y experiencias efectivas. Es claro que para Villoro cultura auténtica se opone a toda forma ideológica del ser cultural. Ideología e inautenticidad son sinónimos o, por lo menos, son conceptos muy cercanos (Cfr. Villoro, 1985). A diferencia de

⁷¹ Esto no significa, aclara Villoro, que haya que reducir la filosofía latinoamericana a un cierto tipo de disciplina (lógica, metodología, filosofía de la ciencia) o a cierto tipo de corriente o doctrina filosófica (filosofía analítica, etc.); no significa, pues, una profesión de fe cientificista, academicista o formalista; significa, simplemente, demandar un ejercicio serio de la actividad filosófica, comprometido, ante todo, con las exigencias que esa disciplina plantea, y cuya atención de ninguna manera posee efectos dañinos para la vida humana. “Una filosofía en verdad autónoma es siempre libertaria, aunque su tema expreso no sea la propia circunstancia ni la transformación política. Porque ejerce una función disruptiva frente a las creencias aceptadas que sostienen un sistema de dominación. Así, filosofía rigurosa y filosofía de la liberación, si son auténticas, lejos de oponerse, convergen”. Villoro, 1995, p. 118

Ferrara, Villoro resalta el significado político-ideológico de la “inautenticidad” –a su vez, la cara negativa del concepto de autenticidad, y la dimensión política a ella vinculada, es poco atendida por Ferrara.

III. La naturaleza de las identidades colectivas.

Sobre la naturaleza de las identidades colectivas (y sobre la noción de identidad en general) las concepciones de Villoro y Ferrara resultan harto coincidentes. Curiosamente, ambos establecen cuatro requisitos que toda identidad debe reunir, y cuyo contenido, salvo la designación distinta, coincide también en lo fundamental.

Para Villoro y Ferrara la identidad colectiva no es un dato, una forma de ser dada e inamovible. Éste es sólo el primer sentido en que se usa la palabra identidad (sentido descriptivo, objetivo); pero, explica Villoro, en un segundo sentido, el que es psicológica y sociológicamente importante, la identidad se refiere a una “representación” que tiene el sujeto de sí mismo, “significa, por lo pronto, aquello con lo que el sujeto se identifica *a sí mismo*” (Villoro, 1998, p. 64). En el caso de la identidad colectiva se trata “de una representación intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo, que constituiría un ‘sí mismo’ colectivo” (Villoro, 1998, p. 65). En tanto que “representación”, la identidad está conformada por una serie de nociones, ideas, concepciones, significaciones, etc., sujetas a interpretación, discusión y redefinición, también colectiva. Desde aquí resulta evidente la oposición de Villoro a las posturas que consideran la identidad colectiva como una realidad incuestionable e inmodificable, consideración que es base de las diversas formas del “nacionalismo cultural” –término que, sugiere Villoro, “más vale abandonar” (Villoro, 1985, p. 192) por las confusiones y equívocos que acarrea.

Ferrara también acota crítica y hermenéuticamente la naturaleza de las identidades colectivas; éstas, como las identidades individuales, “son fundamentalmente representaciones o constructos simbólicos” (Ferrara, 2002, p. 234). Si bien las identidades expresan necesidades concretas y singulares –de ahí su carácter de fuerza originaria–, no obstante, tales necesidades no constituyen meras determinantes naturales, dadas de por sí. Como precisa: “cada expresión de necesidad presupone, en algún nivel, el deseo de algo importante –un objetivo, un estado, un sentimiento, etc.– respecto al que necesitamos lo que la expresión

menciona” (Ferrara, 2002, p. 74). Esto significa que la identidad colectiva es un fenómeno intrínsecamente cultural e histórico-social. Por esto pueden ser evaluadas y juzgadas racionalmente, aunque, en cuanto se trata de realidades ineludiblemente concretas e incomparables, sólo una razón igualmente particular y concreta puede llevar a cabo esta tarea hasta el final.

Como hemos adelantado, la identidad colectiva posee, para Villoro y Ferrara, cuatro rasgos o cualidades que nos permiten precisar su definición y orientar –dado el carácter a la vez descriptivo y normativo de esos rasgos– la evaluación de la función y validez de toda identidad. Ferrara enlista los siguientes: *coherencia, vitalidad, profundidad y madurez*; mientras que Villoro los designa como: *autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia*. De acuerdo con las explicaciones que cada uno de los autores ofrece, se pueden hacer coincidir ambas listas, incluso en el mismo orden secuencial. Así, *grosso modo*, coherencia corresponde a autonomía, vitalidad a autenticidad, profundidad a finalidad, y madurez a eficacia. No obstante, hay una variación importante en la perspectiva de análisis y exposición de cada autor. Mientras Villoro tiene en mente siempre un enfoque más epistemológico y normativo de los procesos socio-culturales (su propuesta apunta al establecimiento de principios éticos para las relaciones interculturales); Ferrara asume una postura hasta cierto punto más empírica, esto es, más psico-sociológica, y le importa más ahondar en la concreción sustantiva de la identidad colectiva y no tanto en las relaciones que pueden darse con otras identidades. Estas diferencias hacen, en todo caso, más productiva e interesante la comparación entre los dos autores. Por otra parte, como puede observarse, el rasgo de “autenticidad” no aparece en la lista de Ferrara, pues para él se trata del rasgo que integra a todos los demás y es el principio general que define a una identidad colectiva. En cambio, para Villoro, la autenticidad es sólo uno de los rasgos de la identidad cultural, y la característica general de ésta es el constituir un “sistema de valores” (esto es, una cultura). En suma, la concepción de cultura de Villoro es más normativa, mientras que la de Ferrara es más empírica y sociológica.

Como hemos dicho, con el principio de la autonomía Villoro se refiere a la capacidad de una cultura –de una comunidad cultural– para determinar por sí misma sus valores y preferencias, y para decidir los medios para alcanzar sus metas. La autonomía no tiene que ver, entonces, con autarquía o con rechazo a toda influencia externa, con enclaustramiento. Una cultura es inauténtica, enajenada, explica Villoro, no “por aceptar formas culturales oriundas de otra cultura, sino por imitarlas y seguirlas de modo heterónimo” (Villoro, 1998,

p. 118). Incluso ciertas influencias externas, correctamente asumidas, pueden contribuir al logro de la autonomía de una cultura y a reforzar su lucha contra la dominación. La autonomía tiene que ver, más bien, con la capacidad de una cultura –de sus miembros– para ser *ella misma, por sí misma*, esto es, para poseer y asumir una identidad. Esto es lo que, por su parte, Ferrara tiene en mente cuando habla de la “coherencia”, esto es, de la capacidad de una identidad colectiva para conformar una totalidad consistente. Basado en Durkheim, Weber, Pareto, y otros clásicos de la sociología, el filósofo italiano da cuenta de ese carácter en los términos del funcionalismo sociológico, a través de los conceptos de *cohesión, continuidad y demarcación*, a partir de los cuales una identidad colectiva queda definida como *un todo unitario que subsiste en el tiempo y se autodefine en relación con otras identidades*. Estos procesos de integración y de auto-identificación son producto de diversos factores y procesos socio-culturales y no solamente, o no predominantemente –como en Villoro–, de procesos intelectivos y cognoscitivos. En realidad, como ya lo adelantábamos, para Ferrara el concepto de autonomía (en cuanto cualidad asignada de principio a la subjetividad) se encuentra en crisis y, en todo caso, de lo que se trata es de dar prioridad sobre él al concepto de autenticidad. Para Villoro, la referida “crisis” debe conducirnos más bien a una redefinición del sentido y los límites de la autonomía que permita mantener su carácter prioritario como principio normativo para la vida práctica. Retomaremos estos puntos de diferencia en las conclusiones del presente ensayo.

El segundo principio de Villoro, el de “autenticidad”, y el segundo de Ferrara, el de “vitalidad”, se refieren ambos al carácter vivo y activo, consistentemente efectivo, de una identidad colectiva, es decir, al hecho de que los puntos de identificación comunitaria –ideas, valores, significados, proyectos– sean consistentes con la vida práctica, los deseos, las emociones y los propósitos de los individuos que conforman esa comunidad. Según Ferrara, “el término *vitalidad* designa la experiencia de *feliz potencia* que deriva de la satisfacción de las propias necesidades centrales, de un sentido de congruencia del propio estado actual con la memoria de quien se ha sido, y desde el sentido de estar programado de algún modo hacia el volverse quien se quiere ser” (Ferrara, 2002, pp. 190-191). Con palabras parecidas define Villoro el principio de la autenticidad: “una cultura sólo puede cumplir con sus funciones si y sólo si es expresión de las disposiciones reales de los miembros de una comunidad, si es consistente con los deseos, propósitos y actitudes de sus creadores. Puesto que esos deseos, propósitos y actitudes están en relación con sus necesidades, una cultura cumplirá mejor con sus funciones si responde a esas necesidades” (Villoro, 1998, p. 121). La diferencia que

subsiste entre ambos enfoques, y que no puede observarse en sus descripciones precisas, es el sentido que el contexto socio-cultural de cada pensador otorga a sus planteamientos: para Villoro, la adecuada afirmación de la “autenticidad” es un medio para la lucha contra la dominación, el colonialismo subsistente y la globalización avasalladora. Para Ferrara, la vía de la autenticidad es un medio para la fundamentación de un nuevo concepto de universalidad y racionalidad, para una refundación de la razón.

Para el caso de los conceptos de *finalidad* y *eficacia*, de Villoro, y de *profundidad* y *madurez*, de Ferrara, las coincidencias entre las descripciones de ambos autores resultan también evidentes. “Finalidad” y “profundidad” hace referencia a la capacidad de una comunidad cultural de “dar sentido” a la vida y acción de sus integrantes. *Profundidad* designa, para Ferrara, “la posesión de una conciencia, por parte de los miembros de un grupo, respecto a los requisitos centrales del mantenimiento y de la reproducción de la identidad” (Ferrara, 2002, p. 260); supone pues la existencia de medios para el autoconocimiento y la autocomprensión. Esto queda más claro en la definición que proporciona Villoro del principio de *finalidad*: “una cultura cumplirá su función específica si y sólo si es capaz de señalar fines y establecer valores preferenciales. Y la cumplirá mejor en la medida en que esos fines y valores aseguren la realización de formas de vida más perfectas” (Villoro, 1998, p. 125). Como vemos, la descripción más empírico-funcional del primero no es contradictoria con la definición más prescriptiva y axiológica del segundo; ambos puntos de vista pueden resultar complementarios en la tarea de una adecuada comprensión de la estructura comunitaria de un sistema cultural determinado.

Finalmente, “eficacia” (Villoro) y “madurez” (Ferrara) se refieren a la exigencia de toda comunidad cultural de cumplir *realmente* sus funciones y propósitos. No basta que una cultura se plantee los mejores ideales de vida para sus miembros, debe además agenciarse los recursos y medios, materiales e institucionales, que garanticen su realización, que los hagan palpables en la vida real (al menos de modo aproximado). Ferrara concibe este requerimiento en los términos de la teoría de la “racionalización” de Weber, entendida como “sinónimo de acrecentada adecuación de los medios a los fines preelegidos” (Ferrara, 2002, p. 267). Villoro también asume en este nivel el subsistente valor de la “racionalidad instrumental” (Villoro, 1998, p. 128); no obstante, defiende que, aún aquí, debe aceptarse la diversidad de concepciones acerca de lo que entienda por “eficaz”, esto es, la diversidad esencial de las culturas.

Así pues, encontramos coincidencias y diferencias fundamentales en los enfoques de Ferrara y Villoro sobre la naturaleza y las condiciones de las identidades colectivas. Antes de concluir nuestro estudio comparativo, nos ocuparemos de otro tema igualmente común a ambos: el de la función, las tareas y las posibilidades de la razón.

IV. Razón y *frónesis*.

Tanto Villoro como Ferrara asumen de forma clara el hecho de la “diversidad cultural” y les importa establecer la posibilidad de una adecuada, válida, relación entre las culturas. Ambos buscan escapar al universalismo formalista, de corte clásico, y rehúyen también el relativismo posmoderno. Ambos ven necesario llevar a cabo una reformulación del concepto de racionalidad como condición para diseñar una alternativa a las opciones mencionadas. La diferencia va a radicar en la trayectoria que cada uno recorre para construir su postura y en el carácter de sus propósitos últimos. Como hemos dicho, Villoro se mueve siempre en una perspectiva normativa, sobre el concepto de cultura y sobre la función de la razón; su objetivo está vinculado siempre a un proyecto práctico: la superación de las condiciones existentes de dominación y exclusión. En este sentido, su compromiso con los ideales ilustrados se mantiene, no obstante las observaciones críticas que ha hecho a esos ideales (Cfr. Villoro, 1992); lo que sí es claro es su distancia respecto a cualquier postura posmodernista o relativista. Por el contrario, Ferrara resulta más condescendiente con estas posturas o, al menos, intenta “comprenderlas” mejor, captar la problemática que ellas están expresando, y no solamente negarlas de forma críticamente contundente. A la vez, sus diferencias con el proyecto ilustrado son más precisas y radicales.

En un primer momento, Villoro asume un concepto de “razón práctica” en el sentido clásico-moderno (en el sentido de Kant): es decir como un proyecto de orientación de la praxis social de acuerdo con ciertos principios normativos (valores) (Cfr. Villoro, 1998). Al abandonar el universalismo apriorístico de los modernos, Villoro redefine el concepto de razón práctica reconociendo que entre los “principios normativos universales” y la “acción concreta” media la existencia de las “realidades culturales”. Así, un concepto de razón práctica pasa en nuestro tiempo por la inclusión de principios normativos que tengan que ver con el fenómeno de las culturas y con la problemática de las relaciones interculturales;

podemos entonces estar en condiciones de juzgar, conforme a esos principios generales, las culturas y los conflictos inter-culturales.

Ferrara, por su parte, asume en toda su envergadura la singularidad de las culturas y trata, desde esa asunción, de ver cómo es posible todavía el ejercicio de la racionalidad. Su apuesta consiste en sostener que, sin menoscabo de la “singularidad” de una identidad colectiva (y lo mismo vale para la identidad individual), es posible todavía analizarla y evaluarla racionalmente. Sólo que la racionalidad ya no va a operar aquí conforme al modelo clásico (cognitivo y normativo) que sólo puede acercarse a una singularidad desde un conjunto de definiciones, principios o modelos generales, lo que ha llevado siempre, irremediabilmente, al escamoteo de tal singularidad, en fin, a la persistente “negación” del pluralismo (signo de todo racionalismo en su sentido clásico). Pero cabe preguntar: si no nos remitimos a parámetros generales, ¿cómo podemos analizar, evaluar y juzgar una singularidad cultural? *Desde su propia realidad concreta precisamente...* responde Ferrara. Esto es, reconociendo, con la ayuda de las diversas ciencias sociales, que singularidad no implica simplicidad inanalizable de una existencia, sino “complejidad” y “dinamismo” concreto e irreductible. Como explica Ferrara: “determinar qué necesidades de un individuo son centrales para su identidad depende no de las características generales de la identidad –lo que uno comparte con todos los otros seres humanos–, sino de lo que en ella hay de único, o sea, de un específico equilibrio de sus componentes” (Ferrara, 2002, p. 73).

De alguna manera, quien juzga una identidad debe hacer volver a poner en juego todo el proceso del pensamiento, el conocimiento y la razón humana. Debe valorar y no sólo evaluar. Como hacemos cuando juzgamos una “obra de arte” –ejemplo paradigmático de la aplicación de una “razón particular” o de ejercicio del “juicio”. Más claramente que en la *frónesis* aristotélica, en el juicio del gusto nos encontramos ante la situación de juzgar una singularidad (un objeto natural o artístico) sin tener criterios generales o principios universales que puedan orientar y garantizar ese juicio (pues en este caso, como ya lo explicaba Kant en la *Crítica del juicio*, no se trataría de un juicio reflexionante, como lo es el juicio estético, sino de un juicio determinante –como lo son los juicios cognitivos o morales, que simplemente consisten en subsumir un particular en un concepto ya establecido y validado). Ésta es la tarea que igualmente se nos impone en el conocimiento humano, en la comprensión de las culturas y en la realización de la vida práctica individual y colectiva: cómo definir lo que vale y lo que no vale sin tener que desconocer funciones y aspectos esenciales de nuestra existencia y nuestro quehacer vital; cómo entender lo nuevo y distinto

sin subsumirlo a lo mismo y lo viejo. Se trata de poner en acto un ejercicio de la razón que ya no pretenda definir, organizar y ordenar la experiencia y la realidad, sino que se proponga, ante todo, *comprenderlas*, encontrando en esta comprensión las bases concretas y el impulso único para definir lo que vale, lo que debe y puede hacerse.

En uno de sus últimos artículos Luis Villoro se acerca también al concepto de la *frónesis*. Lo hace en torno a la distinción entre los conceptos de “lo racional y lo razonable”. Mientras que el primero tiene que ver con todos aquellos procesos cognitivos donde se pueden aplicar criterios generales previamente establecidos, el segundo se refiere a procesos donde esto no es posible, por encontrarnos remitidos a condiciones concretas de la experiencia humana. De forma precisa, Villoro ofrece la siguiente definición: “Llamaré ‘racional’ a toda creencia o acción que esté fundada en razones, abstracción hecha de su adecuación a la situación en que se ejerza, y ‘razonable’ a esa misma creencia o acción juzgada en función del grado en que sirva, en una situación particular, a la realización del fin que nos proponemos. Lo ‘razonable’ es una especie del género ‘racional’” (Villoro, 2007, p. 208). Tiene que ver, pues, con el uso de la razón en situaciones concretas y variables, donde no cabe aducir razones definitivas y concluyentes, sino solamente razones probables, hipotéticas, no incontrovertibles ni generalizables de principio.

Una racionalidad razonable es la que nos permite elegir, respecto a una situación concreta y práctica, entre esquemas o valores divergentes o en conflicto, donde cualquiera de ellos podría ser validado por la pura racionalidad formal. Existen todavía, según Villoro, dos criterios o condiciones de la racionalidad razonable, a los cuales podemos acudir para resolver el dilema: 1) nuestros proyectos generales de vida, nuestras preferencias de valores: aquí, lo más congruente con ellos es lo que es preferible elegir; y 2) las circunstancias en que se desenvuelve la conducta en cuestión: no se trata de hacer lo mejor o lo que más nos conviene sino lo más factible, lo más viable. Pretender ignorar estas condiciones y buscar actuar a rajatabla conforme principios generales abstractos, no puede sino conducir al fracaso, al autoritarismo, o al irracionalismo. “La persona razonable, sostiene Villoro, tampoco trata de forzar con sus razonamientos la realidad. Frente a la rigidez y altanería de la razón abstracta y pura, prefiere orientar sus tendencias irracionales con una razón consciente de su fragilidad e incertidumbre, aceptante de sus límites, tolerante de las opiniones que la contradigan. Porque sabe que sólo así podrá devolver a la razón su función de servidora de la vida” (Villoro, 2007, p. 220).

La recuperación del viejo concepto de *frónesis* es, pues, el último punto en común entre Villoro y Ferrara. Ambos coinciden, además, en que condición de esta recuperación es superar la concepción limitada de la *frónesis*; aquella que la considera como una facultad restringida a la elección de los “medios” adecuados para alcanzar un “fin”, fin cuya determinación escapa a su potestad: bien porque se considere como ya dado, o bien porque se asuma que sólo una racionalidad formal-universal puede establecerlo. En esta visión se tiende a igualar a la *frónesis* a la racionalidad instrumental, es decir, a considerarla sólo como un cierto tipo de habilidad o sagacidad. Nada de esto. Según Villoro, la separación u oposición entre “medios” y “fines” es superada en la racionalidad de la *frónesis*: “en el concepto de razonabilidad esa distinción tiende a difuminarse. En efecto, la conducta razonable sigue los dictados de una virtud epistémica: la prudencia (la *frónesis* aristotélica). Y la prudencia presenta dos caras: por un lado, procura elegir entre los fines posibles el más conveniente en una circunstancia dada; por el otro, determina los medios más adecuados para lograr ese fin” (Villoro, 2007, p. 214).

Ferrara, por su parte, recupera, y amplía, el significado y alcance de la *frónesis*. Cuestiona también las posturas que la consideran como una facultad menor, secundaria o limitada a un cierto ámbito. A condición de que dejemos de suponer que se trata de estatuir fines indubitables, absolutos, puros e incontaminados, podemos reconocer que la *frónesis* tiene que ver con la configuración de los fines de la acción, circunscritos ciertamente a condiciones individuales o colectivas muy precisas. La *autorrealización* humana, esto es, lo que Aristóteles y los griegos entendían por *eudaimonia*, sigue siendo, reformulada posmetafísicamente, la condición y el sentido de la vida buena. Esta reformulación consiste, según Ferrara, en “interpretar la *eduaimonia* sobre la base de una teoría filosófica de la identidad del Yo. Entonces –desarrolla–, podemos concebir la vida buena, junto a Aristóteles, como el *telos* hacia el que se dirige la mejor conducta humana pero, a diferencia de Aristóteles, como un *telos* que no trasciende al individuo, ni le es externo, sino que corresponde estrechamente a las vicisitudes de su vida psíquica” (Ferrara, 2002, p. 80). Lo mismo visión *inmanente* cabe plantear para la vida colectiva, para las comunidades: los fines se diversifican y multiplican.

¿Se trata entonces, en la posición de Ferrara, de reafirmar un pluralismo relativista? ¿Qué queda de su compromiso de guardar la pretensión de universalidad y validez de la razón? Su respuesta es sorprendente, y está basada en el propio Aristóteles: la *frónesis*, que es el medio para alcanzar la virtud, es en realidad *la virtud fundamental*, la condición

trascendental, unitaria y universal de toda virtud, de toda comprensión y todo ejercicio particular de las virtudes. Es la “*conditio sine qua non* para el ejercicio de cualquier otra virtud” (Ferrara, 2002, p. 82).⁷² En esta medida, es el universal que requerimos; que si bien no garantiza de modo absoluto la validez de juicios o acciones, si establece las condiciones para que las nociones de racionalidad y validez sigan teniendo sentido y plausibilidad. Perder certezas absolutas pero ineficaces a cambio de eficacias inciertas y limitadas no es en verdad una pérdida.

Conclusiones

Podemos, finalmente, enlistar los puntos básicos de diferencia entre las perspectivas de Villoro y Ferrara. Trataremos de hacer ver que estas diferencias no son divergencias, no implican posturas irreductibles o excluyentes; por el contrario, observamos que resultan complementarias, y que en la complementariedad entre la visión de un filósofo europeo y la de uno latinoamericano, en el diálogo, el acercamiento, la contrastación, la comunicación entre ellos, se encuentra una de las tareas más conspicuas y alentadoras de la filosofía actual, incluso, uno de los sentidos que hoy ha de contener una nueva racionalidad filosófica y cultural.

1. *Autonomía o autenticidad*. Como vimos, un diferendo importante entre ambos pensadores tiene que ver con la prioridad que se otorgue a cada uno de estos conceptos. Para Ferrara, la autenticidad es condición para una definición actual, delimitada, de la idea moderna de autonomía. Villoro, más consistente con el proyecto ilustrado, sigue considerando irrenunciable la prioridad del principio de la autonomía para una concepción adecuada, racional y crítica, de la autenticidad (individual o colectiva; es la única manera de evitar la recaída en la “jerga de la autenticidad”, y sus implicaciones irracionalistas, nacionalistas, chovinistas, racistas, etcétera). Es importante recordar, por una parte, que el filósofo mexicano considera siempre a la autonomía (individual o colectiva) como el resultado de un proceso reflexivo y crítico-racional, y no como un hecho o un valor incuestionable; por otra parte, tampoco debemos olvidar la crítica que en distintos momentos ha hecho Villoro al

⁷² Sobre el tema de la *frónesis*, cfr. Aristóteles, 1985; Gadamer, 1988, apartado: “La actualidad hermenéutica de Aristóteles” (10.2); Aubenque, 1999; Berlin, 1998; MacIntyre, 1994; Arendt, 2003; Nussbaum, 1995; Leyva, 2002.

“egocentrismo” moderno y su llamado al reconocimiento del “otro” como punto de partida de una nueva racionalidad ético-política (Cfr. Ramírez, 2007).

2. Un segundo diferendo, que en realidad es una diferencia de perspectivas, aunque significativa, se da en torno al *procedimiento metodológico*; mientras Villoro cree todavía necesaria realizar una fundamentación epistemológica de los conceptos de conocimiento, racionalidad y racionalidad cultural, Ferrara se remite a una visión menos normativa y más empírica, psicológica y sociológicamente hablando. En todo caso, el filósofo italiano tiene una concepción más *inmanentista* y realista de la normatividad: ésta debe redefinirse constantemente desde las concreciones de los diversos mundos de la vida, de las comunidades culturales histórico-concretas. Las identidades constituyen entidades hermenéuticamente abiertas, más que estructuras más o menos estables, bien a cuestionar, bien a defender y mantener. Sin tener que renunciar al conocimiento y reconocimiento de las identidades colectivas, podemos evitar las mistificaciones nacionalistas, etnicistas, algunas veces puramente estratégico-instrumentales.

3. Una diferencia contextual obvia, pero claramente significativa, es la procedencia de cada pensador, más exactamente, el *locus* histórico-cultural y geopolítico desde donde elabora su propuesta. La persistencia de ciertos ideales ilustrados tiene que ver en Villoro con la contundencia de su compromiso teórico-intelectual a favor de la emancipación de las comunidades étnicas de nuestra región, en contra de las formas prevalecientes de dominación, exclusión y expoliación colonialista de recursos naturales y formas de vida humana. La propuesta de Ferrara está elaborada para un mundo más horizontal y equitativamente pluralista.

4. En todo caso, consideramos que la tarea teórica que todavía queda pendiente es la de la superación definitiva de la *alternativa entre normativismo o realismo*, entre ideales normativos o realidades efectivas; es decir, queda la construcción filosófica de un verdadero y radical *inmanentismo*, de un verdadero y mundano *optimismo* existencial y filosófico. En esto resulta altamente útil la visión más “fenomenológica” de Ferrara sobre la naturaleza de las identidades colectivas y los alcances de las identidades individuales. En este tenor también resulta importante retomar algunos aspectos parcialmente analizados del pensamiento de Villoro: aquellos que tienen que ver con sus estudios históricos de la realidad mexicana (Villoro, 1987 y 1999) y con sus ensayos sobre diversos aspectos de la dimensión cultural y existencial de la vida humana: la experiencia de lo sagrado, el erotismo, las figuras del mundo, el pensamiento oriental, el pensamiento renacentista, la concepción indígena de la

naturaleza, la sociedad y la política, etc. Todas estas dimensiones histórico-culturales llenarían de contenido el espacio de mediación entre realidad y normatividad, esto es, en los términos de Villoro, entre el “poder” y el “valor”.

5. *Refundación de la razón*. Más allá del deslinde que diversos pensadores contemporáneos, incluidos los dos aquí tratados, han hecho de los conceptos de razón teórico-formal y de razón práctico-vital o *frónesis*, criticando las extralimitaciones del primero y recuperando el valor e importancia del segundo, probablemente nos encontremos ya ante la necesidad de una redefinición integral del concepto de razón como tal. Ésta será, quizá, la tarea filosófica más relevante de los próximos años.

Tomando en cuenta las observaciones de Ferrara sobre los alcances de la *frónesis* –en el campo del conocimiento científico, bajo una visión postkuhniana de la ciencia⁷³; incluso en los ámbitos de la acción técnica y la acción técnico-administrativa, y naturalmente en los tradicionales espacios del arte, la moral y la política– y considerando también la propuesta de Villoro de retomar el concepto de “razón vital” (planteado alguna vez por Ortega y Gasset⁷⁴), cabe preguntarse si no estaremos más bien, más allá de delimitar y defender la particularidad de un ámbito de la razón, ante la exigencia de definir desde ese ámbito –el de la autenticidad y la vida concreta– un nuevo sentido y una nueva idea de la racionalidad en general. Tradicionalmente, y éste es el significado básico de todo pensamiento metafísico, hemos asumido que la “esencia” de la razón se encuentra en su concepto intelectual, generalizador y formal, y que la razón práctico-vital, la *frónesis*, el juicio, son racionales sólo en un sentido secundario o derivado. ¿No será más bien al revés? ¿No será la razón teórica una hipóstasis, una objetivación, una fijación y hasta un modo alienado de la razón práctico-vital, esto es, de la capacidad humana para comprender el mundo y para saber actuar en él? ¿Y no es, por otra parte, este *ser* concreto y singular, este *ser* de la autenticidad, aquello que los griegos querían decir con la expresión “el Ser”? ¿No es también lo que Husserl quería poner como “contenido noemático” de una *razón* fenomenológicamente primigenia⁷⁵, o lo que Heidegger definía como “verdad ontológica”, como *aletheia*,⁷⁶ o, finalmente, el ser “cualsea” que recientemente Agamben ha puesto como base de “la comunidad que viene”?⁷⁷ Por ahí debería reabrirse el camino de una refundación de la razón, que nos pusiera de una vez más allá de las dicotomías

⁷³ Ferrara, 2002, ver apartado 2. “*Phronesis* postmetafísica”.

⁷⁴ Cfr. Villoro, 2007, p. 205.

⁷⁵ Cfr. de Husserl, 1949 y 2002.

⁷⁶ Cfr. Heidegger, 1974. Villoro sostiene también un concepto irreductible de “verdad ontológica”: la evidencia de la cosa misma, más acá de toda tesis idealista, constructivista o consensualista. Cfr. Villoro, 1999.

⁷⁷ “El ser que viene es el ser cualsea”. Y el ser cualsea, la singularidad irremontable, “no es ‘el ser no importa cual’, sino ‘el ser tal que, sea cual sea, importa’”. Agamben, 2006, p. 11.

condescendientes, los relativismos improductivos o las jerarquías inamovibles; que nos pusiera en el camino de una nueva razón: integral, concreta y vital. Una *racionalidad operante* que, como la *natura naturante* spinozista, es la potencia pura del obrar que subtiende toda actualidad, toda racionalidad “operada”, hecha y dada.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. (1971), *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Taurus.

AGAMBEN, Giorgio (2006), *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos.

ARENDDT, Hannah (2003), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós.

ARISTÓTELES (1985), *Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos.

AUBENQUE, Pierre (1999), *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica.

BERLIN, Isaiah (1998), *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, Madrid, Taurus.

DUBIEL, Helmut (2000), *La teoría crítica: ayer y hoy*, México, UAM-Iztapalapa / Plaza y Valdés.

DUSSEL, Enrique (1992), *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid.

DUSSEL, Enrique (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta.

FERRARA, Alessandro (1993), *Modernity and Authenticity. A Study of the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau*, New York, SUNY Press.

_____. (1994), “Sobre el concepto de ‘comunidad liberal’”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 3: 122-142.

_____. (1998), *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, Londres, Sage.

_____. (2002), *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, Madrid, Machado Libros.

GADAMER, Hans-Georg (1988), *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca.

HABERMAS, Jürgen (1987), *Teoría de la acción comunicativa. II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus.

HEIDEGGER, Martin (1974), “Ser, verdad y fundamento”, en *Id.*, *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Siglo veinte.

HUSSERL, Edmund (1949), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE.

_____. (2002), *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona, Anthropos.

LEYVA, Gustavo (2002), *Intersubjetividad y gusto*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

MACINTYRE, Alasdair (1994), *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, Barcelona, Eiuinsa.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1972), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.

NUSSBAUM, Martha (1995), *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor.

RAMÍREZ, Mario Teodoro (1994), *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty*, Morelia, UMSNH.

_____. (2001), “El sujeto diverso. Feminismo, lenguaje y cultura”, en Rubí de María Gómez (coord.), *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, México, Plaza y Valdés / UMSNH, pp. 129-144

_____. (2007), “Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro”, *Diánoia* LII, 58: 143-175.

VARIOS (1998), *Habermas y la modernidad* (con textos de Richard J. Bernstein, Anthony Giddens, J. Habermas, Martin Jay, Thomas McCarthy, Richard Rorty, Albrecht Wellmer, Joel Whitebook), Madrid, Cátedra.

VILLORO, Luis (1962), *Páginas filosóficas*, Jalapa, Universidad Veracruzana.

_____. (1982), *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI.

_____. (1985), *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE.

_____. (1987), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 2ª edición: México, SEP.

_____. (1992), *El pensamiento moderno: filosofía del renacimiento*. México, El Colegio Nacional / FCE.

_____. (1995), “Leopoldo Zea: la posibilidad de una filosofía latinoamericana”, en *Id.*, *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, México, FCE.

_____. (1998), “Sobre la identidad de los pueblos”, en *Id.*, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós / UNAM.

_____. (1998b), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, FCE / UNAM.

_____. (1999), “Verdad”, en *Id.* (editor), *El conocimiento*, Madrid, Trotta.

_____. (1999), *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, 3ª. Edición, México, Conaculta.

_____. (2007), p. 208. *Los retos de la sociedad porvenir*, México, FCE.

A QUESTÃO DAS ORIGENS DA LINGUAGEM NA OBRA *LINGUAGEM E MITO* DE ERNST CASSIRER

Moisés David S. G. Ferreira*

Resumo:

No presente artigo procura-se fazer uma síntese da perspectiva acerca do problema das origens da linguagem que Ernst Cassirer apresenta na sua obra *Linguagem e Mito*, situando-a na sua concepção do ser humano enquanto *animal symbolicum*. Ao mesmo tempo, tenta-se aprofundar de que modos o ponto de vista de Cassirer sobre o referido problema se sustenta na equacionação dos diferentes regimes de consciência a partir dos quais tal questão deve ser analisada, nomeadamente os da consciência mítico-religiosa (englobando os pensamentos mítico, mágico e místico) e da consciência lógica. Reitera-se ainda a ideia de Cassirer de que através do tratamento poético a linguagem se reaproxima das suas origens, sendo nela operada aquilo que o autor designa como uma palingenesia.

Palavras-chave: Ernst Cassirer, simbólico, linguagem.

1 INTRODUÇÃO

Em qualquer reflexão acerca da linguagem é impossível que deixe de estar bem vincada a ideia de que, enquanto dinamismo crucial na constituição do ser humano, ela é determinante na construção do conhecimento. Desempenhando um tal papel, na própria linguagem se adivinha já uma *protopoética* –ela é, de facto, instrumento e processo de um primeiro fazer, em que se alicerça todo o edifício gnosiológico.

Ernst Cassirer, concebendo o ser humano como *animal symbolicum* (CASSIRER, 1960, p. 55), é um dos estudiosos que, investigando as origens da linguagem, acentuam a sua indissociabilidade do processo de construção do conhecimento.

Ao defender a tese de que o ser humano é um animal que constrói símbolos, o autor não se detém numa tentativa de defini-lo somente através do que é especificamente da esfera humana, nomeadamente a dimensão racional; parece, isso sim, tentar dizer o que o ser humano é adoptando a estratégia não de se fixar naquilo que apenas o ser humano possui – ou

* Universidade de Évora, Évora – Portugal, mdsgferreira@gmail.com.

seja, a racionalidade –, mas sim atentando no dinamismo transformador que a vertente racional exerce sobre todas as outras, ao mesmo tempo que se deixa fecundar por elas, em particular pela faceta emocional.

A compreensão deste movimento de fluxo e refluxo entre racionalidade e emocionalidade no plano do simbólico é fundamental para a compreensão do modo como Cassirer aborda o problema das origens da linguagem e dos caminhos através dos quais a linguagem é capaz de permanecer viva, i. e., de conservar em si um fulgor que a conserve no limiar do seu irromper original.

2 LINGUAGEM E PENSAMENTO MÍTICO

Cassirer, na sua obra *Linguagem e Mito* (CASSIRER, 1985), lançando um olhar interrogativo sobre o problema das origens da linguagem, observa a existência de uma relação entre o desenvolvimento da linguagem em etapas remotas da história humana e as particularidades do pensamento mítico nelas predominante.

A investigação de Cassirer passará por ir além de um estrato em que a linguagem serve sobretudo um propósito teórico, uma vez que, segundo ele, nesse estrato não é dada a chave para a compreensão do problema das origens da linguagem:

Antes que se pudesse iniciar o trabalho intelectual do conceber e compreender os fenómenos, foi preciso realizar, certamente, a tarefa de denominar e alcançar um certo grau de elaboração; pois é este labor que transforma o mundo das impressões sensíveis, como também o animal possui, num mundo espiritual, num mundo de representações e significações. Todo o conhecer teórico parte de um mundo já enformado pela linguagem, e tanto o historiador, quanto o cientista, e mesmo o filósofo, convivem com os objectos exclusivamente ao modo como a linguagem lhos apresenta. E esta vinculação imediata, inconsciente, é mais difícil de ser descoberta do que tudo quanto o espírito cria mediatamente, por actividade consciente do pensamento. (CASSIRER, 1985, pp. 48-49)

O autor, procurando esclarecer os mecanismos primários subjacentes à emergência da linguagem, vai apontar um erro a algumas das mais notáveis tentativas de explicação deste problema. Para estas, assentes sobre o paradigma lógico, o aparecimento da linguagem é

indissociável da reflexão consciente. De acordo com esta perspectiva, da qual, afirma Cassirer, se faz eco J. H. Herder, embora tente combatê-la, as palavras nasceriam da necessidade de identificação de «notas características» aos elementos percebidos. Diante de um qualquer fenómeno ou coisa, alguém, identificando uma característica distintiva desses fenómeno ou coisa, atribuiria aos mesmos uma notação designativa dessa sua característica proeminente, acabando por haver uma identificação do todo com a parte na sequência da saliência perceptiva dessa parte. A identificação destas notas características e a sua expressão numa denominação resultaria, enfim, de uma «faculdade de atribuição de sentido» inerente ao ser humano.

Cassirer nota a circularidade desta tentativa de dilucidação dos mecanismos básicos de estruturação da linguagem, uma vez que a circunscrição de notas características parece ser interpretada enquanto finalidade da linguagem, quando deveria explicar a origem da mesma.

Outra tentativa de clarificação das camadas mais fundas da linguagem à qual Cassirer vai opor-se é a de Humboldt, segunda a qual importa não tanto o problema da origem da linguagem, mas sim o da sua especificidade. Nesta concepção, a linguagem vai tomar uma determinada forma por força de um específico modo de denotar que será determinado pela peculiaridade de uma visão do mundo em particular:

O modo de denotar, que é o sustentáculo de toda a formação verbal e linguística, imprime, segundo Humboldt, seja um carácter espiritual típico, seja um modo especial de conceber e apreender. Por isso, a diversidade entre as várias línguas, não é uma questão de sons e signos distintos, mas sim de diferentes perspectivas do mundo. (...) a linguagem nunca designa simplesmente os objectos como tais, mas sempre conceitos formados pela actividade espontânea do espírito (...). (CASSIRER, 1985, pp. 50-51)

Cassirer vai novamente descobrir o viés da circularidade nesta outra explicação, notando o paradoxo que envolve: por um lado, a linguagem é aqui tomada como um meio de construção de uma visão espiritual do mundo, sendo o elemento linguístico como que uma matriz a partir da qual o pensamento construirá essa visão; por outro lado, essa visão particular do mundo, que apenas através da linguagem pode ganhar corpo, tem de ser pressuposta para que se compreendam as especificidades de uma determinada língua, nas suas formas concretas de denotação e denominação.

Depois desta ilustração dos défices de algumas das mais relevantes propostas de explicação das origens da linguagem, Cassirer propõe uma alteração de paradigma que abra

novas perspectivas de entendimento desta problemática. Assim, o enfoque da sua análise vai dirigir-se não para a comparação das formas linguísticas primárias com os modos de conceptualização lógica, mas sim com as formas do pensamento mítico. Cassirer encontra um laço entre os conceitos linguísticos e míticos, adivinhando neles uma estrutura diversa da do pensamento teórico. Para o autor:

(...) o pensamento teórico visa acima de tudo libertar os conteúdos dados ao nível sensível ou intuitivo do isolamento em que se nos apresentam imediatamente. Eleva-os acima dos seus estreitos limites, associa-os a outros conteúdos, compara-os entre si, concatenando-os numa ordem definida e num contexto abrangente. Procede «discursivamente», na medida em que toma o conteúdo imediato apenas como ponto de partida, desde o qual possa percorrer o todo da percepção em suas múltiplas direcções, até, por fim, conseguir compô-lo numa concepção sintética, num sistema fechado. (CASSIRER, 1985, p. 52)

O pensamento mítico, por seu turno, é dotado de distinto carácter:

Pois, no caso, o pensamento [mítico] não se coloca livremente diante do conteúdo da percepção a fim de relacioná-lo e compará-lo com outros, através da reflexão consciente, mas, colocado directamente perante esse conteúdo, é por ele subjugado e aprisionado. Repousa sobre ele; só sente e conhece a sua imediata presença sensível, tão poderosa que diante dela tudo o mais desaparece. Para a pessoa que esteja sob o encanto desta intuição mítico-religiosa, é como se nela o mundo inteiro se afundasse. (CASSIRER, 1985, p. 52)

É clara a diferença entre pensamento teórico e pensamento mítico: enquanto que o primeiro procura, através da discursividade, um alargamento da percepção e a sua referência e situação num todo, o segundo assenta sobre a intensificação da percepção, revestindo-se de uma tonalidade afectiva forte – há uma invasão e subjugação do ser humano pela realidade externa. Cassirer afirmará que o pensamento teórico se move dentro de uma moldura de *distribuição extensiva*, ao passo que o pensamento mítico arranca de uma *compreensão intensiva* (CASSIRER, 1985, p. 52).

Tentando ainda ilustrar a natureza do pensamento mítico, afirma Cassirer o seguinte:

É como se, pelo isolamento da impressão, por sua separação da totalidade da experiência costumeira e quotidiana, instaurasse nele [objecto, ou sua propriedade surpreendente] não apenas uma tremenda intensificação, mas também o máximo de condensação, e como se, em virtude dessa condensação, resultasse a configuração objectiva do deus, como se ela brotasse, por assim dizer, dessa experiência. (CASSIRER, 1985, p. 52)

O autor busca então a compreensão da origem da linguagem nesse ponto de intersecção entre a irrupção de um «deus momentâneo» originado na experiência mítica, tido como configuração mítica primária e referente ao instante de espanto resultante do encontro com algo inesperado, e a produção verbal simultaneamente daí derivada.

No entanto, Cassirer admite que parte do problema permanece sem solução, e que, tal como as teorias explicativas da origem da linguagem que invocam o aforismo de que «a poesia é a língua materna da humanidade», sublinhando a ideia de que a linguagem encontra os seus estratos mais profundos não nas estruturas da consciência lógica e numa suposta percepção objectiva das coisas, mas sim no poder do sentimento subjectivo, fica por superar o desfazamento existente entre a função expressiva da linguagem e a sua função denotativa. De facto, continua a poder ser colocada a questão: de que modo o som associado a uma sensação (função expressiva) se transforma em som significativo (função denotativa)?

Para responder a esta questão, Cassirer socorre-se mais uma vez da aproximação ao processo de geração do «deus momentâneo», nomeadamente no aspecto particular de persistência do «deus momentâneo» para além do momento da sua aparição súbita à consciência. O deus como que se autonomiza do momento em que é gerado, adquirindo uma consistência que em muito ultrapassa aquela de que se haja revestido a sua irrupção e o significado que lhe haja sido associado na redução ou resolução das tensões emocionais internas.

Na sequência da recentração da sua atenção nesse carácter de persistência da imagem mítica do «deus momentâneo», Cassirer vai como que homologá-la ao som da linguagem, atribuindo-lhe uma idêntica propensão para a persistência. Para o ser humano dominado por um pensamento mítico, o deus ou a palavra não são experimentados como criações suas, mas antes como realidades objectivas que se lhe impõem. E o que vai suceder é que quer a imagem mítica quer a palavra, surgidas do contexto de um encontro entre o ser humano e uma realidade do mundo exterior indutora de tensão emocional e de um elevado grau de activação subjectiva, vão de certo modo, enquanto irrompem, converter-se nos contentores da densidade dessa experiência. Adquirirão, assim, uma enorme saliência e preponderância, aí se ancorando

o seu papel organizador da experiência. Desvanecida a tensão, permanecem as imagens míticas e as palavras como lugares da sua circunscrição, objectivação, resolução e, pode dizer-se, permanência:

Apenas a expressão simbólica cria a possibilidade da visão retrospectiva e prospectiva, pois determinadas distinções não só se realizam por seu intermédio, mas ainda se fixam como tais dentro da consciência. O que uma vez foi criado, o que foi salientado do conjunto das representações, não mais desaparece se o som verbal lhe imprime o seu selo, conferindo-lhe um cunho determinado. (CASSIRER, 1985, p. 57)

A conclusão reforçada por Cassirer na sequência do seu raciocínio é a de que a função primária do conceito linguístico não é comparar percepções isoladas nem seleccionar as suas notas características, mas sim a da concentração do conteúdo perceptivo.

Tal conclusão obriga a não ignorar aquilo a que Cassirer chama o «carácter teleológico dos conceitos verbais» (CASSIRER, 1985, p. 58). Por esta expressão se refere o autor ao facto de a forma concreta que vai tomar a concentração do conteúdo perceptivo depender não do próprio conteúdo da percepção, mas sim do interesse subjectivo e da finalidade percebida daquilo que se observa ou experimenta:

Só o que se torna importante para o nosso desejar e querer, esperar e cuidar, trabalhar e agir, isto, e só isto, recebe o selo da «significação» verbal. As distinções no significado são as que possibilitam a condensação dos conteúdos das percepções que, conforme vimos antes, é pré-condição para sua denominação, para sua designação verbal. (CASSIRER, 1985, p. 57)

O conceito linguístico vai então estar dependente da significação funcional associada àquilo que é percebido, e não da sua semelhança externa. Desta forma, sobretudo nos idiomas primitivos, é observável que aquilo que serve uma mesma finalidade é designado de igual modo. Cassirer, entre outros exemplos ilustrativos deste processo, dá o de entre determinadas tribos ser usada uma mesma palavra para designar as acções de «dançar» e «lavar», pelo motivo de na sua cultura específica, ainda que se perceba a diferença externa entre as mesmas acções, serem dois meios de obtenção de sustento vital (a dança, talvez menos evidentemente, é associada a cerimoniais mágico-religiosos) (CASSIRER, 1985, p. 59). O agir humano, com

todas as expectativas que envolve, será, pois, nesta medida, a grande chave de modelagem quer da imagem mítica, quer da linguagem, e não tanto a forma daquilo que é experimentado.

Em conclusão, mito e linguagem vão concorrer para a ordenação da experiência do ser humano, conferindo-lhe formas estáveis e configurações sobre as quais poderá gradualmente emergir uma estrutura de pensamento discursivo. No entanto, não poderá nunca deixar de notar-se o forte laço existente entre a consciência linguística e a consciência mítico-religiosa. Cassirer, no seu percurso de sondagem da genealogia da linguagem, chama sempre a atenção para a necessidade de não separar a consciência mítica do primordial emergir da linguagem.

3 LINGUAGEM E PENSAMENTO MÁGICO

Na sua evolução a par da consciência religiosa, a palavra irá também aproximar-se de um pensamento mágico, igualmente passível de inclusão na esfera da consciência religiosa:

Este vínculo originário entre a consciência linguística e a mítico-religiosa expressa-se, sobretudo, no facto de que todas as formações verbais aparecem outrossim como entidades míticas, providas de determinados poderes míticos, e de que a Palavra se converte numa espécie de arquipotência, onde radica todo o ser e todo o acontecer. (CASSIRER, 1985, p. 64)

É como se a palavra, depois de haver surgido e de haver cumprido a primeira tarefa da passagem do caos à ordem, ou criação, libertando as coisas e os acontecimentos de um plasma de indiferenciação, se volvesse agora para si mesma, e, dando-se conta do seu extraordinário poder, se investisse da tarefa de reflecti-lo e exercê-lo continuamente.

A este respeito, afirma Cassirer que:

Deve haver alguma função determinada, essencialmente imutável, que confere à Palavra este carácter distintivamente religioso, elevando-a, desde o começo, à esfera religiosa, à esfera do «sagrado». Nos relatos da Criação de quase todas as grandes religiões culturais, a Palavra aparece sempre unida ao mais alto Deus criador, quer se apresente como o instrumento utilizado por ele, quer directamente como o fundamento primário de onde ele próprio,

assim como toda a existência e toda a ordem de existência, provêm. O pensamento e sua expressão verbal costumam ser aí concebidos como uma só coisa, pois o coração que pensa e a língua que fala se pertencem necessariamente. (CASSIRER, 1985, p. 65)

Parece haver aqui dois aspectos fundamentais a destacar. Em primeiro lugar, a «palavra» (por linguagem, genericamente), que encontra no vocábulo grafado com maiúscula – «Palavra» – a concentração expressiva que enfatiza quer a percepção do carácter determinante da função da linguagem na passagem do caos à ordem, quer a recordação da força emocional ligada à intensificação e condensação da experiência de que se revestira o nascimento da linguagem, vai como que autonomizar-se e ser procurada para, por si própria e em si própria, ser capaz de conduzir o ser humano a re-experimentar todo o poder que contém, sem ter ele de participar novamente em algo de semelhante ao emergir original da linguagem. Em segundo lugar, nesta «Palavra», e na sequência do que ficou dito, se manterá ainda uma proximidade, ou mesmo coincidência, entre o dizer e o sentir, entre a língua e o coração.

Assim se justifica a percepção da eficácia da própria palavra, o que fica expresso numa outra passagem do texto de Cassirer: «A este primado de origem corresponde o de seu poder. Amiúde, o nome do deus, não o próprio deus, parece ser a verdadeira fonte de sua eficácia.» (CASSIRER, 1985, p. 67).

O que ressalta destas considerações é o facto de passar a existir um liame identitário entre a palavra e o que ela designa, o que é, exactamente, uma forma de pensamento mágico que descende do pensamento mítico. Este liame acontece não apenas do ponto de vista objectivo, no caso da referência da palavra a um objecto ou acontecimento, mas também do ponto de vista subjectivo, no caso do nome de uma pessoa. É o nome que tem o poder de individualizar, de retirar a coisa ou a pessoa do estado indiferenciado, conferindo-lhes contornos apreensíveis, contribuindo precisamente por isso para a constituição de uma identidade. Opera-se, então, uma transformação: a parte (o processo de circunscrição e individualização) acaba por tomar o lugar do todo (a coisa ou a pessoa) em cuja definição havia participado. Este é precisamente, como faz notar Cassirer, o alicerce principal do pensamento religioso, nos seus estratos mítico e, sobretudo, mágico, encontrando expressão num âmbito mais genérico ao qual o autor alude:

Aqui rege uma lei que se poderia chamar lei da nivelção e extinção das diferenças específicas, pois cada parte do todo se apresenta como este todo, cada exemplar de uma espécie ou género parece equivaler à espécie toda ou ao género todo. A parte não representa meramente o todo, nem o indivíduo ou a espécie representam o género, mas são ambas as coisas; não só implicam este duplo aspecto para a reflexão mediata, como compreendem a força imediata do todo, sua significação e sua eficácia. Aqui vem forçosamente à lembrança aquele princípio que se pode designar como o verdadeiro princípio básico, quer da «metáfora» linguística quer da mítica, e que é expresso pelo axioma *pars pro toto*.

Este princípio, como se sabe, domina e impregna o conjunto do pensar mágico. (CASSIRER, 1985, p. 109)

Isto é contrário ao que sucede no pensamento discursivo, próprio não de uma consciência religiosa mas de uma consciência lógica, na qual se verifica a preservação das identidades distintas dos conceitos, quer aquando da inclusão dos mesmos num conceito mais abrangente, quer na relação entre eles estabelecida a um mesmo nível.

Mais uma vez, é impossível dispensar o regresso à clareza de Cassirer na distinção entre pensamento discursivo e pensamento mítico, este irmanado à apreensão linguística:

No pensamento discursivo, a percepção individual é referida à totalidade do ser e do acontecer, ligando-se esta totalidade por fios cada vez mais finos e mais resistentes. Aqui [no pensamento mítico], porém, as coisas não são tomadas pelo que significam mediatemente, mas por sua aparência imediata, sendo apreendidas e corporificadas como pura actualidade. (CASSIRER, 1985, p. 74)

No âmbito do pensamento mítico-mágico, perdem importância a referência e a significação, processos mediatos, para ganhar relevo a transformação dos conteúdos projectados na consciência em formas vivas da existência – a concentração, a compressão, a intensificação da experiência das quais antes se falava. O conteúdo não é aqui alvo de uma dissecação analítica e de uma elucidação sistemática por parte da consciência; ao contrário, esta vai colocar-se diante do conteúdo mais numa posição receptiva do que propriamente transformativa, deixando-o irromper na sua força. Tal conteúdo não é desdobrado visando a clarificação da teia de relações sobre a qual possa assentar, mas aproximar-se-á de uma matriz sobre a qual a consciência irá repousar:

Por conseguinte, aqui a palavra não exprime o conteúdo da percepção como mero símbolo convencional, estando misturado a ele em unidade indissolúvel. O conteúdo da percepção não imerge de algum modo na palavra, mas sim dela emerge. Aquilo que alguma vez se fixou numa palavra ou nome, daí por diante nunca mais aparecerá apenas como uma realidade, mas como a realidade. Desaparece a tensão entre o mero «signo» e o «designado»; em lugar de uma expressão mais ou menos adequada, apresenta-se uma relação de identidade, de completa coincidência entre a imagem e a coisa, entre o nome e o objecto. (CASSIRER, 1985, p. 75)

Deste ponto de vista, o símbolo, a matéria que o ser humano, como *animal symbolicum*, vai moldando, é já, não um aspecto da realidade, mas a realidade mesma.

Cassirer tenderá depois a sublinhar a ideia de que no regime do pensamento discursivo aliado à consciência lógica, fundo em que irão assentar os trabalhos de escopo técnico ou intelectual, irá perder-se a relação directa entre o ser humano e as coisas, que a linguagem primitiva, no âmbito de um pensamento mítico, não colocava em causa, sendo substituída por uma relação indirecta e como que degradada. Posteriormente, o autor parecerá apontar para a forma de esta relação indirecta não se afigurar como factor de degradação da relação entre o ser humano e as coisas no contexto do pensamento discursivo, em que as palavras abrem para algo de mediato, e não imediato:

(...) a palavra tem que ser concebida, no sentido mítico, como ser substancial e como força substancial, antes que se possa considerá-la no sentido ideacional, como órgão do espírito, como função fundamental da construção e articulação da realidade espiritual. (CASSIRER, 1985, p. 79)

Assim, e ainda em estrita referência à modalidade do pensamento discursivo, será legítimo dizer que neste as palavras só se acharão completamente aptas àquilo que é específico da consciência lógica, nomeadamente o estabelecimento de relações cada vez mais elaboradas entre conteúdos diversos, se em si mesmas estiver presente, de algum modo, a consciência da sua genealogia no tocante a um profundo enraizamento na modalidade do pensamento mítico, em que toma a preponderância a dimensão do encontro forte com o conteúdo da percepção e, em última análise, a consciência da impossibilidade de serem separadas (as palavras) de tal conteúdo vivo. Só partindo desse patamar é que as palavras se reencontrarão a si mesmas e terão em si presente todo o potencial subjacente à sua circulação no estrato da idealidade. Doutra modo, acontecerá um desenraizamento e uma reificação, em

que as palavras, perdendo-se das suas origens, se afastarão de si mesmas e deixarão de ser capazes de forjar a realidade espiritual para que tendem.

4 LINGUAGEM E PENSAMENTO MÍSTICO

Regressando ao acompanhamento do percurso seguido por Cassirer relativamente ao desenvolvimento da linguagem na sua íntima conexão com a consciência mítico-religiosa, assiste-se, segundo o autor, a uma alteração fundamental quando, de uma profusão de deuses, cada qual detentor de um nome que o identificava a um atributo, se passa à irrupção de deuses pessoais reunindo em si toda uma variedade de atributos outrora pertencentes a deuses distintos. Ora, estes atributos confundem-se com nomes, e esta profusão de nomes associada a um deus – o que Cassirer chama «polionimia» (CASSIRER, 1985, p. 90) –, revestindo-o de vastíssimo poder, será a condição para a emergência do deus pessoal. Nota-se, pois, como afirma Cassirer, que é graças à palavra que a configuração do deus se vai refinando.

No entanto, vai dar-se um movimento diverso do da polionomia, ainda intimamente ligado ao dinamismo da própria linguagem. Se, por um lado, a linguagem procura a particularização, a determinação e a definição – sendo indissociáveis dessa tendência as configurações do «deus momentâneo» e de múltiplos deuses cada um dos quais associado a um atributo –, ela procura, por outro lado, a generalização. Apreendida a unidade da palavra no seio da própria linguagem – i.e., aquilo que, como palavra, produz e engendra, e o poder de que se reveste –, surgirá a tentativa de apreensão da unidade de uma concepção de divindade (processo no âmbito do qual fará sentido o mencionado fenómeno da polionimia). Porém, o pensamento mítico-religioso dará ainda mais um passo, para que se complete o seu ciclo evolutivo. Tal passo envolverá um ir além de todas as palavras no adivinhar de um «Ser» que, sendo impossível de circunscrever por meio de aspectos particulares, fica fora de toda a possibilidade de nomeação. Este é o patamar místico, para além do qual mais nenhuma possibilidade de diferenciação se desenha para o pensamento mítico-religioso. Este «Ser», embora para o pensamento discursivo não seja já um atributo, mas expressão de uma pura relação, é, para a consciência religiosa, o mais elevado atributo possível, resumo de todos os outros atributos particulares, e referido à própria «Palavra». Estabelece-se então aquela equação na qual «Ser» e «Palavra» são identificados:

Só uma designação pode caber a este Deus, junto à que o qualifica como Criador do mundo, Formador de homens e deuses: a do Ser simplesmente. Ele engendra e não é engendrado, pare e não é parido, ele mesmo é o Ser, o Constante em tudo, o Permanente em tudo. Por isso, Ele «é desde o princípio», «é desde a origem» e tudo o que é, chegou a ser depois que Ele foi. Todos os nomes divinos isolados, concretos e individuais, foram aqui fundidos no único nome do Ser; o divino exclui todo o atributo particular, não pode mais ser descrito por nenhuma coisa e só pode ser predicado por si mesmo. (CASSIRER, 1985, p. 93)

Não obstante, outros dois desenvolvimentos acontecerão a par desta nova configuração da divindade, já num patamar místico. Quando o sentido do divino se abre ao ser da *Pessoa*, para além do da coisa, o pronome pessoal agrega-se ao «Ser», daí derivando o «Eu Sou». Estamos aqui diante do monoteísmo puro, no qual vai entroncar-se a tradição judaico-cristã. E Cassirer, explicando a importância deste passo na evolução da consciência religiosa, afirma:

Só por meio desta transformação da existência objectiva no ser pessoal se eleva verdadeiramente o divino à esfera do «incondicionado», a um domínio que não pode ser designado por nenhuma analogia com uma coisa ou nome de coisa. De todos os meios da linguagem, só restaram as expressões pessoais, os pronomes pessoais, para a Sua designação: «Eu sou Ele»; «Eu sou o Primeiro e o Último», conforme está escrito nos livros proféticos. (CASSIRER, 1985, p. 94)

O segundo desenvolvimento referido dá-se através da junção mais íntima das vias de contemplação religiosa centradas na dimensão do «Ser», abstracção das coisas em particular que encerra em si o que é comum a todas as coisas, e na dimensão do «Eu», abstracção das pessoas em concreto que engloba o que é comum à existência de todas as pessoas. Recorrendo aos termos da tradição hindu, Cassirer sublinha a ocorrência de uma identificação entre «Ser» e «Eu», Brahman e Atman, objecto e sujeito, resultando daqui um «Eu-mesmo». No entanto, porque agora a linguagem já não é capaz, como em anteriores etapas, de abranger a unidade entre sujeito e objecto, a consciência religiosa vai libertar-se do poder da palavra e da linguagem, abrindo-se mais marcadamente à esfera do transcendente, do impossível de alcançar pela palavra e pelo conceito. Surge a teologia negativa, caracterizada por um procedimento apofático que remete sempre para um «mais além» que, embora enraizado no

imaneente, é inalcançável pela palavra humana: «The more God is in all things, the more he is outside them. The more He is within, the more without.» (M. ECKHART, *cit. in* HUXLEY, 2004, p. 2).

Cassirer, relativamente ao seu estudo deste desenvolvimento da consciência mítico-religiosa a par do desenvolvimento da apreensão linguística, vai afirmar:

Há, pois, no âmbito da percepção mítico-religiosa um «inefável» de diferentes ordens, um deles marca o limite inferior da expressão verbal, enquanto o outro representa o limite superior; entre ambos os confins, traçados pela própria natureza da expressão verbal, a linguagem pode agora mover-se livremente, exibir toda a riqueza e profusão concreta de seu poder de configuração. (CASSIRER, 1985, p. 97)

Num estrato inferior da expressão verbal temos um «inefável» que corresponde à indeterminação, indiferenciação e inapreensibilidade do caos antes do surgimento da palavra. A palavra, nascendo, permitirá que o mundo externo se torne apreensível para a consciência humana. O acto da denominação gera a ordem, o cosmos, resgatando o ser humano do caos.

Já num estrato superior, a linguagem dá-se conta dos seus limites, percebendo, por via do desenvolvimento da consciência lógica a par da consciência mítico-religiosa, a impossibilidade de comunicação da unidade entre sujeito e objecto intuída pela segunda. A comunicação da percepção de tal unidade, no limite, nunca será viável, pois o domínio dessa comunicação não poderá ser outro que o da consciência mítico-religiosa, mas a linguagem, não obstante, apontará, como que vigiando-se e dando em si mesma lugar ao que não pode ser dito, para a esfera transcendente e sobre-humana na qual se conservará a validade dessa percepção.

No entanto, os grandes místicos continuarão a afirmar a viabilidade de uma certa experiência dessa não-dualidade, apesar da inexequibilidade da sua recolha no seio das palavras. No exame das condições de possibilidade deste tipo de experiências centrar-se-á, e. g., a Filosofia Perene, enquanto esforço de aprofundamento das grandes tradições místicas mundiais:

(...) this teaching is expressed most succinctly in the Sanskrit formula, *tat tvam asi* ("That art thou"); the Atman, or immanent eternal Self, is one with Brahman, the absolute principle of all existence; and the last end of every

human being is to discover the fact for himself, to find out who he really is.
(HUXLEY, 2004, p. 2)

5 CONCLUSÃO: DO «PENSAR METAFÓRICO» À «PALINGENESIA DA LINGUAGEM»

Regressando a Cassirer, e deixando o legado da escola perenialista, compreender-se-á, após o excuro pela perspectiva do autor, a evolução simultânea e o entrelaçamento das esferas mítica e linguística, assentando sempre numa consciência mítico-religiosa e num pano de fundo marcado por motivos espirituais. O facto de este desenvolvimento assentar sobre leis espirituais análogas vai fazer Cassirer descobrir-lhes uma raiz comum, a do «pensar metafórico». Esta chave permitirá, segundo ele, compreender a unidade e a diferença dos mundos mítico e linguístico. A este propósito, é citado Max Müller:

O homem, quisesse ou não, foi forçado a falar metaforicamente, e isto não porque não lhe fosse possível frear sua fantasia poética, mas antes porque devia esforçar-se ao máximo para dar expressão adequada às necessidades sempre crescentes do seu espírito. Portanto, por metáfora não mais se deve entender simplesmente a actividade deliberada de um poeta, a transposição consciente de uma palavra que passa de um objecto a outro. Esta é a moderna metáfora individual, que é um fruto da fantasia, enquanto que a metáfora antiga era mais frequentemente uma questão de necessidade e, na maior parte dos casos, foi mais a transposição de uma palavra levada de um conceito a outro do que a criação ou determinação mais rigorosa de um novo conceito, por meio de um velho nome. (MAX MÜLLER, *cit. in* CASSIRER, 1985, pp. 103-104)

Na conceptualização da fala das origens apresentada sobretudo como essencialmente metafórica, convém definir previamente o que se entende por metáfora:

Pode-se tomar este conceito no sentido de que o seu domínio abrange tão-somente a substituição consciente da denotação por um conteúdo de representação, mediante o nome de outro conteúdo, que se assemelhe ao primeiro em algum traço, ou tenha com ele qualquer «analogia». (CASSIRER, 1985, p. 104)

No entanto, esta não é ainda a metáfora que exprime o falar primordial, uma vez que a definição anterior pressupõe a existência das classes semânticas entre as quais vai ser operada a deslocação metafórica. A metáfora inseparável das origens da linguagem é aquela em que: «(...) acontece não apenas uma transposição para uma outra classe já existente, mas a própria criação da classe em que ocorre a passagem.» (CASSIRER, 1985, p. 106).

Esta metáfora «radical» é a condição da verbalização mítica. De facto, linguagem e mito:

(...) são ramos diversos do mesmo impulso de enformação simbólica, que brota de um mesmo acto fundamental e da elaboração espiritual, da concentração e elevação da simples percepção sensorial. Nos fonemas da linguagem, assim como nas primitivas configurações míticas, consuma-se o mesmo processo interior; ambos constituem a resolução de uma tensão interna, a representação de moções e comoções anímicas em determinadas formações e conformações objectivas. (CASSIRER, 1985, p. 106)

Observa-se então que quer a linguagem quer o mito são tecidos de metáforas recheadas de vasta força espiritual. Tais metáforas concentram em si aquela intensificação da percepção sensorial que, como anteriormente se viu, se encontra na génese das produções linguísticas e míticas.

À luz destas reflexões, pode observar-se que a metáfora mítica se distingue claramente da metáfora reconhecida pela retórica. Se esta última assenta fundamentalmente numa substituição, a metáfora mítica, à qual se pode, evidentemente, fazer remontar a metáfora de que se ocupa a retórica, avança, como também anteriormente foi notado, sobre o território da identidade. Assim se demonstra também a dimensão do papel que o ser humano desempenha na construção da realidade através da linguagem. O ser da coisa é resgatado do caos pela linguagem, inaugurando esta um cosmos, diferenciado na exacta margem do que é permitido pela natureza dos processos a partir dos quais a linguagem se tece:

Pois, assim como o inominado nada «é» para a linguagem, tendendo a obscurecer-se por completo, do mesmo modo, tudo o que seja designado pelo mesmo nome, tem de apresentar-se simplesmente como algo similar. A semelhança do momento, fixada pela palavra, faz retroceder, cada vez mais, qualquer outra heterogeneidade do conteúdo da percepção, até levá-la, por fim, a dissipar-se completamente. Neste caso, também a parte se coloca no lugar do todo, torna-se mesmo e é o todo. Em virtude do princípio da

«equivalência», os conteúdos, que se nos afiguram como altamente diversificados, seja do ponto de vista da percepção sensorial imediata, seja do ponto de vista da nossa classificação lógica, podem ser tratados como iguais na linguagem, de maneira que todo o enunciado a respeito de um deles possa estender-se e transferir-se ao outro. (CASSIRER, 1985, p. 112-113)

Mito e linguagem acabarão por alimentar-se e enriquecer-se mutuamente, por força desse seu comum enraizamento na função metafórica da linguagem. Está-se em presença da metáfora como dinamismo constitutivo da linguagem, provindo daquele momento de contracção do que é dado por via perceptiva e partindo daí para a formação do conceito verbal.

No entanto, convém não esquecer que a linguagem não estabelece pontes unicamente com o reino do mito (no seio da consciência mítico-religiosa), mas também com o reino do *logos* (no seio da consciência lógica). Apesar de não aprofundar a temática, Cassirer afirma, e é necessário atentar nisso, que as palavras, à medida que da linguagem se vai apoderando a consciência lógica, vão tendendo cada vez mais a reduzir-se a meros signos conceptuais:

Se a linguagem deve realmente converter-se num veículo do pensamento, moldar-se numa expressão de conceitos e juízos, esta moldagem só pode realizar-se na medida em que renuncia cada vez mais à plenitude da intuição. Por fim, daquele conteúdo concreto de percepções e sentimentos que originariamente lhe era próprio, do seu corpo vivo, parece restar-lhe nada mais que um esqueleto. (CASSIRER, 1985, p. 115)

Acontece aqui como que uma reificação da linguagem, como anteriormente referido, processo assente no facto de a linguagem se converter sobretudo em mediação e o seu uso propiciar uma relação eminentemente indirecta, e, por esse motivo, degradada, com o mundo externo.

No entanto, Cassirer redescobre um domínio, o da arte e da poesia, em que as palavras, ainda que por sendas distintas daquelas percorridas nos primórdios da Humanidade, recuperam em larga margem a sua densidade original e, nessa medida, acabam como que por regressar a si mesmas:

Há, porém, um reino do espírito no qual a palavra não só conserva o seu poder figurador original, como, dentro deste, o renova constantemente; nele, experimenta uma espécie de palingenesia permanente, de renascimento a um tempo sensorial e espiritual. Este regeneração efectua-se quando ela se transforma em expressão artística. Aqui torna a partilhar da plenitude da vida, porém, não mais se trata de uma vida miticamente presa e sim esteticamente libertada. (CASSIRER, 1985, p. 115)

Dos vários tipos e formas de poesia existentes, Cassirer afirma que é na poesia lírica que melhor se observa este dinamismo essencial:

O espírito vive na palavra da linguagem e na imagem mítica, sem ser dominado por esta nem por aquela. (...) O mundo da poesia separa-se de ambos os domínios, como um mundo da ilusão e jogo, mas precisamente nesta ilusão é que o universo do puro sentimento atinge a expressão e, assim, a sua plena e concreta actualidade. A palavra e a imagem míticas, que a princípio se erguiam diante do espírito como duro poder real, despojam-se agora de toda a realidade e eficácia; são apenas ligeiro éter, em que o espírito se move livremente e sem obstáculos. Esta libertação não se produz porque a mente abandona a casca sensorial da palavra e da imagem, mas porque as utiliza como órgãos e, com isso, aprende a entendê-las como elas são em seu fundamento mais íntimo, como formas da sua própria auto-revelação. (CASSIRER, 1985, p. 116)

Achamo-nos, finalmente, diante de uma concepção da poesia como lugar de um reencontro da linguagem consigo mesma, de retorno à sua original fulguração, de contínuo engendramento de uma palingenesia dela mesma que acabará inevitavelmente por ter largas repercussões sobre o dinamismo interno do ser humano e sobre a sua forma de perceber e se situar no mundo.

REFERÊNCIAS

CASSIRER, ERNST. *Ensaio Sobre o Homem: Introdução à Filosofia da Cultura Humana*. Lisboa: Guimarães Editores, 1960.

CASSIRER, ERNST. *Linguagem e Mito*. 2ª ed.. São Paulo: Editora Perspectiva, 1985.

HUXLEY, ALDOUS. *The Perennial Philosophy*. New York: HarperCollins Publishers, 2004.

REFLEXÕES ACERCA DOS CURRÍCULOS EDUCACIONAIS E A FUNÇÃO DA EDUCAÇÃO

Rodrigo Reis Lastra Cid*

Resumo:

O objetivo deste artigo é indicar qual a finalidade da educação e como isso implica modificações nos currículos da educação básica e nos métodos de orientação e avaliação de ensino. Partimos dos conceitos de capacidades e consenso sobreposto, criados respectivamente por Amartya Sen e John Rawls, e encontramos algo que podemos chamar de vida boa e o que significa melhoria de vida. Então, estabelecemos que a educação deve ter como função primordial capacitar o sujeito a levar uma vida boa em harmonia com o meio social. Para decidirmos se o currículo educacional básico cumpre essa função, partimos para uma análise das disciplinas escolares. Percebemos que tanto o currículo, quanto os métodos de ensino eram importantes para a realização da função da educação, e que a educação básica brasileira não consegue cumprir esses dois pontos satisfatoriamente, pois o currículo atual não capacita plenamente o indivíduo a levar uma vida boa e os métodos de ensino não são orientados e avaliados pedagogicamente por profissionais. Enfim, a conclusão que chegamos foi a de que precisamos de certas mudanças no currículo e nos métodos de ensino.

Palavras-Chave: Educação, Avaliações, Orientações

1 INTRODUÇÃO

A questão da melhoria da educação básica brasileira passa por dois aspectos principais: as técnicas de ensino do conteúdo e o próprio conteúdo. Se quisermos escolher currículos educacionais adequados, temos que ter uma forma adequada de fazer essa escolha e temos que ter em mente uma finalidade para a educação. O currículo educacional de um povo reflete o que o governo desse povo pensa que deve ser essa finalidade. Será que se nos perguntarmos sobre a finalidade da educação brasileira, baseados nas disciplinas obrigatórias do ensino básico (fundamental e médio), encontraremos algo que incentive aquilo que nós, como povo, pensamos que deve ser a finalidade da educação?

* Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto / Minas Gerais – Brasil, rodrigoricid@ifac.ufop.br.

Essas perguntas, e muitas outras semelhantes, rondam nossa mente quando pensamos sobre o rumo da educação brasileira ou sobre o que os nossos filhos estão aprendendo. Nos perguntamos se a escola será capaz de dar as bases para eles conseguirem viver bem e em harmonia com o meio social. A resposta que obtemos é algo semelhante a seguinte: a escola proporcionará os conhecimentos adequados para aqueles que quiserem competir e ter uma graduação.

Isso não é uma resposta satisfatória à nossa pergunta. Devemos (1) dizer quais são as coisas que julgamos importantes para que um indivíduo consiga viver uma boa vida em harmonia com o meio social, e (2) nos questionar se o atual currículo escolar básico é feito para capacitá-lo a isso. Se for, nosso problema se encerrará por aí. Se não for (conforme penso), teremos que (3) sugerir um novo currículo educacional e indicar como ele influirá na vida dos indivíduos da forma que esperamos.

2 A VIDA BOA E O AUMENTO DAS CAPACIDADES

O ponto que deve ser esclarecido nesta seção é o que queremos dizer com vida boa. Pensamo-la baseados no conceito de *consenso sobreposto* de John Rawls⁽¹⁰⁾ e no conceito de *capacidades* de Amartya Sen^(11,12,13). O primeiro é um consenso sobre algo que pessoas com doutrinas de vida divergentes poderiam concordar; como, por exemplo, todos concordariam, independente da doutrina de vida que siga, que não faz parte da vida boa passar fome. O segundo, as capacidades, é o quanto uma pessoa é livre para realizar ações e estados de vida que ela tem razão para valorizar; esses estados e ações são chamados de funcionamentos. No conjunto dessas capacidades deve-se levar em conta tanto as capacidades individuais, quanto as facilidades externas (oportunidades).

A partir de uma conjunção desses dois conceitos, podemos obter, na forma de um consenso sobreposto, a resposta sobre quais são as capacidades e funcionamentos que pensamos fazer parte de uma vida boa (como nos sugere Martha Nussbaum^(5,8)). Assim, qualquer pessoa razoavelmente sensata, independente de sua concepção de bem, aceitaria que os funcionamentos e capacidades seguintes devem fazer parte da vida boa: 1. Estar alimentado e nutrido; 2. Estar saudável e não morrer prematuramente; 3. Ter um trabalho recompensador; 4. Ter habitação, saneamento básico, eletricidade e água; 5. Ter os

conhecimentos necessários para a vida em sociedade; 6. Agir livremente (sem barreiras legais desnecessárias); 7. Ter oportunidades de desenvolver as próprias potencialidades; 8. Participar da vida da comunidade; 9. Passar a capacidade de levar uma vida boa às gerações futuras.

Isso nos dá uma idéia do que seria consensualmente uma vida boa, mas não do que seria *melhorar de vida*. Precisamos de um conceito deste tipo para que nossa tese possa levar em conta também as diferenças entre as vidas boas que as pessoas podem levar. Melhorar de vida, então, é o mesmo que aumentar as capacidades para realizar os funcionamentos que se tem razão para valorizar, ou seja, é ter mais liberdade substantiva.

Quando pensamos, então, se o atual sistema de ensino básico brasileiro é capaz de favorecer ou incentivar que um indivíduo consiga ter uma vida boa em harmonia com o meio social, chegamos ao ponto de nossa análise curricular.

3 ANÁLISE DO CURRÍCULO ESCOLAR BÁSICO BRASILEIRO

Em primeiro lugar, creio que devemos nos atentar para quais são as disciplinas ministradas no ensino básico brasileiro: português, matemáticas, biologia, química, física, história, geografia, inglês/espanhol, filosofia/sociologia, educação física e, às vezes, música/artes. Entendemos o motivo de português, das línguas estrangeiras e das matemáticas básicas serem ensinadas. Um indivíduo tem de saber as linguagens básicas utilizadas na vida cotidiana para se relacionar bem com seu meio social e com o ambiente que o cerca. Biologia, química, física, geografia e história, além de fazerem parte do conhecimento científico geral que pensamos que todo indivíduo tem a obrigação e o direito de ter, *podem* dar a capacidade para um indivíduo adentrar a área das ciências naturais e humanas. O ensino de educação física e artes *podem* contribuir para uma boa saúde, para uma melhor relação social, para a precaução com relação às drogas, entre outras coisas. E, finalmente, a filosofia e a sociologia *podem* levar a um aprimoramento do pensamento e do entendimento das movimentações sociais.

O que propomos aqui é que: se as práticas de ensino permanecerem as mesmas, as potencialidades para o aprimoramento pessoal que possuem as atuais disciplinas do ensino básico brasileiro não serão realizadas; e que, mesmo que realizemos essas potencialidades, isso não será o suficiente para formarmos um indivíduo capaz de viver uma boa vida em

harmonia com o meio social. Em nenhum momento queremos dizer que o currículo atual é absolutamente maléfico para os estudantes, mas que ele não cumpre plenamente o seu papel e, por isso, não provê uma boa educação.

Queremos uma educação que forme indivíduos autônomos e que sabem resolver seus problemas dentro das regras estabelecidas para isso. Queremos um ensino que forme pessoas capazes de pensar, de solucionar problemas, de interferir na legislação e na administração pública, e de utilizar os órgãos de justiça para lidar com seus conflitos. Queremos indivíduos conscientes dos gastos públicos, dos impostos e das eleições. Queremos que os indivíduos tenham profissões recompensadoras. E queremos que, se algum indivíduo queira, ele tenha a possibilidade de formar e sustentar sua família, passando a vida boa adiante.

Se isso é o básico que pensamos que um indivíduo deve ter, não há como os conhecimentos atualmente ensinados possam fazer com que ele o tenha. Neste ponto é comum ouvirmos uma tese que diz que, indiretamente, os conhecimentos ministrados nas escolas cumprem a função da educação. A resposta a isso é que essa conexão indireta entre os conteúdos escolares e a realização pedagógica só parece ser eficaz se for acompanhada de métodos pedagógicos eficientes; e não é o caso que a educação básica brasileira tenha métodos pedagógicos eficientes.

Seria possível argumentar contrariamente e dizer que os métodos pedagógicos utilizados são eficientes. Entretanto, não é isso que mostram os maiores testes internacionais em educação, como o PISA, e nem é uma afirmação que tenha como ser provada, pois não há avaliação profissional dos métodos de ensino que são e que devem ser aplicados. E a falta de avaliação profissional junto com um currículo inadequado, além de nos impedir de saber como melhorar o ensino, não provê aos indivíduos as capacidades adequadas para a vida.

4 UM ENSINO PARA A VIDA

Anteriormente, falamos de dois problemas sérios da educação básica brasileira: a falta de avaliação profissional dos métodos pedagógicos e certa insuficiência do currículo escolar. Sobre a avaliação profissional, entendemos que sem ela não poderemos determinar como devemos ensinar os indivíduos para que atinjamos a finalidade da educação.

Como dissemos antes, sem os métodos adequados, as potencialidades das disciplinas não se cumprem. Mas o que quero dizer agora é que, *mesmo que* tivéssemos os métodos pedagógicos adequados, o conteúdo do currículo educacional básico brasileiro não seria o suficiente para formar um indivíduo capaz de viver bem e em harmonia com o meio social. Um indivíduo imaginário, que passe por todo o ensino formal básico, ainda que aprenda todo o conteúdo que deve aprender e que absorva esse conteúdo da maneira que gostaríamos, não teria adquirido todas as capacidades que esperamos que um indivíduo tenha.

Não percebemos de que forma as disciplinas ministradas atualmente podem ajudar uma pessoa a saber como utilizar a justiça, como interferir na legislação e na administração pública, como resolver problemas comunitários, ou como obter um trabalho recompensador. Ela pode, sim, ajudar a formar pessoas com conhecimento das linguagens básicas linguagens, com uma maior visão de mundo e com algum conhecimento pré-científico. Mas afirmamos novamente: isto não é o suficiente. Aprendemos demais desse conhecimento pré-científico e aprendemos muito pouco dos conhecimentos úteis para a vida cotidiana. É incompreensível porque pensamos que são mais básicos os conhecimentos sobre logaritmos ou sobre o surgimento do Iluminismo do que os conhecimentos práticos da vida em sociedade.

É verdade que o conteúdo do currículo educacional básico pode ajudar uma pessoa a passar no vestibular e ter acesso a empregos melhores, dando algum conhecimento geral básico e um conhecimento pré-científico mediano. Todavia, temos finalidades maiores para a educação. Mas que currículo deve refletir tais finalidades?

Essa é uma pergunta importante e que só pode ser respondida (e, na verdade, facilmente respondida) se partirmos da finalidade que queremos alcançar com a educação e, daí, direcionarmos-nos para o currículo. Assim, se queremos um indivíduo que saiba e respeite as leis e seja capaz de legislar, ele deve ter aulas sobre leis; se queremos que ele saiba como interferir na administração pública, ele deve ter aulas sobre os mecanismos burocráticos da administração pública e sobre influências político-econômicas; se quisermos que os indivíduos formados consigam solucionar problemas, sejam eles pessoais ou sociais, teremos que dar-lhes o conhecimento e a prática de solucionar vários tipos de problemas; se quisermos que as pessoas adquiram trabalhos recompensadores, precisamos lhes dar aulas das mais diversas funções e condições para que com elas as pessoas consigam viver suas vidas dignamente; e, finalmente, se quisermos que essas pessoas tenham a capacidade de passar uma vida boa para posteridade, temos que lhes dar todas as outras capacidades anteriormente citadas e as capacidades que as disciplinas atuais pretendem estimular.

O modo de ensinar a solucionar problemas leva-nos a pensar que a educação não deve se focar apenas nos conhecimentos, mas deve também levar em conta as habilidades práticas a serem adquiridas pelos alunos. O que queremos dizer é que não adianta muita coisa, por exemplo, saber qual é a função dos juízes e deputados, mas que é um absurdo não ter a habilidade prática para lidar com os problemas sociais envolvendo juízes e deputados. Para lidarmos com a necessidade de ensinarmos habilidades devemos conectar as escolas com, por exemplo, instituições públicas, ONGs e empresas sócio-ambientalmente responsáveis, a fim de obter as estruturas educacionais para o aprendizado profissional e para a *ambientação social* dos indivíduos.

5 CONCLUSÃO

Em resumo, pretendemos com este artigo encontrar uma solução para o problema de saber como podemos melhorar a educação. Partimos de um consenso sobreposto com relação à vida boa, à melhoria de vida e nos direcionamos à finalidade primordial da educação e aos meios para atingir esse fim. Vimos que uma vida boa é aquela com certas capacidades e funcionamentos que julgamos importantes para qualquer vida, e que a finalidade da educação deve ser justamente tornar o indivíduo capaz de ter uma vida boa em harmonia com o meio social.

Daí, então, pudemos mostrar que os métodos pedagógicos, além de indicarem resultados insatisfatórios, não são avaliados profissionalmente; e que as disciplinas básicas escolares são insuficientes para alcançar a finalidade da educação, por não nos suprirem com todas as capacidades básicas para conseguirmos levar uma vida boa. Sobre os primeiros, verificamos que poderíamos obter uma solução se passássemos a utilizar avaliações e orientações metapedagógicas (sobre o método de ensino dos professores) profissionais. Sobre a insuficiência, pensamos que poderíamos substituir ou suplementar (de acordo com o tempo escolar dos alunos) as disciplinas por aulas teóricas e práticas de coisas mais úteis à vida cotidiana, como o acesso à justiça, a interferência na administração pública e a solução de problemas sociais.

Refletir sobre isso nos levou a pensar que o ensino não deve estar voltado apenas à aquisição de conhecimentos teóricos, mas também à aquisição de habilidades práticas, de

acordo com esses mesmos conhecimentos e com os funcionamentos e capacidades que aceitamos como parte da vida boa. Apenas se, em educação, ensinarmos os conhecimentos e habilidades adequados, tivermos os bons meios para isso, e a capacidade de avaliar e aprimorar nossos métodos e disciplinas, conseguiremos formar pessoas capazes de viver bem e em harmonia com o meio social.

REFERÊNCIAS

01. BUCHMANN, Claudia & Emily Hannum. “Education and Stratification in Developing Countries: A Review of Theories and Research”. *Annual Review of Sociology*: vol. 27, 2001.
02. CID, Rodrigo. *O Conceito de Razoabilidade na Democracia* in “Seminário Internacional de Ética e Direitos Humanos”; Ouro Preto: Núcleo de Direitos Humanos da UFOP, 2007.
03. DAVIES, Ian & Setephen Gorard & Nick McGuinn. “Citizenship Education and Character Education: Similarities and Contrasts”. *British Journal of Educational Studies*: vol. 53, n. 3, 2005.
04. FETTERMAN, David. “Empowerment Evaluation: Building Communities of Practice and a Culture of Learning”. *American Journal of Community Psychology*: vol. 30, n. 1, 2002.
05. GARRETT, Jan (2008). *Martha Nussbaum on Capabilities and Human Rights*. Arquivo eletrônico encontrado em: <http://www.wku.edu/~jan.garrett/> (acessado: 07/07/08)
06. HUNT, F. J. “The Study of Education in Society: Education and Development”. *Comparative Education Review*: vol. 13, n. 2, 1969.
07. MOSES, Michele (2001). “Affirmative Action and the Creation of More Favorable Contexts of Choice”. *American Educational Research Journal*., vol. 38, n. 1.
08. NUSSBAUM, Martha (2003). *Beyond the Social Contract: Capabilities and Global Justice*. Arquivo eletrônico encontrado em: <http://cfs.unipv.it/sen/papers/Nussbaum.pdf> (acessado: 07/07/08)
09. PETERSON, Gary & Robert Stakenas (1981). “Performance-Based Education: Method for Preserving Quality, Equal Opportunities and Economy in Public Higher Education”. *The Journal of Higher Education*: vol. 52, n. 4.

10. RAWLS, John (1999). *O Direito dos Povos*; tr. Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
11. SEN, Amartya. “The Standard of Living”. *Tanner Lectures on Human Values*. Clare Hall: Cambridge University Press, 1985.
12. _____. *Desigualdade Reexaminada*; tr. Ricardo Doninelli Mendes. Rio de Janeiro: Record, 2001.
13. _____. *Desenvolvimento como Liberdade*; tr. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
14. _____. *Basic Education and Human Security*. Kolkata: Commission on Human Security, UNICEF, the Pratichi Trust, e Harvard University, 2002.

RANCIÈRE, Jacques. *La fable cinematographique*. Paris: Seuil, 2001. 245 p.

Eduardo Pellejero*

A tentativa eisensteinianna de opôr às fábulas do passado (onde as ideias ganham corpo na construção de uma intriga) a tradução directa de uma ideia em signos-imagens, a aposta languiana de um modo crítico da mimesis contra a utopia anti-mimética dos vanguardistas dos anos 20 (contra o imperativo de Artaud, haveria que dizer, de alcançar directamente o sistema nervoso), a oposição da moral da obra à moral da fábula em Anthony Mann, a postulação de Godard do primado das imagens sobre as intrigas. Essas vastas oposições formais falam bem mais forte do livro de Rancière que a transposição de Murnau do *Tartufo* de Molière em cinema mudo, a discreta procura de Nicholas Ray para desfazer esse contínuo perceptivo pelo qual a novela dos anos 30 acreditava apropriar-se da sensorialidade da imagem móvel ou a ficcionalização da memória que operam os documentários de Marker (talvez a mais original e mais conseguida peça desta antologia⁷⁸).

Por cima da aparente diversidade dos autores e dos problemas tratados (o volume é uma soma de ensaios já publicados), uma constatação obsessiva atravessa a prosa crítica de Rancière: «o cinema não é a arte da evidência visual que celebraram os estetas dos anos 60» (p. 128), senão «a literalização de uma ideia secular da arte e a sua refutação em acto (...) A fábula cinematográfica é uma fábula contrariada» (p. 18-19)⁷⁹.

Contra a assunção vitoriosa de um cinema que se reconhecia como a arte capaz de expressar finalmente a verdade da vida, Rancière repara que o cinema «não é simplesmente o nome de uma arte cujos procedimentos se deduziriam da sua matéria e do seu dispositivo

* Universidade de Lisboa, Lisboa – Portugal, epellejero@hotmail.com.

⁷⁸ Analisando a obra de Marker, com efeito, Rancière, brinda-nos o esboço de uma pequena ontologia da memória, não já como conjunto de recordações numa consciência, senão como arranjo de signos, traços e monumentos, cujo agenciamento se encontraria permanentemente em jogo como obra de ficção («La mémoire est œuvre de fiction», p. 205). Esta ideia, segundo a qual a ficção aparece como produtora de história, conheceu uma sorte particular nos Estados Unidos, onde Rancière deu cursos durante vários anos, e onde encontra, por outra parte, um eco afortunado na releitura da cinematografia norte-americana contemporânea que propõe Robert Burgoyne, devedora por outra parte da genealogia foucaultiana e da fabulação deleuziana (cf. Robert Burgoyne, *Film nation: Hollywood look at U.S. history*, London, University of Minnesota Press, 1997).

⁷⁹ Cf. Rancière, *La fable cinematographique*, p. 17: «A ‘passividade’ da máquina, destinada a completar o programa do regime estético da arte, presta-se também a restaurar a velha potência representativa da forma activa que comanda a matéria passiva que um século de pintura e de literatura se havia dado a subverter. E, com ela, é toda a lógica da arte representativa que se vê restaurada».

técnico próprios» (p. 11), senão apenas *um* nome da arte, cuja significação atravessa as fronteiras das artes (e as das épocas).

Uma tese fundamental encontra-se por detrás desta avaliação intempestiva: a negação da modernidade como categoria crítica em proveito da postulação alternativa do conceito de «regime estético da arte» (tese que Rancière trabalhava fazendo alguns anos e que em 2000 já havia formalizado sistematicamente no seu livro *Le partage du sensible: esthétique et politique*⁸⁰). A modernidade cinematográfica –esta cesura que oporia, ao cinema clássico do laço narrativo entre as imagens, um poder autónomo da imagem, da qual seriam testemunhos exemplares a cinematografia de Rossellini e de Welles– é uma categoria vazia de sentido, ou, ao menos, desinteressante. O cinema, a fábula cinematográfica (como prefere chamá-la Rancière) compreende-se melhor a partir da sua pertença ao regime estético da arte (p. 23).

Que o regime estético da arte se defina, o mesmo que a modernidade, por oposição a outro regime (representativo), não deve ocultar o deslocamento crítico da distinção, «porque a identificação da arte não se faz já no seio das maneiras de fazer, senão pela distinção de um modo de ser sensível próprio aos produtos da arte»⁸¹. O regime estético da arte não implica, assim, uma sucessão dialéctica de nenhum tipo, senão uma potência heterogénea que habita todos os seus objectos (do tipo «intenção do inintencional»).

O cinema inscreve-se inteiramente neste regime que opõe, ao modelo representativo das acções encadeadas e dos códigos expressivos apropriados aos objectos e às situações, uma potência original da arte que contradiz as expectativas das que o objecto ou a história são portadores. Os seus objectos admitem, neste sentido, sempre uma dupla leitura, um trabalho de des-figuração ou de re-disposição dos seus elementos, que desfaz os conjuntos da ficção e dos quadros representativos para fazer aparecer «a aventura da matéria sob os objectos da figuração» (p. 15-16)⁸².

Agora, esta tese, que despertava pouca resistência (como pouca adesão) nas suas anteriores formulações, ganha subitamente uma dimensão inesperada ao ser levantada no âmbito do cinema. A razão é de imediata evidência. A tese, e em geral os ensaios que constituem *La fable*, estão construídos a partir de uma ruidosa polémica com a obra em dois

⁸⁰ Jacques Rancière, *Le partage du sensible: esthétique et politique*, Paris, La fabrique, 2000.

⁸¹ Jacques Rancière, *Le partage du sensible: esthétique et politique*, p. 31.

⁸² Cf. Rancière, *La fable cinématographique*, p. 15: «Este trabalho de desfiguração era já o que conduzia os críticos da arte do século XIX –Goncourt entre outros– quando extraíam das cenas religiosas de Rubens, as cenas burguesas de Rembrandt ou as naturezas mortas de Chardin, a mesma dramaturgia em que o gesto do pintor e a aventura da matéria pictural eram chamados a cena, relegando para segundo plano o conteúdo figurativo dos quadros».

volumes de Gilles Deleuze (*Cinéma 1: L'image-mouvement* y *Cinéma 2: L'image-temps*)⁸³. É Deleuze, com efeito, que funda a ruptura entre as duas idades do cinema numa «rigorosa ontologia da imagem cinematográfica» (as palavras são de Rancière)⁸⁴.

Procurando pôr em questão a ideia de modernidade, Rancière aplica-se então a minar a constatação deleuziana de que a imagem-tempo fundaria um cinema moderno opondo-se à imagem-movimento (coração do cinema clássico), a partir da ruptura do laço sensorio-motor que a tragédia da segunda guerra mundial teria desencadeado. E, em princípio, a objecção parece estar cuidadosamente levantada: «Clara no seu enunciado, a divisão se obscurece desde que se entra no exame das duas questões que levanta. Como pensar, em primeiro lugar, a relação entre uma ruptura interna à arte das imagens e às rupturas que afectam a história em geral? Como reconhecer, em seguida, no concreto das obras, as marcas desta ruptura entre duas idades da imagem e dois tipos de imagens?» (p. 146).

A tese de Rancière é a de que as situações ópticas e sonoras puras descritas por Deleuze não são «a essência redescoberta da imagem», senão apenas o produto de operações com que o cinema organiza a contrariedade dos seus poderes. Tese que se desdobra, ao longo dos ensaios reunidos no livro, numa série de (contra)exemplos minuciosamente transvalorados na sua significação e no sentido do seu funcionamento.

Assim, as situações de rarefacção narrativa que põe em cena Rossellini deixam de constituir situações de impossibilidade de reagir, de coordenar o olhar e a acção (como pretende Deleuze), para passar a ser cenas onde o movimento é desviado pela imposição de outro movimento: «o zelo das personagens por atirar-se na armadilha traduz a vontade do cineasta em precipitá-los o mais rápido possível para o único que lhe importa: o encontro dos elementos antagónicos, o choque puro dos extremos (...) Nada que ver com a incapacidade deleuziana para responder, nem com o são vigor que é acordado atribuir às mulheres do povo. É, antes, uma criatura que rompe as suas correntes para atirar-se aí onde a chama o desejo do seu criador (...) O que pretende marcar aqui é a exacta concordância de um surgimento ético e de um traço estético» (p. 166-167).

⁸³ A polémica, com efeito, vai muito para além do ensaio explicitamente dedicado à problematização da tipologia deleuziana, e atravessa muitos dos ensaios, contaminando-os de uma polémica nem sempre necessária para o desenvolvimento dos conceitos. Assim, no texto dedicado à loucura de Eisenstein, Rancière questiona-se sobre o século em que vivemos, para sentir tanto prazer vendo *Titanic* com o nosso Deleuze no bolso (?). E, no ensaio dedicado a Fritz Lang, contrapõe a fábula teórica deleuziana de uma América dos irmãos e irmãs, fundada sobre a destituição da imagem do pai, à contra-utopia de Fritz Lang: «o mundo dos grandes irmãos não é a 'grande estrada' dos órfãos emancipados. É, ao contrário, o mundo sem escapatória» (p.84). Deleuze é figura recorrente, do mesmo modo, ainda que já mais previsivelmente, nos ensaios dedicados a Rossellini, a Anthony Mann e a Nicholas Ray.

⁸⁴ Cf. Rancière, *La fable cinématographique*, p. 145: «Às intuições justas às aproximações teóricas do filósofo de ocasião que era André Bazin, Deleuze teria dado o seu fundamento sólido: a teorização da diferença entre dois tipos de imagens, a imagem-movimento e a imagem-tempo».

Ou, ainda mais claramente, retomando os westerns de Anthony Mann, Rancière vê as necessidades ficcionais desse cinema narrativo e popular por excelência serem subvertidas por uma distância essencial, fruto das incessantes acções do herói (que nunca está quieto), fazendo da «perfeição do esquema sensorio-motor» a chave para pôr em questão a consistência da intriga (e o mesmo havia que dizer das personagens de Nicholas Ray, que têm sempre algo para fazer: «a sua presença ausente enreda de entrada a bela oposição deleuziana entre a funcionalidade da imagem-acção e a potência expressiva da imagem-afecção» (p. 131)).

Mas Rancière não se limita a reinterpretar os casos deleuzianos. Retomando uma objecção de 1996, feita no contexto da literatura⁸⁵, Rancière volta contra Deleuze a pretensão de fazer uma história do cinema no sentido de uma história natural, isto é, uma tipologia das imagens enquanto signos, para além da sua potência simbólica. O mesmo Deleuze, com efeito, não assinalaria a ruptura do laço sensorio-motor na própria natureza das imagens, senão apenas numa construção feita a partir da representação que estas conduzem ou das histórias que contam: «A ‘paralisia’ destas personagens define um dado ficcional, uma situação narrativa. E não se vê de que modo os seus problemas motores ou psicomotores impedem às imagens de encadear-se e à acção de avançar (...) A lógica da imagem-movimento não está para nada paralisada pelo dado ficcional. Há que considerar, então, que esta paralisia é simbólica, que as situações ficcionais de paralisia são tratadas por Deleuze como simples alegorias para emblematizar a ruptura da imagem-acção e o seu princípio: a ruptura do laço motor» (p. 155).

A conclusão de Rancière não se faz esperar: se Deleuze tem necessidade de alegorizar esta ruptura sob a forma de conjuntos ficcionais é porque a mesma é impossível de encontrar como diferença efectiva entre tipos de imagem (trata-se de uma ruptura puramente ideal). A modernidade é uma categoria de reduzido interesse porque nem sequer é possível

⁸⁵ Cf. Rancière, «Deleuze e a literatura» (a tradução é de Ana Lúcia Oliveira); texto apresentado nos «Encontros Internacionais Gilles Deleuze», no Colégio Internacional de Estudos Filosóficos Transdisciplinares, na UERJ, nos dias 10, 11 e 12 de Junho de 1996 (o texto está disponível na net): «Tudo ocorre como se Deleuze, para recusar qualquer reintegração da revolução molecular nos esquemas da representação e para dar cabo da contradição entre a autonomia e a heteronomia, fosse levado a uma concepção performativa da literatura que a remete à lógica designada por Hegel como a do simbolismo. Face a uma literatura que anula seu princípio ao realizá-lo, Deleuze escolhe uma literatura exemplar e um discurso exemplar sobre a literatura: um discurso em que a literatura mostra sua potência, correndo o risco de só mostrar sua fábula ou sua alegoria, um discurso em que é possível mostrá-la fazendo sua operação. Mas mostrar sua operação significa, na maioria das vezes em Deleuze, focalizar a análise na figura de um operador. Isso significa, retomando as oposições da poética aristotélica, centrar o texto literário no personagem em detrimento da *ação*, fazer do personagem o motor da fábula. (...) Deleuze quer substituir um solo por outro, um solo idealista alemão por um solo empirista inglês. Entretanto esses retornos aparentemente surpreendentes de uma metafísica abertamente schopenhaueriana e de uma leitura francamente simbolista das obras mostram que algo vem contrariar essa simples substituição, impor, no lugar da inocência vegetal das multiplicidades, uma nova figura de luta entre dois mundos, conduzida por personagens exemplares».

marcar materialmente nas imagens os seus rasgos distintivos; apenas contamos com a sua ideia e com as suas metáforas mais ou menos conseguidas em algumas cinematografias privilegiadas. Mais interessante, mais razoável, mais produtivo também, será então propor outra categoria para pensar o cinema e dar um modelo ao seu pensamento. Rancière propõe-nos a sua: regime estético da arte.

A aposta de Rancière é grande. Não aspira simplesmente a mudar um modelo por outro. Pretende que o novo modelo explique inclusive o funcionamento do anterior. A fábula contrariada do cinema, que se reconhece sobre o horizonte do regime estético da arte, presta a sua lógica à fábula filosófica e, em última instância, à do pensamento em geral: «Fazer um filme sobre o corpo de outro foi o que não deixaram de fazer, de Jean Epstein até nós, os três personagens que o cinema reúne: os cineastas «que põem em cena» guiões nos quais podem não ter nenhuma parte, os espectadores para os que o cinema é assunto de recordações complexas, os críticos e os cinéfilos que compõem uma obra de formas plásticas puras sobre o corpo de uma ficção comercial. É também o que fazem os autores das duas grandes somas que quiseram resumir a potência do cinema: os dois volumes de *Cinéma* de Deleuze e os oito episódios de *Histoire(s) du cinéma* de Godard» (p. 12)⁸⁶.

Desde esta perspectiva, não há diferença de natureza entre a imagem-movimento e a imagem-tempo, nem diferença histórica que justifique falar de duas idades do cinema, senão apenas dois pontos de vista sobre a imagem (ou, melhor, a crise histórica ligada à segunda guerra mundial não tem consequências sobre a natureza das imagens cinematográficas nem se projecta sensivelmente sobre a história do cinema): «A ruptura está sempre por vir, como um suplemento de intervenção que é ao mesmo tempo um suplemento de desapropriação» (p. 158).

Mas isto não é apenas uma deficiência da leitura que Deleuze faz do cinema, senão que constitui a essência da arte no regime estético, onde toda a actividade deve tornar-se sempre passividade e, reconhecendo-se nesta passividade, ser contrariada novamente (p. 159).

Com tantas voltas, acabamos por perder-nos um pouco. A que pode dever-se, ao fim e ao cabo, a persistente reserva que Rancière mostra ante o trabalho de Deleuze, quando este não faz mais que realizar o que o mesmo impõe à arte –e ao pensamento da arte– como tarefa:

⁸⁶ Cf. Rancière, *La fable cinématographique*, pp. 12-13: «Deleuze apresenta uma ontologia (...) Mas a dramaturgia desta restituição ontológica opera-se, como a dramaturgia da origem em Epstein ou Godard, por retenção dos dados da ficção. A perna paralisada de Jeff em *A janela indiscreta* ou a vertigem de Scottie em *Vertigo* encarnam a «ruptura do esquema sensorio-motor» pela qual a imagem-tempo se separa da imagem-movimento. (...) A fábula pela qual o cinema diz a sua verdade retém as histórias que as suas telas contam».

«transformar o contínuo da imagem-sentido numa série de fragmentos, de postais, de lições»
(pp. 191-192)?

Na sua voluntariosa vocação crítica, *La fable cinematographique* pode não ser propriamente uma fábula, como a obra deleuziana⁸⁷, mas nem por isso deixa de aparecer-nos atravessada de contrariedades.

⁸⁷ Cf. Rancière, *La fable cinematographique*, pp. 84.

HEIDEGGER, M. A preleção (1929): que é Metafísica? In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 35-44 (Os Pensadores).

Jorge dos Santos Lima*

O escrito de Heidegger *O que é Metafísica?* na sua preleção é composto de três partes: a) desenvolvimento de uma interrogação metafísica; b) a elaboração da questão; c) a resposta à questão. Aqui, nesta análise, limitar-se-á em apresentar cada uma dessas partes ao mesmo tempo em que se faz algumas considerações explicativas sobre as conclusões alcançadas por Heidegger.

Antes de iniciar a primeira parte, Heidegger faz uma rápida introdução na qual diz de imediato que, mesmo sabendo que se espera um tratamento direto da questão - o que é metafísica? - ele vai tratar de outra coisa que, no entanto, é uma questão de dentro da metafísica. Heidegger ainda não diz qual é a questão, mas enfatiza que é preciso estar dentro da metafísica para melhor possibilitar a apresentação desta, tal como ela é em si mesma. (p. 35)

Quando começa a primeira parte, explica o porquê de adotar uma questão diferente da questão que dá título ao escrito. Ele diz: "toda questão metafísica abarca sempre a totalidade da problemática metafísica" (p. 35), ou seja, para responder o que é metafísica, precisa-se apenas abordar uma questão originariamente no seio da metafísica. O termo "totalidade" não se refere apenas ao saber metafísico, mas refere-se ao próprio interrogador que está inserido nesta "totalidade" e tudo o mais, por isto, quem questiona, também, está implicado na questão. Desse modo, Heidegger coloca no interior de seu discurso a "existência do homem" (p. 35-36). No caso desse seu escrito, a existência do homem pesquisador, professor ou estudante.

Uma existência que está determinada pela pesquisa científica, isto é, pela ciência. Ciência? Sim, no desenvolvimento da interrogação metafísica, Heidegger, segue expondo a situação da ciência para poder chegar à questão dentro da metafísica. Afinal, a ciência é que determina a existência do homem interrogador, ao menos tem se mostrado desse modo.

* Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal / Rio Grande do Norte – Brasil, prof.jorge@ufrnet.br.

As ciências se expandem numa multiplicidade de áreas de saber científico, cada uma com suas especialidades. Nesse processo de expansão a ciência sempre se direciona ao encontro com algo no mundo, o que Heidegger chama de ente, ou seja, ao encontro com o ente. Há uma procura de seu ente para "transformá-lo em objeto de investigação e determinação fundante" (p.36), pois uma vez que é objeto de uma ciência, o ente surge como seu fundador. Assim, a ciência se põe a busca do ente e, apesar de outros saberes não científicos (pré e extra-científicos) também realizarem esta busca, é ela (ciência) que dá, "de um modo que lhe é próprio" (p. 36), a primeira e última palavra sobre a própria coisa. Esse direcionamento das ciências para o ente vem sendo trilhado desde a filosofia antiga, o que exige a fundação das ciências no ser. Portanto, a existência humana definiu como escolha livre o modo de expressão comportamento científico.

Heidegger não diz que a ciência não tem valor para a existência humana, antes, informa que o comportamento científico possui determinadas características que quando são compreendidas "trazem, em sua radical unidade, uma clara simplicidade e severidade do ser-ai, na existência científica" (p. 36). Quais são essas características? São: a referência ao mundo; o comportamento do homem que a rege; e a irrupção do homem como o ente que se ergue em meio a totalidade do ente. A "referência ao mundo" é o que têm caracterizado a ciência no fato de que ela se propõe a direcionar-se sempre ao ser pela sua apreensão e dominação na medida em que domina um objeto de pesquisa; o "comportamento do homem" é o elemento definidor do "fazer ciência", pois quem define os parâmetros deste "fazer" é o próprio homem; e a "irrupção", portanto, dá-se no homem ao fazer ciência porque, assumindo tal comportamento, o homem, que é um ente inserido na totalidade do ente, emerge dessa totalidade para descobrir "o ente naquilo que é em seu modo de ser". Assim, o homem, envolvido na existência científica, manifesta-se na busca do ser. Mas, este voltar-se ao ser, para Heidegger, têm seguido estradas estranhas desde Platão.

A ciência se preocupou com o ente e, na tentativa de fugir ao que estava além do ente, ela procurou menosprezar tudo o que se aproximava de uma possível negação do ente investigado. Então, o cientista diz: "Pesquisado deve ser apenas o ente - e nada mais; somente o ente e além dele - nada; unicamente o ente e, além disso - nada" (p. 36). Desse modo, a ciência sempre se caracterizou pelo direcionamento ao ente, mas há outra coisa que está presente neste direcionamento, é que, quando corre atrás do ente, a ciência foge do que seria para ela, o "elemento nadificante" do ente. Porém, este elemento, ele está implicado na própria busca da ciência, ele é o "nada". Os cientistas têm rejeitado e abandonado esse "nada".

Para Heidegger, o comportamento científico ao olhar para o ente, não deve ser "apenas", "somente", "unicamente" para o ente, mas deve atender-se para o nada.

A referência ao mundo segue não apenas para o ente, mas ao ente e nada mais; o comportamento recebe sua orientação não somente do ente, mas do ente e "além dele nada"; na irrupção do homem ao fazer ciência, acontece a discussão investigadora não unicamente do ente, mas do "ente e além dele nada". Destarte, Heidegger percebe que o "nada" está inserido na existência científica e, por isso, deve ser levado em consideração uma vez que o homem pesquisador, professor, estudante, têm a pretensão de apoderar-se dessa existência. A ciência, no entanto, sabe do nada, as afirmações sobre o direcionamento ao ente demonstram esse "saber", porém, faz vistas grossas sobre o "nada" e procura não querer saber do nada. Portanto, a existência do homem determinada pela ciência cria um paradoxo que leva a seguinte interrogação: "Que acontece com este nada?" (p. 36). Desse modo, Heidegger alcança uma interrogação metafísica e é necessário, agora, apenas reformular melhor a questão.

Heidegger desenvolve sua interrogação metafísica ao questionar as preocupações da ciência. Se a ciência dá ao nada um lugar além do ente, este nada transcende o ente e se tudo que transcende o ente é uma questão metafísica, o nada surge como uma questão metafísica. Nesse contexto, a segunda parte de *O que é Metafísica?* preocupa-se com a elaboração da questão do nada enquanto uma questão metafísica.

Na elaboração da questão do nada como uma questão que está dentro da metafísica, Heidegger observa que seu estudo tem a intenção de indicar se é possível ou não dar uma resposta que demonstre as possibilidades de problematizar o nada e, neste caso, em que lugar pode-se encontrá-lo.

A ciência admite o nada, mas trata-o com rejeição como um inexistente. Esta rejeição acontece porque dizer que o nada "é", é, a saber, contraditório. Como o nada pode "ser", se o nada é não ser? Pensar, é sempre pensar alguma coisa, diz Heidegger, então como é possível pensar o nada? Se o pensamento fosse forçado a pensar o nada, entraria em autodestruição, por agir contra sua própria essência. O pensamento entraria em contradição. Assim, o princípio da não contradição, apresentado na lógica como princípio racional, "regra fundamental do pensamento a que comumente se recorre" (p. 37), invalida a possibilidade de pensar o nada. Não se pode pensar que o nada é, pois se estaria transformando ele em objeto, em ente, mas o nada não é ente. O nada é nada de ente.

Heidegger reconhece que seguindo por esse caminho em que a lógica dá a última palavra é impossível pensar e elaborar uma questão sobre o nada. E surge esta impossibilidade porque a lógica, que é a lógica aristotélica, coloca-se como a última instância de julgamento sobre o que pode e não ser colocado como questões de pensamento. O entendimento seria apenas o meio e o pensamento o caminho para se chegar ao nada. Nesse sentido, quando se questiona sobre o nada é forçoso tirar os princípios da lógica de seu poder que detém a última palavra, e deixar o entendimento dominar essa questão, pois só o entendimento permite determinar e colocar o nada como um problema, "ainda que fosse como um problema que se devora a si mesmo" (p. 37). Então, o que é o nada? "o nada é a negação da totalidade do ente, o absolutamente não ente" (p. 38). Heidegger, assim, propõe que se o nada é negação e a lógica dominante diz que a negação é um ato do entendimento, até mesmo segundo os preceitos dessa lógica, se é forçado a admitir que o entendimento deve estar em primeiro plano na discussão sobre o nada. O não, negação, portanto, é menos originário que o nada enquanto negação da totalidade do ente, antecede essa negação. Outra forma de possibilitar a problematização sobre o nada é que é possível questioná-lo e, como o nada pode e deve ser questionado, ele deve se manifestar de algum modo.

Mas onde se dá o nada? Onde é possível encontrá-lo? Anteriormente foi dito que o "nada é a plena negação da totalidade do ente" (p. 38), desse modo, problematiza Heidegger, não seria nessa indicação sobre o nada que se possa, talvez, encontrá-lo? Agora é preciso ver o que é a "totalidade do ente" para poder negá-la plenamente e ver se dessa negação surge o nada.

Heidegger explica que a totalidade do ente não é algo que pode ser compreendida, mas que, em todo caso, pode ser sentida na medida em que o homem se encontra "postado em meio ao ente em sua totalidade". Mesmo que no dia a dia, haja a sensação de se estar ao lado de um ou outro ente ou a sua procura, o ente está presente numa "unidade de totalidade". Isto quer dizer que há momentos em que o ente se manifesta em sua unidade, não como um ou outro ente, mas o ente em sua totalidade, pois não há, nesses momentos, como perceber vários entes porque o homem se sente preenchido pela totalidade e na totalidade do ente. Que momentos são esses que possibilitam o sentir a presença do ente em sua totalidade? São os momentos do cotidiano em que certos sentimentos se revelam. Heidegger cita o tédio, a alegria pela presença de uma pessoa querida e o humor de uma forma geral. (p. 38-39)

Esses sentimentos, e as disposições de humor nivelam todas as coisas num sentimento de indiferença em que o todo do ente se faz presente. Um sentimento que leva ao

entrelaçamento do homem, com as coisas e de tudo que se encontra dado naquele momento. Porém, esta presença do ente em sua totalidade espanta o nada. Heidegger, para fugir a situação em que a lógica aristotélica impunha, procura o nada, não na negação do ente em sua totalidade como no sentido que era exposto antes. A solução para a descoberta do nada já está dada na interpretação do que é a totalidade do ente. Assim, como ocorre com a totalidade, para sentir o nada é preciso que uma disposição de humor se manifeste, mas que humor comportaria a negação da totalidade do ente uma vez que os citados até agora só demonstram a participação do homem nesta totalidade? Heidegger responde que essa disposição de humor é a angústia. (p. 39)

"A angústia manifesta o nada" (p. 39). Essa angústia não é a ansiedade em temer algo, pois esta ansiedade é sempre ansiedade em direção a presença de um ente. A angústia que manifesta o nada surge, de certo modo, do afastamento para com o ente. Um afastamento no sentido de suspensão da totalidade do ente. A totalidade do ente ainda continua aí, mas o sentimento de angústia impede que o homem se sinta como participante dessa totalidade. Ele (o ser-aí) se sente "suspenso em que nada há em que se apoiar" (p. 40). Surge, assim, um vazio profundo em que só resta o nada. Este nada que resta é nada de ente. Portanto, a totalidade do ente se esfacela na angústia e, nessa ausência de ente, somente o puro ser aí continua presente na medida em que sobra o absoluto nada. Por ser nada, não há palavras, pois não há ente para se referir, há apenas um estranhamento por não se saber explicar que coisa há, Heidegger dá como exemplo a seguinte expressão: "a gente sente-se estranho" (p. 39), assim, não se sabe explicar esse estranhamento porque o ente não se faz presente em sua totalidade, o "é" foge e se esfumaça.

A questão do nada está posta, quando a angústia atinge o ser-aí ela faz com que o nada se manifeste, esta manifestação permite retomar a questão: "que acontece com o nada?" (p. 40). Heidegger, tenta, na terceira parte de *O que é Metafísica?*, responder essa pergunta sobre o nada.

Nessa terceira parte intitulada A resposta a questão, Heidegger responde duas questões para definir a metafísica como elemento gerador da existência científica. Assim, responde a pergunta título do escrito: O que é metafísica? As duas questões são: o que é o nada? e, como o nada envolve a metafísica em sua totalidade? Destas duas segue que, se o nada remete ao ente, e se o nada é uma questão que envolve a totalidade da metafísica, e se a ciência se caracteriza pelo seu direcionamento ao ente, então a metafísica funda a existência científica. Portanto, cabe expor agora as conclusões de Heidegger.

O nada não é um ente, ele se diferencia do ente em sua totalidade sem destruí-lo na medida em que está suspenso no seio da totalidade do ente. "o nada se revela na angústia" (p. 40) e esta angústia originária é que faz o ser-aí do homem se encontrar suspenso pelo nada uma vez que o nada suspende, arranca, esse ser-aí do envolvimento na totalidade do ente. O ente não é destruído, o ente continua aí, mas o vazio do nada gerado pela angústia leva o ser-aí do homem a presenciar um sentimento de fuga do ente em sua totalidade. Nesse sentido o nada revela-se "com e no ente como algo que foge em sua totalidade" (p. 40). O nada, presente pelo sentimento de angústia, não nega o ente, ele antes força o ser-aí a sair ao encontro do ente. A angústia, portanto, não é um sentimento de onde se origina a negação, mas origina a percepção do ente em fuga "como absolutamente outro" diante do nada. Desse modo o ente surge como ente que é aquilo que é, e não nada. (p. 40-41)

O nada leva o ser-aí do homem a encontrar o ente, mas e quando o homem olha para si mesmo enquanto ente, o que ele encontra? O nada. O ser-aí do homem, forçado pela angústia de nada ao buscar o ente, quando olha para si como sendo um ente, percebe o nada revelado antecedendo o próprio ser-aí do homem. Desse modo, a essência do nada é guiar "o ser-aí diante do ente enquanto tal" (p. 41), seja o ente do ser-aí ou qualquer ente. O ser-aí, para Heidegger, "quer dizer: estar suspenso dentro do nada" (p. 41). Este suspenso dentro do nada é responsável para que o ser-aí se dirija ao ente e como há esse direcionar-se para o ente pode-se dizer que o ser-aí está além do ente em sua totalidade, ou seja, transcende o ente em sua totalidade.

Heidegger, desse modo dá a resposta para a pergunta: o que é o nada? Ele diz: "O nada é a possibilitação da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano" (p. 41). Assim, nada e ser participam da mesma essência, pois enquanto a essência do nada remete o ser-aí para o ente, quando o ser-aí alcança e se debruça sobre o ente, o nada, então, nadifica-se como ausência de nada porque se busca o ente.

O homem se lança ao ente e se afasta cada vez mais do nada, porém, na angústia esse homem se sente suspenso no nada, este é o ser-aí humano, assim, quando se afasta do nada é tentando sair do profundo vazio que o nada infunde nesse ato de suspender, para se direcionar à superfície onde se encontra o ente em sua totalidade. Nesse encontro com o ente em sua totalidade, o nada é nadificado dando origem ao "não" no sentido em que o nada se ausenta e o que fica na presença do ente é o sentimento de "não ente", "não ser", pois o nada está nadificado. Na história da metafísica, diz Heidegger, o "não ser" tem sido colocado como "nada", Portanto, Heidegger demonstra que o "não" tem sua origem no nada. (p. 41-42)

O ser-aí humano estar suspenso no nada, este suspender coloca o homem além do ente em sua totalidade, em outras palavras, transcende o ente. Heidegger se apropria dessa transcendência para ligar o nada à uma questão metafísica. Se metafísica quer dizer "tà metá physiká" (p. 42) ou seja, "além do ente enquanto tal" o nada é uma questão que abarca a metafísica em sua totalidade. Um outro ponto que demonstra o nada como questão metafísica é o fato de que o nada, segundo as colocações de Heidegger, invalida a legitimidade que a lógica operava "dentro da metafísica". (p. 42-43)

A metafísica, ao definir-se por algo que está além do ente, não é, em Heidegger, uma disciplina ou um saber determinado convencionalmente, mas pertence a própria natureza do homem, porque o ser-aí deste, encontra-se suspenso no além e aquém do ente. E como o nada é a questão que envolve a metafísica em sua totalidade e este nada remete o ser-aí do homem em direção ao ente em sua totalidade e a existência científica consiste na busca e relacionamento com o ente, a metafísica está na origem da ciência, e, portanto, o nada é que impulsiona o comportamento científico a transformar o ente em objeto de pesquisa para, assim, o nada ser nadificado.

Antes não há apenas, unicamente, somente o ente, também não apenas, unicamente, somente o nada, os dois, nada e ente, coexistem numa relação de mútua rejeição e participação de um no outro. Esse escrito, portanto, apesar de sua brevidade instaura um novo pensamento sobre o homem e sua postura diante do mundo e da ciência.

