

VILÉM FLUSSER

A DÚVIDA

I
U
IMPRESSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA, PORTUGAL, 2005


ANNABLUME

A DÚVIDA

VILÉM FLUSSER

A DÚVIDA



COE DIÇÃO

imprensa da Universidade de Coimbra

URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

ANNABLUME editora . comunicação

www.annablume.com.br

PROJETO E PRODUÇÃO

Coletivo Gráfico Annablume

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

LinkPrint

ISBN

978-989-26-0251-6 (TIJC)

978-85-391-0211-2 (Annablume)

DEPÓSITO LEGAL

348945/12

© JUNHO 2012

ANNABLUME

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Sumário

Apresentação de Gustavo Bernardo	7
Introdução	21
1. Do intellecto	35
2. Da frase	49
3. Do nome	71
4. Da proximidade	91
5. Do sacrificio	109

Dois menos um pedacinho

? Este era o título do artigo publicado por Vilém Flusser em 22 de outubro de 1966, no Estado de São Paulo: apenas o sinal de interrogação. Ao pesquisar o significado do signo Vilém descobre que ele não é objeto, conceito ou relação, mas sim um clima: o clima da interrogação, da dúvida, da procura. Quando contemplamos a imagem de “?”, sentimos um clima que contrasta com o clima conclusivo do signo e com o clima imperativo do signo “!”. O signo “?”, assim como os outros dois, não podem ser pronunciados, não podem ser falados em si, isolados - torna-se difícil até lê-los porque sequer a leitura silenciosa é possível. Só podemos traduzi-los como “pontos”: ponto de interrogação, ponto final, ponto de exclamação. Os três signos-pontos não apenas definem o sentido como o clima das frases; logo, são signos existenciais. Mas, dentre todos, Flusser prefere o signo da interrogação:

Devo confessar que entre todos os signos existenciais é o “?” aquele que mais significativamente articula, a meu ver, a situação na qual estamos. Creio que pode ser elevado a símbolo da nossa época com justificação maior que qualquer outro. Maior inclusive que a cruz, a foice e o martelo, e a tocha da estátua da liberdade. Mas elevado assim a símbolo deixa de ser, obviamente, o “?” um signo que ocorre em sentenças com sentido. Sofre o destino de todos os símbolos extrassentenciais: é equívoco e nebuloso. Contentemo-nos pois com o “?” como signo que ocorre em sentenças, mas saibamos manter fidelidade ao seu significado. Não será este o papel mais nobre da nossa poesia? Formular sentenças com sentido novo que tenham um significado que lhe é conferido pelo “?” pelo qual acabam? Formulando este tipo de sentenças, rasgará a poesia novas aberturas para um discurso que ameaça acabar em ponto final.

Já no artigo “Ensino”, publicado na Folha de São Paulo de 19 de fevereiro de 1972, Flusser diz que os professores podem ser meros canais transmissores inertes, comunicando modelos de comportamento tipo “ame teu pai e tua mãe” ou modelos de conhecimento do tipo “dois mais dois são quatro”, mas sem se engajarem em tais modelos. Nesse caso, os professores seriam substituídos

em breve por máquinas de ensino programado. Mas os professores podem também engajar-se nos modelos que transmitem, quando têm de enfrentar as dúvidas do presente, propondo, por exemplo, “ame teu pai e tua mãe, mas não edipicamente” ou “dois mais dois são quatro no sistema decimal, mas desde que zero seja número e que todo sucessor de número seja número”.

Em tal caso, emerge no professor o conflito: com que direito transmitir modelos aceitos pelo próprio professor já com graves reservas? Não seria melhor transmitir as dúvidas no lugar dos modelos? Para a resposta a esta dúvida, não tenho qualquer dúvida: é melhor transmitir as dúvidas no lugar dos modelos. Apenas dessa maneira não digo o que pensar, mas sim instigo cada um a pensar por sua própria cabeça - em última instância, a filosofar.

É preciso duvidar. Para começar, é preciso duvidar da dúvida cartesiana porque, mesmo hiperbólica, ela se impõe um limite inaceitável. Descartes diz que não pode duvidar de que duvida no instante mesmo em que duvida, para dessa maneira afirmar o “ergo sum” e defender o seu aterrorizante objetivo final: acabar com todas as dúvidas! A dúvida não é um estado porque já é um não poder estar. Descartes erra porque confunde a dúvida com a negação erra porque não volta a duvidar de si mesmo. A dúvida precisa supor que um mundo inventado seja melhor do que o mundo recebido, suposição que obviamente se calca na consciência de que todo o pensamento é um fingimento. Esse fingimento nos leva ao livro-síntese de toda a obra de Vilém Flusser, *A dúvida*, provavelmente escrito

no final dos anos 50 e início dos 60. Nele, Flusser define seu mais espinhoso tema:

A dúvida é um estado de espírito polivalente. Pode significar o fim de uma fé, ou pode significar o começo de uma outra. Pode ainda, se levada ao extremo, instituir-se como “ceticismo”, isto é, como uma espécie de fé invertida. Em dose moderada estimula o pensamento, mas em dose excessiva paralisa toda atividade mental. A dúvida como exercício intelectual proporciona um dos poucos prazeres puros, mas como experiência moral ela é uma tortura. A dúvida, aliada à curiosidade, é o berço da pesquisa, portanto, de todo conhecimento sistemático - mas em estado destilado mata toda curiosidade e é o fim de todo conhecimento.

Para haver a dúvida, é preciso haver pelo menos duas perspectivas - também em alemão duvidar se diz “zweifeln”, de “zwei”, que significa “dois”. Curiosamente, o signo parece ter sido desenhado primeiro como um “2” do qual se tirou apenas um pedacinho...

Antecedendo às duas perspectivas, devidamente dubitativas, é preciso que antes tenha havido uma fé, condição do movimento de procura da verdade que leva a encruzilhadas e bifurcações. Logo, o ponto de partida da dúvida é sempre uma fé, que por sua vez gera pelo menos uma bifurcação. O estado primordial do espírito é e tem

de ser a crença; o estado intelectual do espírito é e tem de ser a dúvida. No princípio, o espírito crê: ele tem boa fé. A dúvida desfaz a ingenuidade e, embora possa produzir uma fé nova e melhor, não pode mais vivenciá-la como boa. A dúvida cria uma nova fé, que deve ser reconhecida como fé e não certeza, para se tornar melhor do que a fé primitiva. As certezas originais abaladas pela dúvida são substituídas por quase certezas - mais refinadas e sofisticadas do que as originais, é certo, mas nem originais nem autênticas, se daí em diante exibem “a marca da dúvida que lhes serviu de parteira”.

O último passo do método cartesiano, o passo que nem Descartes nem Husserl se atreveram a dar, é no entanto um passo para trás: implica proteger a dúvida. A proteção da dúvida aceita, como axiomática, a formulação de Schlegel: “a filosofia sempre começa no meio, como a poesia épica”. A filosofia não pode começar do início, que não há, nem chegar ao fim, que também não há, assim como não podemos jamais ter a experiência quer do nascimento, de que não podemos lembrar, quer da morte, quando já somos para lembrar. A experiência da vida assim como a sua filosofia, sua “*Lebensphilosophie*”, só se podem dar *in media res*. Vilém Flusser arrisca aquele passo para trás percebendo a dúvida cartesiana como “uma procura de certeza que começa por destruir a certeza autêntica para produzir a certeza inautêntica”. Para Descartes e para o pensamento moderno, a dúvida metódica é uma espécie de truque homeopático que, no limite, deseja acabar com a dúvida para chegar à certeza final, assim como

na política, mais tarde, se pensou a sério na guerra (e na bomba) que terminaria com todas as guerras. A filosofia flusseriana, entretanto, suspeita do recurso, enxergando inautenticidade na certeza a que ele nos conduz. Sem a dúvida não há pensamento, ciência ou filosofia - *dubito ergo sum* -, embora com a dúvida viva-se o perigo da esquizofrenia. Dividimo-nos à procura da unidade, mas no fim do caminho encontramos-nos tão-somente divididos.

Se as nossas certezas já não são autênticas, as dúvidas o serão, ou escondem um teatro intelectual? Descartes, e com ele o pensamento moderno, aceita a dúvida como indubitável, tomando-a paradoxalmente por certeza que o conduz às certezas que no fim deseja. A paradoxal fé na dúvida caracteriza então a Idade que ousou se chamar Moderna para melhor denegar o tempo e o futuro, tentando frear o tempo pelo conhecimento, vale dizer, pela transformação de tudo e de todos em objeto. Duvida-se, sim, na filosofia como na ciência e na pedagogia, mas apenas para que nunca mais se duvide. Pergunta-se, mas não se quer perguntas: apenas as respostas “certas”. Desta forma, duvida-se, no limite, da própria dúvida, produzindo com o tempo um conhecimento de fato espetacular que, todavia, é também loucura, como o comprovam a bomba atômica - a espécie tornando-se tão poderosa que pode exterminar a si mesma vinte vezes - e o campo de concentração - a espécie tornando-se tão absurda que nega a si mesma enevazes.

A dúvida que se quer certeza ao final bloqueia a emergência da dúvida ingênua, da dúvida primária, aquela que transforma nomes próprios e renomeia poeticamente

as coisas. A dúvida que se quer certeza ao final duvida, compreensivelmente, do espanto, e por isso mergulha a conversação ocidental na repetição tediosa. A dúvida que se quer certeza ao final é, em resumo, a antipoesia: “não se precipita sobre, mas dentro do inarticulado. Emudece. Este mutismo é o abismo que se abriu à nossa frente”. Há, no entanto, uma saída - poética:

A saída dessa situação é, ao meu ver, não a reconquista da fé na dúvida, mas a transformação da dúvida em fé no nome próprio como fonte de dúvida. Em outras palavras: é a aceitação da limitação do intelecto como a maneira par excellence de chocarmo-nos contra o inarticulável. Esta aceitação seria a superação tanto do intelectualismo como do anti-intelectualismo, e possibilitaria a continuação da conversação ocidental, embora em um clima mais humilde. Possibilitaria a continuação do tecer da teia maravilhosa que é a conversação ocidental, embora sem esperança de captar dentro dessa teia a rocha do inarticulável. Seria o reconhecimento da função dessa teia: não captar a rocha, mas revestir a rocha. Seria o reconhecimento de que o intelecto não é um instrumento para dominar o caos, mas é um canto de louvor ao nunca dominável.

Alienamo-nos da coisa, e portanto de todo o resto, quando duvidamos para não mais duvidar, e para não

mais duvidar principalmente de nós mesmos: “dizer que nós somos nós é dizer que essa alienação está se dando”; dizer “eu penso ergo sou” implica supor-se causasui do pensamento. Menos arrogante seria afirmar: “pensamentos me ocorrem”. Quando somos honestos, sabemos que nossos pensamentos nos controlam, e não o contrário. Sentindo consumir-se pelos próprios pensamentos, o sujeito precisa sair do centro da razão utilitarista para recuperar, por paradoxal que pareça, a fé, que não deixa de se constituir em um horizonte de dúvida.

Se sou porque penso, então o que penso? Penso uma corrente de pensamentos: um pensamento se segue sempre a outro, e, por isso, sou. Mas por que um pensamento sempre se segue a outro? Ora, o primeiro pensamento não se basta, exigindo outro pensamento para certificar-se de si mesmo. Um não basta, ele exige sempre o dois, que por sua vez constitui de volta a dúvida. Ou, buscando uma fórmula: $1 > 2 < ?$.

Um pensamento segue a outro porque o segundo pensamento duvida do primeiro, uma vez que o primeiro já duvidava de si próprio. Logo, um pensamento segue a outro pelo trilho da dúvida, tornando-me uma corrente de pensamentos que duvidam: só o sou enquanto essa corrente escoar e não estanca. Pensamentos são processos em dois sentidos: primeiro, porque correm em busca de sua própria completação, esteticamente, atrás de uma aura vivencial de satisfação vulgarmente chamada de “significado”, como lembra Flusser; segundo, porque ininterruptamente geram

novos pensamentos, autorreproduzindo-se e, portanto, nunca efetivamente se completando.

A corrente de pensamentos transforma-se, entretanto, em um redemoinho se me pergunto: por que duvido? Ora, porque sou, se só sou quando duvido; se duvidar desta dúvida, terminarei por duvidar de que eu seja. Parece jogo fútil de palavras ou exercício de lógica abissal, mas o pensamento contemporâneo reconhece vivencialmente o dilema sem conseguir estabelecer com o mínimo de clareza insofismável o limite da dúvida. Não há limite, mas a dúvida sempre vai e volta, como a lemniscata, o conhecido símbolo do infinito: oo.

A problematização e o esvaziamento do conceito “realidade” acompanham o progresso, nessa medida perigoso, da dúvida. Duvida-se como numa competição, para ver quem vai conseguir acabar primeiro com a dúvida. A dúvida da dúvida é a intelectualização do intelecto que reflui sobre si mesmo a ponto de duvidar de todos os outros, mas nunca de si mesmo. Confirma o absurdo o suicídio do intelecto: no campo da ciência manipula-se a realidade produzindo instrumentos destinados a destruir a humanidade e seus instrumentos; no campo da arte produz-se uma arte que se significa a si mesma, portanto uma arte sem significado; no campo da razão prática grassam o oportunismo e o imediatismo, espécie de *carpe diem*. Confirmam o absurdo, ainda, as próprias reações desesperadas contra o absurdo: na filosofia pululam os neos - neokantismo, neo-hegelianismo, neotomismo; na arte pululam os neo-neo-neo-(ufa)-realismos; na ciência

reformulam-se premissas em bases mais modestas - todavia, nas mesmas bases; no terreno da razão prática ressuscitam religiões e multiplicam-se seitas; nas ciências sociais apela-se, sem vergonha, para o “pós-pós” - pós-doutorado em pós-modernismo, por exemplo; na política ressurgem, inautênticos, conceitos esvaziados há muito, como a ideia medieval de soberania. A proliferação de prefixos que tentam reciclar termos envelhecidos atesta simultaneamente a arrogância e a indigência da teoria.

A dúvida nesse limite mostra-se, por definição, abissal. Quando Vilém Flusser descreve o intelecto como campo no qual ocorrem pensamentos, ele encara o abismo e ultrapassa a afirmativa cartesiana, “penso, portanto sou”, por pelo menos um passo. Duvida da afirmativa “penso”, substituindo-a pela asserção: “pensamentos ocorrem”. A afirmativa “penso” abreviava a afirmativa, viciosa do princípio, “há um Eu que pensa e portanto há um Eu que é”. O método cartesiano provou a existência de pensamentos, ok, mas não de um Eu que pensasse ou do Eu que pensa.

Apresentar o intelecto como campo no qual ocorrem pensamentos, porém, dispensa a pergunta “o que é o intelecto?”, como aliás dispensa toda a série de “o-que-é-o-que-é”. Um campo não é um “quê”, mas sim maneiras pelas quais algo acontece. O campo gravitacional do nosso planeta não é um algo, mas a maneira como se comportam os corpos quando relacionados com o nosso planeta - nesse sentido, a gravidade simplesmente não deve ser vista antropomorficamente como uma força, mas sim

como um efeito do campo. Analogamente, o intelecto não é mais do que a maneira como se comportam os pensamentos. Nem há pensamentos fora do intelecto nem o intelecto tem dignidade ontológica independente dos pensamentos. Em consequência, a pergunta que se impõe é: “o que é um pensamento?”

A investigação flusseriana descobre, primeiro, que o pensamento é um processo em busca de se completar em uma forma, ou seja: o pensamento é um processo estético. Quando alcança a sua forma, o pensamento se rodeia de uma aura de satisfação. A investigação flusseriana descobre, a seguir, que o pensamento é um processo autorreprodutivo, gerando um novo pensamento. Não é possível parar de pensar, não é possível esterilizar um pensamento, a não ser forçando-o a clichêizar-se, ou seja, a repetir-se a si mesmo como o louco no campo hospitalar. Um pensamento individual e singular, embora completo esteticamente quando significativo, é, “não obstante, carregado de um dinamismo interno que o impede de repousar sobre si mesmo”. Esse dinamismo interno obriga o pensamento a superar a si mesmo, quer dizer, obriga-o a abandonar-se. Esse autoabandono do pensamento, por sua vez, é o que entendemos por filosofia, porque agora precisamos entender o intelecto como o campo, por excelência, da dúvida.

Nem tudo pode ser assimilado à engrenagem da língua. Nem tudo pode ser compreendido. Se nem tudo pode ser compreendido, nem tudo pode ser dito: o enigma precisa ser protegido. Em outras palavras, a poesia

precisa ser protegida, porque a condição de expansão do intelecto e do pensamento é a poesia, aquela dimensão que cria a língua e, em consequência, a realidade. Para se permitir conversar, o intelecto precisa antes “versar”. O verso é a maneira como o intelecto se precipita sobre o caos. O verso é a própria situação limítrofe da língua. O verso tanto chama quanto proclama.

Sem a dúvida, não há a poesia. Sem a poesia, não há a filosofia. Sem a filosofia, não há o espanto. Sem o espanto, nada presta. Quando algo inesperável ocorre, fazemos de conta que era esperado. Torneiras jorram anúncios, aparelhos de micro-ondas naufragam pela rede virtual, sérvios matam albaneses, albaneses matam sérvios, polícia é bandido e bandido é testemunha de Jeová, nada nos surpreende. A banalidade impera, sentada à margem direita do tédio. Os ídolos são vorazes. O Moloch devora os fiéis que o adoram - logo, o Moloch funciona, o que amplifica a sua adoração. A bomba H destrói a humanidade - logo, a bomba H funciona, justificando que a adoremos. A bomba H prova que o homem é Deus, e Deus contra o mundo, realizando in limine o projeto iluminista que nos pôs como sujeitos contra os objetos, vale dizer, contra a coisa, contra res - contra a realidade. Mas esse Deus é um espelho, espelhando a cobra urobórica mordendo o calcanhar de Sísifo que deixa cair a pedra antes de chegar ao topo da montanha onde Zarathustra se perdera do *Übermensch*. Ora, Deus como espelho faz signo do desespero.

A poesia e a dúvida são as condições de superação desse desespero. Um pensamento puxa outro e a língua se

expande, mas o caos nunca diminui. A poesia aumenta o território do pensável mas não diminui o território do impensável. É o que nos torna vivos. É o que nos torna infinitos. E o que nos torna imortais, posto que incertos. Vilém Flusser resiste ao apocalipse intelectualizante e às reificações totalitárias quando participa da festa do pensamento e promove o sacrifício do mesmo pensamento na mesma festa: “continuemos a grande aventura que é o pensamento, mas sacrifiquemos a loucura orgulhosa de querer dominar o de tudo diferente com o nosso pensamento”.

Gustavo Bernardo
Rio de Janeiro, 18/01/11.

Introdução

A dúvida é um estado de espírito polivalente. Pode significar o fim de uma fé, ou pode significar o começo de outra. Pode ainda, se levada ao extremo, ser vista como “ceticismo”, isto é, como uma espécie de fé invertida. Em dose moderada estimula o pensamento. Em dose excessiva paralisa toda a atividade mental. A dúvida, como exercício intelectual, proporciona um dos poucos prazeres puros, mas como experiência moral ela é uma tortura. A dúvida, aliada à curiosidade, é o berço da pesquisa, portanto de todo conhecimento sistemático. Em estado destilado, no entanto, mata toda curiosidade e é o fim de todo conhecimento.

O ponto de partida da dúvida é sempre uma fé. Uma fé (uma “certeza”) é o estado de espírito anterior à dúvida. Com efeito, a fé é o estado primordial do espírito. O espírito “ingênuo” e “inocente” crê. Ele tem “boa fé”. A

dúvida acaba com a ingenuidade e inocência do espírito e, embora possa produzir uma fé nova e melhor, esta não mais será “boa”. A ingenuidade e inocência do espírito se dissolvem no ácido corrosivo da dúvida. O clima de autenticidade se perde irrevogavelmente. O processo é irreversível. As tentativas dos espíritos corroídos pela dúvida de reconquistar a autenticidade, a fé original, não passam de nostalgias frustradas. São tentativas de reconquistar o paraíso. As “certezas” originais postas em dúvida nunca mais serão certezas autênticas. A dúvida metodicamente aplicada produzirá, possivelmente, novas certezas, mais refinadas e sofisticadas, mas estas novas certezas nunca serão autênticas. Conservarão sempre a marca da dúvida que lhes serviu de parteira.

A dúvida pode ser, portanto, concebida como uma procura de certeza que começa por destruir a certeza autêntica para produzir certeza inautêntica. A dúvida é absurda. Surge, portanto, a pergunta: “por que duvido?” Esta pergunta é mais fundamental que a outra: “de que duvido?” Trata-se, com efeito, do último passo do método cartesiano, a saber: trata-se de duvidar da dúvida. Trata-se, em outras palavras, de duvidar da autenticidade da dúvida em si. A pergunta “por que duvido?” implica a outra: “duvido mesmo?”

Descartes, e com ele todo o pensamento moderno, parece não dar este último passo. Aceita a dúvida como indubitável. A última certeza cartesiana, incorruptível pela dúvida, é, a saber: “penso, portanto sou”. Pode ser reformulada: “duvido, portanto sou”. A certeza cartesiana

é, portanto, autêntica, no sentido de ser ingênua e inocente. É uma fé autêntica na dúvida. Essa fé caracteriza toda a Idade Moderna, essa Idade cujos últimos instantes presenciamos. Essa fé é responsável pelo caráter científico e desesperadamente otimista da Idade Moderna, pelo seu ceticismo inacabado, ao qual falta dar o último passo. À fé na dúvida cabe, durante a Idade Moderna, o papel desempenhado pela fé em Deus durante a Idade Média.

A dúvida da dúvida é um estado de espírito fugaz. Embora possa ser experimentado, não pode ser mantido. Ele é sua própria negação. Vibra, indeciso, entre o extremo “tudo pode ser duvidado, inclusive a dúvida” e o extremo “nada pode ser autenticamente duvidado”. Com o fim de superar o absurdo da dúvida, leva esse absurdo ao quadrado. Oscilando, como oscila, entre o ceticismo radical (do qual duvida) e um positivismo ingênuo radicalíssimo (do qual igualmente duvida), não concede ao espírito um ponto de apoio para fixar-se.

Kant afirmava que o ceticismo é um lugar de descanso para a razão, embora não seja uma moradia. O mesmo pode ser afirmado quanto ao positivismo ingênuo. A dúvida na dúvida impede esse descanso. O espírito tomado pela quintessência da dúvida está, em sua indecisão fundamental, numa situação de vai e vem que a análise de Sísifo feita por Camus ilustra apenas vagamente. O Sísifo de Camus é frustrado, em sua correria absurda, por aquilo dentro do qual corre. Daí o problema básico camusiano: “por que não me mato?” O espírito tomado pela dúvida da dúvida é frustrado por si mesmo. O suicídio não resol-

ve a sua situação, já que não duvida suficientemente do caráter duvidoso da vida eterna. Camus nutre ainda a fé na dúvida, embora essa fé periclite nele.

“Penso, portanto sou”. Penso: sou uma corrente de pensamentos. Um pensamento segue o outro, portanto sou. Um pensamento segue o outro, por quê? Porque o primeiro pensamento não basta a si mesmo, se exige outro pensamento. Exige outro para certificar-se de si mesmo. Um pensamento segue outro porque o segundo duvida do primeiro, e porque o primeiro duvida de si mesmo. Um pensamento segue o outro pelo caminho da dúvida. Sou uma corrente de pensamentos que duvidam. Duvido. Duvido, portanto sou. Duvido que duvido, portanto confirmo que sou. Duvido que duvido, portanto duvido que sou. Duvido que duvido, portanto sou, independentemente de qualquer duvidar. Assim se afigura, aproximadamente, o último passo da dúvida cartesiana. Estamos num beco sem saída. Estamos, com efeito, no beco que os antigos reservaram a Sísifo.

A mesma situação pode ser caracterizada por outra corrente de pensamentos: por que duvido? Porque sou. Duvido, portanto, que sou. Portanto, duvido que duvido. É o mesmo beco visto de outro ângulo.

Este é o lado teórico da dúvida radical. Tão teórico, com efeito, que até bem pouco tempo tem sido desprezado, com razão, como um jogo fútil de palavras. Tratava-se de um argumento pensável, mas não existencialmente visível (erlebbar). Era possível duvidar teoricamente da afirmativa “sou”, e era possível duvidar teoricamente da

afirmativa “duvido que sou”, mas essas dúvidas não passavam de exercícios intelectuais intraduzíveis para o nível de vivência. Os poucos indivíduos que experimentaram vivencialmente a dúvida da dúvida, que autenticamente duvidaram das afirmativas “sou” e “duvido que sou”, foram considerados loucos.

A situação atual é diferente. A dúvida da dúvida se derrama, a partir do intelecto, em direção a todas as demais camadas da mente e ameaça solapar os últimos pontos de apoio do senso de realidade. É verdade que “senso de realidade” é uma expressão ambígua. Pode significar simplesmente “fé”, pode significar “sanidade mental”, e pode significar “capacidade de escolha”. Entretanto, o presente contexto prova que os três significados são fundamentalmente idênticos. A dúvida da dúvida ameaça destruir os últimos vestígios da fé, da sanidade e da liberdade, porque ameaça tornar o conceito “realidade” um conceito vazio, isto é, não vivível.

O esvaziamento do conceito “realidade” acompanha o progresso da dúvida e é, portanto, um processo histórico, se visto coletivamente, e um processo psicológico, se visto individualmente. Trata-se de uma intelectualização progressiva. O intelecto, isto é, aquilo que pensa, portanto, aquilo que duvida, invade as demais regiões mentais para articulá-las, e as torna, por isso mesmo, duvidosas. O intelecto desautentica todas as demais regiões mentais, inclusive aquelas regiões dos sentidos que chamo, via de regra, de “realidade material”. A dúvida da dúvida é a intelectualização do próprio intelecto; com ela, o intelecto

reflui sobre si mesmo. Torna-se duvidoso para si mesmo, desautentica a si mesmo. A dúvida da dúvida é o suicídio do intelecto. A dúvida cartesiana, tal como foi praticada durante a Idade Moderna, portanto, a dúvida incompleta, a dúvida limitada ao não intelecto acompanhada de fé no intelecto, produziu uma civilização e uma mentalidade que deu refúgio, dentro do intelecto, à realidade.

Trata-se de uma civilização e uma mentalidade idealistas. A dúvida completa, a dúvida da dúvida, a intelectualização do intelecto, destrói esse refúgio e esvazia o conceito “realidade”. As frases aparentemente contraditórias, entre as quais a dúvida da dúvida oscila, a saber, “tudo pode ser objeto de dúvida, inclusive a dúvida” e “nada pode ser autenticamente objeto de dúvida”, se resolvem, nesse estágio do desenvolvimento intelectual, na frase: “tudo é nada”. O idealismo radical, a dúvida cartesiana radical, a intelectualização completa, desembocam no niilismo.

Somos a primeira ou a segunda geração daqueles que experimentam o niilismo vivencialmente. Somos a primeira ou a segunda geração daqueles para os quais a dúvida da dúvida não é mais um passatempo teórico, mas uma situação existencial. Enfrentamos, nas palavras de Heidegger, “a clara noite do nada”. Nesse sentido somos os produtos perfeitos e consequentes da Idade Moderna. Conosco a Idade Moderna alcançou a sua meta. Mas a dúvida da dúvida, o niilismo, é uma situação existencial insustentável. A perda total da fé, a loucura do nada todoenvolvente, a absurdidade de uma escolha dentro desse

nada, são situações insustentáveis. Nesse sentido somos a superação da Idade Moderna: conosco a Idade Moderna se reduz ao absurdo.

Os sintomas dessa afirmativa abundam. O suicídio do intelecto, fruto de sua própria intelectualização, se manifesta em todos os terrenos. No campo da filosofia produz o existencialismo e o logicismo formal, duas abdições do intelecto em favor de uma vivência bruta e inarticulada, portanto, o fim da filosofia. No campo da ciência pura produz a manipulação com conceitos conscientemente divorciados de toda a realidade, tendendo a transformar a ciência pura em instância de proliferação de instrumentos conscientemente destinados a destruírem a humanidade e os seus próprios instrumentos (são, portanto, instrumentos destruidores e autodestrutivos). No campo da arte, produz a arte que se significa a si mesma, portanto, uma arte sem significado. No campo da “razão prática” produz um clima de oportunismo imediatista, um *carpe diem* tão individual quanto coletivo, acompanhado do esvaziamento de todos os valores.

Há, obviamente, reações contra esse progresso rumo ao nada. Essas reações são, entretanto, reacionárias, no sentido de tentarem fazer retroceder a roda do desenvolvimento. São desesperadas, porque tentam reencontrar a realidade nos níveis já esvaziados pelo intelecto em seu avanço. No campo da filosofia caracterizam-se pelo prefixo melhorativo neo (neokantianismo, neo-hegelianismo, neotomismo). No centro da ciência pura caracterizam-se pelo esforço de reformular as premissas da disciplina

científica em bases mais modestas. No campo da ciência aplicada caracterizam-se por uma esperança já agora inautêntica em uma nova revolução industrial, capaz, esta sim, de produzir o paraíso terrestre. No campo da arte resultam naquele realismo patético chamado “socialista” que não chama a si mesmo de “neorrealista” por pura questão de pudor. No campo da “razão prática” assistimos a tentativas de uma ressurreição das religiões tradicionais: pululam as seitas de religiões inventadas ad hoc ou buscadas em regiões geográfica ou historicamente distantes. No campo da política e da economia ressurgem inautenticamente conceitos esvaziados e superados há muito, como, por exemplo, o conceito medieval de “soberania”. Busca-se a realidade, já agora completamente inautêntica, no conceito do “sangue” (nazismo) ou da “liberdade de empreendimento” (neoliberalismo), conceitos esses emprestados de hipotéticas épocas passadas. Todas essas reações são condenadas ao malogro. Querem ressuscitar fés mortas ou inautênticas ab initio.

Embora seja o niilismo uma situação existencial insustentável, precisa ser tomado como ponto de partida para toda tentativa de superação. A inautenticidade das reações acima esboçadas reside na sua ignorância (autêntica ou fingida) da situação atual da filosofia, da ciência pura e aplicada, da arte, do indivíduo dentro da sociedade e da sociedade em face do indivíduo. Reside na ignorância do problema fundamental: em todos esses terrenos, já agora altamente intelectualizados, a dúvida desalojou a fé e perdeu o senso da realidade. Essa situação deve ser

aceita como um fato, embora talvez não ainda como um fato totalmente consumado. Resíduos de fé podem ser encontrados em todos esses terrenos, menos no campo da filosofia, mais no campo da sociedade, mas resíduos condenados. Não é a partir deles que sairemos da situação absurda do niilismo, mas a partir do próprio niilismo, se é que sairemos. Trata-se, em outras palavras, da tentativa de encontrar um novo senso de realidade. O presente trabalho é uma contribuição modesta para essa busca no campo da filosofia.

Visto coletivamente, é o progresso da intelectualização, portanto, o progresso da dúvida, com seu consequente esvaziamento do conceito “realidade”, um processo histórico. Por sua própria natureza manifesta-se com precedência no campo da filosofia, embora esteja acompanhado, surdamente, por desenvolvimento paralelo em todos os demais campos da situação humana. O advento do niilismo foi, portanto, adivinhado e previsto por filósofos antes de qualquer outra camada. A palavra “niilismo” foi amplamente utilizada, num sentido muito próximo do presente, por Nietzsche. A busca de um novo senso de realidade no campo da filosofia não é, portanto, uma novidade. Não podemos, entretanto, afirmar que tem sido acompanhada, até agora, de um êxito retumbante. Surgiu, isto sim, uma nova maneira de filosofar, e novas categorias de pensamento. Foi introduzido o conceito “vontade” e o conceito aliado “vivência”, ambos de cunho anti-intelectual. A especulação filosófica deslocou-se para o campo da “ontologia” (sinónimo pudico da me-

tafísica ostensivamente desprezada), fato que, por si só, prova a procura de uma nova realidade. Por outro lado aprofundaram-se estudos lógicos a ponto de invadir a lógica o campo da própria “ontologia”, fato que prova a preocupação da filosofia com uma nova interpretação do intelecto e sua função de produtor e destruidor de realidade. Entretanto, por revolucionários e criadores que sejam estes pensamentos, não chegaram a “convencer”, no sentido de provocar um novo senso de realidade, uma nova fé. Muito pelo contrário, contribuíram para o alastramento do niilismo que pretendiam combater, já que eram intelectualizações, embora anti-intelectuais. A sua influência decisiva sobre a arte e a ciência (mais especificamente sobre a psicologia) conduzia a uma derradeira intelectualização de camadas até agora não invadidas pelo intelecto. Talvez por terem sido destruidores da velha realidade, contribuíram para o surgir da nova, pelo menos negativamente.

Visto individualmente, é o progresso da intelectualização, portanto, o progresso da dúvida, o abandono da fé original, da “boa fé”, em prol de uma fé melhor, a saber de uma fé menos ingênua e inocente. A progressiva perda de senso de realidade que acompanha o progresso intelectual é experimentada, inicialmente, como libertação, como superação de preconceitos, e é, portanto, uma experiência exuberante. Entretanto, acompanha-se, desde o início, por um sentimento inarticulado e, portanto, inconsciente de culpa. Esse sentimento de culpa é compensado nas “fés melhores” que o intelecto cria para si no curso do

seu avanço. Quando, por fim, o intelecto se vira contra si mesmo, quando duvida de si mesmo, o sentimento de culpa se torna consciente e articulado e, acompanhado da hesitação característica da dúvida suprema, domina a cena. Esse clima de hesitação e de culpa, ou seu lado avesso, o clima do engagement sem compromisso e escrúpulo, são, portanto, os sintomas dos filósofos acima mencionados. Embora a hesitação e o sentimento de culpa sejam mais honestos, intelectualmente, do que o engagement e o fanatismo, são ambos basicamente atitudes de desespero. Atestam a perda da fé no intelecto, sem contribuir, positivamente, para uma superação da situação niilista na qual se encontram. Esta é a cena da filosofia atual.

O presente trabalho não nutre a ilusão de contribuir grandemente para modificar essa cena. Nasceu, ele próprio, da perda da fé no intelecto e não resultará em nenhuma fé autêntica nova. Tem, no entanto, a vantagem de nascer mais tarde. Em consequência perdeu os restos de ingenuidade e inocência que ainda caracterizam os pensamentos dos seus antecessores, ingenuidade e inocência estas relativas ao alcance do intelecto. O intelecto, isto é, aquilo que pensa e portanto duvida, tem sido superdimensionado inclusive por aqueles que nele perderam a sua fé. Embora muitos tenham ultimamente compreendido o caráter puramente formal do intelecto (como, aliás, o compreenderam já os empiristas dos séculos XVII e XVIII), esta compreensão nunca se tornou parte da vivência autêntica desses pensadores. Nunca, conforme creio, tem sido apreciada e sorvida vivencial-

mente a esterilidade do intelecto. Nunca, bem entendido, por pensadores, isto é, pelo próprio intelecto. O desprezo fácil e barato do intelecto, nutrido pelos sentimentais, pelos místicos primitivos e por aqueles que depositam toda a sua fé nos sentidos, nada tem a ver com a vivência aqui descrita, que é a vivência intelectual da futilidade do intelecto. Não é, portanto, um abandono do intelecto, mas pode ser, muito pelo contrário, a superação do intelecto por si próprio.

O anti-intelectualismo de grande parte da filosofia atual é um erro e um perigo. É um erro, porque confunde a fé no intelecto (abandonada acertadamente) com o enquadrar do intelecto numa fé em uma realidade nova a ser encontrada. E é um perigo, porque propaga e aprofunda o niilismo que pretende combater. A vivência intelectual da esterilidade do intelecto, vivência essa que este trabalho se propõe a elaborar, torna o anti-intelectualismo uma atitude superada. Aquele que experimentou autenticamente em seu intelecto a futilidade do intelecto nunca mais será anti-intelectual. Pelo contrário, essa vivência intelectual produzirá nele uma atitude positiva para com o intelecto, agora intelectualmente superado. Está numa situação comparável àquela que surge após o desencanto com uma grande soma de dinheiro: o acumular da soma era acompanhado de uma fé no poder salvador do dinheiro, mas a posse do dinheiro dissipou a fé. Não surgiu ainda uma fé para substituir a fé perdida. Entretanto, o dinheiro está disponível para servir a essa nova fé, se e quando encontrada. O anti-intelectualismo é prova da

persistência de restos de fé no intelecto, e é superado com o desaparecimento desses restos.

A vivência da esterilidade do intelecto torna experimentáveis, embora não compreensíveis, os fundamentos dos quais o intelecto brotou e continua brotando. Fundamentos extraintelectuais que por definição não são alcançáveis intelectualmente. Não podem ser, portanto, autenticamente incluídos na disciplina de filosofia, que é uma disciplina intelectual. A tentativa de filosofar a respeito desses fundamentos é mais um erro de muita filosofia da atualidade. Entretanto, justamente na sua eliminação do campo da filosofia reside a possibilidade de sua inclusão num campo mais apropriado. Esta eliminação é uma das tarefas deste trabalho.

Embora, portanto, o intuito dessa corrente de pensamento não possa ser a superação da situação existencial absurda na qual nos encontramos, embora não possa esperar ultrapassar o niilismo dentro do qual nos precipitamos, pretende iluminar alguns aspectos para tornar uma superação posterior mais viável. Este intuito, em si só, já prova a existência de algo parecido remotamente com uma fé: a saber de uma esperança, embora precária, na possibilidade de uma superação e, portanto, na sobrevivência daquilo que chamamos, muito inadequadamente, de civilização ocidental. A essa esperança o presente esforço está dedicado.

1. Do intelecto

Os exercícios mentais que fazem parte da disciplina do Yoga começam pela concentração. Aquele que, movido por curiosidade ou por descrença nos métodos ocidentais do conhecimento, compra uma Introdução aos segredos do Yoga e ensaia esse primeiro exercício mental, sofre um choque curioso. O livro recomenda, em síntese, a eliminação de todos os pensamentos salvo um único arbitrariamente escolhido. Parece tratar-se, portanto, de uma recomendação de fácil execução. O choque de surpresa reside na incrível, ridícula e degradante ginástica mental que esta execução exige. Trata-se, com efeito, de uma ginástica equivalente em tudo às convulsões, repulsivas aos olhos ocidentais, que resultam dos exercícios corporais dos Yogui. A nossa mente se destorce toda nesse esforço, como se destorcem os membros do corpo do Yogui. Já não sabemos, quase literalmente,

aonde temos a cabeça. Via de regra abandonamos este primeiro estágio dos exercícios mentais, porque ofende os nossos cânones estéticos e o nosso senso de dignidade de pessoas inteligentes.

Qual é a razão da nossa revolta? Qual é a razão do nosso sentimento do inapropriado, do ridículo e do degradante que acompanha esse exercício aparentemente simples? É que o exercício da concentração desvenda, imediata e vivencialmente, a luta entre vontade e intelecto dentro da nossa mente, e pretende fortalecer a vontade contra o intelecto. A concentração é a invasão da vontade no território do intelecto: é a vontade que elimina todos os pensamentos salvo um único. E o primeiro passo para a conquista e destruição do intelecto pela vontade, meta da disciplina do Yoga. Estamos, entretanto, por todas as nossas tradições, ligados à supremacia do intelecto, estamos profundamente empenhados a favor do intelecto em sua luta contra a vontade. A subordinação da vontade ao intelecto é, aos nossos olhos, o estado “natural” das coisas, portanto, o estado bom, belo e certo. A luta da vontade contra o intelecto, a qual se afigura como uma revolta, representa, para nós, individualmente, a luta das forças da sanidade contra a loucura, e coletivamente, a luta das forças civilizadoras contra a irrupção vertical da barbárie. A vitória da vontade, por inimaginável que seja para nós, seria, aos nossos olhos, um acontecimento apocalíptico, a vitória das forças das trevas. Seria a inversão total da hierarquia dos nossos valores, a demência individual e o fim da sociedade civilizada.

O simples exercício da concentração nos põe em contato imediato e vivencial com uma civilização diferente da nossa, com uma hierarquia de valores diferente. O exercício da concentração não é um ato bárbaro e indisciplinado. Pelo contrário, é um procedimento bem organizado, de técnica apurada e de êxito pragmaticamente verificável, parecendo fazer parte de uma civilização equivalente à nossa, mas uma civilização, porém, empenhada a favor de forças que são bárbaras aos nossos olhos.

O nosso choque e a nossa revolta são existenciais, não especulativos. Especulativamente estamos, há muito, acostumados a encarar a luta entre intelecto e vontade com equanimidade. Já o romantismo exalta a vontade em detrimento do intelecto. Schopenhauer, influenciado, por certo, pela civilização indiana (embora seja duvidoso que jamais tenha tido sequer o choque existencial da concentração do Yoga), concede, nas suas especulações, um papel ontologicamente primordial à vontade. Toda a corrente da especulação filosófica dos séculos XIX e XX, quiçá a corrente mais característica, deserta da frente ocidental para juntar-se às forças da vontade, mas trata-se, em todos estes fenômenos, de algo artificial e inautêntico. Trata-se de esforços intelectuais de abandonar o intelecto, mas falta vontade a todos esses esforços de juntar-se à vontade. Do ponto de vista existencial, um único esforço de concentrar-se pelas regras do Yoga vale mil tratados de Nietzsche ou de Bergson. Ilumina, num raio de experiência imediata, aquilo que Nietzsche e Bergson, *inter alia*, pretendem, talvez sem sabê-lo. O exercício da concentra-

ção, justamente por ser tão contrário ao funcionamento “normal”, isto é, tradicional, da nossa mente, revela de maneira quase palpável alguns aspectos do intelecto e da vontade.

Creio que preciso recorrer à alegoria para descrever uma situação que ultrapassa o intelecto. A situação é a seguinte: no centro está o Eu. Este Eu se manifesta de duas formas: pensa e quer. Quando a concentração começa, o Eu pensa uma multiplicidade de pensamentos, e todos eles correm como fios num tear. No centro corre o fio-mestre, fortemente iluminado pela atenção, aparentemente irradiada pelo Eu. Ao redor do fio-mestre correm fios auxiliares, às vezes acompanhando, às vezes cruzando, às vezes sustentando o fio-mestre. Estes fios auxiliares vêm da escuridão além do cone luminoso da atenção, passam, fugazes, pela penumbra da periferia do cone, para perderem-se na escuridão novamente. Entretanto, estão sempre presentes, porque o cone da atenção pode desviar-se do fio-mestre para iluminá-los e torná-los, destarte, novos fios-mestres. Simultaneamente, e por assim dizer no outro lado, o Eu quer fazer parar o fio-mestre e destruir todos os fios auxiliares. Em outras palavras, o Eu quer pensar um único pensamento. No final da concentração, se esta for bem sucedida, a situação mudou radicalmente. O Eu continua no centro, e tem, à sua frente, um único pensamento, rígido, parado e morto. Não seria exato dizer que o Eu pensa. O pensamento que o Eu tem agora está morto. Em redor deste pensamento morto está a vontade do Eu, agora completamente livre, tão-somente

ancorada dentro do pensamento morto. A sensação é a de uma força de vontade quase ilimitada que não tem objetivo. Essa vontade começa a girar em redor do pensamento morto, girando o próprio pensamento nesse processo. Surge, dessa maneira, um processo parecido ao pensar, mas governado pela vontade e não pelo intelecto. O Eu medita.

Para quem teve a experiência vivencial da concentração e da meditação incipiente, a descrição é satisfatória. Transmite em palavras, isto é, intelectualiza, uma situação a rigor inarticulável, por inintelectualizável. As palavras dessa descrição não são simbólicas, como em um discurso estritamente intelectual, mas alegóricas. Não significam, mas evocam a situação descrita. Graças a essa evocação tornam a situação inteligível. Para quem, entretanto, nunca teve essa experiência, a descrição se mostra cheia de dificuldades e, portanto, profundamente insatisfatória. Não tendo passado pela experiência inarticulada e bruta, deve tomar as palavras da descrição como símbolos unívocos de significado exato. Do ponto de vista deste alguém, é forçoso admitir, semelhante esforço de intelectualizar uma situação inarticulada, deve ser considerado como um fracasso. Essa consideração revela até que ponto o intelecto está encarcerado em si mesmo.

A descrição é intelectualmente insatisfatória porque, como toda alegoria, cai no antropomorfismo. Vemos três personagens, por assim dizer três deuses: o Eu, o Intelecto e a Vontade. Aproximamo-nos perigosamente da mitologia. É verdade que a própria ciência, aparentemente tão afastada da mitologia, não pode dispensar as personifica-

ções alegóricas, como o provam conceitos do tipo de “a Lei”, “a Hereditade”, “o Consumidor”, mas não é menos verdade que a desmitologização continua sendo um ideal da disciplina intelectual. Devemos, então, confessar que, a rigor, a nossa situação é intelectualmente impenetrável e inarticulável.

Isso não impede que certos aspectos dessa situação sejam articuláveis. Embora não possamos dizer nada intelectualmente satisfatório quanto às personagens alegóricas do Eu e da Vontade, devendo, portanto, expulsá-las do território da discussão, isto não se aplica ao intelecto. Este sim pode ser perfeitamente desmitologizado. Com efeito, na própria alegoria não tem sido tanto personificado quanto “coisificado”, comparado com um tear cujos fios fossem pensamentos. É preciso, tão-somente, abrir a mão da imagem do tear e dos fios, é preciso tão-somente desmaterializar a imagem, e a alegoria desaparece. A descrição do intelecto torna-se simbólica, isto é, com significado exato. Essa descrição é a seguinte: o intelecto é o campo no qual ocorrem pensamentos. O purista pode objetar que o conceito “campo” é, ele também, alegórico. Entretanto, é um conceito empregado, em outro nível de significado, pela ciência exata. Como não necessitamos ser mais realistas que o rei, manteremos a nossa descrição do intelecto como hipótese operante.

Se descrevemos o intelecto como o campo no qual ocorrem pensamentos, ultrapassamos a afirmativa cartesiana “penso, portanto sou” pelo menos por um passo. Consideramos a dúvida cartesiana um passo adiante dela.

A nossa descrição do intelecto autoriza-nos a duvidar da afirmativa “penso” e substituí-la pela afirmativa “pensamentos ocorrem”. A afirmativa “penso” é a abreviação da afirmativa “há um Eu que pensa”. O método cartesiano prova, apenas, a existência de pensamentos, nunca de um Eu que pensa. Não autoriza a afirmativa “penso”. A afirmativa “penso, portanto sou” é a abreviação da afirmativa “há um Eu que pensa, portanto há um Eu que é”. Ora, é uma afirmativa pleonástica, além de, naturalmente, duvidosa.

O intelecto, descrito como campo no qual ocorrem pensamentos, é um conceito a um tempo mais restrito e mais amplo que o conceito duvidoso do Eu. É um conceito mais restrito, porque o Eu (qualquer que seja a sua realidade, já agora bastante esvaziada por nossa dúvida) não se esgota pensando. Por exemplo: o Eu também quer. O intelecto é um conceito mais amplo, porque o Eu não abrange todo o campo no qual ocorrem pensamentos. Mesmo se estendermos o âmbito do conceito Eu para incluir nele todos os Eus individuais, como fazem alguns psicólogos atuais, mesmo esse SuperEu superduvidoso não abrange todo o campo no qual ocorrem pensamentos. Ocorrem, por exemplo, pensamentos produzidos mecanicamente por instrumentos eletrônicos. O Eu, sendo um conceito a um tempo mais amplo e mais restrito que o intelecto, é um conceito dispensável na consideração do intelecto. Deve ser eliminado da discussão do intelecto, não somente por sua dubiedade e pelas razões expostas durante a discussão da concentração, mas ainda pelo princípio da economia de conceitos, pelo princípio

da navalha de Occam. Essa eliminação é, entretanto, ideal dificilmente realizável no presente estágio do desenvolvimento da discussão filosófica. Todos nós, inclusive o presente trabalho, estamos demasiadamente presos ao conceito do Eu, para podermos autenticamente abandoná-lo. Entretanto, a libertação do Eu não é mais, como há pouco tempo, um objetivo reservado aos místicos: ela é alcançável pela especulação intelectual, como o demonstra o presente argumento.

O intelecto, descrito como campo no qual ocorrem pensamentos, dispensa a pergunta: “o que é o intelecto?” Um campo não é um quê, mas a maneira como algo ocorre. O campo gravitacional da Terra não é um algo, mas a maneira como se comportam corpos relacionados com a Terra. Da mesma forma, o intelecto é a maneira como se comportam pensamentos, a estrutura dentro da qual e de acordo com a qual os pensamentos ocorrem. O intelecto não tem dignidade ontológica fora dos pensamentos, não é um Ser em si. Inversamente, não há pensamentos soltos no intelecto. Para ocorrerem, os pensamentos devem ocorrer de alguma maneira, e esta maneira é o intelecto. Em breve: a pergunta “o que é o intelecto?” carecerá de sentido. E uma pergunta ingênua e metafísica, no sentido pejorativo da palavra, do tipo de perguntas como “o que é Beleza?” ou “o que é Bondade?”. Os intelectualistas e os anti-intelectualistas são, ambos, prisioneiros deste tipo de metafísica ingênua. A pergunta que se impõe, esta sim, é a seguinte: “o que é um pensamento?” Da resposta a esta pergunta dependerá a nossa compreensão ou não do con-

ceito “intelecto”; é, portanto, a ele que devemos dedicar a nossa atenção no que se segue.

Para tanto, voltemos à consideração do exercício da concentração do Yoga. Se contemplamos aquilo que chamamos “pensamento” a partir do nosso ponto de vista “natural”, “normal”, isto é, tradicionalmente ocidental, este se nos afigura como fenômeno psicológico, como algo dado íntima e imediatamente. Entretanto, se contemplamos o pensamento dentro do exercício da concentração, este se apresenta como fenômeno externo, como uma coisa entre as coisas que perfazem o ambiente chamado “mundo”. Desse ponto de vista os pensamentos são vistos como uma teia densa e opaca que bloqueia a nossa visão da realidade, mas através da qual se infiltra, refratada e peneirada, a luz dessa realidade. A teia dos pensamentos se afigura como uma camada que se interpõe entre o Eu e a realidade, tapando a visão da realidade, apresentando indiretamente essa realidade e o Eu, e representando essa realidade para o Eu. As palavras “tapar”, “presentear” e “representar” são homónimas em alemão, a saber, vorstellen. A teia dos pensamentos é aquilo que Schopenhauer chama de Vorstellung. A teia dos pensamentos é, então, aquele véu tecido de ilusões que deve ser rasgado de acordo com o ensinamento hindu, e que lá é chamado de maia.

Tal ponto de vista sobre o pensamento, por assim dizer um ponto de vista de dentro para fora, proporciona a possibilidade de uma apreciação “objetiva”, pois nele o pensamento é visto como sendo objeto, e não sujeito,

da contemplação. Assim torna-se fenômeno no sentido da fenomenologia husserliana, isto é, torna-se algo a ser entendido. Podemos, a partir daí, investir contra o pensamento para investigá-lo. Descobriremos que o pensamento, longe de ser um fenômeno simples, é um complexo de elementos organizados entre si de acordo com regras fixas. Chamamos esses elementos de “conceitos” e as regras de “lógica”: o pensamento é uma organização lógica de conceitos.

Descobriremos, em segundo lugar, que o pensamento é um processo, e isto em dois sentidos. No primeiro sentido o pensamento é um processo que corre em busca de sua própria completação. Podemos conceber pensamentos interrompidos e incompletos, e o pensamento como um processo em busca de uma forma, de uma Gestalt\ é um processo estético. Alcançada essa forma, o pensamento adquire uma aura vivencial de satisfação, um clima de obra de arte completa e perfeita. Essa aura se chama “significado”. O pensamento completo é significativo. No segundo sentido é o pensamento um processo autorreprodutivo, se gera automaticamente um novo pensamento. Podemos distinguir cadeias de pensamentos, dentro das quais os pensamentos individuais formam elos; essas cadeias estão unidas entre si como que por ganchos para formar o tecido do pensamento. Um pensamento individual, embora completo esteticamente, por ser significativo, é, não obstante, carregado de um dinamismo interno que o impede de repousar sobre si mesmo. Esse dinamismo inerente ao pensamento se manifesta numa

tendência do pensamento a superar-se a si mesmo, abandonando-se nessa superação. Este abandono do pensamento por si mesmo pode assumir diversas formas, mas aquela que conduz à formação de novos pensamentos, portanto, a única que interessa no presente contexto, é, ela também, chamada “lógica”. A lógica é, portanto, um conceito ambivalente. É o conjunto das regras de acordo com as quais o pensamento se completa, e é, ainda, o conjunto das regras de acordo com as quais o pensamento se multiplica.

A teia dos pensamentos pode ser concebida como conjunto dinâmico de organizações de conceitos que esconde e revela a realidade, ou seja, que introduz o Eu à realidade de maneira distorcida por suas próprias regras, ou que apresenta a realidade ao Eu distorcida pelas regras do pensamento. A realidade se apresenta tão-somente através do pensamento; a “realidade em si” não pode ser captada pela teia dos pensamentos, porque essa teia obedece a regras que lhe são inerentes. Nessa concepção corresponde a teia de pensamentos à “razão pura” de Kant, e as regras às kantianas “categorias da razão pura”. É a concepção à qual estamos acostumados pela discussão filosófica clássica; embora pareça ser uma concepção crítica do pensamento, embora pareça admitir limitações do intelecto, opera, não obstante, com o conceito do conhecimento como sendo *adequatio intellectu ad rem*, adequação essa que nega em suas premissas. Admite, movida por fé ingénua no intelecto, que a realidade em si transparece pela teia dos pensamentos, ainda que distorcida; muito

embora admita, simultaneamente, a impossibilidade de qualquer afirmativa em relação à realidade em si. Essa é uma concepção que precisa ser abandonada.

Abandonando tal concepção clássica teremos, possivelmente, a primeira visão da força que impele a teia dos pensamentos. Essa teia pode ser concebida como sendo um único pensamento enorme em busca de sua completação. Tal como se nos apresenta agora, incompleto e interrompido por nossa contemplação, não tem significado, como não o tem nenhum pensamento incompleto e interrompido. A força que impele a teia dos pensamentos é a busca do significado; é essa busca que se apresenta como sendo absurda, frustrada pelo próprio caráter do pensamento, quando o significado dos pensamentos individuais adquire papel secundário e parasitário. Os pensamentos individuais são significativos à medida que contribuem para o significado geral em cuja busca a teia dos pensamentos se expande. São significativos dentro do contexto da teia dos pensamentos. O fato de serem assim significativos contribui para a expansão da teia. A soma dos significados dos pensamentos individuais é a força de expansão da teia. Sendo, entretanto, inalcançável esse último significado em direção ao qual os pensamentos tendem, são, nesse sentido, também insignificativos os significados dos pensamentos individuais. Continuam sendo, entretanto, significativos dentro de seu contexto. O abandono da fé no último significado do pensamento não acarreta, necessariamente, o abandono do uso pragmático dos significados dos pensamentos individuais.

Neste abandono do uso prático, nessa reação do “tudo ou nada”, reside o erro e o primitivismo dos anti-intelectualistas.

Formulemos, à luz das considerações precedentes, a nossa concepção da teia dos pensamentos. É um conjunto dinâmico de organizações de conceitos que absconde a realidade no esforço de revelá-la: é uma busca da realidade que começa pelo abandono da realidade. É um esforço absurdo. A teia dos pensamentos é, portanto, idêntica à dúvida, tal qual a discutimos na introdução do presente trabalho. Se descrevemos o intelecto como sendo o campo dentro da qual ocorrem pensamentos, isto é, como o campo dentro do qual a teia dos pensamentos se expande, podemos agora condensar a nossa descrição dizendo: o intelecto é o campo da dúvida.

2. Da frase

O ponto de vista que assumimos no capítulo anterior revela, por assim dizer, a anatomia e a fisiologia do pensamento. Revela o pensamento como organização de conceitos, e revela o funcionamento do pensamento.

Consideremos o pensamento como organização de conceitos. A nossa investigação nos conduz à próxima pergunta: “o que é conceito?” Embora se trate do elemento do pensamento, não dispomos de uma definição clara e unívoca do conceito “conceito”. Essa circunstância é reveladora da fé inconfessa dos nossos pensadores do intelecto. Essa fé manda que o conceito seja algo que acompanhe (ou deva acompanhar) a palavra. O estudante ingênuo em Fausto diz: “Doch ein Begriff muss bei dem Worte sein” (“no entanto, um conceito deve acompanhar a palavra”). Goethe compartilha da ingenuidade do estudante e distingue palavras acompanhadas e desacompanhadas de

conceitos. Acha-se em excelente companhia. Todos os esforços de definir “conceito” são tentativas de parafrasear o seguinte artigo de fé: “conceito é o fundamento inarticulado do qual surge uma palavra legítima”. Por outro lado, o conceito não é algo, mas de algo; para falarmos em termos simples, conceito é o traço que uma coisa deixa no intelecto. Estamos, portanto, diante de uma situação curiosa. Na primeira concepção é a palavra o símbolo do conceito. Na segunda concepção é o conceito o símbolo da coisa. O conceito é, portanto, algo entre palavra e coisa - algo completamente supérfluo, com efeito, introduzido somente no esforço de superar o abismo entre palavra e coisa. Não há conceito sem palavra, assim como dizer que há palavra sem conceito não passa de uma maneira superficial de falar. O que se quer dizer é que há palavras sem uma coisa correspondente (qualquer que seja o significado de afirmativa metafísica como esta). Não há, portanto, a rigor, palavra sem conceito. Há, isto sim, palavras incompreensíveis, que não são legítimas palavras, no sentido de não fazerem parte de uma frase significativa - mas este é um problema que surgirá mais tarde. Basta, para o momento, constatar que não há palavras sem conceitos, nem conceitos sem palavras, e que, em consequência “conceito” e “palavra” são sinónimos no sentido lógico. Emocionalmente diferem, cabendo ao “conceito” o papel de conciliador entre a fé e o intelecto, mas logicamente coincidem. Podemos, portanto, por questão de economia, abandonar o uso da palavra “conceito” em prol da palavra “palavra”. O pensamento é, portanto, uma organização de palavras.

Com essa reformulação deslocamos toda consideração do pensamento, e com ela a consideração do intelecto, para um terreno completamente diferente - para o terreno adequado, com efeito. O que antes pode ter sido interpretado como exercício psicológico ou especulação metafísica, adquire agora o seu lugar preciso no conjunto das disciplinas de pesquisa: a preocupação com o pensamento e a consideração do intelecto fazem parte da disciplina da língua. Se o elemento do pensamento é a palavra, então o pensamento passa a ser uma organização linguística, e o intelecto passa a ser o campo onde ocorrem organizações linguísticas. Se descrevemos o pensamento como processo, podemos, já agora, precisar que tipo de processo se trata: é a articulação de palavras. Essa articulação não necessita de órgãos ou instrumentos para processar-se; órgãos e instrumentos podem ser empregados *posteriori* para produzir essa articulação secundária que é a língua falada ou escrita. A articulação primária, a língua não expressa, o “falar baixo”, é idêntica à teia dos pensamentos. As regras de acordo com as quais os pensamentos se formulam e se propagam são as regras da língua. “Lógica” e “gramática” passam a ser sinónimos no mesmo sentido que o são “conceito” e “palavra”. Se definirmos “língua” como “campo no qual se dão organizações de palavras”, “língua” passa a ser sinónimo de “intelecto”. O estudo do intelecto, estudo da língua que é, torna-se disciplina rigorosa.

Nesse ponto do argumento, é preciso fazer uma ressalva. Os estudos linguísticos, como os conhecemos no presente, não sabem distinguir entre a língua primá-

ria e a secundária, entre a língua pura e a língua expressa aplicada. Misturam-se, em consequência, aspectos puros, formais e estruturais da língua com aspectos próprios da língua aplicada. Consideram, por exemplo, a palavra ora como símbolo (aspecto puro), ora como grupos de fonemas (aspecto aplicado). Consideram a história da palavra ora como o conjunto de suas modificações quanto ao significado (aspecto puro), ora como conjunto de suas modificações quanto a sua forma sensível (aspecto aplicado). Tratam de descobrir leis de acordo com as quais as regras gramaticais se desenvolvem (aspecto puro), e tratam de descobrir leis de acordo com as quais se desenvolvem novas formas de palavras (aspecto aplicado). Em consequência, reina uma confusão fundamental nos estudos linguísticos atuais.

Embora não seja sempre fácil distinguir entre língua pura e aplicada, pela íntima relação que existe entre ambas, essa distinção é sempre possível. Ela precisa ser feita, e o estudo da língua precisa ser dividido de acordo com ela. A parte que se ocupa com a língua aplicada precisa ser relegada ao terreno das ciências naturais, e pouco ou nada terá a ver com os problemas do pensamento. A outra parte formará aquilo que Dilthey chamava de “ciência do espírito” (*Geisteswissenschaft*), com a diferença que será uma ciência despsicologizada. Será uma ciência tão exata, ou tão pouco exata, quanto o são as ciências naturais. Essa ciência da língua pura está, por ora, somente in statu nascendi. Os estudos dos logicistas formais, como Carnap e Wittgenstein, e as experiências verbais dos

existencialistas, como Heidegger e Sartre, não passam de primeiras aproximações de uma instituição dessa ciência. Devemos continuar, portanto, com a nossa investigação do pensamento sem o apoio decisivo dessa disciplina a ser instalada.

Definimos o pensamento como uma organização de palavras. As ciências linguísticas chamam organizações de palavras de “frases”. “Pensamento” e “frase” são, portanto, sinónimos como o são “conceito” e “palavra”. O intelecto é o campo no qual ocorrem frases. A análise da frase e das relações entre as frases equivale à análise do intelecto. Esboçemos a análise da frase: a grosso modo, podemos distinguir na frase-padrão cinco órgãos: (1) o sujeito, (2) o objeto, (3) o predicado, (4) o atributo e (5) o advérbio. (4) e (5) são complementos de (1), e (2), respectivamente, de (3). Podemos dizer que, basicamente, a frase-padrão consiste de sujeito, objeto e predicado. O sujeito é aquele grupo de palavras dentro da frase a respeito do qual a frase vai falar. O objeto é aquele grupo de palavras em direção ao qual a frase se dirige. O predicado é aquele grupo de palavras que une o sujeito e o objeto. Essa descrição da frase é, sem dúvida, uma excessiva simplificação de situação. Há frases enormemente complexas que consistem de uma série de frases e subfrases interligadas, com riqueza de complementos e aditivos de análise difícil. E há frases defectivas, nas quais falta aparentemente o sujeito, o objeto, e até o predicado. Entretanto, mesmo assim, simplificando a frase-padrão, sua análise revelará o aspecto fundamental do processo chamado “pensamento”.

A frase tem dois horizontes: o sujeito e o objeto. Ela é um processo que se projeta de um horizonte rumo ao outro. Mais exatamente: algo se projeta na frase de um horizonte, que é o sujeito, rumo ao outro horizonte, que é o objeto, e este algo é o predicado. A frase é um projeto dentro do qual o projétil (o predicado) se projeta do sujeito em demanda do objeto. Sujeito e objeto, horizontes que são do projeto, não participam propriamente de sua dinâmica. São as partes estáticas do projeto. O predicado, a missiva, o missile que se projeta ao longo do trajeto que une um sujeito e objeto para formar o projeto, é a verdadeira mensagem da frase. Nele devemos procurar o significado da frase. Dada a importância da análise da frase para a compreensão do intelecto, será necessário considerarmos cada um dos seus órgãos um pouco mais atenciosamente.

Consideremos primeiro as implicações de termos definido a frase como sendo um projeto. Isto facilitará a compreensão da função dos órgãos dentro do organismo da frase. A palavra “projeto” é um conceito com o qual a filosofia existencial opera [Entwurf] de acordo com essa escola de pensamentos estamos aqui, existimos, porque para cá fomos jogados {geworfen}. Duas situações podem resultar desse nosso estarmos jogados para cá: podemos continuar caindo passivamente para dentro do mundo das coisas que nos envolve e oprime, caindo em direção à morte, ou podemos virar-nos contra as nossas origens das quais fomos jogados, transformando coisas que nos envolvem em instrumentos que testemunham nossa pas-

sagem - podemos projetar-nos. A primeira situação, a da decadência, os existencialistas chamam de inautêntica; a segunda situação, a do projeto, chamam de autêntica. Não cabe aqui a discussão do mérito dessa visão da existência. Cabe, isto sim, a consideração que, tendo definido a frase (isto é, o pensamento) como projeto, enquadre organicamente o conceito “pensamento” dentro dessa visão. Com efeito, não somente enquadramos o pensamento dentro da visão existencialista, como ainda libertamos o existencialismo do opróbrio de anti-intelectualismo que sobre ele paira. O pensamento (a frase) não é simplesmente um entre os projetos pelos quais nos projetamos contra o nosso estarmos jogados para cá; o pensamento é, com efeito, o nosso projeto-mestre, o padrão de acordo com o qual todos os demais projetos secundários se realizam. O pensamento é um projeto, por ser a maneira pela qual a existência se projeta contra as suas origens. Vemos aqui, sob outro prisma, o aspecto da absurdidade, da antifé, da dúvida que é o pensamento. Mas a palavra “projeto” adquire, nesse contexto, uma qualidade que não tem nas discussões existencialistas. Torna-se analisável. Para os existencialistas é o projeto uma vivência acompanhada de um clima (*Stimmung*). No presente contexto continua sendo vivência (todos a temos ao termos pensamento), e é, não obstante, acessível à análise. Prossigamos com ela.

O sujeito, ponto de partida do projeto que é a frase, é considerado, por si só, o detrito de uma frase anterior. É o que restou de um pensamento já perfeito e realizado. É o elo que une a frase a ser projetada com a frase que o

antecedeu, imediata ou mediatamente. Embora tenha sido predicado como sujeito em uma frase anterior, ou embora tenha sido alcançado como objeto em uma frase anterior, não está esgotado. Falta algo mais a ser predicado a seu respeito, ou falta algo mais a ser nele alcançado: este algo deve ser predicado no novo projeto que está sendo projetado. A frase é, portanto, um projeto que pretende predicar sucessivamente tudo a respeito do seu sujeito, até esgotá-lo. Somente se for conseguido esse esgotamento completo do sujeito, somente se for predicado tudo a seu respeito, poderá ser considerada uma cadeia de pensamentos como sendo completa. É uma tarefa absurda, tanto prática como teoricamente. O objeto, meta do projeto que é a frase, é aquilo contra o qual o projeto investe, o que o projeto procura, o que investiga. Se alcançado em cheio, será como que engolido pelo sujeito, podendo figurar como atributo do sujeito numa frase subsequente. O predicado, centro do projeto que é a frase, une dentro de si, numa síntese dialética, a tese do sujeito com a antítese do objeto, e esta síntese é justamente a frase. Essa união entre sujeito e objeto alcançada pelo predicado é chamada “significado da frase”. Para podermos compreender melhor a função de cada um dos órgãos da frase, como foi esboçada, visualizemos a situação:

Tomemos como exemplo a frase: “o homem lava o carro”. Nessa frase “o homem” é sujeito, “o carro” é objeto, e “lava” é predicado. O sujeito “o homem” irradia o predicado “lava” em direção ao objeto “o carro”. A frase

tem, portanto, a forma (Gestalt) de um tiro ao alvo: o sujeito (“o homem”) é o fuzil, o predicado (“lava”) é a bala, e o objeto (“o carro”) é o alvo. Podemos, ainda, visualizar a situação, comparando-a a uma projeção cinematográfica: o sujeito (“o homem”) é o projetor, o predicado (“lava”) é a imagem projetada, o objeto (“o carro”) é a tela de projeção. Creio ser de suma importância para a compreensão do intelecto a visualização da forma, da Gestalt da frase. Os psicólogos comparativos afirmam, ao tentar explicar o mundo efetivo das aranhas, que esse mundo se reduz a acontecimentos que se dão nos fios da teia. Acontecimentos que se dão nos intervalos entre os fios da teia não participam do mundo efetivo (real = wirklich) da aranha, mas não potencialidades, são o vir-a-ser da aranha. São o fundo inarticulado, caótico, “metafísico”, de uma aranha filosofante. A aranha-filósofo afirma, nega ou duvida dos acontecimentos metateicos, a aranha-poeta os intui, a aranha-criadora se esforça por precipitar tudo sobre os fios da teia, para tudo compreender e devorar, e a aranha-mística se precipita para dentro dos intervalos da teia para, numa união mística, fundir-se no todo e libertar-se das limitações da teia. A aranha é um animal sumamente grato à psicologia comparativa, porque dispõe de uma teia visível; os demais animais, inclusive o homem, devem contentar-se com teias invisíveis. A teia do homem consiste de frases, a forma (Gestalt) da teia humana é a frase. Visualizando a frase estaremos visualizando a teia do mundo efetivo, real, wirklich para o homem, estaremos visualizando a estrutura da “realidade”.

Detenhamo-nos, mais um instante, na aranha. O que acontece nos fios da teia? Acontecem moscas, outras aranhas, as catástrofes que rasgam os fios. E, no centro da teia, acontecimento inalcançável teicamente, acontece a própria aranha secretadora da teia e dona da teia, livre de deslocar-se ao longo dos fios para devorar moscas, copular com outras aranhas, combater outras aranhas e consertar estragos introduzidos na teia por catástrofes. Podemos, então, distinguir, basicamente, as seguintes modalidades ontológicas, as seguintes formas do Ser: mosca, outra aranha, catástrofe destruidora, e, com toda a sua problemática teica, a própria aranha. A aranha civilizada, no sentido ocidental do termo, tenderá a menosprezar a diferença entre mosca e outra aranha, considerando a outra aranha como uma espécie de mosca; ela tenderá a explicar as catástrofes destruidoras da teia como sendo supermoscas que não podem ser suportadas pela teia (provisoriamente, já que a teia cresce e se fortifica e acabará suportando moscas de todo tamanho); enfim, tenderá a considerar o mundo metateico como um reservatório, um vir-a-ser de moscas. A aranha materialista ensinará que a mosca é a tese e a própria aranha a antítese do processo dialético que se desenvolve nos fios da teia, tendo sido alcançada a última síntese quando a própria aranha tiver devorado todas as moscas. A aranha hegeliana afirmará que a aranha pressupõe a mosca e que o processo dialético é uma progressiva aranhização do mundo-mosca, portanto fenomenal, e que, conseqüentemente, o devorar da mosca equivale à realização da mosca. A mosca devorada como mosca rea-

lizada: eis a última síntese, a total realização, por aranha-nização, das moscas. A aranha heideggeriana considerará a mosca a ser devorada como a condição (*Bedingung*) da situação aranha, e o cadáver da mosca já chupada como testemunha (*Zeug*) da passagem da aranha pelo mundo moscai. Estes três tipos de especulação ocidental, e outros semelhantes, são caracterizados por um aranhismo extremo, já que aceitam a teia como fundamento da realidade sem discutir a própria teia. O aranhismo é inevitável para as aranhas, mas a discussão da teia é aranhamente possível. Essa discussão torna viável uma visão mais apropriada não somente da mosca, mas da própria aranha.

Voltemos à teia humana, exemplificada na frase “o homem lava o carro”. Indiscutivelmente a situação é mais complicada do que na teia da aranha. Acontecem nela palavras (moscas) de tipos diversos, a saber, sujeito, predicado e objeto. Não obstante, o paralelo pode ser mantido. O nosso mundo efetivo, real, *wirklich*, se esgota em palavras de um daqueles tipos diversos. O resto é o mundo caótico, inarticulado do *vir-a-ser*, que nos escapa pelas malhas da nossa teia, intuível talvez poética ou misticamente, mas realizável tão-somente em palavras organizadas de acordo com as regras da nossa teia. Para ser real, tudo precisa aceitar a forma de sujeito, ou objeto, ou predicado de uma frase. Aquilo que Wittgenstein chama de *Sachverhalt*, isto é, o comportamento das coisas entre si, e aquilo que Heidegger chama de *Bewandtnis*, isto é, o acordo existente entre as coisas, não passa da relação entre sujeito, objeto e predicado. O nosso mundo das coisas

reais, isto é, a teia das nossas frases, é organizado, é um cosmos, é um Sachverhalt e tem uma Bewandtnis, porque são assim construídas as nossas frases. E evidente que cada língua particular, se for do tipo flexionai, tem uma construção de frases ligeiramente diferente, ou muito diferente. Portanto, a cada língua particular corresponde um Sachverhalt e uma Bewandtnis diferente, um cosmos diferente. O que estamos discutindo no curso destas considerações é, sensu stricto, o cosmos que corresponde à língua portuguesa que, dado o parentesco estrutural entre as línguas flexionais, pode ser aplicado, com certas reservas, a todos os cosmos das línguas flexionais.

Tentando visualizar a forma da frase, estamos, com efeito, tentando visualizar o cosmos da nossa realidade, estamos investigando o Sachverhalt real e procurando saber que Bewandtnis tem. Se visualizarmos a frase como um tiro ao alvo ou como uma projeção cinematográfica, estamos, com efeito, visualizando assim o nosso cosmos. Ao dizer que a frase consiste de sujeito, objeto e predicado organizados entre si em forma de um projeto comparável ao tiro ou à projeção, estamos dizendo, com efeito, que a nossa realidade consiste de sujeitos, objetos e predicados assim organizados. A análise lógica da frase é uma análise ontológica. Assim como se comportam as palavras dentro da frase “o homem lava o carro”, comportam-se as coisas na realidade. Logo, toda investigação ontológica deve partir da análise da frase. Como a aranha deve considerar a sua teia antes de qualquer consideração de moscas, se quiser evitar um aranhismo ingênuo, assim devemos con-

siderar, antes de mais nada, a estrutura da frase, se quisermos evitar a atitude ingênua chamada, em nossos dias, de “humanismo”. Essa estrutura nos é dada pela língua dentro da qual pensamos tão irrevogavelmente quanto é dada a teia no caso da aranha. Querer fugir da estrutura da realidade em sujeito, objeto e predicado é querer precipitar-se, num suicídio metafísico, para dentro das malhas da nossa teia. Uma realidade consistente somente de sujeitos (loucura parmediniana) ou somente de objetos (loucura platônica) ou somente de predicados (loucura heraclitiana) são exemplos dessa fiiga suicida. Por incômoda que possa ser, devemos aceitar a tríplice ontologia como um dado imposto pela língua. O resto é metafísica, portanto, silêncio.

Sujeito, objeto e predicado são as formas do Ser que perfazem a nossa realidade. Consideremos o sujeito. Ele é o detonador da frase. Não basta a si mesmo, precisa da frase para enquadrar-se na realidade. O sujeito, no nosso exemplo “o homem”, carece de significado, se considerado isoladamente. É um detrito de uma frase anterior, por exemplo da frase “isto é um homem”. E um detrito, entretanto, carregado de força explosiva; devido a esta carga está se tornando sujeito. Essa carga explosiva é a sua procura de significado. Procurando significar, isto é, procurando um lugar dentro da estrutura da realidade, a palavra “o homem” torna-se sujeito de uma frase: procura um Sachverhal que tenha uma Bewandtnis. Em outras palavras: procura ser predicado em direção a um objeto. “O homem”, considerado isoladamente, fora de

uma frase, é uma procura, uma interrogação, e deveria ser escrito, a rigor, “o homem?”. O sujeito, o fundamento da frase, aquilo que Aristóteles e os escolásticos chamavam de *substantia*, é um ser em busca de um objeto para realizar-se. Carece de algo contra o que se possa projetar num predicado.

Consideremos esse algo, isto é, o objeto - no nosso exemplo a palavra “o carro”: é aquilo que barra o projeto do sujeito, é o obstáculo que dá a sua procura por terminada. Opõe-se à procura do sujeito, e nessa oposição dá sentido à procura. Define o sujeito dentro de uma situação, dentro de um *Sachverhalt*, que é a frase. Limita o sujeito, dando-lhe, por isso mesmo, um lugar dentro do esquema da realidade. Realiza o sujeito, mas, pelo mesmo processo, torna-se realizado. Considerado isoladamente, fora da frase, é o objeto algo ainda não encontrado, mas que deve ser encontrado. O objeto dentro da frase é um imperativo, um dever do sujeito, e deveria ser escrito, no nosso exemplo, a rigor, “o carro!”. Quando alcançado pelo sujeito, o imperativo do objeto se funde com o interrogativo do sujeito no indicativo do *Sachverhalt* que é a frase. O projeto da frase, interrogativo se visto subjetivamente, imperativo se visto objetivamente, é uma indicação se visto como *Sachverhalt*, isto é, como um todo.

Se considerarmos a nossa realidade do ponto de vista do sujeito, daquele ponto de vista que podemos chamar de “excentricidade subjetivista”, ela se apresentará como uma única e enorme procura e interrogação, como uma busca do significado. Essa excentricidade subjetivis-

ta caracteriza, por exemplo, o pensamento romântico. Se considerarmos a nossa realidade do ponto de vista do objeto, digamos, da “excentricidade objetivista”, ela se apresentará como um único e enorme obstáculo, uma barreira categórica que nos determina e sobre nós impera. Essa excentricidade objetivista caracteriza, confessa ou inconfessadamente, por exemplo, o pensamento marxista. A aparente dicotomia entre as duas excentricidades se dissolve na visão da frase inteira, na qual tanto sujeito como objeto tem Bewandtnis. A realidade se apresenta, deste ponto de vista, como uma indicação, isto é, como uma articulação, uma organização linguística que supera, no Sachverhalt entre sujeito e objeto, o interrogativo e o imperativo. O objeto alcançado pelo sujeito na frase desvenda a eterna querela entre deterministas e indeterministas como sendo uma querela entre excêntricos, ou seja, como uma querela nascida de uma falsa gramática.

As palavras “sujeito” e “objeto”, se consideradas etimologicamente no sentido de “língua pura”, não deveriam dar margem a muita confusão. “Sujeito” é aquilo que está no fundo do projeto (sub-jectum). “Objeto” é aquilo que obsta o projeto (<ob-jectum). Entretanto, ambas as palavras fazem parte, há milhares de anos, da conversação filosófica e têm sido utilizadas fora do seu contexto autêntico, que é a gramática. Dessa forma deram origem a múltiplas especulações metafísicas que devem ser conduzidas ao absurdo, se as palavras forem recolocadas no seu contexto. Por exemplo: a distinção entre “objeto real” e “objeto ideal”, ou a identificação de “sujeito” com “Eu”

ou com “Deus”. Trata-se, nos exemplos citados e em outros, de simples erros de sintaxe. Espero que a presente discussão possa contribuir para a eliminação destes erros e para a re colocação de ambas as palavras em seu contexto estruturalmente certo, isto é, no contexto da estrutura das línguas flexionais.

A oposição entre sujeito e objeto dentro da frase é superada pelo predicado. O predicado estabelece o Sachverhalt entre sujeito e objeto. O predicado ocupa a posição central dentro do projeto que é a frase. A própria palavra “predicado” exige uma investigação ontológica paciente que ultrapassa de longe o escopo deste trabalho. Surgiu da palavra “dizer” e tem parentesco próximo com as palavras “predizer” (isto é, profetizar) e “prédica”. É uma palavra intimamente ligada com todos os problemas ontológicos que se agrupam ao redor das palavras “dizer”, “falar”, e “língua”. A consideração do predicado nos conduz ao próprio âmago da língua. Sujeito e objeto são os horizontes da frase, portanto da língua, mas o predicado é o centro, a essência da frase, portanto da língua. Embora estejamos condenados, pela estrutura da língua, à ontologia tríplice de sujeito, objeto e predicado, cabe ao predicado uma importância maior. O predicado, no nosso exemplo “lava”, esforça-se por unir, dentro da frase, o sujeito com o objeto num Sachverhalt, isto é, esforça-se por integrar o sujeito e o objeto na estrutura da realidade. Trata-se, entretanto, de um esforço por definição absurdo. O sujeito e o objeto não são integráveis na estrutura da realidade. Exemplifiquemos esse absurdo: “o homem”

é real porque “lava” é, portanto, real somente enquanto “lava”. “O carro” é real porque “o homem o lava”, portanto, somente enquanto “o homem lava”. A realidade do “homem” e do “carro” está no “lava”. “O homem” é o lado subjetivo enquanto “o carro” é o lado objetivo da realidade, que por sua vez é o predicado “lava”. Entretanto, “o homem” e “o carro” transcendem a realidade que é o predicado “lava”; podemos verificar essa transcendência estabelecendo um outro Sachverhalt entre o mesmo sujeito e o mesmo objeto, isto é, predicando um outro predicado, por exemplo, “o homem guia o carro”. Agora o mesmo “homem” e o mesmo “carro” se realizam numa realidade diferente, que é o predicado “guia”. O que nos autoriza a dizer que se trata nessas duas realidades do “mesmo” sujeito ou objeto? Eis uma pergunta tipicamente eterna da filosofia clássica e que tem dado origem a inúmeras metafísicas e epistemologias. Entretanto, dentro do presente contexto, a resposta é simples e nada tem de misterioso. É uma pergunta puramente formal e diz respeito à sintaxe da língua em que estamos pensando. Estamos autorizados a falar em “mesmo” sujeito e “mesmo” objeto, porque em ambas as frases servem as mesmas palavras de sujeito e objeto. Resumindo, podemos dizer que o sujeito e o objeto, por poderem participar de diferentes Sachverhalt, transcendem todos eles, e mais: já que o sujeito e o objeto podem participar de inúmeras Sachverhalt, transcendem inúmeros Sachverhalt. A realidade é o conjunto dos Sachverhalt, isto é, o conjunto das frases. Logo, podemos dizer que o sujeito e o objeto transcendem a realidade,

embora participando de inúmeros Sachverhalt. A realidade dos Sachverhalt está nos seus predicados.

A filosofia clássica conhece o conceito do “pensar predicativo”. Reconhece a limitação do intelecto de poder “captar” (erfassen) somente os predicados de um sujeito, e jamais o próprio sujeito. Como não coloca, entretanto, o problema dentro do contexto gramatical, perde-se a filosofia clássica em especulações estéreis. A limitação do intelecto é dada pela estrutura da língua, neste caso específico da estrutura da frase nas línguas flexionais. Essa estrutura sendo tal qual é, resume-se a realidade de cada Sachverhalt no predicado de cada frase. Estritamente falando, podemos dizer que a realidade é a soma dos predicados de todas as frases articuláveis.

Sujeito e objeto, horizontes que são da frase, formam os elos entre frases e garantem, dessa maneira, a continuidade da realidade. Por exemplo: “O homem lava o carro. Mais tarde, o homem guia o carro”. Estes dois Sachverhalt participam do mesmo continuum de realidade, porque as duas frases contêm os mesmos sujeito e objeto. Encarado o problema do fluxo da realidade deste ponto de vista gramático, a eterna querela entre Parmênides e Heráclito fica superada. Sujeito e objeto, os “onta” imutáveis da especulação pré-socrática, transcendem o rio heraclitiano no sentido de participar dele somente para garantir-lhe o fluxo. Não fazem, a rigor, parte do rio, não são “reais” no sentido pré-socrático. Justamente por serem imutáveis, isto é, não totalmente predicáveis, não são propriamente “onta”. São os limites e as metas dos predicados.

O predicado “significa” o sujeito e o objeto; dentro do predicado o sujeito e o objeto adquirem significado. O predicado é o sujeito e o objeto transformados em sinal, em signo. Fora da frase “o homem” e “o carro” são símbolos sem significado, justamente à procura do significado, mas como sujeito e objeto da frase adquirem o significado “lava”. Tornam-se signos graças ao “lava”. Como símbolos transcendem o *Sachverhalt*; como signos, como tendo significado, participam dele. O *Sachverhalt* (a frase) é significativo no sentido de transformar símbolos em signos. A realidade é o processo que transforma símbolos em signos, predicando símbolos. O sujeito e o objeto são o vir-a-ser da realidade, porque são o vir-a-ser da frase dentro da qual adquirirão significado.

Um dos mais poderosos pensadores brasileiros, Vicente Ferreira da Silva, advoga, se o compreendo bem, a reconquista da visão simbólica das coisas. Diz ele que o pensamento racional coloca as coisas num contexto (*iSachverhalt*) manipulável por este próprio pensamento racional, e desta maneira as violenta. A visão simbólica re-coloca as coisas na totalidade autêntica que é a realidade. Doravante, em vez de conhecer e manipular as coisas, devemos apenas reconhecê-las. O que Ferreira da Silva advoga é, com efeito, o abandono do intelecto e da realidade tal qual ela se dá pelas frases das línguas flexionais. Advoga a queda para fora das telas das frases e para dentro do caos do vir-a-ser das frases que são justamente os símbolos a serem significados em frases. Advoga algo irrealizável, por impensável, pelo intelecto regido pela estrutura das lín-

guas flexionais. Advoga o “pensar simbólico” e o “pensar sem frases”, portanto, o “pensar sem pensar”, portanto, o impossível. Ferreira da Silva é um exemplo de tentativas faústicas e nobres de obviar o processo linguístico, de captar o sujeito e o objeto fora da frase, de encontrar um shortcut para a realidade. Completamente consciente da frustração do esforço intelectual, no seu avanço, de predicar sujeitos e objetos, é ele inconsciente da impossibilidade de obviar esse esforço. Passando pelo estágio do balbuciar de símbolos, como “o homem” e o “carro”, terminará desembocando em um mutismo metafísico.

A frase é a única maneira, embora frustrada, pela qual símbolos se realizam, porque é a única maneira pela qual adquirem significado. E a única maneira, porque assim é construído o nosso intelecto. E é frustrada, porque o sujeito e o objeto são inexauríveis, não são totalmente predicáveis. O intelecto avança de frase em frase, portanto, de predicado em predicado, no esforço de exaurir o sujeito e o objeto, de significar plenamente o sujeito e o objeto, sem jamais poder alcançar a sua meta. Avança de significado parcial em significado parcial em busca do significado total jamais alcançável; o pensamento é uma única frase inacabada, portanto, jamais significativa. O pensamento é um único enorme predicado emitido por um sujeito jamais predicável em direção a um objeto jamais atingível. Entretanto, o pensamento é a única maneira de o sujeito adquirir significado e alcançar o objeto. Toda a nossa realidade reside nesse avanço do pensamento que é o avanço da língua. A nossa realidade é uma frase inaca-

bada e interminável em busca de um significado inalcançável do sujeito e do objeto transcendentais da frase. Os significados parciais das frases subalternas que compõem a nossa realidade são o cosmos que já conquistamos ao caos do vir-a-ser, ao caos dos símbolos sem significado. Logo, embora seja o intelecto um esforço frustrado, é ele também um esforço produtivo. Com efeito, é ele o único esforço produtivo que nos é dado. A soma dos predicados parciais é a soma das nossas realizações. Bem entendido, neste contexto “nós” é sinónimo de “língua”. A soma dos predicados já articulados é a conversação que somos e os predicados a serem articulados são o nosso significado.

A análise da frase equivale, conforme ficou dito, à análise do pensamento. O exemplo escolhido, a saber “o homem lava o carro”, é exemplo de uma frase excepcionalmente simples. A sua análise revela somente aspectos grosseiros e pouco diferenciados do pensamento; não obstante, revela o que é básico para a compreensão do pensamento. Condensando o que o presente capítulo se esforçou para demonstrar, podemos afirmar o seguinte: o intelecto é o campo aonde ocorrem pensamentos. Pensamentos são frases de uma dada língua flexionada. São analisáveis em palavras de função diferente. As três funções mais importantes, as únicas ontologicamente decisivas, são as de sujeito, objeto e predicado. Sujeito e objeto são horizontes da frase no sentido de transcendê-la como símbolos, mas participam dela como signos significados pelo predicado. O intelecto pode ser redefinido, à luz dessa análise, como o campo aonde ocorrem predicados

significando sujeitos e objetos. O intelecto é, portanto, o campo aonde ocorre a busca predicativa de significado a partir do sujeito em demanda do objeto. Esta definição do intelecto é uma explicação da definição da qual o presente capítulo partiu, a saber: o intelecto é o campo da dúvida. O caráter da dúvida tornou-se mais explícito. É a atividade linguística de predicar. As limitações da dúvida, isto é, as limitações do intelecto, também se tornaram mais claras. São o sujeito e o objeto. Sujeito e objeto são palavras de um certo tipo. São nomes. As limitações do intelecto são nomes. As limitações da dúvida são nomes. As limitações da língua são nomes. A nossa investigação conduz, como próximo passo, à consideração de nomes.

3. Do nome

O propósito deste trabalho é a discussão do intelecto e suas limitações, com o fim de contribuir para a superação da situação atual da nossa civilização. Essa situação foi caracterizada, na introdução, como niilismo principiante, fruto de valorização excessiva do intelecto acompanhada do desespero quanto à capacidade do intelecto de pôr-nos em contato com a “realidade”. No estágio atual do nosso desenvolvimento cultural, estamos alcançando a intelectualização de todas as camadas de atividade mental, inclusive da camada do intelecto. Essa intelectualização do intelecto foi chamada, na introdução, de “dúvida da dúvida”. O intelecto é a nossa única avenida de acesso à realidade, e essa única avenida está interdita pela intelectualização do intelecto. Daí o nosso niilismo.

Para superar essa supervalorização do intelecto e esse desespero, quanto ao intelecto resolvemos tentar

analisá-lo, ao invés de abandoná-lo, como tantos fazem atualmente. Essa análise, por grosseira que possa ter sido, revelou as fronteiras do intelecto. Essas fronteiras nada têm de misterioso, de místico ou de sagrado, como pretendem os que almejam a superação do intelecto num salto. As fronteiras que barram o avanço do intelecto rumo à “realidade”, rumo a “Deus”, não são arcanjos de espadas flamejantes a serem vencidos em luta, nem são fúrias infernais a serem encantadas orficamente. Essas fronteiras são algo muito prosaico, a saber: os nomes. As últimas fronteiras do intelecto, o ponto no qual o intelecto para e deixa de funcionar, são nomes de um certo tipo, chamado “nomes próprios”. A partir deles e contra eles investe, em vão, todo esse processo chamado pensamento. A investigação deste tipo de palavras equivale, portanto, à investigação da limitação do intelecto, e equivale à investigação da condição humana.

A gramática tradicional, geralmente inconsciente de sua função ontologicamente fundamental, classifica as palavras de uma dada língua de acordo com uma suposta correspondência entre palavras e “realidade” - *adaequati intellectus ad rem*. Distingue, por exemplo, substantivos, que correspondem a “substâncias”, adjetivos, que correspondem a “qualidades”, preposições e conjunções, que correspondem a “relações entre substâncias”, e verbos, que correspondem a “processos entre substâncias”. A gramática tradicional é ingênua. Ela é anterior à dúvida e está iluminada pela graça da fé no intelecto e na língua. A sua classificação de palavras, fruto dessa ingenuidade, precisa

ser abandonada. O melhor é esquecer todos esses esforços devotos ao nos aproximarmos do problema da classificação das palavras. Entretanto, é evidente que as palavras precisam ser classificadas de alguma maneira. As palavras são os dados do intelecto. São a realidade intelectual. A classificação das palavras é a visão cósmica da realidade. As palavras classificadas são a *Weltanschauung*, no senso estrito do termo.

Se olharmos atentamente para as palavras, podemos distinguir dois tipos. A grande maioria das palavras está como que implantada dentro do húmus da língua e é pensada e articulada organicamente na engrenagem da língua. Há, no entanto, palavras que parecem não querer enquadrar-se tão organicamente. Exigem um esforço quase extralinguístico para serem pensadas e articuladas. Ao pensá-las estamos sentindo uma barreira, e ao articulá-las somos tentados a grunhir, gritar, ou fazer um gesto. São palavras do tipo “isto aqui”, ou “aquilo lá”. Chamemos palavras deste tipo de “palavras primárias”, ou “nomes próprios”. Chamemos todas as demais palavras de “palavras secundárias”. Para distinguir a atividade intelectual que envolve o pensar e articular dos nomes próprios da atividade que envolve o pensar e articular das palavras secundárias, façamos distinção entre “chamar” e “conversar”. Os nomes próprios são “chamados”, as palavras secundárias são “conversadas”.

Chamar e conversar são, portanto, as duas atividades intelectuais. Os nomes próprios são chamados para serem conversados, isto é, transformados em palavras

secundárias. Essa transformação é gradativa. À medida que os nomes próprios são conversados, transformam-se em palavras secundárias sempre mais distantes de sua origem primária. O primeiro estágio dessa transformação corresponde, vagamente, ao tipo de palavra que a gramática tradicional chama de “substantivo”. São estas palavras em via de transformação, estas palavras secundárias próximas dos nomes próprios, que servem de sujeito e objetos das frases. Vale a pena observar este processo mais de perto.

Consideremos primeiro o chamar de um nome próprio. O campo que é o intelecto se expande, no processo, para ocupar um território dantes extraintelectual. O resultado dessa expansão é o surgir de uma nova palavra que é o nome próprio ora chamado. O processo pode ser comparado com a alimentação da ameba. A ameba emite um pseudópode em direção de algo extra-améxico e o ocupa. Em seguida, já dentro da realidade amébrica, forma-se uma vacúolo ao redor desse algo conquistado. Este algo faz parte agora da ameba, sem estar incorporado ao seu metabolismo. O vacúolo se fecha e o algo se transforma, gradativamente, em ameba, isto é, em protoplasma, ou seja, torna-se realidade amébrica. Nesta imagem corresponde a emissão do pseudópode à atividade do chamar, o vacúolo corresponde ao nome próprio, o algo dentro do vacúolo corresponde ao significado extralinguístico do nome próprio, e a digestão corresponde à conversação. A ameba como um todo corresponde à língua como um todo. A anatomia da ameba, que consiste de vacúolos e

protoplasma, corresponde à nossa classificação de palavras em nomes próprios e palavras secundárias.

Insistindo um pouco mais com a imagem da ameba, podemos dizer que o território extra-amébio, dentro do qual a ameba emite os seus pseudópodes, é o vir-a-ser da ameba. A ameba é a realização, por protoplasmatação, desse território. A ameba se expande para dentro de suas potencialidades, que são, do ponto de vista da ameba, vacúolos em *statu nascendi*. Entretanto, acontece uma coisa curiosa. Embora a ameba possa ocupar toda a possibilidade com seus pseudópodes, e possa formar um vacúolo ao redor de toda a possibilidade ocupada, não pode digerir todas as possibilidades. Por exemplo, um cristal de quartzo pode ser ocupado e encapsulado dentro de um vacúolo, mas não pode ser digerido. Todas as contrações do vacúolo resultam em vão, o cristal continuará sempre como um corpo estranho dentro do protoplasma da ameba. O melhor seria expeli-lo, a não ser que o cristal sirva, justamente por ser o corpo estranho, de estimulante ou catalisador dos processos metabólicos da ameba.

Traduzamos essa imagem para o campo do intelecto. A língua pode emitir os seus chamados para dentro do seu vir-a-ser, que são os nomes próprios *in statu nascendi*, em todas as direções possíveis. Tudo que é possível pode ser chamado. Esses apelos resultarão sempre em nomes próprios. Podemos dizer que tudo pode ser apreendido pelo intelecto. Entretanto, nem tudo pode ser transformado em palavra secundária. Nem tudo serve para ser utilizado como sujeito e objeto de uma frase significativa.

Nem tudo pode ser assimilado à engrenagem da língua. Nem tudo pode ser compreendido. Os nomes próprios inassimiláveis continuarão sempre como corpos estranhos dentro da estrutura da língua, continuarão sendo apelidos. Um exemplo típico desses apelidos, desses nomes próprios inassimiláveis que são apreendidos sem jamais serem compreendidos, é a palavra “Deus”. Como a estrutura química do protoplasma da ameba se recusa a assimilar um cristal de quartzo, assim a estrutura das nossas línguas se recusa a assimilar a palavra “Deus”. Não obstante, justamente por ser inassimilável, pode, talvez, servir de catalisador dos processos linguísticos autênticos. Pode estimular a conversação, sem jamais poder participar autenticamente dela.

Eis uma nova limitação do intelecto que surge à tona. Embora tudo possa ser chamado de nome próprio, embora tudo possa ser apreendido, pelo menos em teoria, nem tudo pode ser compreendido pelo intelecto. Nem tudo pode ser conversado. Chegamos a essa conclusão não por alguma especulação mística, mas pela observação inraintelectual de corpos estranhos que são os nomes próprios inaplicáveis a frases significativas. Não podendo servir de sujeitos e objetos de frases significativas, não se transformam estes nomes em palavras secundárias e continuam apelidos, isto é, símbolos sem significados, símbolos vazios. Não obstante, podem ter importância, às vezes decisiva, para o processo intelectual.

A atividade do chamar é a única atividade produtiva do intelecto. Os nomes próprios são os produtos dessa

atividade. A querela escolástica entre nominalistas e realistas, embora sendo ingénua ao extremo, se anterior à dúvida cartesiana, prova que a distinção entre nome próprio e palavra secundária e o poder produtivo da atividade do chamar sempre foram reconhecidos pelos pensadores, embora confiisamente, como sendo fundamentais. Antes de prosseguir com a nossa investigação, limpemos o nosso caminho dos detritos dessa querela escolástica. Os nominalistas (os que venceram) afirmam que os nomes próprios são “reais”, enquanto que as palavras secundárias são “hálitos da voz”. Os realistas (os provisoriamente vencidos) afirmam que certos tipos de palavras secundárias, os universalialia, são igualmente “reais”. Desconsideremos o background platónico e aristotélico que se esconde atrás dessas afirmativas ingénuas, e consideremos tão-somente o seu aspecto formal. Os nominalistas e seus sucessores, os empiristas, sentem a qualidade vivencial do nome próprio, embora sem poder captá-la intelectualmente, e sentem a falta dessa qualidade no caso das palavras secundárias. Por isto negam “realidade” às palavras secundárias. Os nominalistas e empiristas são existencialistas em estado embrionário. Os realistas sentem que os nomes próprios não são ontologicamente diferentes das demais palavras e não podem ser delas rigidamente diferenciados, já que o processo intelectual reside justamente na transformação dos nomes próprios em palavras secundárias. Não se resolvem, entretanto, a conceder a dignidade de “realidade” a todas as palavras, já que estão comprometidos, por sua fé ingénua, com uma realidade extralinguística. Em acor-

do tácito com a gramática tradicional, consideram “reais” aquelas palavras que essa gramática chama de “substantivos”. Não obstante a ingenuidade dos escolásticos, serve esta excursão de recreio na Idade Média para ilustrar de que maneira curiosa o nosso pensamento volta, no seu esforço de superar Descartes, para as suas origens pré-cartesianas.

A qualidade vivencial que acompanha a atividade produtiva do chamar é conhecida por “intuição”. O intelecto, ao chamar algo, intui esse algo. Para a compreensão intelectual da intuição é preciso libertar este conceito das impurezas extraintelectuais que a ele se agarram. Intuição é sinónimo de expansão do intelecto para dentro das suas potencialidades. Ao intuir algo, transformo este algo em nome próprio, realizo este algo dentro do intelecto. Sendo, entretanto, a intuição uma atividade fronteira do intelecto (*Grenzsituation*), adere a ela a vivência da barreira do intelecto: daí a origem das impurezas extraintelectuais que nela se agarram. Nesse sentido podemos dizer que o intelecto se expande intuitivamente. Podemos, entretanto, definir melhor a intuição que resulta na produção de nomes próprios, já que se trata de uma intuição produtiva. Podemos chamá-la de “intuição poética”. Os nomes próprios são tirados, nesta atividade intuitiva, do caos do vir-a-ser para serem postos para cá (*hergestellt*), isto é, para serem postos para dentro do intelecto. Tirar para pôr para cá se chama, em grego, *poiein*. Aquele que tira para propor, aquele que “produz”, portanto, é o *poietés*. A atividade do chamar, a atividade que resulta em nomes

próprios, é, portanto, a atividade da intuição poética. A expansão do intelecto é a poesia. A poesia é a situação de fronteira do intelecto. Os nomes próprios são produtos da poesia. O esforço quase extralinguístico que o pensar e o articular dos nomes próprios exige é o esforço poético.

Podemos ampliar a nossa concepção do intelecto da seguinte maneira: é ele o campo no qual ocorrem palavras de dois tipos, nomes próprios e palavras secundárias. Esse campo se expande por intuição poética criando nomes próprios a serem convertidos em palavras secundárias pela conversação. Podemos distinguir duas tendências dentro do campo do intelecto, uma centrípeta e a outra centrífuga. A força centrífuga é a “intuição poética”, enquanto que a força centrípeta é a “conversação crítica”. O resultado da “intuição poética” são os nomes próprios, o resultado da “conversação crítica” é a transformação desses nomes em palavras secundárias, ou a sua eliminação do campo do intelecto. Se o intelecto é o campo da dúvida, devemos dizer que a dúvida tem duas tendências: a “intuitiva” que expande o campo da dúvida, e a “crítica”, que o consolida. A dúvida intuitiva cria a matéria-prima do pensamento (nomes próprios), ao passo que a dúvida crítica converte essa matéria-prima em organizações articuladas, em frases significativas. A dúvida intuitiva é a poesia, a dúvida crítica é a conversação. Poesia e conversação, estas duas formas de dúvida, são, por isso mesmo, as duas formas da língua. No campo do intelecto ocorrem pensamentos (organizações linguísticas) de dois tipos: pensamentos poéticos e pensamentos conversacionais.

No campo do intelecto ocorrem dois tipos de pensamentos: “versos” e “conversos”.

Detenhamo-nos mais um pouco no pensamento do tipo poético, no pensamento criador dos nomes próprios, no pensamento intuitivo. Detenhamo-nos mais um pouco nos “versos”. O verso é a maneira como o intelecto se precipita sobre o caos inarticulado que o circunda, é o esforço do intelecto de quebrar o cerco do caos que o limita. O verso é, portanto, a situação limítrofe da língua. Pelo verso a língua tenta superar-se a si mesma. No verso a língua se esforça por articular o inarticulável, por tornar pensável o impensável, por realizar o nada. Se esse esforço é bem sucedido, resulta o verso em nome próprio. O verso bem sucedido proclama o nome próprio, arrancando um nome próprio ao caos e o vertendo na direção do intelecto. O verso é um verter de um nome próprio. Não é, portanto, exato dizer que a poesia representa uma força exclusivamente centrífuga. O verso chama um nome próprio e, nesta fase, é centrífugo. Mas, ao ser bem sucedido, proclama o nome próprio e torna-se centrípeto. O verso chama e proclama; há dentro dele uma conversão de 180°. O poeta, ao chamar, está de costas para o intelecto, mas ao proclamar volta-se para ele. A intuição poética, ao se chocar contra o inarticulável, arranca dele o nome próprio e volta com esta conquista para o campo do articulado. Esta situação invertida e controvertida do verso forma um tema sempre recorrente dos mitos da humanidade. É Moisés que volta do Monte Sinai para o vale da conversação, tendo arrancado as tábuas ao inarticulado. É Pro-

meteu que volta do Olimpo para o vale da conversação, tendo arrancado o fogo do inarticulado. São os Richis que voltam do alto, tendo arrancado os vedas do inarticulado. São três mitos típicos da atividade poética. Nestes mitos podemos vislumbrar a vivência do verso: é ele um choque criador do intelecto com o inarticulado, um choque que é avanço e retrocesso. O resultado desse choque é o enriquecimento do intelecto por um nome próprio. A língua ganhou, graças a este choque, uma nova palavra.

O verso conserva, em sua Gestalt, a estampa desse choque. O verso vibra. O nome próprio, incrustado dentro do verso como um diamante dentro do minério, cintila. Consideremos o verso com o qual voltou Moisés: “eu sou Jeová teu Deus”. Há uma aura de vibração e de luz em redor do nome próprio “Jeová”. O nome próprio é “santo”. Embora o exemplo escolhido seja um exemplo extremo, já que grande parte da conversação chamada “civilização ocidental” gira em torno deste verso, devemos dizer que todo verso bem sucedido participa dessa vibração e dessa luz: todo nome próprio é santo. A santidade é a estampa do choque que o intelecto sofre ao encarar o inarticulável, e todo nome próprio conserva essa estampa. A santidade é a vivência da limitação do intelecto e da sua capacidade absurda de ultrapassar essa limitação chamando e proclamando nomes próprios. Os nomes próprios são testemunhos da limitação e da expansibilidade do intelecto, e são, por isto mesmo, santos.

O nome próprio, sendo limitação e expansão do intelecto, é absurdo. O que significa, afinal, “um verso bem

sucedido”? Significa um enriquecimento da língua mas de forma nenhuma um empobrecimento do inarticulável. A língua se expandiu, mas o caos não diminuiu. A poesia aumenta o território do pensável, mas não diminui o território do impensável. A poesia, sendo a situação limítrofe da língua, evidencia brutalmente a absurdidade do esforço do pensamento. O inarticulável, ao ser penetrado pela poesia, demonstra o que é: inarticulável. O nome próprio, justamente por ser uma conquista do intelecto, desvenda o abismo insuperável que separa o intelecto do inarticulável. A língua cresce, o inarticulável continua intocado. O intelecto é absurdo. O nome próprio é a prova palpável da absurdidade do intelecto. O nome próprio é a dúvida palpável. O nome próprio, sendo o α e o ω do intelecto, é a jaula absurda dentro da qual giramos em círculos pequenos, como a pantera de Rilke. Estes círculos pequenos são a conversação. Considerêmo-la.

A intuição poética verte o verso na direção da língua para ser conversado. O processo centrípeto da conversação submete o verso a uma análise crítica, integra o verso ao tecido da língua pela explicitação crítica e, assim, intelectualiza o verso. Converte o verso em prosa; dessacraliza e profana o verso. A conversação é o processo da explicitação crítica, da intelectualização e da profanação do verso. A conversação progressiva do processo lançado pelo verso para dentro da língua. O verso é o tema e o tópico da conversação. A conversação tem por meta a explicitação total do verso e progride até exauri-lo totalmente. A conversação destrói progressivamente o mistério do

verso, destrói-lhe a marca do choque com o inarticulado. Pela conversação, o verso é convertido em prosa. A maneira prosaica do pensamento é o estilo da conversação, se esta for bem sucedida, desaparecendo o mistério poético e prevalecendo o clima prosaico. A conversação, sendo a tendência centrípeta do pensamento, é o afastar-se do pensamento do inarticulável e o concentrar-se do pensamento sobre si mesmo. A conversação é a consolidação do pensamento. Graças à conversação o pensamento torna-se sólido. Sendo a conversação uma análise crítica do verso, desdobra ela o verso em múltiplas camadas de significado, explicitando o significado contido e implícito no verso. A conversação multiplica, ramifica, desdobra e especializa o pensamento. Graças à conversação o pensamento torna-se rico. As possibilidades intelectuais escondidas no verso são reveladas pela conversação. A conversação realiza essas possibilidades. A conversação é o desenvolvimento das possibilidades envolvidas no verso. A conversação é um processo histórico. *Sensu stricto* é a conversação idêntica ao conceito “história”, no seu significado acessível intelectualmente. A história do mundo, a história da humanidade, a história de um povo, a história de uma instituição e de uma ideia, a história de uma pessoa ou de um evento, são, *sensu stricto*, histórias de fases de conversação ou da conversação como um todo. O verso se dá *in illo tempore*, mas, ao ser vertido, dá origem ao tempo intelectualmente acessível. A conversação é o aspecto intelectual do tempo. O progresso da conversação, sendo o “nosso” progresso intelectual, é, para nós, como um pen-

sarmento idêntico ao progresso do tempo. O passado é o “conversado”, o presente é o “conversando-se” e o futuro é o “a conversar”. O sentido do progresso é a explicitação, a dessacralização, a intelectualização do verso. Desse ângulo “progresso” e “decadência”, “desenvolvimento” e “exaustão”, tornam-se sinónimos.

Do ponto de vista intelectual a conversação é um progresso e um desenvolvimento e do ponto de vista limítrofe da poesia ela é uma decadência e uma exaustão. Formalmente considerada é a conversação uma conversão de nomes próprios em palavras secundárias sempre mais afastadas do nome próprio, sempre mais abstratas; a conversação é um processo de abstração. Essa abstração se processa de acordo com regras impostas pela língua dentro da qual a conversação se desenvolve. No caso das línguas flexionais, essas regras podem ser identificadas, a grosso modo, com “lógica”. No caso da conversação chamada “civilização ocidental”, as regras do progresso são, também a grosso modo, lógicas. A lógica *sensu stricto* se aplica no último estágio da conversação e da abstração: o estágio da língua matemática. O progresso da conversação chamada “civilização ocidental” pode ser encarado como o progresso rumo à matemática: implica a transformação de nomes próprios em sinais matemáticos. A conversação ocidental se esgotaria, todavia, se todos os versos que lhe são propostos fossem convertidos em equações matemáticas. Entretanto, como a intuição poética nunca cessa de propor verso à conversação, esse esgotamento é simplesmente inimaginável. Outros tipos de língua obe-

decem a outro tipo de regras. A história dessas outras conversações - por exemplo, a chinesa, que é do tipo isolante - tem, portanto, um caráter diferente da nossa.

A transformação de nomes próprios em palavras mais abstratas, como, no caso ocidental, a transformação em sinais matemáticos por meta, é um processo que resulta em frases de diferentes níveis de abstração. O nome próprio proposto pelo verso passa por diferentes níveis de abstração e diferentes camadas de linguagem no curso de sua transformação. A conversão do nome próprio se processa em diferentes níveis de abstração e de intelectualização. As frases formuladas nesses diferentes níveis são outros tantos “conhecimentos”. A conversação produz conhecimentos. A soma dos nossos conhecimentos é a soma das frases conversadas nos diferentes níveis de abstração. Ao serem transformados em palavras secundárias, são os nomes próprios conhecidos progressivamente. O progresso da conversação é, justamente, o progresso do conhecimento. A transformação de um verso em equação matemática seria o conhecimento perfeito desse verso.

Ora, o fracionamento do conhecimento em diferentes níveis de abstração representa um problema epistemológico de primeira grandeza. Um nome próprio está sendo conversado simultaneamente em diferentes níveis de abstração, portanto, em diferentes níveis de significado. A cada nível de significado corresponde uma disciplina diferente, com uma metodologia pouco mais pouco menos diferente. No nosso caso ocidental, corresponde a cada nível de significado uma ciência, ou uma arte, ou

uma ética diferente. A visão global dos diferentes níveis de significado, meta da epistemologia, é obstruída pelas dificuldades de tradução de nível para nível. O problema do conhecimento é, no fundo, um problema de tradução. O conhecimento especializado é resultado da tradução de um nome próprio para um dado nível de abstração. O conhecimento global, então, seria o resultado da tradução de todos os níveis de abstração para um nível neutro, por exemplo, o nível da linguagem filosófica. O logicismo, com sua linguagem ad hoc inventada, é sinal de que a epistemologia está despertando para a sua função de tradução na fase atual da conversação ocidental. O fato em si pode ser interpretado como sintoma importante do esvaziamento do sentido de “realidade”, da intelectualização do intelecto, da dúvida da dúvida, que caracteriza o estágio atual da nossa conversação, e da qual falei na introdução.

A intuição poética nunca cessa de propor nomes próprios à conversação. Não há sinais de um enfraquecimento da intuição na nossa conversação ocidental. Deste ângulo não há como receiar um esgotamento da civilização ocidental. Pelo contrário, essa intuição irrompe para dentro da conversação em todos os níveis de significado, o que, por si, é inquietador e de difícil avaliação. Existe a intuição poética na camada das diferentes ciências, e na própria camada da matemática. Nomes próprios, nessas camadas, se disfarçam de abstrações. É difícil distinguir, por exemplo, na camada da física, quais palavras secundárias são resultados da conversação, e quais nomes próprios (como, indubitavelmente, a palavra “campo”) são

resultados da intuição poética. A conversação ocidental não se esgotará por falta de intuição. O perigo de uma estagnação vem de outra direção. A nossa conversação atingiu o estágio em que o conversado volta a ser considerado como “a conversar”; a conversação começa a refluir sobre si mesma. Os conhecimentos articulados voltam a formar tópicos da conversação, voltam a ser a matéria-prima a ser conhecida. A dúvida crítica volta-se contra si mesma. Essa crítica da crítica (ou “dúvida da dúvida”, como a chamei na introdução), exemplificada pela lógica simbólica, representa um vértice dentro da conversação ocidental que ameaça mergulhá-la na conversa fiada. Se este vértice, que é uma autointellectualização do intelecto, conseguir atrair para si todas as camadas de significado da nossa conversação, como já conseguiu com grande parte da camada das ciências ditas “exatas”, a nossa conversação girará em ponto morto. De nada adiantará a intuição poética nesse estágio tão avançado, já que os nomes próprios não mais serão convertidos em palavras secundárias, mas girarão intactos no círculo vicioso. A dúvida da dúvida não permitirá a dúvida ingênua, a dúvida primária, aquela dúvida que transforma nomes próprios. A dúvida da dúvida, já que duvida da dúvida, é incapaz de duvidar do duvidável. Logo, a conversação ocidental cairá na repetição tediosa, no “eterno retorno do mesmo” nietzschiano. A história do Ocidente terá se encerrado.

O refluxo da conversação sobre si mesma, reflexão de segundo grau e especulação secundária, é, no fundo, um abandono da intuição poética. Embora possa resultar

em um anti-intelectualismo tão característico de muitas tendências atuais, não se trata de um anti-intelectualismo em busca das origens do intelecto por meio da intuição poética, mas de um anti-intelectualismo em busca de um salto para fora do círculo vicioso que, para estes pensadores, é o intelecto. É nesse abandono da intuição poética que reside o perigo fundamental da dúvida da dúvida. Ela rejeita o intelecto in toto, inclusive a fase centrífuga, a fase poética do intelecto, para mergulhar de maneira suicida na “vivência”, no inarticulado. A dúvida da dúvida é a antipoesia. Não se precipita sobre, mas dentro do inarticulado. Emudece. Este mutismo é o abismo que se abriu à nossa frente.

O nome próprio, essa fonte misteriosa da língua, esse momento de limite do intelecto, é ao mesmo tempo o momento da função do intelecto. A dúvida da dúvida, deslumbrada pela limitação do intelecto que é o nome próprio, esquece a função do intelecto que é o nome próprio. A dúvida da dúvida é o resultado da perda da fé na dúvida, da perda da fé na possibilidade de crítica do nome próprio. Não acreditando na possibilidade da crítica do nome próprio, abandona paradoxalmente o nome próprio. A saída dessa situação é, ao meu ver, não a reconquista da fé na dúvida, mas a transformação da dúvida em fé no nome próprio como fonte de dúvida. Em outras palavras: é a aceitação da limitação do intelecto com a simultânea aceitação do intelecto como a maneira por excellence de chocarmo-nos contra o inarticulável. Esta aceitação seria a superação tanto do intelectualismo como do

anti-intelectualismo, e possibilitaria a continuação da conversação ocidental, embora num clima mais humilde. Possibilitaria a continuação do tecer da teia maravilhosa que é a conversação ocidental, embora sem esperança de captar dentro dessa teia a rocha do inarticulável. Seria o reconhecimento da função dessa teia: não captar a rocha, mas revestir a rocha. Seria o reconhecimento que o intelecto não é um instrumento para dominar o caos, mas um canto de louvor ao nunca dominável. O nome próprio não é o resultado de um esforço intelectual, mas de um choque entre o intelecto e o indominável. O nome próprio é a síntese do intelecto com o de tudo diferente. O nome próprio, e por procuração toda palavra, é o Nome santo. O reconhecimento dessa fonte misteriosa de toda palavra pode ser o início de um novo senso de “realidade” - um renascer do senso de proximidade do de tudo diferente dentro do intelecto, um renascer do senso da função do intelecto, e, neste sentido, da função da nossa existência.

4 Da proximidade

Deslumbrado ante o de tudo diferente, oprimido e esmagado por ele, mas também propellido ao seu encontro por amor e desejo de união, o intelecto nascituro se prostra. Mais exatamente, é a prostração ante o de tudo diferente que ocorre o nascimento do intelecto. É difícil captar esse tremendo mistério que é o nascimento do intelecto. Ao fazer esta tentativa trememos, porque ela é a tentativa de uma descida até as nossas raízes. E o que Goethe chama, em Fausto, de “descida para junto das mães”. Não obstante o nosso tremor, que é pavor e euforia, é necessária essa descida para quem, como nós neste empreendimento, deseja conquistar um novo senso da função do intelecto.

Aconteceu *in illo tempore*, e está acontecendo sempre de novo, que aquilo que é de tudo diferente de nós como seres pensantes se vira contra si mesmo para enca-

rar-se. Sabemos muito Intimamente desse acontecimento fundamental, porque nós, como seres pensantes, somos justamente esse virar-se do de tudo diferente contra si mesmo. O de tudo diferente é de tudo diferente de nós devido a esse virar-se. Nós somos a alienação do de tudo diferente de si mesmo. Nós, como seres pensantes, somos a dúvida que o de tudo diferente fez surgir, virando-se contra si mesmo. Já que somos dúvida, inclinamo-nos para a pergunta: por que se deu essa virada?; por que continua se dando? É a pergunta original, que demanda a origem das coisas e a nossa origem. Entretanto, alienados que somos do de tudo diferente, vemo-nos incapazes não somente de responder, mas ainda de formular propriamente a pergunta. A palavra “porquê” é típica da dúvida que somos. A causalidade é uma categoria da “razão pura”. Não pode projetar-se para fora do campo da dúvida. Não pode projetar-se para fora do intelecto que somos como seres pensantes. O de tudo diferente, não estando sujeito às categorias intelectuais, não pode ser investigado com elas. O intelecto não é um instrumento para a pesquisa do de tudo diferente. A nossa pergunta não é legítima; não pode ser formulada. A origem das coisas e a nossa origem como seres pensantes em oposição às coisas é indiscutível, não pode ser discutida. A origem da língua, que é a origem das coisas e a nossa origem em oposição a elas, não pode ser discutida. Inclinando-se para esta pergunta, o intelecto se inclina na direção do absurdo.

Embora não possamos, portanto, perguntar pelo porquê da alienação do de tudo diferente que somos, po-

demos perguntar pelo “como”. Esta pergunta, sim, podemos formular, porque dispomos de um método de resposta. Como se deu *in illo tempore* e como está se dando hoje essa alienação do de tudo diferente que somos? Devemos responder a essa pergunta, porque esta alienação está se dando pela nossa existência como seres pensantes, está se dando por nós, através de nós, graças a nós. Dizer que nós somos nós é dizer que essa alienação está se dando. Há diversas maneiras de formular essa pergunta e responder a ela, e algumas delas são consagradas pela conversação ocidental. *Cogito ergo sum* é a fórmula cartesiana. *Propter admirationem enim et nunc et primo homines principiabant philosophari* é a fórmula aristotélica. Tanto o verso cartesiano quanto o aristotélico são articulações da alienação do de tudo diferente de si mesmo. A investigação que precedeu o presente capítulo abre a possibilidade para uma articulação um pouco diferente dos dois versos mencionados. A nossa articulação será, por certo, muito mais modesta, mas terá a vantagem de não ter sido “conversada” pela conversação ocidental. Conversará, portanto, a estampa do choque com o de tudo diferente, estampa essa que a conversação ocidental apagou em grande parte da face dos dois versos majestosos que mencionamos e que já estão transformados em prosa.

O de tudo diferente ao encarar-se está em situação de expulsão de si mesmo. Essa consciência da expulsão encontra-se na raiz da nossa consciência de nós mesmos. Somos, como seres pensantes, fundamentalmente seres expulsos. Somos desterrados. Os nossos mitos mais an-

tigos, como o da expulsão do paraíso, espelham o saber pré-intelectual desse desterro. Os místicos, ao tentarem articular essa consciência, falam em “desterro do espírito”, e o misticismo judeu conhece até a expressão galuth da chequina (o exílio do Espírito Santo). O pensamento existencial dá expressão a essa consciência ao dizer que “somos jogados” (geworfen). A nossa pergunta pode ser formulada, então, da seguinte maneira: como se deu e como está se dando a expulsão do de tudo diferente por si mesmo? A nossa resposta será: essa expulsão é a formulação do nome próprio. O nome próprio é o grito apavorado, a exclamação de admiração e adoração e a saudade do de tudo diferente por si mesmo. O nome próprio articula a expulsão (expressão) do de tudo diferente para fora de si mesmo. O nome próprio é a dúvida que o de tudo diferente nutre por si mesmo, e ele é a tentativa da superação dessa dúvida, a tentativa para uma volta a si mesmo. O nome próprio é Abkehr, Einkehr e tentativa de Heimkehr (um afastar-se, um pousar e uma tentativa de regresso à pátria).

Pelo nome próprio aquilo que é de tudo diferente de nós se encara. O lugar aonde isso acontece, o lugar aonde os nomes próprios se dão, o lugar aonde o de tudo diferente se encara, somos nós - é o nosso intelecto. O nosso intelecto é onde se dá o afastar-se, o pousar e a tentativa de regresso do de tudo diferente. Não é, portanto, um espelho do de tudo diferente, como imaginam aqueles que estabelecem uma adequação entre intelecto e coisa. Se quisermos manter a imagem do espelho, devemos di-

zer que o intelecto é um espelho cego, embora queira ser espelho. Em sua prostração, em sua admiração e em seu pavor ante o de tudo diferente, é o intelecto uma tentativa frustrada de espelho. O intelecto encara o de tudo diferente pelo nome próprio, sem poder, entretanto, ver o de tudo diferente. O intelecto é uma tentativa frustrada e desesperada de ver. Paradoxalmente: se o intelecto tivesse êxito em sua tentativa, se conseguisse ver a coisa, isto seria também o fim do intelecto. A visão da coisa é o fundir-se do intelecto com a coisa que provocaria simplesmente o desaparecimento do intelecto. A visão da coisa, almejada conscientemente pelos místicos e inconscientemente pelos epistemólogos, é o nosso fim como seres pensantes. Se conseguirmos ver a coisa, deixaremos de ser nós mesmos.

Podemos, portanto, traduzir os dois versos clássicos acima mencionados. *Cogito ergo sum* podemos traduzir por “não vejo a coisa, portanto sou”, pois pensar implica estar exilado da coisa, estar cego em face da coisa. *Propter admirationem enim et nunc et primo homines principiantphilosophari* podemos traduzir por “pela admiração da coisa os homens começam a filosofar tanto atualmente como *in illo tempore*”. A admiração implica a tentativa de ver, enquanto que o filosofar implica não poder ver, encontrar-se exilado da coisa. Reformulando Descartes: “tenho nomes próprios, portanto sou”. Reformulando Aristóteles: “pelos nomes próprios os homens começam a ser o que são, tanto atualmente como *in illo tempore*”¹⁹.

É preciso sorver ao máximo esse pensar e essa admiração que é o nome próprio, essa cegueira e essa tentativa

de ver o que é o nome próprio, se quisermos captar, embora nebulosamente, o surgir do intelecto, o “como” da erupção da língua. Fizemos a tentativa de apreciar o nome próprio como limitação do intelecto, como fronteira da língua, descrevendo-o como barreira contra a qual o intelecto se choca em sua tentativa de precipitar-se sobre o de tudo diferente, sobre o inarticulável. Apreciamos o nome próprio de dentro do intelecto, a partir das palavras secundárias, como a copa da árvore de nosso intelecto. Agora necessitamos de uma reviravolta mental, de um esforço para apreciar o nome próprio como raiz da árvore, como fonte da qual o intelecto jorra. Necessitamos do cancelamento mental das palavras secundárias, para “pôr entre parênteses” toda a conversação que se seguiu aos nomes próprios, colocando-nos dentro do nome próprio tal qual o somos, sem comentário posterior do intelecto. Necessitamos de fazer um esforço introspectivo. Já que devemos dispensar, nesse esforço, toda conversação “prosaica”, somos forçados a recorrer à alegoria para descrever o nome próprio como se apresenta visto de dentro.

A introspeção revela o nome próprio como raio que rasga as trevas extraintelectuais e extralinguísticas que encaramos e às quais nos opomos. O raio é de tal luminosidade que nada torna visível da coisa que sentimos vivencialmente estar escondida nas trevas. A luz do raio que é o nome próprio ofusca as coisas, não as ilumina. Embora queira iluminar as trevas das quais surgiu, nada ilumina a não ser a si mesmo. O nome próprio, embora queira significar a coisa, nada significa a não ser a si mesmo. Antes

de o raio surgir, tudo eram trevas. Intellectualmente falando, tudo era nada. Depois de o raio surgir, as trevas desapareceram na luminosidade e a luminosidade aniquilou o nada. Aniquilou também a coisa que queria iluminar. Essa luminosidade (Lichtung) que é a perda da coisa somos nós, é o intelecto que nasce. O nosso exílio da coisa e a nossa saudade da coisa é justamente o deslumbramento pela luz que somos, essa luz impenetrável que nos cega. O intelecto é autodestruidor. O intelecto é absurdo.

O nome próprio, esse raio que rasga as trevas, e o intelecto, essa parede luminosa tecida de raios que tapa (vorstellt) as trevas, está inclinado na direção das trevas. Entende as trevas, e quer dissolver-se nas trevas iluminando-as. O nome próprio quer significar a coisa, e o intelecto quer espelhar o de tudo diferente. O nome próprio adora a coisa, e o intelecto adora o de tudo diferente (adorar = falar na direção de). Nesse sentido, é o nome próprio uma admiração. Com efeito, ele é a essência da adoração, ele é a própria adoração. O intelecto, a língua, inclinado como está na direção do de tudo diferente, é essencialmente uma adoração do de tudo diferente. O intelecto é uma reza. Mas, embora inclinado na direção das trevas, embora querendo significar as trevas, adorando-as, está o nome próprio em oposição às trevas. Ele é essencialmente oposição às trevas, porque é de tudo diferente das trevas. O nome próprio é carregado pela energia que dá origem ao intelecto, isto é, ele é carregado pela língua, com sua estrutura ordenada e organizada. O nome próprio é a semente da ordem, enquanto as trevas são alheias à ordem,

são totalmente diferentes da ordem. Do ponto de vista intelectual, as trevas são o caos. Ora, o nome próprio tem pavor do caos e do de tudo diferente. Embora querendo fundir-se com ele para iluminá-lo, tem pavor de ser engolido por ele e recair para dentro do balbuciar caótico de inarticulado. O de tudo diferente, que o nome próprio adora, é pavoroso.

Adoração e pavor, eis o clima (*Stimmung*) do nome próprio. Eis o clima de surgir do intelecto. Adoração e pavor, prostração, tremor primordial (*Urschauder*) é a *Stimmung* que dá origem à língua. A língua é a articulação progressiva e sempre renovada pelo surgir de novos nomes próprios do tremor primordial, daquele tremor primordial pelo qual o de tudo diferente se aliena de si mesmo. Tremor primordial, *mysterium tremendum*, é a *Stimmung* que faz tremer a língua e dá origem à sua estrutura. Vibrando de tremor ante o de tudo diferente, a língua se ordena; é neste sentido misterioso que a língua concorda com o de tudo diferente: vibra em sua face, é a sua corda, formando com o de tudo diferente um acordo de tremor. Embora não haja um acordo entre a língua e o de tudo diferente, há este acordo misterioso que é a vibração ordenada da língua. Pitágoras e os mistagogos procuravam por este acordo na geometria, Orfeu tocava-o na lira, Pan na flauta. E a língua a voz do de tudo diferente: embora não descreva nem explique o de tudo diferente, ela o articula. A língua é o grito e o apelo do de tudo diferente contra si mesmo. Este é o clima da língua. Em alemão este caráter misterioso da língua se torna melhor

pensável: “clima” = Stimmung, “concordar” = stimmen, “afinar uma corda” = stimmen, “voz” = Stimme. Em contrapartida, torna-se pensável em português o que seria impensável em alemão. A língua está em acordo, mas não de acordo com o de tudo diferente; há um abismo entre a língua e o inarticulado sobre o qual nenhum acordo pode lançar ponte.

O acordo de alienação que dá origem à língua se deu in illo tempore e está se dando sempre que aparece um novo nome próprio. A língua surgiu in illo tempore e está surgindo sempre. A língua é a eterna repetição de sua origem, a eterna reencenação do acordo primordial da alienação. Na língua o acordo primordial soa sempre atual, ele está sempre presente. A língua é uma festa sempre encenada da alienação primordial, a língua é essencialmente festiva. Com efeito, a língua é a essência da festa: dizer que somos seres pensantes é dizer que participamos da festa. O pensamento é a festa eterna da alienação do de tudo diferente de si mesmo. Todos os mitos e todos os ritos da humanidade são no fundo fases individuais, festas inferiores e parciais, dessa única enorme festa de alienação que é o pensamento. Essas festas inferiores e parciais salientam ora a fase de afastar-se, ora a fase de tomar pousada, e ora, ainda, a fase da tentativa de retorno. Salientam ora esta, ora aquela faceta do nome próprio. A língua, o pensamento, é o conjunto de todas as festas, isto é, de todos os mitos e de todos os ritos. Mais exatamente: a língua é o manancial do qual todos os mitos e todos os ritos brotam. A língua é a festa-mestre.

Todo nome próprio é um mito. Todo nome próprio é portador do choque primordial da alienação do de tudo diferente de si mesmo. Todo nome próprio vibra, concorda, com o de tudo diferente. Essa vibração, esse acordo é o rito pelo qual o nome próprio será transformado em palavra secundária. A vibração do nome próprio é o rito pelo qual a conversação transforma o verso em prosa. A língua é uma festa cujo mito são os nomes próprios, e cujo rito é a conversação. A conversação é a ritualização e a desmitologização dos nomes próprios. O intelecto pode ser definido como o campo aonde se dão mitos (nomes próprios) e aonde esses mitos estão sendo desmitologizados pelo ritual da conversação, isto é, pelas regras da gramática. O intelecto pode ser definido como campo de festa. A língua é a festa da desmitologização ritual dos nomes próprios. O intelecto é o campo da dúvida, porque é o campo da desmitologização de mitos. Pensar é duvidar, porque pensar é o ritual da desmitologização. Aquilo que foi chamado de tendência centrípeta da língua pode ser agora redefinido como a tendência ritual da festa que é a língua. Aquilo que foi chamado de tendência centrífuga da língua pode ser redefinido como tendência rumo ao mito da festa que é a língua. A intuição poética produz mitos (nomes próprios), e a conversação os desmitologiza pelo ritual da gramática. Os poetas são os mitólogos (os contadores de mitos), os críticos são os ritualizadores dos mitos. Os poetas são os profetas, e os críticos são os sacerdotes da festa que é a língua.

O nome próprio, o mito da festa do pensamento, é o ponto no qual o intelecto se aproxima do inarticulável. O nome próprio é um mito porque procura articular o inarticulável; o nome próprio é a proximidade do inarticulável. No nome próprio somos próximos do inarticulável e o inarticulável nos é próximo, e é no pensamento que festejamos essa proximidade. O pensamento é uma experiência exuberante e eufórica ao mesmo tempo que é uma experiência tenebrosa e apavorante, exatamente porque festeja a proximidade do inarticulável. O ritual do pensamento (a gramática) ordena, organiza e torna suportável a exuberância e o terror do pensamento; o mundo do intelecto é um cosmos organizado, uma festa bem ordenada, para ser suportável. A desorganização do pensamento, a desritualização da festa da proximidade, é a loucura; na loucura a festa da proximidade vira orgia. Na loucura, a vibração ordenada do nome próprio vira convulsão orgiástica e o pensamento não mais se encontra em acordo, mas sim em dissonância com o de tudo diferente. Na loucura *stimmt etivas nicht* - algo não está afinado. A loucura é a orgia, a desintegração do intelecto. Por ser orgiástica, a loucura não é propriamente festiva, mas sim festa inautêntica. A loucura não está na proximidade do inarticulável, mas em vias de mergulhar para dentro dele. A loucura, portanto, é a intuição poética inautêntica.

A conversação é a crítica ritual do nome próprio. É a explicação ritual do mito que é o nome próprio. Está na proximidade do inarticulável, porque gira ao redor do nome próprio. A conversação é uma dança ritual em tor-

no do inarticulável, e o inarticulável que vibra no nome próprio é o centro, o significado da dança da conversação. A conversação é justamente o desfraldar dessa vibração. A conversação autêntica é um canto de louvor ao inarticulável que vibra no nome próprio. A conversação autêntica é a oração ritual que explana a adoração que é o nome próprio. O nome próprio é a adoração do inarticulável, e a conversação autêntica é a oração em torno dessa adoração. O intelecto adora, na sua fase intuitiva, e ora, na sua fase crítica; a língua é adoração e oração ritual. Adorando o inarticulável e orando sobre o inarticulável, está o intelecto na proximidade do inarticulável.

A conversação ocidental atingiu o estágio de ritualização no qual a oração ora não mais sobre o inarticulável, mas sobre si mesmo. No presente estágio da conversação ocidental, o ritual da festa do pensamento tornou-se seu mito. A oração adora a si mesma e ora sobre si mesma. Os nomes próprios, à medida em que aparecem, não são mais aceitos como mitos a serem ritualizados, mas como ritos a serem incluídos no ritual sempre crescente. O ritual é a finalidade da festa inautêntica que é a conversa fiada. A experiência exuberante e terrificante evaporou-se: a conversação tornou-se tediosa e nojenta, girando em círculos sem centro - não há significado. A conversação não ora sobre o inarticulável, mas sobre si mesma, procedendo à automitologização. Trata-se de loucura às avessas, justo o que chamei de dúvida da dúvida na introdução a este trabalho. Nesse estágio da conversa fiada o intelecto torna-se autossuficiente, porque perdeu o seu centro, a saber, o

inarticulável. Está afastado da proximidade. A conversa fiada é a profanação da festa do pensamento; na conversa fiada tudo é profano, portanto, nojento. O mundo da conversa fiada é um cosmos totalmente ritualizado e desmitologizado, calcado absurdamente no rito como mito. É a intelectualização total, que tem por consequência o abandono do intelecto esvaziado de seu teor festivo e tornado nojento.

A conversação científica atual é um belo exemplo dessa conversa fiada. A ciência não ora mais sobre a realidade, sobre o inarticulável, mas sobre si mesma. Os nomes próprios que a intuição poética verte sobre a conversação científica, como por exemplo meson e antiproton, não adoram mais o inarticulável, mas o ritual da conversação científica. A ciência tende a ser autossuficiente, logo, tende a ser nojenta. A experiência festiva tende a evaporar-se da conversação científica, que tende a mergulhar na loucura às avessas da conversa fiada. A ciência duvida não mais da realidade, mas de si mesma: o ritual da ciência é o seu mito. A ciência se está afastando da proximidade do inarticulável, do de tudo diferente; a ciência está se profanizando. A ciência está virando dança sem centro e se afastando do significado. Nesse nível, a conversação ocidental encontra-se ameaçada de estagnação e de mutismo wittgensteiniano.

O que digo a respeito da ciência posso afirmar, com igual pertinência, a respeito da arte, especialmente a respeito da arte chamada abstrata. O rito torna-se mito, a arte se profaniza e torna-se nojenta. Com pertinência me-

nor, mas com validade igualmente assustadora, o mesmo pode ser afirmado a respeito dos demais níveis da conversação ocidental da atualidade. Assistimos a um esvaziamento do caráter festivo do pensamento ocidental, a uma profanização desse pensamento, a um afastar-se do significado. O pensamento ocidental está se afastando do inarticulável. O pensamento ocidental está se afastando da proximidade do de tudo diferente, para girar sobre si mesmo. O espanto primordial, a prostração em face do de tudo diferente, a alienação do de tudo diferente de si mesmo que deu origem ao intelecto, estão toto coelo distantes do pensamento ocidental. O pensamento ocidental está mergulhando na conversa fiada.

O superintelectualismo e o anti-intelectualismo da atualidade são as consequências desse mergulho, mas não as únicas alternativas face ao presente estado de coisas: uma reavaliação do intelecto como campo de festa abre uma terceira alternativa. Num estágio primitivo da conversação, o caráter festivo do pensamento é velado; os participantes da festa do pensamento não sabem, nesse estágio, que participam de uma festa. O dançarino australiano não sabe que participa de um ritual no qual o mito do canguru está sendo ritualizado. Não sabe distinguir entre a festa e o de tudo diferente. Ele é canguru ao dançar, não “significa” canguru. Em um estágio mais avançado da conversação, o caráter festivo do pensamento passa a ser revelado, surgindo progressivamente os problemas epistemológicos da língua. O abismo que separa o pensamento do inarticulável torna-se visível. O progressivo des-

vendar do carácter festivo do pensamento resulta naquela alienação total do pensamento que caracteriza o estágio atual da conversação ocidental. O desvendar do carácter festivo do pensamento destrói esse carácter. No entanto, é possível participar de uma festa conscientemente; é possível participar de uma festa sabendo-se que é uma festa. É possível saber do abismo que separa festa e o de tudo diferente, e saber, ao mesmo tempo, da proximidade alcançada da festa. É possível adorar o de tudo diferente e orar sobre o de tudo diferente, sabendo-se do abismo que nos separa dele. Essa humildade, esse reconhecimento da própria limitação, é possível. Pelo progresso da conversação sabemos irrevogavelmente que não podemos subjugar o de tudo diferente pelo nosso intelecto, o que o nosso dançarino australiano ainda não sabe. Sabemos também que o intelecto é a nossa maneira de seres pensantes de adorar e orar sobre o de tudo diferente, o que o nosso dançarino australiano tampouco sabe. De instrumento de poder, o intelecto se transforma em instrumento de adoração: esta me parece a verdadeira superação da magia; este me parece o verdadeiro intelectualismo.

A nossa civilização, fruto da conversação ocidental, sofreria uma profunda alteração de conteúdo, embora talvez não imediatamente de forma, com essa superação de magia, com esse verdadeiro intelectualismo. Os nossos instrumentos e as nossas instituições não seriam, nem por isso, imediatamente abandonados. Ao invés, entretanto, de serem considerados instrumentos e instituições mágicas, isto é, destinados às conquistas do de tudo diferente,

seriam considerados instrumentos e instituições rituais, isto é, dedicados à adoração do de tudo diferente. A máquina não seria mais um instrumento de conquista, mas um exemplo da vibração que o nome próprio que lhe deu origem sofreu no choque da alienação do de tudo diferente. O Estado não seria mais uma instituição de conquista, mas um exemplo da maneira misteriosa pela qual a vibração primordial se explica ritualmente no curso da conversação. Dessa maneira seria superada a mitologização da máquina e do Estado (que é, no fundo, a mitologização de um rito) e superada também a pragmatização do instrumento e da instituição, pragmatização esta que torna a civilização tão antifestiva e tão nojenta. Desmitologizando o mito da nossa civilização, e despragmatizada a sua praxis, voltará a ser a nossa civilização uma festa autêntica, e a participação nela uma atividade festiva.

A atividade científica, tão característica da nossa civilização, passará a ser uma oração consciente, reconhecendo-se como atividade religiosa. Não mais se esforçaria por explicar e antever a “realidade”, como o tentou fazer no passado, nem seria uma disciplina autossuficiente em busca da consciência interna perfeita, como tenta ser atualmente, mas se tornaria um esforço intelectual fundamentalmente estético, na tentativa de composição de uma oração perfeita, da oração em louvor do articulado. Sabendo-se em acordo com o de tudo diferente pelo choque primordial de espanto, não mais procuraria ser “verdadeira”, mas sim acertada (*stimmen*). Com o decorrer da conversação a divisão classificadora e especializadora

do pensamento ocidental, tão característica e tão nefasta, tenderia a ser superada. A ciência tenderia a ser compreendida como uma forma típica de arte - de arte aplicada, arte engagée, bem entendido, por comprometida com o de tudo diferente.

Com o decorrer da conversação, a nossa civilização não mudaria tão-somente de conteúdo, mas mais ainda de forma. O centro do interesse se deslocaria da ciência, sem abandoná-la, e se abririam novos centros de interesse, por ora inimagináveis. A fase tecnológica da nossa civilização seria superada. Totalmente imprevisível, a atividade intelectual voltará a ser aventura. A festa que é o pensamento voltaria a ser dramática, no sentido grego da palavra. A fase atual da nossa conversação apareceria, então, como uma fase de transição na festa ininterrupta e sempre renovada do pensamento ocidental. Em outras palavras: o fundamento religioso, sobre o qual o pensamento ocidental, como todo pensamento, se baseia, se redescobriria e se reformularia. Os ocidentais continuariam a adorar e a orar sobre o de tudo diferente de sua maneira típica, e que já produziu resultados tão belos e majestosos no passado.

O pensamento ocidental voltaria para a proximidade do de tudo diferente.

5. Do sacrifício

A conversação ocidental se poderia desenvolver da maneira esboçada no capítulo anterior se a atitude em face do intelecto fosse modificada. Essa modificação é, no entanto, sumamente problemática. Com efeito, por mais otimistas que sejamos, teremos muita dificuldade em descobrir sintomas dessa eventual modificação. Pelo contrário, abundam sintomas que denotam intensificação do mergulho para dentro da conversa fiada. A mitologização do rito da conversação avança em todos os níveis da língua, e está acompanhada, paradoxalmente, por um pragmatismo cínico. Estamos, em outras palavras, assistindo ao desenvolvimento de um dogmatismo oportunista.

Mitologização do rito significa dogmatização do pensamento, enquanto pragmatismo face aos produtos do pensamento significa oportunismo: ambos são sintomas de estagnação do processo do pensamento. O pensa-

mento perde a elasticidade que o caracteriza em seu estágio de conversação autêntica, essa elasticidade que permite o livre jogo de comentários sobre o verso proposto pela intuição poética dentro das regras do ritual da gramática. Em compensação, torna-se o pensamento progressivamente rigoroso, adquire exatidão e especialização em nível de significado sempre mais restrito: trata-se do rigor da morte que se aproxima, desenhando o lado dogmático da conversa fiada. Simultaneamente, o pensamento perde o entusiasmo e a agressividade que o caracterizam em seu estágio de conversação autêntica, esse entusiasmo que permite uma atividade crítica desinteressada. Em compensação, adquire sabor apologético, quando a crítica é substituída pela exegese: trata-se não tanto de explicar o verso proposto pela intuição, mas de aplicá-lo, desenhando o lado pragmático e oportunista da conversa fiada. Essa combinação nefasta entre dogmatismo e pragmatismo acelera a decadência da conversação ocidental, porque age a um tempo como soporífero e entorpecente. A dança da conversação ocidental ao redor do significado perdido realiza-se, graças a essa combinação, em círculos sempre menores e mais rigorosamente delineados: estamos conversando sempre mais rigorosamente sobre sempre menos - e estamos conversando não para conversar, mas sim para polemizar. Não somos críticos, mas propagandistas. Com efeito, a conversação ocidental não se está desenvolvendo, mas se propagando na direção do mutismo.

A alternativa delineada no capítulo anterior parece não existir. A volta consciente para a proximidade do de

tudo diferente não parece entrar no jogo das tendências atualmente operantes. Essa aparente cegueira diante da função do intelecto é de fácil explicação: o reconhecimento do intelecto como instrumento de adoração e oração importa em sacrifício enorme. Para avaliarmos a enormidade desse sacrifício, é preciso remontarmos até a Idade Média: naquela época a filosofia era considerada serva da teologia e o intelecto, portanto, servo da fé. Consideremos mais de perto a posição do intelecto na concepção medieval. Nela a cena era dominada pela fé, espécie de visão imediata e extraintelectual que Deus nos concede pela sua graça. O intelecto era considerado uma espécie de lanterna que Deus nos proporcionou para iluminarmos um pouco mais detalhadamente as verdades reveladas pelos raios solares da fé. Uma lanterna muito boa, por certo, já que dádiva divina, mas incomparavelmente menos significativa. A Idade Média verificou, com certa surpresa e desgosto, que o intelecto nem sempre concordava com a fé, e que aí existia um problema. A resposta ortodoxa a semelhante problema era o sacrifício do intelecto em prol da fé, nos casos de desacordo. Tratava-se de um sacrifício considerável, já que o intelecto era de origem divina, mas o sacrifício parecia razoável, já que conservava a parte mais valiosa. A resposta heterodoxa àquele problema era o sacrifício da fé em prol do intelecto, nos mesmos casos de desacordo. Ora, este, sim, era um sacrifício enorme e absurdo, ao substituir a fé pela dúvida que é o intelecto e lançar, dessa forma, o homem como ser pensante para dentro do mar das incertezas que é a Idade Moderna. En-

tretanto, conforme este trabalho se esforça para sugerir, não era tal sacrifício tão enorme como pode parecer à primeira vista: naquele sacrifício, a fé se refugiou para dentro do intelecto para ser conservada intestinarmente - a dúvida cartesiana é, com efeito, a conservação da fé dentro do intelecto.

A fé, no sentido medieval da palavra, não existe no presente estágio da conversação; não existe em sua forma manifesta medieval, nem em sua forma escondida no intelecto moderno. Do nosso ponto de vista é essa fé nada mais nada menos que a inconsciência do caráter festivo da língua, do caráter festivo e abissalmente distante do pensamento face ao de tudo diferente; essa fé está definitivamente perdida. Uma falta de fé não pode ser reconquistada; embora tenha sido “acertada” [gestimmt] essa fé não é para nós. A saudade dessa fé no estágio atual da conversação é mais um sintoma do nosso anti-intelectualismo dogmático oportunista.

A história da conversação ocidental prova que o sacrifício absurdo da fé em prol do intelecto resultou produtivo, enquanto que o sacrifício razoável do intelecto em prol da fé resultou estéril, isto porque é do caráter do sacrifício ser absurdo. O sacrifício que o reconhecimento do intelecto como instrumento de adoração e oração nos impõe é, entretanto, muito mais absurdo e muito mais enorme. Não podemos sacrificar o intelecto à fé nenhuma, já que não a temos, e não podemos sub-repticiamente conservar algo do intelecto no sacrifício, como a Idade Moderna conservou sub-repticiamente algo da fé. A

bem dizer, a nova atitude proposta nestas considerações impõe o sacrifício do intelecto em troca de nada. Logo, não é surpreendente que essa atitude não seja facilmente observável no jogo das tendências da atualidade. Pelo contrário: abundam as atitudes de sacrifício do intelecto em troca da vivência, ou da vontade para o poder, ou em troca do instinto; estas, sim, podem ser facilmente observadas. Mas a atitude do sacrifício do intelecto em troca de um intelecto radicalmente diminuído, a atitude da humilhação do intelecto sem compensação, essa atitude não encontra, muito compreensivelmente, uma multidão de adeptos. No entanto, é essa atitude absurda que se impõe, se a análise do intelecto empreendida neste trabalho tem alguma validade.

O sacrifício é parte integrante da festa. De certa forma é o sacrifício o ponto culminante da festa. No sacrifício alcança a absurdidade que é o pensamento a sua expressão mais patente. O sacrifício é a redução do absurdo da absurdidade do pensamento; o sacrifício do intelecto em prol do intelecto seria a essência da absurdidade, portanto, a essência do sacrifício. O sacrifício absurdo do absurdo seria, pelo princípio da dupla negação, o cancelamento (*Aufhebung*) do absurdo. O sacrifício do intelecto em prol do intelecto me parece ser, portanto, a suma honestidade intelectual. Parece ser, em outras palavras, a suma sanidade, constituindo a superação da dúvida da dúvida pela aceitação de um horizonte de dúvida. Além desse horizonte pensável, que é o horizonte do intelecto, tudo é indubitável. Aquém desse horizonte, a dúvida da

dúvida se dissolve, porque a dúvida da dúvida é, em última análise, o não aceitar do horizonte. A aceitação do nome próprio como horizonte dissolve a dúvida da dúvida aquém e além de si mesmo, e a substitui pelo sacrifício do intelecto em prol do intelecto, pelo sacrifício da dúvida em prol da dúvida - pelo sacrifício do pensamento sobre o pensamento em prol do pensamento sobre o de tudo diferente.

O que estamos sacrificando nesse sacrifício festivo? Em última análise estamos sacrificando a meta que a conversação ocidental se propôs e que persegue consciente e inconscientemente há pelo menos três mil anos. Essa meta pode ser descrita, nos termos do presente trabalho, da seguinte maneira: a conversação ocidental é, como toda conversação, resultado de uma alienação do inarticulável; sua meta é a superação da alienação pela articulação do inarticulável; o pensamento ocidental tem por meta tornar pensável o impensável e assim eliminá-lo; logo, o intelecto ocidental tem por meta a intelectualização total. E neste sentido que devemos dizer que o Ocidente é idealista em todas as suas manifestações, inclusive nas chamadas “materialistas”. Essa meta idealista totalitária distingue a conversação ocidental de todas as demais, embora seja sumamente difícil para nós, ocidentais, captar a meta das conversações que nos são alheias. Toda conversação jorra de uma proximidade distinta e vibra diferentemente. Toda conversação é uma festa distinta. Não podemos, como ocidentais, participar autenticamente de outra festa cujos mitos e cujos ritos nos são

alheios, podemos, entretanto, traduzir. A tradução é um conceito ambíguo. Significa um rito da festa ocidental, quando se refere à passagem de uma língua ocidental para outra, ou de uma camada de significado para outra dentro da mesma língua. Significa um mito (um nome próprio) quando se refere à passagem de uma conversação para outra. As conversações alheias, por exemplo a chinesa ou a esquimó, são para nós, ocidentais, mitos, e como tais só se mostram incorporados em nossa conversação e sujeitos ao nosso ritual; o que pensamos a seu respeito é pensado pelo ritual ocidental e não tem validade extraconversacional, como nada daquilo que pensamos o tem. Com a ressalva podemos reafirmar que a meta da conversação ocidental é diferente da meta das demais conversações, no sentido de ser idealista e totalitária. A “volta para a pátria” que a conversação ocidental almeja não é a volta do filho pródigo, mas a volta do rebelde exilado transformado em conquistador. A conversação ocidental tem meta heroica. A conversação ocidental é orgulhosa.

O sacrifício que se impõe é o sacrifício desse orgulho.

Pelo menos dois dos mitos fundamentais da conversação ocidental prefiguram esse sacrifício, são o seu projeto. E o mito de Prometeu e o mito da Torre de Babel. Parece que a festa que é a conversação ocidental chegou à fase da realização do seu projeto, no lançamento desses dois mitos, chegou à hora do sacrifício previsto no projeto do ritual da festa. Chega a hora do grande sacrifício, porque os sacrifícios já feitos não passavam de ritos preparatórios. Chega a hora do Cáucaso e a hora da confusão das

línguas. Nietzsche descreve o aproximar-se dessa hora de sacrifício dizendo que “todo dia está ficando mais frio”: é o frio apocalíptico, no silêncio festivo e ritual que precede o ato do sacrifício. A festa parece paralisar-se. Os participantes, tomados de pavor, viram ritualmente as costas ao altar sacrificial, ao significado da festa, e, escondendo o rosto nas mãos, continuam como que automaticamente a executar os passos da dança em círculos sempre mais restritos. O sacrifício a ser perpetuado, demasiado horrível, é relegado ao esquecimento pelos participantes da festa - eis uma possibilidade de interpretação dos sintomas ora prevalentes.

No decorrer da festa, o orgulho a ser sacrificado atingiu dimensões gigantescas, agigantando-se em todas as camadas de significado. O ritual da festa converteu o fogo prometeico e a torre babilónica em ciência exata, em tecnologia, em psicologia profunda, em economia planejada, em arte abstrata; é nesta forma agigantada e ritualizada que o orgulho no qual o intelecto ocidental se converteu deve ser sacrificado. O sacrifício que se impõe é um holocausto, todavia já prefigurado no projeto da festa: consumou-se *in illo tempore* quando surgiram os nomes próprios “Prometeu” e “Babel”. Prometeu já foi sacrificado, a Torre já foi destruída. Chegou a hora do sacrifício como sempre ela chega, a essa altura da festa. O terror se espalha entre os participantes, como se espalha sempre, a essa altura da festa. A festa parece chegar ao fim, como parece sempre chegar, a essa altura. A ameaça é real, como o é sempre, a essa altura, mas o sacrifício, prefigurado como

está no projeto da festa, é possível, como também o é sempre, a essa altura.

O ritual da festa não é rígido; ele obedece ao seu próprio momentum e se desenvolve. A gramática da conversação ocidental está sempre em fluxo, o desenrolar da nossa festa é imprevisível. Querer prever o desenrolar da festa é querer explicar totalmente os nomes próprios que foram propostos de tema, é querer predicar totalmente os sujeitos e os objetos nos quais os nomes próprios foram convertidos, no curso da festa. O desenrolar da festa é idêntico à explicação dos nomes próprios; querer prever esse desenrolar é querer superá-lo metafisicamente. A festa, sendo a explicação do nome próprio, é sua própria explicação, à medida em que se desenrola. Querer prever o desenrolar da festa é querer o absurdo. Pensar sobre o desenrolar da festa é participar da festa. Pensar sobre o desenrolar futuro da festa é absurdo; pensando sobre o desenrolar futuro da festa, estamos realizando este futuro, estamos transformando futuro em presente. O futuro da festa é o ainda não explicado, o ainda a conversar. E, por definição, ainda inconvertível.

Não podemos dizer se o sacrifício será perpetrado. Podemos afirmar, entretanto, que ao pensarmos sobre o sacrifício estamos contribuindo para a sua realização. A conversação ocidental é uma festa de muitos participantes, embora não tantos, como pareceria à primeira vista. A maioria dos intelectos aparentemente empenhados na conversação não participa efetivamente da festa: são intelectos inautênticos, decaídos em conversa fiada. Es-

ses intelectos não são campos autênticos da dúvida, mas campos pelos quais meros detritos da dúvida, os chavões, passam qual meteoros. Esses intelectos inautênticos não passam de depositários do refugio da conversação ocidental. São, no melhor dos casos, figurinos, fantoches da festa.

Mesmo assim, muitos intelectos participam da festa. Muitos pensam, muitos criticam, muitos convertem versos em prosa. De todos estes depende o desenrolar da festa. Todos eles contribuem para o alargamento e para o alastramento do tecido da conversação, para a modificação constante de sua estrutura. Também o presente trabalho dá a sua contribuição: em seu escopo modesto e muito limitado contribui para a realização do sacrifício, e nesse sentido enquadra-se no ritual da festa. Está tomado do mesmo pavor que está dominando a fase atual da festa, e treme do mesmo frio, mas, consciente da origem primordial do pavor e do tremer, está pronto para o sacrifício (*entschlossen zum Tode*). Com este tremor e com esta prontidão resolvida contribui para a realização do rito.

A grande maioria dos participantes da festa não está assim resolvida. Está resolvida, pelo contrário, para a continuação da dança. Do ponto de vista desse trabalho está a grande maioria precipitando-se na direção da conversa fiada, na direção do nojo repetitivo. Do ponto de vista da maioria, porém, esse precipitar-se é o progresso. Desse ponto de vista a posição do presente trabalho é uma obstrução do progresso. O progresso é, nesta altura da conversação ocidental, um rito transformado em mito. Do ponto de vista da maioria, a posição do presente trabalho

é sacrílega, por obstruir um mito. Com efeito, na altura atual da conversação ocidental, na altura que se aproxima da confusão das línguas, a grande maioria conversa num nível de significado que se distancia sempre mais do nível de significado do presente trabalho. A conversação ocidental está se desfazendo em níveis e em camadas, o que torna sempre mais penoso o esforço do desenvolvimento da própria conversação. A grande maioria poderá pensar os pensamentos deste trabalho somente com um esforço considerável de tradução, como também este trabalho se sujeitou a um esforço considerável para traduzir os pensamentos da grande maioria para a sua camada - mas este próprio esforço faz parte do ritual do pensamento: justamente discordando da grande maioria é que o presente trabalho faz parte do ritual da festa. O sacrifício que a sua posição implica seria válido somente se a grande maioria dele participasse. O presente trabalho é, portanto, um esforço para uma conversação autêntica, pois pretende converter a grande maioria - podemos apreciar a precariedade da sua posição e a mínima esperança que nutre.

O sacrifício implica em modificação radical do caráter da conversação ocidental, já que lhe modifica a meta. O intelecto, não sendo mais instrumento de conquista, mas de adoração, não seria mais o mesmo intelecto. O intelecto tal como o conhecemos teria sido sacrificado. Seria substituído por algo por ora inimaginável. O sacrifício seria um acontecimento apocalíptico no sentido da frase bíblica sereis mudados. O sacrifício implicaria uma mutação da conversação ocidental, e diante dessa mutação

a atitude do presente trabalho é uma espera. A dúvida da dúvida seria mudada em algo que somente muito remotamente pode ser chamado pela palavra “fé”, porque nada teria em comum com a fé ingênua que precedeu a dúvida numa fase remota da nossa festa. A atitude de espera se impõe, portanto: they also servewho merely stand and ivait.

As grandes fontes da nossa conversação, os iniciadores da nossa festa, as figuras míticas de um Orfeu e um Abraão, de uma Ichtar e uma Afrodite, esses nomes próprios tão festejados em ritos explicativos, conclamam-nos para o sacrifício que eles mesmos, em sua vibração primordial, prefiguram. Estamos em conversação com eles, e não somente com os gregos, como Heidegger afirmava. Kierkegaard conversa com Abraão em sua hora suprema do sacrifício: é a partir deste tipo de conversação que o sacrifício se poderia realizar. Escutemos as fontes da nossa conversação, escutemos os nomes próprios como sussurram em nosso íntimo, e conversemos com eles. Não nos submetamos cegamente a elas, duvidemos delas, mas, também, não as releguemos ao esquecimento, nem as queiramos conquistar e aniquilar.

Continuemos a grande aventura que é o pensamento, mas sacrifiquemos a loucura orgulhosa de querer dominar o de tudo diferente com o nosso pensamento. Encaremo-lo adorando-o, isto é, na dúvida e na submissão. Em outras palavras, voltemos a ser seres pensantes - voltemos a ser homens.

O ponto de partida da dúvida é sempre uma fé. Uma fé (uma "certeza") é o estado de espírito anterior à dúvida. Com efeito, a fé é o estado primordial do espírito. O espírito "ingênuo" e "inocente" crê. Ele tem "boa fé". A dúvida acaba com a ingenuidade e inocência do espírito e, embora possa produzir uma fé nova e melhor, esta não mais será "boa". [...] A dúvida pode ser, portanto, concebida como uma procura de certeza que começa por destruir a certeza autêntica para produzir certeza inautêntica. A dúvida é absurda. Surge, portanto, a pergunta: "por que duvido?" Esta pergunta é mais fundamental que a outra: "de que duvido?" Trata-se, com efeito, do último passo do método cartesiano, a saber: trata-se de duvidar da dúvida. Trata-se, em outras palavras, de duvidar da autenticidade da dúvida em si. A pergunta "por que duvido?" implica a outra: "duvido mesmo?"

V.F.



• U C •

